

Renata Satller do Amaral dos Santos

O SIGNIFICADO DA OBRA LUTA POR RECONHECIMENTO
A GRAMÁTICA MORAL DOS CONFLITOS SOCIAIS DE AXEL HONNETH PARA
UMA ÉTICA NORMATIVA

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Renata Satller do Amaral dos Santos

O SIGNIFICADO DA OBRA LUTA POR RECONHECIMENTO
A GRAMÁTICA MORAL DOS CONFLITOS SOCIAIS DE AXEL HONNETH PARA
UMA ÉTICA NORMATIVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestra em Filosofia.

Área de concentração: Ética.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin.

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S237s Santos, Renata Satller do Amaral dos
O significado da obra Luta por Reconhecimento: a gramática
moral dos conflitos sociais de Axel Honneth para uma ética
normativa / Renata Satller do Amaral dos Santos. - Belo
Horizonte, 2018.
154 f.

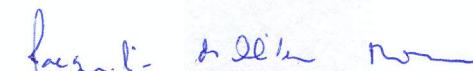
Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Reconhecimento. 3. Honneth, Axel. I. Drawin,
Carlos Roberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
Departamento de Filosofia. III. Título

Dissertação de **Renata Satller do Amaral dos Santos** defendida e aprovada, com a nota
9,5 (Nove e Meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída
pelos Professores:


Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE (Orientador)

Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Prof.^a Dr.^a Cláudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE


Prof.^a Dr.^a Jacqueline de Oliveira Moreira / PUC Minas (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 22 de junho de 2018.

Para Alexandre, que é um percurso de um amor, em um movimento desejante.

À meu pai Nilson e minha mãe Angela, que são fonte de paciência e nascedouro do amor.

Aos meus sobrinhos Henrique e Vitor, que são o fulgor de um futuro.

Ao meu irmão Fábio e sua companheira Fernanda, que fazem de uma casa, um lar.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin, por escutar mais um pedido de trabalho e, por acolher com carinho e humanidade, meu percurso em busca de um reconhecimento.

À Profa. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira, por aceitar o convite para leitura de um texto iniciante e estrangeiro em busca de um percurso filosófico.

À Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira, pela posição e serenidade na transmissão das aulas de Ética e, por receber um texto que deseja um registro em Filosofia.

Aos Professores João A. A. Mac Dowell, SJ; Nilo Ribeiro Júnior, SJ; Elton Vitoriano Ribeiro, SJ; Bruno Batista Pettersen; Delmar Cardoso, SJ; Fernando Rey Puente; Ricardo Fenati; Édil Carvalho Guedes Filho e Álvaro Mendonça Pimentel, SJ, por apresentarem um estilo jesuítico de viver.

Ao Ulpiano Vasquez Moro, SJ, que com sua benevolência fez de suas palavras um aconchego em momentos de aflição.

À CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, por contribuir com a garantia e motivação dos meus estudos.

Às amigas e amigos de mestrado: cúmplices de um caminho de estudos.

Ao Geraldo Majela Martins, pela presença em minha vida com seu silêncio que interroga meu texto-desejante.

“Se você quer uma vida, aprenda... a roubá-la”.

Lou Andreas-Salomé (1861-1937)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo estudar a obra “Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais” de Axel Honneth. Atual diretor do Instituto de Pesquisa Social da Escola de Frankfurt, Honneth apresenta uma proposta para a Teoria Crítica que evidencia o conflito como um estímulo para a transformação e emancipação social. Com base nesta premissa, este estudo busca explicitar a gênese dos conflitos sociais de Axel Honneth, demonstrando as três dimensões de reconhecimento intersubjetivo: o amor, o direito e a solidariedade como fundamentos para uma concepção formal de eticidade. A luta por reconhecimento tem origem no desrespeito dessas dimensões de reconhecimento, pois para a autorrealização do sujeito, é preciso que pela experiência do amor alcance a autoconfiança, pela experiência do direito alcance o autorrespeito e, pela experiência da solidariedade alcance a autoestima. Para isso, Honneth percorre o conceito de reconhecimento concebido por G. W. F. Hegel para explicar as mudanças sociais oriundas das lutas por reconhecimento. Com Hegel, Honneth observa que essas diferentes categorias ou relações de reconhecimento possibilitam aos sujeitos se assegurarem de modo recíproco como seres humanos autônomos e individuados. Em seguida, Honneth busca na psicologia social de G. H. Mead uma complementariedade: às três dimensões de reconhecimento intersubjetivo. Mead concebeu o reconhecimento intersubjetivo como fundamento para constituição da identidade dos sujeitos. Para Mead, o homem tem consciência de sua própria identidade quando ele se depara com um contexto caracterizado por conflitos. Em seguida, Honneth concebe as interfaces do desrespeito como motivadoras dos conflitos sociais. Estas interfaces configuram a fonte de resistência social e de movimentos coletivos responsáveis pelas transformações sociais que ampliam a emancipação social. Para concluir, Honneth apresenta uma concepção de eticidade ou uma definição de vida boa: quando as dimensões de reconhecimento são asseguradas intersubjetivamente, é possível projetar a emancipação social. Portanto, estas dimensões são critérios de eticidade formais e universais para a concepção de uma vida boa.

Palavras-chave: Teoria Crítica. Axel Honneth. Reconhecimento. Eticidade.

ABSTRACT

This dissertation aims at studying the book “The Struggle for Recognition: the moral grammar of social conflicts” of Axel Honneth. As the current director of the Institute for Social Research of the Frankfurt School, Honneth revamps Critical Theory through an emphasis on conflicts as a drive for social transformation and emancipation. Based on this premise, this study attempts to unveil the genesis of social conflicts in his oeuvre, making evident all three aspects of intersubjective recognition: love, rights, and solidarity as foundations for a formal conception of ethics. The struggle for recognition emerges from the disrespect for these recognition dimensions, as, for the self-realisation of the individual, it is necessary that the individual reaches self-confidence through the experience of love, the individual reaches self-respect through the experience of rights, and the individual reaches self-esteem through the experience of solidarity. For this, Honneth follows the Hegelian concept of recognition to explain how social changes emerge from the struggles for recognition. Through Hegel, Honneth observes that these distinct categories or recognition relations enable individuals to self-assure themselves reciprocally as autonomous and individuated human beings. Then, Honneth seeks in G. H. Mead’s social psychology a complementarity to the three dimensions of intersubjective recognition. Mead conceived intersubjective recognition as a foundation for the formation of subjective identity. For Mead, the human being becomes conscious of her own identity when she confronts a conflictive context. Honneth, thus, identifies disrespect experiences as motivation for social conflicts. These experiences constitute the source of social resistance and collective movements, which are responsible for social transformations that expand social emancipation. To conclude, Honneth shows a conception of an ethical or a good life: when the recognition dimensions are intersubjectively ensured, it is possible to attain social emancipation. Therefore, these dimensions are formal and universal ethical criteria for the conception of a good life.

KEYWORDS: Critical Theory. Axel Honneth. Recognition. Ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 UMA INTRODUÇÃO À TEORIA CRÍTICA DE AXEL HONNETH	19
1.1 Breve histórico da Teoria Crítica e sua conjugação com a Escola de Frankfurt	19
1.2 A origem intelectual da Teoria Crítica de Honneth	22
1.3 A leitura de Honneth sobre as teses do jovem Hegel acerca das estruturas das relações sociais de reconhecimento	30
1.3.1 Hegel e sua teoria da intersubjetividade: crime e eticidade.....	31
1.3.2 A teoria social da “<i>Realphilosophie</i> de Jena” e a constituição de uma luta por reconhecimento hegeliana.....	51
1.3.3 A sistematização conclusiva de Honneth acerca das ideias do jovem Hegel.....	69
2 A CONSTITUIÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS DE RECONHECIMENTO	73
2.1 A intersubjetividade em Mead, segundo Axel Honneth	73
2.2 A estruturação das três dimensões de reconhecimento intersubjetivo: o amor, o direito e a solidariedade	91
2.2.1 O amor: a primeira dimensão de reconhecimento.....	94
2.2.2 O direito: a segunda dimensão de reconhecimento	100
2.2.3 A solidariedade: a terceira dimensão de reconhecimento	111
3 A PROPOSTA DE HONNETH PARA UMA ÉTICA NORMATIVA A PARTIR DO RECONHECIMENTO	119
3.1 As interfaces do desrespeito.....	119
3.2 A dialética moral dos conflitos sociais	126
3.3 A constituição da integridade pessoal: uma concepção de eticidade.....	132
CONCLUSÃO	143
REFERÊNCIAS	151

INTRODUÇÃO

a) Motivação da Pesquisa:

As multiplicidades de análises acerca das violências na sociedade contemporânea interrogam, principalmente, as dimensões subjetivas, políticas, culturais, econômicas e sociais que circundam o aumento dos índices de criminalidades violentas no Brasil. Conforme o Mapa da Violência 2013, “Homicídios e Juventude no Brasil”¹, entre os anos de 1980 e 2011, 1.145.090 pessoas foram vítimas de homicídios nos país. Em 2011 foram 52.198 pessoas mortas por homicídios e 27.471 - mais da metade - eram adolescentes, na faixa etária entre 15 e 24 anos. Grande parte das vítimas são, sobretudo, negras, do sexo masculino, moradores de periferias e regiões metropolitanas dos centros urbanos.

O Mapa da Violência 2015, “Mortes Matadas por Armas de Fogo”², analisou o período que abrange os anos de 1980 até 2012. Contabilizou-se 880.386 vítimas de disparos por arma de fogo, indicando que as mortes concretizadas por arma de fogo equivalem ou são superiores aos países que vivem em situação de guerra ou conflito civil.

Considerando o aumento das violências e criminalidades na década de 80, o Governo Federal criou o Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), em 1996. O propósito desse Programa era promover um novo modo de segurança pública no Brasil, fundamentando-se na efetivação dos direitos humanos e nos princípios democráticos.

Em 1998, Minas Gerais criou a Secretaria Adjunta de Direitos Humanos na esfera da Secretaria de Estado da Justiça e Direitos Humanos. A proposta era qualificar e implantar políticas públicas de promoção de direitos no Estado. A partir de ações oriundas desta proposta, em 2003, a Secretaria de Estado de Defesa Social (SEDS), antiga Secretaria de Estado da Justiça e Direitos Humanos, instituiu uma Coordenadoria Especial de Prevenção à Criminalidade³.

¹WAISELFISZ, Julio Jacobo. Mapa da Violência 2013. Homicídios e Juventude no Brasil. Brasília: 2013. Disponível em: <www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2016.

² WAISELFISZ, Julio Jacobo. Mapa da Violência 2015. Mortes Matadas por Armas de Fogo. Brasília: 2015. Disponível em: <<http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/mapaViolencia2015.pdf>>. Acesso em: 03 dez. 2016.

³A gestão da Política Estadual de Prevenção Social à Criminalidade é de responsabilidade da Coordenadoria Especial de Prevenção Social à Criminalidade, conforme: MINAS GERAIS. Decreto nº 46.647, de 11 de novembro de 2014. Dispõe sobre a organização da Secretaria de Estado de Defesa Social. Belo Horizonte, 2014. Decreto revogado pelo art. 82 do Decreto nº 47.088, de 23 de novembro de 2016. Disponível em: <<https://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa-nova-min.html?tipo=DEC&num=46647&comp=&ano=2014&texto=consolidado>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

Dentre várias ações desta Coordenadoria, destaca-se o Programa Fica Vivo!⁴, que tem como principal objetivo contribuir para a prevenção e controle de homicídios dolosos em locais com elevados índices de criminalidade violenta. Os atendimentos do Programa Fica Vivo! são destinados aos jovens na faixa etária entre 12 e 24 anos, que estão envolvidos com ações criminosas.

A ênfase ao Programa Fica Vivo! é em função da minha experiência profissional, junto ao Programa. Fui Gerente e Supervisora Metodológica das Equipes Técnicas do Programa Fica Vivo!. A supervisão do trabalho era destinada aos profissionais da área de Ciências Humanas. As narrativas descritas a seguir são oriundas dos atendimentos realizados aos jovens e, pela supervisão do trabalho dos profissionais do Programa FicaVivo!. Os jovens não serão identificados, pois tais narrativas são um recorte e têm como objetivo elucidar a motivação desta pesquisa.

Neste percurso profissional, deparava-me nos atendimentos com as seguintes narrativas: “Estamos em guerra”. Esta afirmação apresenta-se em uma trama de contextualizações para justificar a ocorrência desta guerra, que está diretamente relacionada aos seguintes conflitos: disputas por territórios - “Os meninos de lá vão descer para tomar a boca daqui”; conflitos consequentes de relacionamentos afetivos - “Mexeram com minha mulher”; conflitos resultantes da violação de regras comunitárias - “O vinte e dois que estuprou a menina vai rodar”; dívidas que os adolescentes usuários de drogas adquirem, conforme mencionado por um dos adolescentes - “O Menor fez um derrame”.

Diante destas justificativas, observa-se que estes jovens insistem em narrar como causa-efeito as situações que envolvem as guerras. Por outro lado, contrário ao discurso de causa-efeito, eles dizem: “Sempre estivemos em guerra, sempre foi assim”. Na primeira afirmação a causalidade é evidente. Já na segunda não, pois “sempre foi assim”, conforme a fala de alguns jovens.

Ao justificarem a ocorrência da guerra associada a uma causalidade, alguns concluem que a condição social na qual estão inseridos é excludente. Eles observam a ausência ou negligência dos seus direitos nas regiões onde residem, bem como o que significa a garantia dos mesmos pelo Estado. Afirmam que o modelo de organização do tráfico é uma reprodução do sistema capitalista, que ocorre por meio das relações de poder que são nomeadas pelos cargos de “gerente”, “soldado” e “aviãozinho”. Além disso, os adolescentes narram o desejo

⁴ O Programa Fica Vivo! foi criado a partir do Decreto-Lei: MINAS GERAIS. Decreto nº. 43.334, de 20 de maio de 2003. Cria o Programa Controle de Homicídios do Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2003. Disponível em: <<https://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa.html?tipo=Dec&num=43334&ano=2003>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

em adquirir objetos de fetiche social, como uma tentativa de inclusão na sociedade que os exclui.

O “dia a dia suave”, conforme dizem esses jovens, é o “movimento”. Movimentar é: “Fazer o comércio acontecer”. No entanto, através deste comércio a guerra pode emergir, se alguma situação estiver atrelada ao que causa a guerra, caracterizada pela ocorrência de homicídios. De outro modo, os jovens dizem: “Sempre estivemos em guerra, sempre foi assim”, sinalizando o “movimento” como uma representação da guerra, sem homicídios. Ou seja, independente das causas que justificam a ocorrência da guerra, ela existe no “movimento”, no “dia a dia suave”.

Quando interrogados sobre o arranjo do “movimento”, a narrativa é própria. Eles explicam que os grupos com história são legitimados e, frequentemente, se configuram por irmãos, primos, amigos e vizinhos. Esta história é marcada, principalmente, pela continuidade das leis atribuídas pelos líderes do tráfico. Portanto, mesmo com a morte destes líderes, a lei continua com o seu substituto. Eles também dizem que é preciso ter “disposição”, e quando ela vem “é difícil controlar”, mesmo se a “disposição ocasionar injustiça”. “Depois da disposição”, dizem: “Fica suave”. Esta “disposição” é o cometimento do homicídio caracterizado por eles como “adrenalina”. Para eles: “Quem tem disposição, está na guerra”.

As marcas dos corpos são outra característica que une os adolescentes. Elas são contextualizadas em cicatrizes resultantes de conflitos com armas: eles contam quem possui o maior número de marcas de tiros, e/ou tatuagens com nomes de suas mães e/ou frases como: “Amor só de mãe”; “Deus é fiel” e “Vida Loka”.

Uma questão se destaca diante destas diversas narrativas que indicam um modo de viver operado pelos conflitos. Todo o sistema instituído pela criminalidade gira em torno de discursos que organizam, convocam ou legitimam uma lei: “Aqui, a gente faz justiça”. Eles dizem que a lei exercida é a lei do “Olho por olho e dente por dente”. Uma lei tirânica, em que a justiça é feita “com as próprias mãos”. Em contrapartida, eles afirmam: “Na favela, melhor com a polícia do que sem ela”. Nesta alegação, há um pedido pela lei do Estado, diferente da lei que é feita “com as próprias mãos”. Ao mesmo tempo em que há uma guerra interna e, por vezes, uma guerra contra a polícia, os jovens pedem a atuação do Estado, neste caso, representado pela polícia.

Portanto, questionamos: qual lei esses adolescentes atendidos pelo Programa Fica Vivo! supõem e solicitam que o Estado atue? Seria uma lei, conforme o livro de Éxodo (Ex 21, 24) “Olho por olho e dente por dente?” A partir desta experiência, não existe uma demanda de reconhecimento? Mas, o que é reconhecimento?

O objetivo desta pesquisa não é estudar os problemas referidos, pois o relato desta experiência é um ponto de partida. Desejamos buscar recursos conceituais em textos filosóficos que possam esclarecer essa prática do Programa Fica Vivo! Sendo assim, propomos explorar a problemática do conceito de reconhecimento no pensamento do filósofo Axel Honneth.

Atual representante da Teoria Crítica, Honneth fundamentou uma teoria social de código normativo, elucidado em seu livro “Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”, publicado em 1996. Para isso, nos dedicaremos, de forma minuciosa a sua obra. Portanto, optamos nesta pesquisa por percorrer toda a proposta argumentativa de Honneth para compreender a gênese do reconhecimento e, com isso, apresentar a lógica moral dos conflitos sociais, na qual ele concebe o conceito de eticidade.

b) Revisão Teórica:

Axel Honneth⁵ é professor da Universidade de Frankfurt e é considerado um dos principais filósofos alemães da atualidade. Foi assistente de Jürgen Habermas no Instituto de Pesquisa Social e diretor do mesmo Instituto desde 2001. Sua obra “Crítica do Poder” contribuiu com a tradição da Teoria Crítica, fundada por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno na década de 1930.

Honneth apresentou, assim como Habermas, sua própria teoria para compreender e, em certa medida, solucionar os problemas pesquisados pelos precursores da Teoria Crítica, possibilitando uma nova investigação. Seus estudos concentram-se na filosofia social, política e moral, e examinam, especificamente, as concepções teóricas das relações de poder, respeito e reconhecimento na sociedade atual.

Sua obra “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais” propõe uma investigação de como os indivíduos e grupos sociais se estabelecem no corpo social. Para Honneth, isto se dá por uma luta por reconhecimento recíproco ou intersubjetivo e não por uma autoconservação, conforme Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes concebiam. As três dimensões de reconhecimento são: o “amor”, o “direito” e a “solidariedade”. A luta por reconhecimento é motivada pela experiência de desrespeito dessas dimensões de reconhecimento.

⁵ Revisão teórica da obra: HONNETH, Axel. *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.* 2. ed. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

Assim, a “autorrealização” do indivíduo acontece quando na experiência do amor ocorre a “autoconfiança”; na experiência do direito ocorre o “autorrespeito” e na experiência da solidariedade ocorre a “autoestima”. Para compreendermos esta gramática, percorreremos o caminho proposto por Honneth em sua obra “Luta por reconhecimento”.

Desse modo, o primeiro capítulo será constituído por uma Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth. Em um primeiro momento, pretendemos retomar historicamente e de modo sucinto o contexto da Teoria Crítica para, em seguida, apresentar o percurso investigativo de Honneth que o levou à concepção de uma luta por reconhecimento.

Para Honneth, há na Teoria Crítica um *déficit* sociológico, pois desde os estudos de Horkheimer, permanece uma concepção de sociedade estabelecida em estruturas econômicas determinantes e imperativas que influenciam na socialização do indivíduo. Esta concepção para Honneth não considera a ação social como uma mediação fundamental para a socialização da humanidade.

Honneth afirma que Habermas somente ampliou o conceito de racionalidade e de ação social quando concebeu uma análise à “Dialética do Esclarecimento” de Horkheimer e Adorno. De acordo com Honneth, é fundamental investigar como o próprio sistema e sua lógica instrumental é produto de contínuos conflitos sociais.

Com esta argumentação, Honneth concebe sua teoria em princípios que buscam a emancipação da sociedade e a conduta crítica frente ao conhecimento dado e à própria realidade social que este conhecimento pode apreender. Para isso, o conflito social é central em sua teoria. A gênese da interação social é o conflito social e a gramática do conflito é a luta por reconhecimento.

Sua teoria social parte do arquétipo conceitual de Hegel de uma “luta por reconhecimento”. Nesse sentido, de modo mais minucioso e conclusivo no primeiro capítulo, veremos a análise de Honneth sobre as concepções de Hegel acerca da estruturação das relações de reconhecimento.

Com o jovem Hegel, Honneth constatará os fundamentos que contribuem para sua análise sobre a “gramática moral dos conflitos sociais”. A proposta hegeliana do período de “Jena” é conceber a intersubjetividade como premissa fundamental para a autorrealização subjetiva. A reconstrução de Honneth dos argumentos hegelianos apresenta uma distinção entre as três dimensões de reconhecimento, que integra em si o potencial para a motivação dos conflitos.

Conforme Honneth, Hegel se opõe à Kant ao definir que a autonomia do sujeito ocorre nas relações intersubjetivas. Enquanto que para Kant, a autonomia do sujeito independe das relações entre os sujeitos. Ela é a-histórica.

Segundo Honneth, esta análise de Kant define os indivíduos como anteriores às relações sociais. A concepção hegeliana evidencia as relações intersubjetivas em que os indivíduos desenvolvem sua identidade e autonomia em face aos outros. Assim, conforme Honneth, a intersubjetividade tem uma lógica que é anterior aos indivíduos.

O que interessa para Honneth não é analisar tais concepções e oposições de Hegel em relação à Kant: a proposta honnethiana ressalta a premissa de que a intersubjetividade antecede o sujeito, conforme a teoria da luta por reconhecimento hegeliana. Assim, há uma evidência nas relações éticas definidas por Hegel, a qual promove laços sociais sólidos entre os sujeitos e favorece o desenvolvimento de dimensões já registradas na natureza humana. Tais dimensões são uma tendência ao convívio em comunidade.

Portanto, as distintas dimensões de relações éticas entre os sujeitos (o amor, o direito e a solidariedade) consistem no desenvolvimento progressivo de potencialidades próprias da natureza humana. Este processo ocorre por conflitos e lutas vivenciadas nas relações intersubjetivas. Tais relações visam o reconhecimento do outro acerca de sua subjetividade.

Veremos que a luta por reconhecimento corresponde a um *médium* que amplia as possibilidades de desenvolvimento integral dos sujeitos, possibilitando relações éticas entre eles e padrões morais elevados. Assim, Honneth observa em Hegel que o conflito é uma força moral que promove o desenvolvimento social.

Contudo, Honneth afirma que com a passagem para a filosofia da consciência, Hegel abandona a concepção de que as lutas possibilitem a formação do Eu. Ainda que Hegel mantenha a ideia de que a consciência de si ou a concepção de identidade existe como algo reconhecido, em sua filosofia da consciência a luta por reconhecimento é concebida como um processo em que as consciências já constituídas idealmente reconhecem-se no outro. Para Honneth, este processo de saber se uma consciência possui as mesmas capacidades de outra consciência assume a dimensão de uma luta.

Honneth ressalta que nesta abordagem de Hegel há um abandono das investigações sobre a intersubjetividade. O amor ou a “família” em Hegel, o direito e a solidariedade não são consideradas como categorias do desenvolvimento do sujeito. Tais dimensões são concebidas por Hegel como etapas do desenvolvimento racional de condições primárias do ser humano. Honneth afirma que Hegel não se distancia das concepções metafísicas,

apresentando categorias abstratas. Deste modo, para Honneth, não é possível construir uma teoria de teor social normativo com as concepções especulativas de Hegel.

Para isso, no segundo capítulo apresentaremos a leitura de Honneth sobre a “Constituição das relações sociais de reconhecimento”, percorrendo a psicologia social de G. H. Mead. De acordo com Honneth, é preciso dar à investigação hegeliana uma modulação empírica. Honneth observa em Mead uma concepção pós-metafísica à teoria do reconhecimento, de forma a recuperar os problemas do idealismo alemão, deslocando-os para o mundo social.

Veremos que Honneth busca compreender as bases motivacionais psíquicas que levam os sujeitos a se envolverem em lutas. Para isso, ele alcança na teoria meadiana a fundamentação empírica da luta por reconhecimento, pois para compreender a motivação das lutas, Mead investiga quais os mecanismos que promovem a consciência da própria subjetividade. O interesse de Mead, assim como Hegel, é compreender a constituição da identidade dos indivíduos.

Conforme Honneth, para Mead a identidade se constitui no momento em que o indivíduo percebe suas atitudes pela perspectiva simbólica de uma outra pessoa. Nesse sentido, a identidade se estabelece quando o indivíduo interioriza as perspectivas de seus parceiros de interação. Veremos que estas perspectivas internalizadas são nomeadas por Mead como “Me”. O Me constitui a imagem cognitiva que o sujeito tem de si e que o sujeito tenta se adequar a partir das perspectivas de seus parceiros de interação.

Para Honneth, Mead articula seu pensamento com a definição dos gestos vocais e, posteriormente, com a concepção da conscientização, para evidenciar os conceitos Me e “Eu”, de modo a conceber a consciência que o sujeito tem de si mesmo. O processo de individualização em Mead se estabelece de forma simultânea com o processo de socialização.

Honneth ressalta que Mead, assim como Hegel, evidencia as pretensões normativas dos sujeitos para centralizá-las no processo de desenvolvimento moral da sociedade. Entretanto, para Mead, tais pretensões são decorrentes de uma tensão psíquica entre o Me e o Eu. Mead afirma que os indivíduos guardam desejos que são antagônicos aos padrões de reconhecimento intersubjetivo. Assim, o Me não reconhece que estas pretensões individuais são autênticas ou genuínas. Nesse sentido, há uma tensão psíquica no sujeito.

Conforme Honneth afirma, em Mead é esta tensão que pode ocasionar o conflito entre o indivíduo e o ambiente onde ele vive. Para satisfazer seus anseios alcançando apoio jurídico e moral, o sujeito pressiona os padrões de reconhecimento, expandindo-os. Para isso, aqueles envolvidos nas lutas por reconhecimento têm como perspectiva um contexto social idealizado

que eles visam alcançar. Veremos que a evolução moral da sociedade em Mead ocorre pela divergência entre o Eu e o Me.

Para Honneth, é possível observar que Hegel e Mead concebem a vida em sociedade a partir do imperativo do reconhecimento intersubjetivo. Os sujeitos relacionam entre si, respeitando as normas dos seus companheiros de interação que são interlocutores sociais. O reconhecimento intersubjetivo que se configura na emancipação da vida social atua como um controle normativo, possibilitando aos indivíduos a ampliação das relações de reconhecimento intersubjetivo. Deste modo, os indivíduos conseguem expressar seus anseios que sempre passam por transformações e reestruturações. Conforme Honneth, este processo é dinâmico e está fundado

na evolução da humanidade que, por sua vez, correlaciona a uma *práxis* da vida social. Assim, conforme Honneth, a teoria hegeliana e meadiana conceberam a luta social como um estímulo para o desenvolvimento moral da sociedade.

Honneth ressalta que assim como Hegel, Mead delimita três dimensões de reconhecimento: as “relações primárias” com o outro, as “relações jurídicas” e o “trabalho”. No entanto, para Honneth é fundamental distinguir os diferentes modos de relações da sociedade, em consonância com os vínculos afetivos, com a garantia de direitos e com a direção conjunta por valores. Estas três dimensões de interação são um *médium* para efetivar experiências positivas de formação coletiva e individual.

Assim, veremos também no segundo capítulo, como Honneth delimita as diversas dimensões de reconhecimento e os distintos níveis de “autorrelação” prática do sujeito.

Para a autorrealização do sujeito, a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima estão correlacionadas às três dimensões de reconhecimento: o amor, o direito e a solidariedade.

Após Honneth definir as distintas dimensões de reconhecimento, fundamentadas nas concepções de Hegel e Mead, veremos no terceiro capítulo “A proposta de Honneth para uma ética normativa a partir do reconhecimento”. Para cada dimensão de reconhecimento há uma autorrelação prática do sujeito e o desrespeito a essas autorrelações motiva as lutas sociais. Nesse sentido, toda luta por reconhecimento ocorre a partir da experiência de desrespeito.

Veremos como Honneth apresenta as interfaces do desrespeito: o desrespeito ao amor são os “maus tratos e violação” que atingem a “integridade física e psíquica” do sujeito; o desrespeito ao direito são as “privações de direitos e exclusão” atingindo a “integridade social” do indivíduo e o desrespeito à solidariedade são as “degradações e ofensas” que atingem os sentimentos de “honra e dignidade” do indivíduo como integrante de um contexto cultural de valores.

Percorreremos com Honneth a ideia de que as transformações sociais podem ser concebidas pelo desrespeito que gera os conflitos sociais. Os conflitos sociais têm origem no desrespeito às dimensões de reconhecimento, isto é, de vivências morais resultantes do desrespeito às expectativas normativas. Honneth afirma que a identidade moral é formada por tais expectativas.

Observaremos que a lógica dos movimentos coletivos é o desrespeito, a luta por reconhecimento e a emancipação social. A constituição da integridade pessoal do indivíduo é determinada pelo conjunto de condições intersubjetivas que operam como premissas normativas fundamentais para a autodeterminação e a autorrealização. Este é o conceito de eticidade dado por Honneth, seguindo o percurso hegeliano.

A proposta de Honneth é esclarecer a gramática dos conflitos e a lógica das transformações sociais. Seu objetivo é compreender a evolução moral da sociedade. Honneth também propõe uma teoria crítico-normativa, pois apresenta um padrão, ou seja, uma eticidade, que identifica as patologias sociais e avalia os movimentos sociais.

Honneth conclui que a eticidade concebida como um conjunto de práticas, valores, vínculos éticos e instituições constituem um arranjo intersubjetivo de reconhecimento recíproco. A identidade dos sujeitos é inscrita na socialização, isto é, na eticidade introduzida em valores e deveres intersubjetivos. Portanto, para Honneth, na sociedade atual é preciso que o sujeito seja reconhecido como autônomo e livre e, também, como integrante de uma coletividade ou cultura específica.

1 UMA INTRODUÇÃO À TEORIA CRÍTICA DE AXEL HONNETH

No primeiro capítulo iremos retomar, historicamente, o contexto da Teoria Crítica, com o objetivo de expor a trajetória dos estudos de Axel Honneth. A apresentação da Teoria Crítica e sua conjugação com a Escola de Frankfurt introduzirá as vertentes teóricas de Horkheimer e Adorno aproximando-se a Habermas. Não aprofundaremos, contudo, os conceitos desses pensadores, pois compreendemos que é fundamental escolher um caminho a ser percorrido ao longo de uma pesquisa teórica.

Para tanto, buscaremos percorrer alguns argumentos de Honneth que se conjugam e se opõem aos pressupostos teóricos desses pensadores. Igualmente, não esgotaremos a leitura de Honneth sobre as possibilidades de análises e atualizações sobre a Teoria Crítica, pois não pretendemos dedicar a uma descrição densa e absoluta dos argumentos honnethianos à Escola de Frankfurt.

Veremos que Honneth investiga a teoria hegeliana sobre a estrutura das relações sociais de reconhecimento. Ele encontra nos escritos hegelianos da época de Jena uma distinção das possibilidades de reconhecimento, que conserva em si a força para o desencadeamento dos conflitos sociais.

Com tais esclarecimentos, investigaremos nos próximos capítulos a originalidade das análises de Honneth ao delimitar a luta por reconhecimento como uma gramática dos conflitos sociais, configurando, assim, uma nova vertente para a Teoria Crítica.

1.1 Breve histórico da Teoria Crítica e sua conjugação com a Escola de Frankfurt

O pensamento do filósofo Axel Honneth inicia-se na Escola de Frankfurt, por meio da Teoria Crítica e sua relação com Max Horkheimer, um dos fundadores do Instituto de Pesquisa Social. Para aprofundar o pensamento honnethiano é preciso esboçar brevemente o surgimento do Instituto de Pesquisa Social, assim como o surgimento do termo Escola de Frankfurt, conjugada à Teoria Crítica¹.

Em 1922 na Turíngia, Felix Weil, Karl Korsch, George Lukács, Friedrich Pollock e outros, decidiram instituir um grupo de trabalho que tinha como objetivo a documentação e exposição de teorias sobre os movimentos operários europeus. Esse grupo era construído por:

¹NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 10.

[...] intelectuais marxistas, não ortodoxos, que na década dos anos 20 permaneceram à margem de um marxismo-leninismo “clássico”, seja em sua versão teórico-ideológica, seja em sua linha militante e partidária².

Esses intelectuais abandonaram o determinismo econômico, a competição política do estado burguês e a tática da luta de classes para se ater às questões estéticas, psicológicas e filosóficas, aprofundando nos mecanismos ideológicos e culturais da alienação³.

Para a fundamentação e desenvolvimento do trabalho desse grupo, foi preciso vinculá-lo à uma Universidade. Em 1924 a Universidade de Frankfurt foi escolhida para a efetivação desses objetivos, efetivando a origem do Instituto de Pesquisa Social⁴.

Carl Grünberg foi o primeiro diretor do Instituto de Pesquisa Social e permaneceu na direção até 1930. Esse Instituto era dedicado à história do socialismo e do movimento operário, orientando-se de modo documental. Calcado na tradição marxista, descrevia “as mudanças estruturais na organização do sistema capitalista, na relação capital-trabalho e nas lutas e movimentos operários”⁵.

Em 1930, Horkheimer assumiu a direção do Instituto, nomeando-o como Filosofia Social. Sua proposta era uma teoria que delimitasse seu conceito em relação a outros pensamentos. Isto é, uma concepção crítica que contestasse o campo teórico definido como tradicional. Nesse sentido, “deve haver certa tensão dialética entre a atenção e a proximidade para com a realidade social, daí a importância da pesquisa empírica, do compromisso racional e do distanciamento em relação a essa mesma realidade”⁶.

Através dessa concepção e a partir de 1931, durante o regime nazista, Horkheimer transferiu consecutivamente a sede do Instituto de Pesquisa Social para Genebra, Paris e Nova York, retornando à Alemanha após o final da Segunda Guerra Mundial⁷.

As décadas de 1930 e 1940 caracterizaram o surgimento do termo Escola de Frankfurt em 1950. Essa definição referia-se às pesquisas que foram desenvolvidas por pensadores que não estavam em Frankfurt. Nesta época, Horkheimer reinaugurou o Instituto e tornou-se reitor da Universidade. Além de Horkheimer, Theodor Adorno contribuiu para este novo momento, sucedendo a direção do Instituto de Pesquisa Social em 1958⁸.

²FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 10.

³DRAWIN, Carlos Roberto. Alienação e reconhecimento: um marco teórico para nossa investigação. In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira et al. *Análise do discurso de adolescentes em privação de liberdade: reflexões sobre a luta pelo reconhecimento*. Curitiba: CRV, 2015. p. 44.

⁴ FREITAG, A teoria crítica, p. 10.

⁵ *Idem*, p. 11.

⁶DRAWIN, Alienação e reconhecimento, p. 45.

⁷NOBRE, Luta por reconhecimento, p. 8.

⁸NOBRE, Luta por reconhecimento, p. 8.

Nas décadas de 1950 e 1960 com Adorno e Horkheimer, o termo Escola de Frankfurt ocupou um lugar fundamental para dar força e expandir as intervenções no âmbito público da Alemanha. Deste modo,

Escola de Frankfurt designa antes de mais nada uma forma de intervenção político-intelectual (mas não partidária) no debate público alemão do pós-guerra, tanto no âmbito acadêmico como no da esfera pública entendida mais amplamente⁹.

A Teoria Crítica demarca, no entanto, possibilidades teóricas mais amplas do que o percurso histórico definido como Escola de Frankfurt. O artigo “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”¹⁰ escrito por Horkheimer em 1937 afirma que a Teoria Crítica tem como objetivo descrever a sociedade e, fundamentalmente, compreendê-la, buscando a emancipação que é possível e complexa, devido a lógica que é própria da sociedade presente.

A busca pela emancipação, isto é, de uma sociedade mais justa e mais livre é a marca da Teoria Crítica. Para Horkheimer, a Teoria Crítica deveria “apreender a inteligibilidade dos fenômenos socioculturais aparentemente caóticos de modo a discernir as condições de possibilidade de sua transformação e abrir o horizonte de ação”¹¹.

Assim, a Teoria Crítica não é a categorização de teorias estáticas e determinadas como verdadeiras, contrapondo à outras teorias e considerando-as como incorretas. Seu fundamento dialético significa se permitir à mudança de aspecto no curso dessa mesma contraposição. Dessa maneira,

[...] “razão” e “dialética”, “história” e “prática” continuam sendo os eixos que se articulam na proposição de uma teoria crítica da sociedade capaz de se apropriar de todos os recursos conceituais, tanto do passado quanto do presente, que se mostrarem necessários e/ou pertinentes na construção de um “pensamento compreensivo”, ainda que sem a menor intenção de esgotar logicamente a realidade ou de submetê-la a um esquema racional prévio e definitivo. Mesmo porque, como vimos, o seu caráter compreensivo possui um sentido histórico e uma intenção prática que consistem justamente numa permanente sensibilidade que atravessam continuamente a realidade desafiando o que já julgávamos sabido e estabelecido¹².

É importante, todavia, salientar que os pensadores Jürgen Habermas e Axel Honneth, considerados a “segunda geração”¹³ da Escola de Frankfurt, assumiram o Instituto de Pesquisa Social, aproximando-se do pensamento dialético, que é próprio do pensamento hegeliano.

⁹*Idem*.

¹⁰*Idem*, p. 10.

¹¹DRAWIN, Alienação e reconhecimento p. 47.

¹²*Idem*.

¹³DRAWIN, Alienação e reconhecimento p. 47.

Como não é nossa ambição esgotar a apresentação do desenvolvimento histórico da Teoria Crítica conjugada à Escola de Frankfurt, nem nos dedicarmos a uma síntese dos conceitos fundamentais da Teoria Crítica, concluímos a origem da Teoria Crítica associada à Escola de Frankfurt para direcionarmos nossa leitura à origem intelectual da Teoria Crítica de Axel Honneth.

1.2 A origem intelectual da Teoria Crítica de Honneth

Habermas sucedeu a Horkheimer e Adorno no Instituto de Filosofia. Axel Honneth foi seu assistente. O livro “Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”¹⁴ foi sua tese de livre docência, publicado em 1996. Em 2001, Honneth substituiu Habermas e assumiu a direção do Instituto de Pesquisa Social.

Habermas e, principalmente, Honneth, construíram novas possibilidades de análises para a Teoria Crítica, pois foram sucessores do pensamento inaugurado por Horkheimer em 1930. Tais possibilidades caracterizam Honneth como um importante pensador da tradição da Teoria Crítica e, não apenas, como um integrante da Escola de Frankfurt. Assim, Honneth,

[...] apresentou primeiramente sua própria posição teórica em contraste e confronto com seus antecessores. Assim como Habermas apresentou sua teoria como solução para impasses que detectou em Horkheimer e Adorno, Honneth tentou mostrar que a solução de Habermas para essas aporias se fez ao preço de novos problemas. Isso porque Habermas enxergou apenas uma parte daquelas dificuldades nos trabalhos de Horkheimer e de Adorno¹⁵.

Por isso, para Honneth, é preciso agrupar as conclusões dos pensadores anteriores, reconhecer e analisar as fragilidades da Teoria Crítica, e só depois formular novas interpretações para as lutas sociais. Honneth concentrou-se em imprevisões ou descuidos do percurso de Habermas, apresentando novas trajetórias para a Teoria Crítica. Ele sustenta a Teoria Crítica na construção da identidade individual e coletiva, que está calcada no processo de luta por reconhecimento¹⁶.

Para a compreensão deste posicionamento de Honneth, é preciso uma elucidação sobre o ponto de partida de Habermas na Teoria Crítica, isto é, sua crítica à “Dialética do Esclarecimento”¹⁷ de Horkheimer e Adorno.

¹⁴NOBRE, Luta por reconhecimento, p.10.

¹⁵*Idem*.

¹⁶*Idem*.

¹⁷NOBRE, Luta por reconhecimento, p.11.

Habermas analisa a “Dialética do Esclarecimento” apoiando-se no texto “Teoria tradicional e Teoria Crítica” de Horkheimer. O objeto principal da Dialética é, fundamentalmente, pesquisar “a razão humana e as formas sociais de racionalidade, concluindo dessa investigação que a razão instrumental consistia na forma estruturante e única da racionalidade social no capitalismo administrado”¹⁸.

Para Horkheimer e Adorno, a racionalidade é circunscrita em uma posição de adaptação à realidade, se sujeitando à dominação do mundo. Para a racionalidade da Teoria Crítica não há alternativa para sair da sujeição e esta não pode ser superada pela conduta crítica e pela prática transformadora. A racionalidade não possui uma base sólida na realidade social do “capitalismo administrado”¹⁹, porque já não é possível distinguir as possibilidades reais de emancipação. Desse modo, o “processo de esclarecimento”²⁰ que está conjugado à proposta moderna de um modo de vida emancipado, transformou-se na destruição de si mesmo.

Em outras palavras, a racionalidade está sujeitada ao sistema capitalista e, por isso, não é possível constituir uma crítica, já que ela é influenciada pelo sistema. Assim, o exercício crítico encontra-se em um paradoxo: como criticar a racionalidade instrumental, se a ela é o único modo de racionalidade no capitalismo administrado? Para Horkheimer e Adorno, no capitalismo administrado, esse paradoxo é a circunstância de uma crítica que se tornou frágil²¹.

Eles se preocupavam com o domínio do capitalismo e confiavam que a razão possibilitaria a emancipação do sujeito e, assim, a possibilidade de construção de uma sociedade melhor. No entanto, a razão promoveu a alienação e a dominação do capitalismo ante o sujeito. O sistema capitalista deturpa as consciências e dificulta a participação social e a consciência crítica²².

Habermas se opõe a essa posição de Horkheimer e Adorno, assinalando que legitimar esse paradoxo é deixar vulnerável a concepção crítica, isto é, fragilizar uma conduta crítica em relação ao conhecimento, assim como em direção para a emancipação. Ele distingue o período atual em relação ao período da “Dialética do Esclarecimento”²³. Salienta que é preciso ampliar os temas da Teoria Crítica e encontrar um novo modelo de explicação, já que

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Idem*, p.12.

²⁰ *Idem*, p.12.

²¹ *Idem*, p.12.

²²HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

²³NOBRE, Luta por reconhecimento, p.12.

a leitura realizada por Horkheimer e Adorno colocavam em perigo a gênese da Teoria Crítica, isto é, a possibilidade da crítica e da emancipação.

Para isso, Habermas constituiu uma nova concepção de racionalidade: como vimos, a racionalidade “instrumental”²⁴ da “Dialética do Esclarecimento” é concebida como única e dominante e, portanto, é objeto da crítica. No entanto, ela precisa coexistir com um outro tipo de racionalidade que é a “comunicativa”²⁵.

As transformações históricas do modo de operar da racionalidade dão origem a distinções da razão humana em dois modelos de racionalidade: instrumental e comunicativa. Estas são inseparáveis de dois modos de ação humana: ação “instrumental”²⁶ e ação para o “entendimento”²⁷.

Por um lado, a ação instrumental é direcionada para um resultado, em que é preciso calcular as melhores vias para atingi-lo, já que sua definição é antecipada. Essa lógica assinala o domínio social do “sistema”. Para Habermas, a ação instrumental caracteriza o trabalho e,

[...] vale dizer, aquelas ações dirigidas à dominação da natureza e à organização da sociedade que visam à produção das condições materiais da vida e que permitem a coordenação das ações, isto é, possibilitam a reprodução material da sociedade²⁸.

Por outro lado, diferente da ação instrumental, a ação comunicativa é direcionada para o entendimento e busca a “reprodução simbólica da sociedade”²⁹. Com essa proposta, Habermas apresenta uma nova concepção ao conceito de racionalidade instrumental e, ao limitá-la, ele demarca as estruturas de comunicação das relações sociais.

Ele concebe a sociedade em duas dimensões:

- a) a reprodução material da sociedade depende do controle social do “sistema”³⁰, isto é, as melhores vias para alcançar determinado resultado. A economia e a política, por exemplo, se estruturam pela racionalidade instrumental. A racionalidade instrumental busca ser neutra e, seu objetivo e sua finalidade são intrínsecos à produção;

²⁴ *Idem*, p.13.

²⁵ *Idem*, p.12.

²⁶ *Idem*, p.12.

²⁷ *Idem*, p.12.

²⁸ *Idem*, p.13.

²⁹ *Idem*, p.13.

³⁰ *Idem*, p.14.

- b) a reprodução simbólica da sociedade depende de estruturas comunicativas que organizam o entendimento. Essa lógica é o “mundo da vida”³¹. O mundo da vida é o acordo que os sujeitos fazem intersubjetivamente e, por isso, a ação comunicativa possibilita o entendimento entre os sujeitos e a convivência em comum.

Nesse sentido, Habermas busca demarcar a racionalidade instrumental para não reprimir o arcabouço comunicativo das relações sociais. A configuração social da modernidade dirige-se para o entendimento que é próprio da cultura e que favorece a sequência de explicações do mundo, seja nas instituições que socializam o indivíduo ou nos modos como adquire conhecimento para a formação de sua identidade,. Portanto, “a racionalidade comunicativa encontra-se assim, para Habermas, efetivamente inscrita na realidade das relações sociais contemporâneas”³².

O problema identificado por Habermas é que o sistema acaba sobrepondo as relações intersubjetivas, pois o mundo da vida passa a ser ameaçado pelos critérios da razão instrumental, como a produção, a satisfação de necessidades e, assim, há uma anexação do mundo da vida pelo sistema. A capacidade comunicativa do mundo da vida é anulada e a razão técnico científica tem primazia. É nessa colonização do mundo da vida que Habermas identifica as patologias sociais. Por isso, ao ressaltar a ação comunicativa, Habermas quer propor uma reconciliação entre os dois modelos de racionalidade³³.

Com isso, Habermas exalta a relação Sujeito e Sujeito opondo-se à relação sujeito e objeto. Para isso, ele apresenta a linguagem como uma mediação que possibilita o entendimento, ou seja, entender-se com alguém sobre algo no mundo. Assim, a racionalidade proposta por Habermas será concebida segundo a seguinte estrutura: todo ato de fala é mediado pela linguagem que tem a pretensão de comunicar com alguém. O interlocutor é aquele que aceita as pretensões daquele que fala e, assim, os sujeitos alcançam um acordo sobre o conteúdo do ato de fala³⁴.

O ato de fala levanta pretensões de verdade, correção, compreensibilidade. A razão comunicativa, nesse sentido, é constituída pelas condições de validade das pretensões. O que torna a vida racional não é só a compreensão do enunciado, mas o levantamento de pretensões

³¹NOBRE, Luta por reconhecimento, p.14.

³² *Idem*,p.14.

³³ HABERMAS, Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso.

³⁴ *Idem*.

de validade, isto é, de estabelecer relações intersubjetivas corretas que favoreçam a compreensão do ato de fala³⁵.

Racional, portanto, é aquele que consegue cumprir as pretensões de validade e fazer com que elas sejam cumpridas. Na intersubjetividade os sujeitos conseguem levantar a pretensão de moralidade. Portanto, a linguagem é a fonte da interação social. A ação comunicativa é dirigida para a racionalidade comunicativa e sua finalidade é o entendimento³⁶.

De tal modo, esclarecer brevemente o percurso de Habermas, ao se contrapor a Horkheimer e Adorno, abre caminho para compreender os avanços de Honneth em relação aos posicionamentos dos pensadores frankfurtianos e, mais especificamente, em relação ao pensamento de Habermas. Seria incompreensível a exposição da origem intelectual da Teoria Crítica de Honneth sem antes percorremos a reformulação habermasiana dos conceitos introdutórios da Teoria³⁷.

Sem dúvida, não é fácil mostrar em que consistem os conceitos principais da Teoria Crítica de Habermas a Honneth. Cabe esclarecer, contudo, que o nosso interesse se limita a indicar, de modo sintético, a obra “Crítica do Poder”³⁸ de Honneth, para alcançarmos seu objetivo de centralizar a “Luta por reconhecimento” como um novo caminho na Teoria Crítica.

Para Honneth, Habermas concluiu que como consequência do domínio do Estado sob o capitalismo, as duas possibilidades de emancipação presentes na teoria marxista que foram minimizadas são: a crise interna, resultado da queda dos lucros, e a constituição do proletariado, opondo-se ao controle e poder do capital³⁹.

Ora, Horkheimer e Adorno já afirmavam isso na “Dialética do Esclarecimento”. Porém, Habermas não concluiu que as possibilidades de emancipação foram estruturalmente bloqueadas. Logo, é fundamental analisar o significado de emancipação social, retornando às formulações originais de Marx e Horkheimer de “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”⁴⁰.

Dito de outro modo, Habermas considerou que racionalidade instrumental no capitalismo administrado acarreta “formas de colonização do mundo da vida por parte do

³⁵HABERMAS. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso.

³⁶*Idem*.

³⁷TROVO, Maria Caroline. Teoria Crítica e luta por reconhecimento: Axel Honneth em pauta. *Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 12, p. 9, 2009. Disponível em: <periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/5255/4264>. Acesso em: 10 dez. 2017.

³⁸Nossa leitura é fundamentada na análise de Marcos Nobre para a obra “Crítica do Poder” de Axel Honneth.

³⁹NOBRE, Luta por reconhecimento, p. 15.

⁴⁰*Idem*.

sistema”⁴¹. O trabalho como uma ação instrumental visa o controle da natureza e da sociedade e, assim, a reprodução material da sociedade domina o mundo da vida. Em contraste, as estruturas da ação comunicativa se opõem a dominação através do entendimento.

Conforme Nobre,

Habermas, na visão de Honneth, limitou-se a alargar o conceito de racionalidade e de ação social, acrescentando à dimensão sistêmica uma outra, ambas operando segundo princípio de integração social opostos. O que há de comum entre a abordagem da “Teoria da ação comunicativa” e a “Dialética do esclarecimento” é justamente o problema que tinha de ser enfrentando e que Habermas não enfrentou por inteiro: desde o trabalho inaugural de Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, vigora nessa vertente intelectual uma concepção da sociedade que tem dois polos e nada a mediar entre eles, uma concepção de sociedade posta entre estruturas econômicas determinantes e imperativas e a socialização do indivíduo, sem tomar em conta a ação social como necessário mediador. É o que Honneth denomina como “déficit sociológico da Teoria Crítica”⁴².

O *déficit* sociológico de Habermas ocorre quando ele distinguiu de forma dual o sistema e mundo da vida. Ele não apresenta uma distinção dos dois polos calcada em uma mediação que se dá pela ação social, assim como a sua compreensão da ação comunicativa não contempla a luta e o conflito social. Conforme Honneth, a definição de uma sociedade constituída pela economia dominante e o processo de socialização da humanidade precisam evidenciar a ação social⁴³.

Habermas fez essa distinção para resolver a dificuldade lógica da “Dialética do Esclarecimento”, pois delimitou a razão instrumental e a ação comunicativa emancipatória. Dessa forma, ele apresentou a imprescindibilidade da racionalidade instrumental que visa a dominação e organização da sociedade, e assim, a produção material da vida. Isto é, possibilita o domínio da ação para reprodução material da sociedade, integrando-a de forma sistêmica. No entanto, ele supriu de modo normativo o sistema, pois fez dele uma oposição à racionalidade comunicativa⁴⁴.

Desse modo, surgiu mais uma vez o problema fundamental da “transformação comunicativa”⁴⁵ de Habermas: como o sistema e seu esquema instrumental são produtos dos conflitos sociais e, ainda, como conseguem modelar os conflitos sociais conforme as conexões de poder políticas e sociais? Na distinção de Habermas, a racionalidade comunicativa é anterior ao conflito. Para Honneth, a realidade social do conflito é estruturante

⁴¹ *Idem*.

⁴² NOBRE, Luta por reconhecimento, p.15-16.

⁴³ *Idem*, p.16.

⁴⁴ *Idem*, p.16-17.

⁴⁵ *Idem*, p. 17.

da intersubjetividade, mas para Habermas, a realidade social está em segundo plano, pois o principal são as estruturas comunicativas.

Se Habermas tivesse evitado essa concepção dual da sociedade, isto é, a oposição da racionalidade instrumental e da racionalidade comunicativa e percorresse a investigação sobre a interação social como uma luta entre os indivíduos, ele perceberia que esta luta entre os grupos sociais buscam modelar a ação instrumental a partir do reconhecimento.

Isso mostra que a luta por reconhecimento, que é definida como fundamental para a constituição da subjetividade, da identidade individual e coletiva, não é considerada na análise de Habermas. Honneth posiciona-se de acordo com Habermas acerca da necessidade de construção da Teoria Crítica fundamentada na intersubjetividade e com os “componentes universalistas”⁴⁶. Contudo, sua posição também exalta que “a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento”⁴⁷.

Para Honneth, a análise de Habermas é “abstrata e mecânica”⁴⁸, excluindo o “fundamento social da Teoria Crítica, que é o conflito social”⁴⁹. Assim, Honneth analisa os conflitos e as configurações sociais e institucionais para compreender sua lógica ou esquema. Nessa perspectiva, Honneth busca criar uma teoria social melhor conjugada às ciências humanas, bem como seu emprego empírico.

Para esse percurso, Honneth busca no jovem Hegel seu fundamento para a luta por reconhecimento, porque essa leitura hegeliana dedica-se a proposta de universalidade e sua interlocução com a emancipação do indivíduo e sua singularidade. Honneth encontra em Hegel as bases para compreender a “gramática moral dos conflitos sociais”⁵⁰.

Honneth não pretende definir sua teoria do reconhecimento enquanto uma busca por autoconservação ou ampliação do poder, conforme Maquiavel e Hobbes. Conforme Honneth, estas definições são leituras que buscam abolir o “momento normativo”⁵¹ das lutas sociais. O “processo prático de um conflito”⁵² entre os indivíduos não é concebido por Maquiavel e Hobbes como impulsos morais.

⁴⁶NOBRE, Luta por reconhecimento, p. 17.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Idem*, p. 18.

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.*

Maquiavel define o homem como um ser egocêntrico. Na luta por autoconservação os indivíduos se confrontam em uma competição contínua de interesses, assim como os grupos políticos⁵³.

Hobbes pensa a essência humana de modo “mecanicista como uma espécie de autômato movendo-se por si próprio”⁵⁴ e empenha-se “para o seu bem-estar futuro”⁵⁵. A luta por autoconservação fundamenta uma teoria de contrato social que alicerça a manutenção do poder do Estado e o contrato social possibilita o fim da guerra de todos contra todos, que é constituída pela autoconservação individual. O “soberano”⁵⁶ é aquele que pode agir com poder diante de todos “os vínculos e atribuições normativas”⁵⁷.

Em síntese, para Maquiavel e Hobbes, o objetivo da ação política é impossibilitar, de modo contínuo, o conflito sempre iminente devido a luta dos sujeitos por autoconservação. Assim, a propensão da filosofia moderna de sintetizar a ação política no imperativo do poder fez com que Hegel buscasse uma nova leitura para o modelo de luta entre os indivíduos.

Assim como Hegel, Honneth interessa-se pelos conflitos consequentes do desrespeito social, nesse sentido, “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 evolutivo superior”⁵⁸. É possível observar nas lutas por reconhecimento uma perspectiva moral que fortalece e incita o progresso social:

[...] a reconstrução lógica dessas experiências do desrespeito e do desencadeamento da luta em sua diversidade se articula por meio da análise da formação da identidade prática do indivíduo num contexto prévio de relações de reconhecimento⁵⁹.

As relações de reconhecimento definidas por Honneth perpassam⁶⁰:

- a) o campo do “amor” que possibilita ao indivíduo sua autoconfiança, favorecendo seus projetos de realização pessoal, isto é, sua autorrealização;

⁵³NOBRE, Luta por reconhecimento, p. 31-32.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Idem*, p. 36.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Idem*, p. 18.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰SAAVEDRA, Giovanni Agostini; SOBOTTKA, Emil Albert. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 14, jan./abr. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4319/6864>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

- b) o campo “jurídico-moral”, no qual, o indivíduo é reconhecido em sua independência e moral e, assim, pode ser responsabilizado por seus atos, favorecendo, então, uma relação de autorrespeito;
- c) e o campo da “estima social” que fazem dos projetos de realização pessoal do sujeito objetos de respeito solidário, ou seja, a autoestima.

As duas últimas dimensões podem motivar o conflito social: a privação de direitos, isto é, o desrespeito ao campo jurídico moral e a degradação dos modos de vida, isto é, o desrespeito à estima social. Honneth diferencia o campo jurídico moral e a estima social do campo do amor, pois o amor não está estruturado em uma crise moral que desencadeia os movimentos sociais⁶¹.

Assim, ele centraliza o conflito social como objeto da Teoria Crítica, para estabelecer um novo modelo crítico. Ao afirmar que a interação social está calcada no conflito, o reconhecimento é fundamento para a gramática moral dos conflitos sociais, pois essa gramática é revelada pela luta por reconhecimento⁶².

Conforme já dito no início desse capítulo, Honneth encontra nos escritos hegelianos da época de Jena uma distinção das possibilidades de reconhecimento, que conserva em si a força para o desencadeamento dos conflitos sociais. Veremos, a seguir, o percurso teórico analisado por Honneth em Hegel, problematizando as três dimensões de reconhecimento da teoria hegeliana, para, assim, alcançarmos um conteúdo-base para a Teoria do Reconhecimento honnethiana.

1.3 A leitura de Honneth sobre as teses do jovem Hegel acerca das estruturas das relações sociais de reconhecimento

Para dar um novo lugar para a teoria social crítica com ênfase nos processos de delimitação da identidade pessoal e coletiva, Honneth coloca no cerne de sua pesquisa as categorias de “conflito social” e “reconhecimento” propondo uma análise dos escritos de Jena de Hegel.

Nesta época, o jovem Hegel investigava dimensões que pudessem ser universais em sua filosofia, de modo que elas não pudessem se transformar em uma limitação para o

⁶¹NOBRE, Luta por reconhecimento, p. 18.

⁶²Idem, p. 19.

desenvolvimento subjetivo dos indivíduos. Para Hegel, as pretensões universais normativas deveriam corresponder ao desenvolvimento integral da subjetividade dos indivíduos.

Na primeira parte da obra de Honneth, observamos a pesquisa minuciosa das concepções hegelianas, evidenciando a origem da “teoria do reconhecimento” para conceber a sua “luta por reconhecimento” correlacionada à estrutura dos conflitos sociais.

Honneth apresenta um modelo normativo, fundamentando-o em uma luta social que busca o reconhecimento das identidades dos sujeitos e dos coletivos. Esta luta tem origem nas ocorrências de desrespeito social. Nesse sentido, a luta por reconhecimento é determinada por uma força moral que produz transformações sociais.

Nos capítulos seguintes de sua obra, Honneth delimita autorrelações práticas que correspondem às três dimensões de reconhecimento: a autoconfiança, que corresponde ao amor; o autorrespeito que corresponde ao direito; e, a autoestima, que corresponde à solidariedade.

Com este arquétipo, Honneth deseja investigar as regras e princípios que compõem e possibilitam o desenvolvimento da sociedade. Sua proposta é compreender qual normatividade que é exclusiva ao desenvolvimento social e como ocorre a constituição moral.

1.3.1 Hegel e sua teoria da intersubjetividade: crime e eticidade

Para resgatar o “conflito”⁶³ como uma dimensão fundamental de compreensão da “lógica”⁶⁴ das transformações sociais e sua evolução moral, Honneth investiga os seguintes textos da juventude de Hegel: “Maneiras científicas de tratar o direito natural (1802), “Sistema da eticidade” (1802/1803) e “Realphilosophie de Jena” (1805/1806). A análise dos escritos de Jena, com ênfase nas dimensões intersubjetivas, configuram uma concepção de reconhecimento que subjaz um paradigma ético onde ocorrem os conflitos.

No início do novo século, em 1802, Hegel interessava-se pelas concepções de Platão e Aristóteles sobre a intersubjetividade em vida pública, assim como pelos pressupostos individualistas da filosofia moral de Kant e pela economia política inglesa que concebe a organização da sociedade em uma esfera de produção e distribuição de bens intercedida pelo mercado.

⁶³ HONNETH, Luta pelo reconhecimento, p. 38.

⁶⁴ *Idem*, p. 38.

A soma desses interesses motivou novas interpretações de Hegel sobre o modelo de luta social de Maquiavel e Hobbes e sobre as leituras de seu tempo acerca do direito natural⁶⁵.

Nessa época, conforme Honneth, Hegel concluiu que para fundamentar sua filosofia política, era preciso “superar os equívocos atomísticos”⁶⁶ que estava associada a tradição do direito natural moderno. Hegel observa duas interpretações incorretas sobre o direito natural: o “empírico”⁶⁷ e o “formal”⁶⁸. Essas interpretações concebem de forma errônea o “ser do singular [...] como primeiro e supremo”⁶⁹.

Por um lado, baseado na leitura de Hobbes, o direito natural empírico é aquele que define a natureza humana de forma hipotética ou “antropológica”⁷⁰. Isto é, a partir dessa concepção hipotética, o direito natural idealiza como opera a racionalidade nas relações sociais. Essa premissa atomística elege comportamentos de “indivíduos isolados”⁷¹ e os concebem como “naturais”⁷². Esses comportamentos são ações de alguns sujeitos que se destacam na vida em comunidade. Por esse motivo, Hegel afirma que a natureza humana é pensada de forma “fictícia”⁷³:

Em teorias desse tipo, as premissas atomísticas se condensam na concepção segundo a qual os modos de comportamento admitidos como “naturais” são sempre e somente atos separados de indivíduos isolados, aos quais acrescem depois, como que do exterior, as formas de constituição da comunidade⁷⁴.

Por outro lado, baseado em Kant e Fichte, o direito natural formal é concebido “num conceito transcendental de razão prática”⁷⁵: uma razão considerada como decorrente da libertação dos afetos e desejos humanos. A premissa atomística do direito natural formal concebe o homem como um ser que age eticamente quando ele se liberta de suas “inclinações e necessidades empíricas”⁷⁶. Conforme essa concepção, a natureza do homem é concebida

⁶⁵SILVA, Marcos Luiz da. A dimensão do direito na teoria da luta por reconhecimento de Axel Honneth. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 360, 2017. Disponível em:

<<http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniao.filosofica/article/view/743/673>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

⁶⁶MARTINEZ, Marcela Borges. Axel Honneth e a luta por reconhecimento. *Griot: Revista de Filosofia*, Bahia., v. 16, n. 2, p. 149, dez. 2017. Disponível em: <<https://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol16-n2/11.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 38-39.

⁷¹ *Idem*.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ *Idem*.

como “egocêntrica”⁷⁷ ou “aética”⁷⁸. Essa inclinação egocêntrica deve ser contida para que ele atue de forma ética e, assim, conforme sua razão prática, possa contribuir com a constituição da comunidade,

[...] em tais teorias, representadas sobretudo por Kant e Fichte, as premissas atomísticas dão-se a conhecer no fato de as ações éticas em geral só poderem ser pensadas na qualidade de resultado de operações racionais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza⁷⁹.

Para Honneth, essas duas concepções atomísticas do direito natural delimitam a existência dos homens como isolados uns dos outros. Por isso, Hegel ressalta o equívoco do atomismo do direito natural: o direito natural define o “ser do singular [...] como o primeiro e o supremo” sem considerá-lo em relação com o outro⁸⁰. Essas definições não consideram o sujeito como pertencente a um contexto histórico e social. Com essa premissa, não é possível conceber um estado de união ética entre os indivíduos. Nesse sentido, as consequências de uma leitura atomística da sociedade direcionam a uma concepção artificial:

Para Hegel, resulta daí a consequência de que, no direito natural moderno, uma “comunidade de homens” só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos “muito associados”, isto é, uma concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de todos⁸¹.

De acordo com Honneth, Hegel se opõe aos modelos atomísticos do direito natural, pois sua proposta é definir um “estado de totalidade ética”⁸², conforme o modelo da pôlis grega, em que uma sociedade integrada é concebida por cidadãos livres. Essa concepção hegeliana é, portanto, distinta da proposta de uma simples associação entre os homens, conforme a premissa do contratualismo. Nesse sentido, a comunidade política é um processo de evolução permanente que resulta em um estado de unificação moral entre os indivíduos.

Para Hegel, para a composição do estado de totalidade ética, é preciso que⁸³:

- a) exista uma unidade viva entre liberdade universal e individual. O espaço social não é a restrição da liberdade privada. Ele deve possibilitar a realização da liberdade de todos os indivíduos em particular;

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 39

⁸⁰MARTINEZ, Axel Honneth e a luta por reconhecimento. p. 149.

⁸¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 39.

⁸² *Idem*, p. 40.

⁸³ *Idem*, p. 41.

- b) os costumes e comportamentos compartilhados intersubjetivamente dentro de uma coletividade sejam o *médium* social que efetiva a integração da liberdade individual e geral. Isto ultrapassa as leis do Estado e a convicção moral de sujeitos individuais;
- c) é necessário que se configure um “sistema de propriedade e de direito”⁸⁴ ou, conforme Hegel nomeou em textos posteriores, uma “sociedade civil burguesa”⁸⁵ que seria composta por ações mediadas pelo mercado e pelos desejos individuais.

Assim, tais pressupostos de Hegel apresentam um quadro teórico que ele busca retomar em Jena, que é o ideal de comunidade de sua juventude⁸⁶. Entretanto, para Honneth, Hegel terá que superar um problema:

[...] uma vez mostrado que a filosofia social moderna não está em condições de explicar uma forma de comunidade social de nível superior, já que permanece presa a premissas atomísticas, então isso significa primeiramente, para a constituição teórica da filosofia política, que um outro e novo sistema de categorias precisa ser desenvolvido⁸⁷.

Para isso, é preciso que Hegel interroga quais são as categorias que constituem a “organização social”⁸⁸ que encontra sua unidade ética pelo reconhecimento solidário da liberdade individual de cada sujeito. Assim, ao refutar os pressupostos atomísticos da filosofia social moderna, Hegel assegura a importância do vínculo social entre os sujeitos⁸⁹.

A socialização ocorre, num primeiro momento, por vínculos éticos constituídos em uma comunidade. Esses vínculos fazem com que os indivíduos caminhem juntos, diferente de atitudes isoladas⁹⁰. Um estado que se constitui, fundamentalmente, por relações intersubjetivas é a base da socialização humana.

De acordo com Honneth, esta definição hegeliana está associada ao conceito aristotélico de natureza do homem em que as relações comunitárias já estão estabelecidas e, na pólis, essas relações são ampliadas:

[...] com Aristóteles, ele diz [Hegel] numa passagem que se tornou célebre, que “o povo [...] por natureza [é] anterior ao indivíduo; pois, se o indivíduo não é nada de

⁸⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 41.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ *Idem*, p. 42.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Idem*, p. 43.

autônomo isoladamente, então ele tem de estar, qual todas as partes, em uma unidade com o todo”⁹¹.

Em um segundo momento, Hegel explica como esse estado que constitui as relações intersubjetivas ou o “estado de eticidade natural” passa para formação da sociedade que é concebida, previamente, como “uma relação de totalidade ética”.⁹² Ou seja, como o âmbito das relações intersubjetivas individuais, concebida como eticidade natural, deslocam-se para relações amplas no âmbito social ou para “uma relação de totalidade ética”?

Observamos que Hegel não concorda com a proposta de um contrato social que regula as atitudes do homem e também se oponha à proposta do processo civilizatório resultado da razão prática. Essas leituras teóricas deveriam desvendar como em cada circunstância ocorre uma relação entre os sujeitos que regula o convívio social com o objetivo de dominar a “natureza”⁹³ do homem. Todavia, Hegel não se preocupa com essas suposições atomísticas, pois ele já conjectura a intersubjetividade como uma premissa quase inerente no percurso de socialização da humanidade.

Desse modo, não se trata de definir, conforme Hobbes e Kant, como ocorre a constituição de uma comunidade de modo geral. Trata-se de esclarecer, em um percurso de desdobramento ou um “passo a passo”⁹⁴, como ocorre a passagem das relações intersubjetivas no âmbito de uma comunidade para relações mais amplas, constituintes de uma sociedade e, assim, alcançar a “substância originária”⁹⁵ desse processo.

Hegel recorre à ontologia aristotélica e busca com o conceito de substância originária retirar a ideia de que esse processo deve possuir uma forma teleológica. Vejamos: a substância originária para Aristóteles são atributos que definem uma espécie. O homem, para Aristóteles é substância, constituído por alma (forma) e corpo (matéria). Sua causa final é a articulação da forma e matéria⁹⁶.

O corpo natural vivo, na medida em que tem alma, tem capacidade para viver. Assim, a substância para Aristóteles é a fusão da alma com o corpo. A partir do objetivo final da substância que é a fusão da alma e do corpo, isto é, a constituição do ser, observamos como é concebida a ética aristotélica: a natureza humana possui um *télos*, um fim e, somente pela

⁹¹ *Idem*.

⁹² HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 43.

⁹³ *Idem*, p. 43-44.

⁹⁴ *Idem*, p. 44.

⁹⁵ *Idem*.

⁹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 245-436. (Coleção Os Pensadores, v. 4).

atividade da alma, conforme o ato virtuoso, é possível a realização desse fim, que é a *eudaimonia* (o bem viver, o bem agir)⁹⁷.

As comunidades, nesse sentido, são constituídas em vista de fim. Os homens estão unidos na medida em que compartilham um fim comum, que é a *eudaimonia*. Se a comunidade se orienta em direção a um bem comum, deve haver, também, uma orientação boa para um fim bom. Para isso, é pela prática virtuosa que é possível alcançar esse fim. A *eudaimonia*, portanto, está ligada ao bem-estar que precisa de uma variedade de condições para ser alcançada⁹⁸.

Hegel procura no modelo teleológico aristotélico conceber “a via pela qual ‘a natureza ética alcança seu verdadeiro direito’”⁹⁹. Se para Aristóteles, a natureza humana alcança a *eudaimonia* pelo ato virtuoso, Hegel quer saber como a natureza humana alcança esse fim no convívio em comunidade. Se o ser humano existe para o convívio social, como a natureza humana alcança o seu lugar?

Para Hegel, essa via se constitui por um processo de repetidas negações, por meio das quais as relações éticas em uma comunidade serão conduzidas a saírem de suas individualizações e unilaterizações, possibilitando o surgimento da diferença. A diferença autoriza a eticidade deslocar de seu estado natural inicial, ou, conforme o modelo aristotélico, de sua natureza humana, que para Hegel, é marcada por uma contínua restituição de equilíbrio, em busca de uma consonância do universal e do particular.

Assim, a história do homem é engendrada por um processo de ampliação, expansão ou “universalização”¹⁰⁰ de divergências, oposições e conflitos da faculdade moral já registrada na eticidade natural. Assim, nas palavras de Honneth: “Hegel fala nesse contexto do ‘vir-a-ser da eticidade’ como uma ‘superação progressiva do negativo ou do subjetivo’”¹⁰¹.

Contudo, para Honneth, essa argumentação de Hegel não consegue caracterizar “os conteúdos normativos”¹⁰² do primeiro momento de socialização do indivíduo, caracterizado pela ampliação dos vínculos comunitários e da liberdade individual; e, também, como ocorre o processo de repetições de negações que resultam na universalização dos conflitos da faculdade moral.

Conforme vimos, a consequência da caracterização dos conteúdos normativos resultaria no processo de ampliação dos vínculos sociais, pois a sociedade descobriria a sua

⁹⁷ ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco.

⁹⁸ *Idem*.

⁹⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 44.

¹⁰⁰ *Idem*.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² *Idem*, p. 44-45.

unidade fundamental no reconhecimento recíproco da subjetividade dos indivíduos e, também, da liberdade individual¹⁰³.

Para responder à essa caracterização dos conteúdos normativos, Hegel buscou reinterpretar o pensamento de J. G. Fichte sobre o reconhecimento, principalmente em sua obra “Fundamento do direito natural”¹⁰⁴. É importante lembrar que Fichte era um dos representantes da concepção do direito natural formal e “não esteve em condições de expor teoricamente uma ‘comunidade de relações vivas genuinamente livres’”¹⁰⁵.

A proposta de Hegel ao estudar o conceito fichteano de reconhecimento é formular uma disposição ou organização interna “das formas de relação ética”¹⁰⁶, isto é, o primeiro momento de socialização do indivíduo.

De acordo com Honneth, no texto “Fundamento do direito natural”, Fichte definiu o reconhecimento da seguinte forma:

[é] uma ‘ação recíproca’ entre indivíduos, subjacente à relação jurídica: 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”¹⁰⁷.

O sujeito pede uma ação livre e, de modo simultâneo à sua ação, ele observa uma limitação à sua ação, pois há, também, a ação livre do outro. Esse processo possibilita a instituição de uma consciência comum que, para Fichte, é ratificada na relação jurídica¹⁰⁸.

Hegel emprega esse modelo de Fichte nos diferentes modos de comportamentos recíprocos entre os indivíduos. E, nesse sentido, estende o reconhecimento intersubjetivo para as “formas comunicativas de vida, que até então, com Aristóteles, se limitara a descrever como as diversas formas de eticidade humana”¹⁰⁹.

As relações éticas de uma sociedade são, para Hegel, modos de intersubjetividade prática. E, com isso, o vínculo entre os sujeitos, que estão em um movimento de contraposição entre si, é garantido pela dinâmica de reconhecimento¹¹⁰.

O modelo de reconhecimento intersubjetivo proposto por Hegel é: um sujeito alcança o reconhecimento do outro e se observa reconciliado com seu parceiro de interação. Ao

¹⁰³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 45.

¹⁰⁴*Idem*, p. 46.

¹⁰⁵*Idem*.

¹⁰⁶*Idem*.

¹⁰⁷*Idem*.

¹⁰⁸*Idem*.

¹⁰⁹*Idem*.

¹¹⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 46.

mesmo tempo, nessa relação, ele reconhecerá a sua própria subjetividade e, assim, se encontrará, novamente, em conflito com o outro. Isso ocorre porque o reconhecimento de sua identidade o torna particular e, assim, ele busca um reconhecimento mais “exigente de sua individualidade”¹¹¹, iniciando uma nova dinâmica de reconhecimento. Assim, essa lógica é caracterizada por contínuos conflitos e reconciliações concomitantes.

Honneth ressalta:

A estrutura de uma tal relação de reconhecimento recíproco é para Hegel, em todos os casos, a mesma: na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está conciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular [...] os sujeitos, no quadro de uma relação já estabelecida eticamente, vêm sempre a saber algo mais acerca de sua identidade particular, pois trata-se em cada caso até mesmo de uma nova dimensão de seu Eu que veem confirmada, eles abandonam novamente a etapa da eticidade alcançada, também de modo conflituoso, para chegar de certa maneira ao reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade; nesse sentido, o movimento de reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras¹¹².

Assim, Honneth observa que Hegel carrega a concepção aristotélica sobre uma “forma de vida ética”¹¹³. Se antes, a forma de vida ética era delimitada como um “potencial moral” que se encontra de forma implícita na natureza dos homens, agora, Hegel a concebe como “uma espécie particular de relação entre eles”¹¹⁴.

Nesse momento, Hegel ressalta um conceito sobre o social, no qual, na interação dos indivíduos sempre haverá uma tensão. Se a forma de vida ética é concebida por uma relação caracterizada pelo pedido de reconhecimento, logo, essa dinâmica apresentada por Hegel, possibilita uma primeira leitura sobre a potencialidade interna da eticidade humana com ênfase no conflito¹¹⁵.

Para isso, conforme apresentamos no início desse capítulo, Hegel buscará reinterpretar o modelo de “luta originária de todos contra todos”¹¹⁶ inaugurado por Hobbes e Maquiavel na “história da filosofia social moderna”¹¹⁷. Vejamos:

¹¹¹ *Idem*, p. 47.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 47-48.

¹¹⁷ *Idem*.

[...] 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 humana¹¹⁸.

Desta forma, a motivação que leva os sujeitos a almejarem novas relações éticas e renunciarem as relações anteriores é o não reconhecimento integral de suas identidades. A luta que é consequente não diz exclusivamente de uma autopreservação física. A luta como conflito surge como um fenômeno ético, pois seu objetivo é obter o pleno reconhecimento intersubjetivo da individualidade humana¹¹⁹.

Conforme Honneth, a luta é, portanto o: “*médium* moral [que] leva a uma etapa mais madura de relação ética”¹²⁰.

Para Honneth, Hegel dá uma nova interpretação ao modelo hobbesiano, introduzindo o conceito de luta social de forma inovadora: o conflito prático entre os indivíduos pode ser concebido como um momento da dinâmica ética no contexto social da vida. O contrato social não é a solução para a luta de todos contra todos, ao contrário, ele impulsiona um movimento contínuo de luta por reconhecimento que possibilita a evolução da sociedade¹²¹.

Assim, a atualização do conceito de luta social dada por Hegel é construída, progressivamente, em seus registros do período de Jena e delimita uma dinamicidade essencialmente fecunda. De acordo com Honneth, a esfera do social alcança um campo de tensões morais, fundamentalmente conflituosas e, também alcança, o *médium* social no qual os conflitos possibilitam um movimento ético de luta social. Este movimento promove uma nova compreensão sobre o contrato social¹²².

Conforme Honneth, o conflito por reconhecimento configura a lógica do desenvolvimento moral da sociedade. Nesse sentido, Hegel delimita um processo, no qual as relações sociais passam a ser concebidas como um percurso de distanciamento das demarcações ditas “naturais”¹²³ e a expansão da individuação, isto é, a constituição de uma identidade. Esta lógica permite Hegel apresentar, num primeiro momento, duas dimensões de

¹¹⁸ *Idem*, p. 48.

¹¹⁹ *Idem*.

¹²⁰ *Idem*.

¹²¹ *Idem*.

¹²² RAVAGNANI, Herbert Barucci. Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 58, jun. 2009. Disponível em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5112/3943>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

¹²³ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 48-49.

reconhecimento que são distinguidas pela ampliação da identidade de cada indivíduo e que são validadas de forma prática no reconhecimento intersubjetivo¹²⁴.

A primeira dimensão, chamada por Hegel de eticidade natural é a relação entre pais e filhos onde se configura o reconhecimento recíproco da identidade do indivíduo e, nessa relação, se descobre uma validação prática da individualidade. Nas palavras de Honneth: “Na relação de ‘pais e filhos’, uma relação de ‘ação recíproca universal e de formação dos homens’, os sujeitos se reconhecem reciprocamente como seres amantes, emocionalmente carentes”¹²⁵.

A subjetividade do indivíduo alcança sua validade prática “pelo sentimento prático”¹²⁶, isto é, pelo reconhecimento por parte do outro acerca da dependência que ele tem em relação à dedicação e aos bens fundamentais para sobreviver. Mesmo que, para Hegel, o processo de educação do ser humano, que é uma atividade específica da família, configure de modo “negativo”¹²⁷ a autonomia do filho, já que sua consequência é o distanciamento do filho desse estado de dependência da família.

A segunda dimensão, também considerada como eticidade natural, configura uma evolução na universalização social do indivíduo. A validação prática de sua individualidade na primeira dimensão é deslocada para reivindicações de “direitos universais”¹²⁸. Os indivíduos passam a se reconhecerem como portadores de reivindicações que são “legítimas à posse”¹²⁹, transformando-se em proprietários. Se trata, então, da relação de troca entre proprietários mediada por contratos e, assim, eles se “relacionam entre si como ‘pessoas’”¹³⁰, bem como o direito formal é responsável por autorizar ou não as operações facultadas¹³¹.

Desse modo, relações práticas da primeira dimensão são retiradas de seus contextos particulares e transportadas para pretensões de direitos universais, asseguradas por contrato:

O caminho que conduz à nova relação social é descrito como um processo de universalização jurídica: as relações práticas que os sujeitos já mantinham com o mundo na primeira etapa são arrancadas de suas condições de validade meramente particulares e transformadas em pretensões de direitos universais, contratualmente garantidas¹³².

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ *Idem*, p. 49.

¹²⁶ *Idem*.

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ *Idem*, p. 50.

¹²⁹ *Idem*.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ *Idem*.

¹³²HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 50.

Nesta dimensão, os sujeitos se reconhecem de modo recíproco como proprietários, donos de posses. Ao direito¹³³, cabe normatizar as suas ações. Para Hegel, a segunda dimensão também é definida como uma forma natural de eticidade, pois a regulação do direito natural, isto é, a instauração de “relação jurídica”¹³⁴ ainda é concebida pelo “ser do singular [...] como primeiro e supremo”¹³⁵, conforme vimos na concepção atomística do direito natural.

Com essa concepção, observamos, portanto, que nas dimensões jurídicas de reconhecimento os indivíduos são introduzidos pela negação ou renúncia das ofertas sociais. São as “liberdades negativas”¹³⁶. Conforme vimos, o processo de socialização possibilitado pelo reconhecimento viabiliza o distanciamento da particularização dos sentimentos que foram constituídos pelos laços emocionais do indivíduo com a família¹³⁷.

No entanto, a evolução da universalização, concedida pela segunda dimensão de reconhecimento, é amortizada pelo esgotamento e pela normatização “daquilo que encontra confirmação intersubjetiva no sujeito singular”¹³⁸. Isto é, o sujeito ainda não é “posto como ‘totalidade’”, pois ainda não se refaz a partir da diferença¹³⁹, já que a premissa de uma forma natural de eticidade é “marcada pelo ‘princípio da singularidade’”¹⁴⁰.

Em um segundo momento, no “Sistema da eticidade”, Hegel confronta as duas formas “naturais”¹⁴¹ de reconhecimento a diferentes modos de luta que são definidas como atos de destruição ou “crimes”¹⁴². Entre as duas dimensões da eticidade natural e a etapa seguinte, concebida por Hegel como “eticidade absoluta”¹⁴³, há um período de lutas que impedirá de modo recorrente o percurso já estabelecido pelo reconhecimento intersubjetivo da etapa anterior.

Nesse sentido, não é o objetivo de Hegel explicar a passagem de uma dimensão de reconhecimento à outra, mas sim, como se estabelece o desenrolar das lutas que ocasiona em cada dimensão de reconhecimento intersubjetivo uma tensão no convívio social¹⁴⁴. Para

¹³³ *Idem*.

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ MARTINEZ, Axel Honneth e a luta por reconhecimento, p. 149.

¹³⁶ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 50.

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ *Idem*.

¹³⁹ *Idem*, p. 50-51.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 50.

¹⁴¹ *Idem*, p. 51-52.

¹⁴² *Idem*.

¹⁴³ *Idem*.

¹⁴⁴ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 51-52.

Hegel, esse período de lutas, ou crimes, levará a um estado de “integração social”, isto é, uma relação de eticidade integral¹⁴⁵.

Nesse momento, sua investigação estará calcada nos atos destrutivos ou “crimes”. O ato criminoso é definido por Hegel como um uso destrutivo dos direitos de liberdade e, com essa ação, consideram-se incluídos no convívio social, senão de modo negativo¹⁴⁶:

[Hegel] refere essas ações criminosas à etapa da eticidade precedente, definindo-as sempre como formas de um exercício negativo da liberdade abstrata, já atribuída aos sujeitos sob as condições das relações jurídicas de reconhecimento¹⁴⁷

Honneth ressalta que Hegel não concebe o que é “crime”,¹⁴⁸ de forma totalmente clara, pois ele não define o que motiva o ato criminoso como uma conduta reativa diante do posicionamento abstrato e unilateral da relação jurídica. Contudo, podemos supor em algumas passagens de Hegel a motivação daquele que comete um crime: é a experiência de não ser reconhecido de maneira completa na etapa definida como reconhecimento recíproco.

Para isso, Hegel define atos destrutivos que representam as etapas que falharam no reconhecimento recíproco.

O primeiro é aquele que não possui uma direção definida, isto é, “‘atos de devastação’ ou ‘aniquilação natural’”¹⁴⁹, em que o sujeito reage sem direção “à experiência de ‘abstração’ de uma eticidade já formada”¹⁵⁰.

Contudo, Honneth ressalta que essas ações não parecem ser concebidas com rigor por Hegel como crimes, pois nesse ato não há uma intenção social de liberdade que seria juridicamente reconhecida.

O segundo é um ato preciso: o “roubo”¹⁵¹. O roubo constitui um contexto no qual o sujeito infringe as relações jurídicas concebidas. O roubo é definido como um ato destrutivo, pois o sujeito é acometido em sua posse e em sua “pessoa”¹⁵², ou seja, em sua integralidade.

Na dimensão da eticidade natural, as demarcações jurídicas ainda não possuem força para impor sua autoridade no espaço público. A consequência disso é que todos os sujeitos se

¹⁴⁵ *Idem*, p. 49.

¹⁴⁶ RAVAGNANI, Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth, p. 9.

¹⁴⁷ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 52-53.

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 53.

¹⁵⁰ *Idem*.

¹⁵¹ *Idem*, p. 53-54.

¹⁵² *Idem*.

preocupam sozinhos com a defesa de seus direitos e, desse modo, sentem-se ameaçados em sua identidade. Este contexto dá origem a uma luta entre indivíduos.

O sujeito que sofreu o ato criminoso reage se defendendo. Essa reação ao crime como um enfrentamento é concebido por Hegel como luta:

[...] origina-se uma luta de “pessoa” contra “pessoa”, portanto entre dois sujeitos juridicamente capazes, cujo objeto é construído pelo reconhecimento das distintas pretensões - por um lado, a pretensão, que desencadeia o conflito, ao desdobramento desenfreado da própria subjetividade, por outro, a pretensão reativa ao respeito social dos direitos de propriedade¹⁵³.

Este conflito é finalizado pela submissão do criminoso. Para Hegel, o criminoso luta para impor um interesse particular e a vitória desta luta ficará a cargo daquele que luta por sua integralidade, “porque ‘ele faz da lesão pessoal a causa de sua personalidade inteira’¹⁵⁴.

O terceiro que inicia com o roubo e encerra “com a ‘sujeição’ do criminoso, é um ato que configura a luta por honra”¹⁵⁵. A luta por honra exige reconhecimento, pois ocorreu uma ruptura intersubjetiva. É um dano à sua integridade individual em sua totalidade e não uma pretensão do direito individual.

Mesmo Hegel não esclarecendo o que motiva um ato criminoso que fere a integridade pessoal do outro, podemos supor que há uma valorização “à ‘totalidade’ de sua existência individual, pela qual elas se engajam”¹⁵⁶.

Observamos isso quando aquele que comete o ato criminoso convoca a atenção pública para a sua própria integridade e, portanto, reivindica o reconhecimento. Esse pedido já nos sinaliza que a experiência anterior de reconhecimento intersubjetivo de sua individualidade não foi efetivada.

Desse modo, conforme vimos, no conflito daquele que cometeu um ato criminoso com o acometido pelo ato, há um objetivo mútuo de retificar a integridade e, esse objetivo é concebido por Hegel como uma “necessidade de ‘honra’”¹⁵⁷. Hegel define honra como “a postura que adoto em relação a mim mesmo quando me identifico positivamente com todas as minhas qualidades e peculiaridades”¹⁵⁸.

¹⁵³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 54-55.

¹⁵⁴*Idem.*

¹⁵⁵*Idem*, p. 55.

¹⁵⁶*Idem.*

¹⁵⁷*Idem.*

¹⁵⁸*Idem.*

Nesse sentido, só é possível uma luta por honra, pois esta posição positiva consigo mesmo depende, fundamentalmente, do reconhecimento que ocorre de forma antecipada por parte do seu parceiro de interação¹⁵⁹.

Aqueles envolvidos na luta, por razões distintas, têm como objetivo restaurar sua honra lesada. Cada um, a seu modo, busca provar ao seu adversário que sua personalidade deve ser reconhecida. Esta luta é caracterizada por uma luta de vida ou morte, já que esse conflito faz referência à “totalidade” da sua existência individual¹⁶⁰.

Para Honneth, tais conflitos configuram um processo que viabiliza aos sujeitos alcançarem as compreensões fundamentais que garantem a transição da “eticidade natural para a eticidade absoluta”¹⁶¹. Em Hegel, os conflitos representam uma estrutura positiva, pois subjaz neles uma potência de aprendizado prático moral:

Hegel não quer apenas expor como as estruturas sociais do reconhecimento elementar são destruídas por atos de exteriorização negativa da liberdade; ele quer, além disso, mostrar que só por tais atos de destruição são criadas as relações de reconhecimento eticamente mais maduras, sob cujo pressuposto se pode desenvolver então uma comunidade de cidadãos livres¹⁶².

Nesse processo de transição da eticidade natural para a absoluta, Hegel distingue duas perspectivas de “ação intersubjetiva”¹⁶³: por um lado, diante dos diversos tipos de crimes e os desafios que eles trazem, os indivíduos alcançam um aprendizado sobre sua própria identidade. Esta é a dimensão evolutiva dos termos “‘pessoa’ para ‘pessoa inteira’”¹⁶⁴. O termo pessoa define o indivíduo que, em sua eticidade natural, alcança primariamente a sua identidade através do reconhecimento intersubjetivo de sua capacidade jurídica. E o termo “pessoa inteira”¹⁶⁵ designa o sujeito que alcança sua identidade, fundamentalmente, pelo reconhecimento de sua subjetividade.

Por outro lado, o percurso que possibilita a ampliação da autonomia, também amplia a dependência recíproca entre os sujeitos. A dimensão evolutiva se deve ao fato de após assumirem as provocações e consequências das diferentes manifestações de crimes, os

¹⁵⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 55.

¹⁶⁰*Idem*.

¹⁶¹*Idem*, p. 56.

¹⁶²*Idem*, p. 56-57.

¹⁶³*Idem*, p. 57.

¹⁶⁴*Idem*.

¹⁶⁵*Idem*.

sujeitos não se confrontam como membros egocêntricos, mas como “membros de um todo”¹⁶⁶, isto é, membros de uma “comunidade de cidadãos livres”¹⁶⁷.

Ao considerarmos essas duas passagens evolutivas como uma unidade, observamos a ênfase de Hegel sobre a transição da eticidade natural para a absoluta:

Sua construção 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. Nesse sentido, somente aqueles conflitos sociais nos quais a eticidade natural se despedaça permitem desenvolver nos sujeitos a disposição de reconhecer-se mutuamente como pessoas dependentes umas das outras e, ao mesmo tempo, integralmente individuadas¹⁶⁸.

Entretanto, conforme Honneth, a terceira dimensão de interação social que possibilita aos integrantes de uma sociedade o reconhecimento integrado é concebida por Hegel como “uma condição implícita”¹⁶⁹. Em sua definição sobre a eticidade absoluta, Hegel toma Schelling como referência e apresenta “a categoria da ‘intuição recíproca’”¹⁷⁰ em que “o ‘indivíduo intui em cada um como a si mesmo’, isto é, a solidariedade”¹⁷¹.

Com a eticidade absoluta, o objetivo de Hegel é conceber uma relação recíproca entre os indivíduos de modo superior ao reconhecimento cognitivo. Dessa maneira, o termo solidariedade é o que mais se aproxima desta concepção, pois apresenta uma forma de reconhecimento concebida pelos afetos e oferta uma “base comunicativa”¹⁷² entre os sujeitos. Os indivíduos encontram-se distantes uns dos outros pela relação jurídica e podem se agrupar, novamente, no “quadro abrangente de uma comunidade ética”¹⁷³.

Nesse sentido, conforme Honneth, as três dimensões de reconhecimento delimitadas por Hegel sugerem distinções que concebem o “‘como’ e ‘o quê’ da confirmação prática”¹⁷⁴.

Na primeira dimensão, o objeto de reconhecimento é o indivíduo e ocorre pela dimensão afetiva familiar: o indivíduo é reconhecido como carente em sua subjetividade (o amor). Na segunda dimensão, o objeto de reconhecimento é a pessoa e ocorre pela dimensão cognitiva: ela é reconhecida como autônoma e, assim, ainda que de forma abstrata, é

¹⁶⁶HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 57.

¹⁶⁷*Idem.*

¹⁶⁸*Idem*, p. 58.

¹⁶⁹*Idem.*

¹⁷⁰*Idem.*

¹⁷¹*Idem.*

¹⁷²*Idem*, p. 58-59.

¹⁷³*Idem.*

¹⁷⁴*Idem*, p. 59.

reconhecida como pessoa de direito (a sociedade civil). Na terceira dimensão, o objeto de reconhecimento é o sujeito e ocorre pelo afeto que se tornou racional, isto é, pela solidariedade que é universal e concreta (o Estado)¹⁷⁵.

Vejamos a síntese teórica elaborada por Honneth:

Quadro 1 - As três dimensões de reconhecimento intersubjetivo¹⁷⁶.

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

Então, conforme o quadro de Honneth, os modos de reconhecimento percorrem os termos¹⁷⁷: “indivíduo”, que equivale às “carências concretas”; “pessoa”, que consiste em “autonomia formal”; e “sujeito”, que constitui “particularidade individual”.

Contudo, conforme Honneth, essas explicações que Hegel formula no “Sistema da eticidade”¹⁷⁸ ainda necessitam de rigor e demonstração. Principalmente no que diz respeito ao movimento ou dinâmica das dimensões de reconhecimento e conflito para universalizar o percurso de socialização. Também é precisoclarear como essas dimensões se agregaram e se relacionam.

Além disso, Hegel não esclarece o lugar do crime no percurso da eticidade. A ação criminosa ocupa um lugar fundamental no processo de constituição da ética, pois dá origem aos conflitos e, portanto, fazem com que os sujeitos desloquem sua atenção para a relações de reconhecimento. Para Honneth, a luta não poderia ocupar um lugar negativo e efêmero, mas

¹⁷⁵HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 59-60.

¹⁷⁶*Idem*, p. 60.

¹⁷⁷*Idem*, p. 59-60.

¹⁷⁸*Idem*, p. 57-60.

um lugar positivo na formação da consciência humana. Para isso, seria preciso que Hegel apresentasse as condições práticas da transição das etapas das relações sociais¹⁷⁹.

A seguir, para solucionar essas questões, Honneth observa em Hegel um novo percurso: ele passa do referencial aristotélico para uma nova constituição de sua filosofia política. Isso, porque Hegel ainda concebia a eticidade a partir do referencial ontológico aristotélico, que concebe os sujeitos como portadores de uma natureza comum que é intrínseca a todos¹⁸⁰.

Hegel já não considera as relações sociais a partir da definição aristotélica de natureza humana: ele delimita etapas de automediação da consciência individual. Assim, as relações comunicativas entre os sujeitos já não serão determinadas como anteriores aos indivíduos, conforme a premissa de que há uma intersubjetividade prévia aos indivíduos¹⁸¹.

A transição de Hegel ocorre nos textos: “Sistema da eticidade” para “Realphilosophie de Jena”¹⁸². Honneth evidencia nessa passagem um novo modelo conceitual: ocorre uma transformação da concepção de “natureza”¹⁸³, perdendo sua definição ontológica ampla, pois Hegel não concebe com esse conceito a formação “da realidade no seu todo”¹⁸⁴. Agora, natureza é definida como uma oposição ao espírito humano, isto é, o “seu outro [...] a natureza pré-humana, a natureza física”¹⁸⁵.

Simultaneamente, com a delimitação do conceito de natureza, Hegel apresenta a categoria de “espírito”¹⁸⁶ ou “consciência”¹⁸⁷. Esses termos definem o fundamento que estrutura a vida social do sujeito diante da realidade natural. Com isso, Hegel poderá percorrer a dimensão da eticidade com as predicações que são próprias do instrumental de reflexão do espírito: “daí a esfera da eticidade se ver agora totalmente livre para determinações e distinções categoriais derivadas do processo de reflexão do espírito”¹⁸⁸.

Desta forma, Hegel não mais conceberá a constituição social como uma série de conflitos de formas primárias de eticidade natural, mas como um desenvolvimento de

¹⁷⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 57-60.

¹⁸⁰*Idem.*

¹⁸¹*Idem.*

¹⁸²*Idem*, p. 61.

¹⁸³*Idem*, p. 62.

¹⁸⁴*Idem.*

¹⁸⁵*Idem.*

¹⁸⁶*Idem.*

¹⁸⁷*Idem.*

¹⁸⁸*Idem.*

constituição do espírito¹⁸⁹: “a consciência aprende a conceber-se pouco a pouco como uma ‘unidade imediata de singularidade e universalidade’”¹⁹⁰.

Neste novo contexto, o termo “reconhecimento”¹⁹¹ configura o momento cognitivo em que uma consciência constituída idealmente¹⁹² reconhece uma outra consciência, gerando o conflito ou a luta por reconhecimento, devido ao desrespeito recíproco das pretensões subjetivas dos indivíduos envolvidos.

Segundo Honneth:

[...] o termo “reconhecimento” refere-se àquele passo cognitivo que uma consciência já constituída “idealmente” em totalidade efetua no momento em que ela “se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência; e há de ocorrer um conflito ou uma luta nessa experiência do reconhecer-se-no-outro, porque só através da violação recíproca de suas pretensões subjetivas os indivíduos podem adquirir um saber sobre se o outro também se reconhece neles como uma “totalidade”¹⁹³.

Se no “Sistema da eticidade”, Hegel não definiu com clareza a motivação dos conflitos, agora, com a “*Realphilosophie* de Jena” é possível identificar na centralidade do espírito humano o que suscita o conflito: para o indivíduo realizar-se de forma integral, é preciso que ele tenha como pressuposto um saber sobre “seu reconhecimento pelo outro”¹⁹⁴. Isto só ocorre pelo conflito, ou seja, o indivíduo só se observará reconhecido pelo outro por meio da “experiência de relação prática”¹⁹⁵ de como o outro comporta-se frente a uma provocação ou desafio.

No “Sistema de eticidade” o conflito ainda concebe uma forma de “comunitarização social”¹⁹⁶ que leva os sujeitos a se reconhecerem reciprocamente e, desse modo, a “sua consciência individual da totalidade”¹⁹⁷ se depara com a dos outros sujeitos constituindo “uma consciência “universal””¹⁹⁸.

Esse processo de formação da “consciência ‘absoluta’”¹⁹⁹ possibilita a Hegel um fundamento intelectual que dá origem a um modo de coletivização “futura e ideal”²⁰⁰:

¹⁸⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 62-63.

¹⁹⁰*Idem*.

¹⁹¹*Idem*, p. 63.

¹⁹²*Idem*.

¹⁹³*Idem*.

¹⁹⁴*Idem*, p. 63-64.

¹⁹⁵*Idem*.

¹⁹⁶*Idem*, p. 64.

¹⁹⁷*Idem*.

¹⁹⁸*Idem*.

¹⁹⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 64.

²⁰⁰*Idem*

[...] proveniente do reconhecimento recíproco como um médium da universalização social, ela constitui o “espírito do povo” e, nesse sentido, também “a substância viva” de seus costumes²⁰¹.

Isto é, a luta por reconhecimento intersubjetivo é delimitada como um processo social que amplia os vínculos comunitários e promove a descentralização da individualização da consciência. Contudo, Hegel também confere à luta por reconhecimento um *médium* que promove a ampliação das faculdades do eu²⁰².

Assim, a emancipação das subjetividades dos indivíduos e a ampliação da comunitarização seriam promovidas pela luta por reconhecimento que concebe uma valoração para as relações intersubjetivas comunitárias, concomitante à valoração das pretensões subjetivas²⁰³.

Entretanto, conforme Honneth ressalta, o foco que o “Sistema da eticidade” dá para a dinâmica das relações humanas intersubjetivas perde, de certo modo, o seu lugar, quando Hegel direciona sua leitura para uma teoria da consciência. Suas investigações deslocam-se dos modos de “interação social”²⁰⁴ e das “relações éticas”²⁰⁵ para uma investigação das dimensões da constituição da consciência subjetiva.

Assim, a premissa de uma intersubjetividade prévia da humanidade, baseada na leitura aristotélica, perde seu o lugar. Para Honneth, Hegel preocupa-se com as “etapas da automediação da consciência individual”²⁰⁶, e como vimos, a relação comunicativa entre os indivíduos deixa de ser definida como algo que é anterior aos indivíduos. O conflito deixa de ser um *médium* da consciência individual e somente conserva a função de *médium* de universalização social, de comunitarização.

Se antes a investigação filosófica tomava seu ponto de partida nas estruturas elementares da ação comunicativa, a análise começa agora [...] com a confrontação teórica e prática do indivíduo com o seu entorno; procedendo dessa confrontação e se desenvolvendo na forma de uma reflexão do espírito sobre as operações de mediação já efetuadas por ele [o indivíduo] de maneira intuitiva, o processo de formação intelectual faz surgir primeiramente no indivíduo uma consciência de totalidade, antes de ele chegar num segundo momento à etapa de universalização ou de descentramento das perspectivas do Eu, a qual vai de par com a luta por reconhecimento²⁰⁷.

²⁰¹ *Idem*

²⁰² *Idem*

²⁰³ *Idem*

²⁰⁴ *Idem*, p. 65.

²⁰⁵ *Idem*.

²⁰⁶ *Idem*, p. 65-66.

²⁰⁷HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 65-66.

Com o abandono das concepções aristotélicas sobre a intersubjetividade como anterior a vida do indivíduo, Honneth também afirma que a filosofia de Hegel deixa sua característica de evidenciar a individualização como um percurso em que o indivíduo se distancia de modo conflituoso das relações comunicativas que já existem. E, assim, Hegel deixa de demonstrar as transformações promovidas pelas relações sociais e conduz sua investigação para a formação do indivíduo para a sociedade²⁰⁸.

Assim, por um lado, Honneth afirma que é necessário ressaltar os frutos teóricos alcançados por Hegel, pois em suas novas propostas conceituais, ele renunciou à exaltação do intersubjetivismo ao conceber as distintas etapas da constituição da consciência individual. Nesse sentido, ele delimita os conceitos de pessoa apresentados em seu argumento teórico²⁰⁹.

[...] Hegel pagou o ganho teórico de sua virada para a filosofia da consciência com a renúncia a um intersubjetivismo forte. É verdade que ele obtém pela primeira vez, mediante a mudança conceitual [...] a possibilidade teórica de distinguir entre os diversos estágios da formação da consciência individual com maior precisão conceitual; assim aparece para ele também a possibilidade de empreender aquela diferenciação de vários conceitos de pessoas que havia faltado até então à sua abordagem²¹⁰.

Por outro lado, Honneth assegura que este ganho na teoria da subjetividade é “pago”²¹¹ com a abdicação imprudente da leitura aristotélica. Isto ocorre porque ele distanciou da proposta de uma intersubjetividade prévia ao sujeito e da possibilidade de conceber uma diferenciação das distintas etapas de autonomia individual na teoria da intersubjetividade.

[...] a virada para a filosofia da consciência faz com que ele [Hegel] perca de vista a ideia de uma intersubjetividade prévia do ser humano em geral e lhe obstrui o caminho para uma solução inteiramente diferente, que teria consistido em realizar a distinção necessária de diversos graus de autonomia pessoal dentro do próprio quadro da teoria da intersubjetividade²¹².

Mesmo assim, os benefícios categoriais e os prejuízos teóricos que este percurso apresenta para sua concepção de uma “luta por reconhecimento” só podem ser analisadas com base em seu projeto de uma “*Realphilosophie* de Jena”. Neste texto, constituído em 1805-

²⁰⁸ *Idem*, p. 66.

²⁰⁹ *Idem*.

²¹⁰ *Idem*.

²¹¹ *Idem*.

²¹² *Idem*.

1806, que antecede a “Fenomenologia do espírito”, Hegel analisa de forma minuciosa um arquétipo de luta por reconhecimento em sua filosofia política²¹³.

1.3.2 A teoria social da “*Realphilosophie* de Jena” e a constituição de uma luta por reconhecimento hegeliana.

Como vimos, para Honneth, a proposta do projeto “*Realphilosophie* de Jena” de Hegel configura um registro de transição entre o “Sistema da eticidade” e “Fenomenologia do espírito”. Nesta investigação, Hegel apresenta com maior integibilidade sua leitura acerca do conceito de “espírito”. Influenciado por Fichte, Hegel agora concebe “a capacidade particular de ser ‘nele mesmo ao mesmo tempo o outro de si mesmo’”²¹⁴. Ou seja, ao espírito é facultada a particularidade de “autodiferenciação”²¹⁵, de modo que ele faça de si o outro de si mesmo a fim de regressar para si mesmo. O fundamento que dirige este encadeamento é a dupla dinâmica de exterioridade e regresso a si mesmo. Nesta repetição, o espírito se realiza pouco a pouco.

A proposta principal de Hegel em “*Realphilosophie* de Jena” é conceber um processo de “realização do espírito”²¹⁶ que se representa na consciência humana. Sua nova investigação filosófica explora as dimensões reflexivas que possibilitam o “saber ‘absoluto’ de si mesmo”²¹⁷.

Para isso, Hegel apresenta três tempos fundamentais para a constituição do espírito que se referem²¹⁸:

- a) a relação do sujeito consigo mesmo: o espírito “subjetivo”;
- b) a “ponte” entre o espírito “subjetivo” para o espírito “absoluto” que configura as relações dos sujeitos entre si que são institucionalizadas: o espírito “efetivo”;
- c) e as relações reflexivas dos sujeitos socializados com todo o mundo: o espírito “absoluto”.

Com esta proposta hegeliana, Honneth ressalta:

²¹³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 67.

²¹⁴*Idem*, p. 69.

²¹⁵*Idem*.

²¹⁶*Idem*, p. 70.

²¹⁷*Idem*.

²¹⁸*Idem*, p. 70-72.

[...] Hegel incluiu mais uma vez o modelo estrutural social da luta por reconhecimento na primeira etapa de formação, de sorte que ele pode vir a ser a força motriz, se não da produção do espírito absoluto, pelo menos do desenvolvimento de uma comunidade ética²¹⁹.

A luta por reconhecimento concebida por Hegel diz respeito a um modo de comunitarização social, pois faz com que os sujeitos se reconheçam intersubjetivamente, de forma que a consciência individual de um sujeito entrelace à consciência individual de outro sujeito, constituindo uma consciência universal. Assim como no “Sistema da eticidade”²²⁰, esta consciência constitui e solidifica uma coletividade futura e ideal.

Na primeira parte de sua investigação, Hegel reconstrói a formação do espírito subjetivo, ampliando-o para alcançar as possibilidades fundamentais para a “autoexperiência da consciência individual”²²¹.

Para isso, conforme Honneth, é preciso delimitar quais as experiências que um indivíduo deve fazer de forma plena para, em seguida, estar em condições de se conceber como sujeito de direito e, desse modo, poder participar da vida institucionalmente regulada de uma sociedade, ou seja, no espírito efetivo²²².

Assim, o espírito subjetivo é concebido, de modo particular, em sua relação cognitiva com a realidade, definida por Hegel como “inteligência”²²³. A inteligência possibilita ao indivíduo o conhecimento categorial a respeito do mundo objetivo, por meio da intuição da “representação linguística”²²⁴ e da “imaginação”²²⁵. A consciência individual percorre esse caminho de forma a se compreender como “objeto”²²⁶ desta realidade.

Nesse sentido, o espírito subjetivo é constituído em etapas de realização da vontade individual. A seguir, o sujeito já tem acesso à realidade, de modo a se objetivar e se experimentar. Agora, o espírito subjetivo se reconhece como “vontade”²²⁷. Quando ele supera as vivências exclusivamente teóricas e desloca-se para as experiências práticas que são próprias da realidade.

Conforme Honneth:

²¹⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 72.

²²⁰*Idem*.

²²¹*Idem*, p. 72-73.

²²²*Idem*.

²²³*Idem*, p. 74.

²²⁴*Idem*, p. 72-73.

²²⁵*Idem*.

²²⁶*Idem*.

²²⁷*Idem*, p. 74.

Para Hegel, ele se torna “vontade” no momento em que abandona o horizonte das experiências puramente teóricas e obtém um acesso prático ao mundo. Aí está o propósito ou a intenção que deve ser assinalada com o termo “vontade” consiste em mais do que simplesmente o ímpeto para auto-objetivação; ao contrário, com essa expressão é sublinhado o caráter especial de resolução que cabe ao propósito de experienciar-se como a si mesmo num objeto da ação²²⁸.

Para Hegel, de acordo com Honneth, essas experiências práticas consigo mesmo ou a auto-objetivação na realidade são vividas pelas ações de trabalho humano. É pela experiência do trabalho que essa vontade se revela e se realiza. O espírito alcança a consciência de suas ações a partir do resultado objetivo, prático de sua ação, ou seja, de sua “obra”²²⁹

Conforme Honneth, para Hegel é pelo trabalho que o espírito vivencia a “experiência de ‘fazer-se-coisa’”²³⁰, ou seja, assume a consciência de si como sujeito ativo. Contudo, ao introduzir a concepção de vontade, Hegel terá dificuldades para relacioná-la aos pressupostos de sua teoria da intersubjetividade. Isso ocorre porque esta vivência ainda está distante da formação da consciência de si mesmo como pessoa de direitos²³¹.

Nas palavras de Honneth:

Do ponto de vista do método, a passagem às formas intersubjetivas da realização da vontade preenche, sem dúvida alguma, a função de introduzir exatamente aquela dimensão da experiência cuja ausência havia deixado incompleta a autoexperiência instrumental do espírito subjetivo; mas de acordo com sua autocompreensão, que já é aquela da filosofia da consciência, Hegel se sente visivelmente compelido a apresentar aquela passagem ainda como uma etapa material no processo de formação do espírito, e não como o próprio resultado de uma operação metodológica²³².

A primeira experiência de vontade é insuficiente para a consciência de si como pessoa de direito, pois seria somente instrumental. Assim, é preciso expandir a autocompreensão da consciência individual, fundamentando-a na primeira dimensão de reconhecimento intersubjetivo. Esta dimensão apresenta uma possibilidade real do processo de constituição do espírito subjetivo, diferente de uma concepção meramente metodológica²³³.

Hegel explica a formação do espírito subjetivo incluindo a relação familiar, especificamente, a relação sexual, descrita na relação entre mulher e homem. Na relação amorosa, os indivíduos reconhecem-se de forma recíproca de “um-saber-se-no-outro”²³⁴. Na

²²⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 74.

²²⁹RAVAGNANI, Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth, p. 11.

²³⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 75.

²³¹*Idem*, p. 76.

²³²*Idem*.

²³³*Idem*.

²³⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 77.

relação sexual ambos indivíduos se reconhecem em seu parceiro, já que desejam de modo recíproco, o desejo do outro. Assim, a relação sexual configura o primeiro modo de “unificação de sujeitos opostos uns aos outros”²³⁵.

Neste momento, Honneth ressalta que Hegel apresenta, “pela primeira vez, o conceito de ‘reconhecimento’”²³⁶. Desse modo, como vimos, o reconhecimento na dimensão do amor, a subjetividade de cada um é certificada na especificidade de sujeito desejante e carente.

O amor possibilita a primeira certificação da subjetividade do indivíduo: “é o ‘si não cultivado, natural’, que é ‘reconhecido’”²³⁷.

Assim, conforme Honneth, esta definição hegeliana permite apresentar o desenvolvimento da identidade pessoal que está conjugada ao reconhecimento de outros indivíduos. Nesse sentido, só é possível experienciar-se como sujeito de maneira integrada através do reconhecimento de seu parceiro de interação como sujeito. Por isso, na relação de reconhecimento subjaz uma força para a “reciprocidade”²³⁸.

O amor é fundamental para que o sujeito se reconheça e se sinta confirmado na sua singularidade. Esta experiência lhe possibilitará, de certo modo, que ele tenha autoconfiança para participar da “formação política da vontade”²³⁹ dentro de uma sociedade institucionalizada²⁴⁰.

Conforme Honneth, ademais, para Hegel, “o amor é ‘o elemento da eticidade’, ‘não ainda ela própria’, Ele representa, completa Hegel, só o ‘pressentimento dela’, o ‘pressentimento do ideal na realidade’”²⁴¹.

Ainda não é, propriamente, a eticidade. Por isso, é fundamental que o sujeito alcance a consciência das normas universais da convivência humana, determinadas pelo direito, embora o amor possibilite ao sujeito o reconhecimento de sua subjetividade, e assim, as propriedades para a formação de sua autoconfiança que contribui para o desenvolvimento de sua identidade²⁴².

Na relação amorosa familiar, o indivíduo não se experimenta como sujeito de direito. Para Hegel, na relação familiar, o espírito subjetivo não vivencia conflitos que produziria em si reflexões sobre as normas universais sobre a regulamentação das relações sociais²⁴³.

²³⁵ *Idem*

²³⁶ *Idem*, p. 76.

²³⁷ *Idem*, p. 77.

²³⁸ *Idem*, p. 78-79.

²³⁹ *Idem*, p. 79-80.

²⁴⁰ *Idem*.

²⁴¹ *Idem*, p. 79.

²⁴² *Idem*, p. 80-82.

²⁴³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 82.

Assim, conforme Honneth ressalta: “[...] sem uma consciência sobre essas normas universalizadas de interação, ele não aprenderá a se conceber a si mesmo como uma pessoa dotada de direitos intersubjetivamente válidos”²⁴⁴.

Nesse momento, Hegel expande sua concepção sobre o percurso de constituição do sujeito em sua relação prática com a realidade. Segundo Honneth, Hegel resgata no quadro de sua “*Realphilosophie de Jena*” a construção da “luta por reconhecimento”²⁴⁵, pois até então, sua construção teórica e críticas às premissas de Hobbes foram concebidas de modo indireto no “Sistema de eticidade”²⁴⁶. Para isso, Hegel se opõe aos conceitos hobbesianos de “estado de natureza”²⁴⁷ e de “guerra de todos contra todos”²⁴⁸.

Considerando que a relação de reconhecimento intersubjetivo no âmbito da família não possibilita ao indivíduo reconhecer-se como pessoa de direito, Hegel introduz o indivíduo em um contexto social para corresponder com o modelo hobbesiano de estado de natureza²⁴⁹.

Vejamos, conforme Honneth, como Hegel concebe, de modo “prudente”²⁵⁰, um estado de natureza:

[...] ao lado da totalidade de uma família é colocada, de certo modo analiticamente, uma série de identidades familiares semelhantes, de sorte que resulta daí um primeiro estado de convívio social; na medida em que cada uma das famílias coexistentes deve se “apoderar de uma porção da terra” para seu “bem” econômico, ela exclui necessariamente a outra do uso comum da própria terra; por isso com a pluralidade de diversas famílias, surge uma espécie de relação de concorrência social que, à primeira vista, corresponde àquela descrita nas tradições do direito natural²⁵¹.

Distintos grupos familiares se apropriam de terras para sua subsistência econômica. Com isso, surge uma concorrência social de ameaça e que pode ser destrutiva. Para que isso não ocorra, é preciso que os homens superem esse conflito, estabelecendo um acordo de sobrevivência, por meio de um contrato social²⁵².

Hegel concorda com Hobbes que é preciso que os sujeitos superem o estado de natureza, pois eles se encontram em uma situação de competição ameaçadora. No entanto, conforme vimos as observações sobre o direito natural no “Sistema de eticidade”, Hegel se opõe à Hobbes pelo fato dele não considerar a transição pelo contrato social como um

²⁴⁴ *Idem*.

²⁴⁵ *Idem*.

²⁴⁶ *Idem*.

²⁴⁷ *Idem*.

²⁴⁸ *Idem*.

²⁴⁹ RAVAGNANI, Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth, p. 13.

²⁵⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 82-83.

²⁵¹ *Idem*.

²⁵²HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 83.

processo fundamental e necessário. Ainda que isso ocorra nas possibilidades “artificiais do estado de natureza”²⁵³.

Para Hegel, conforme Honneth, aqueles que consideram o estado de natureza, partindo de uma “ficção metodológica”²⁵⁴, questionam: “como os indivíduos, em uma situação social marcada por relações de concorrência recíproca, chegam a uma ideia de ‘direitos e deveres’ intersubjetivos?”²⁵⁵.

Hegel afirma que respostas para essa pergunta apresentam a mesma composição negativa do legado do direito natural: a demarcação do direito vem de fora. Ou seja, o ato de realizar o contrato é concebido como um princípio de “prudência”²⁵⁶, conforme Hobbes, ou como um princípio moral, conforme vimos com Kant e Fichte²⁵⁷.

Em conclusões desse tipo, a transição para o contrato social é concebida como “algo que incide ‘em mim’: ‘é o movimento do [...] pensamento’”²⁵⁸ que leva ao sujeito à necessidade da realização do contrato e, portanto, age na essência daquela situação que é o estado de natureza.

Contudo, Hegel procura conceber a efetivação do contrato social como uma necessidade empírica, isto é, que tem origem no próprio contexto social. Conforme Honneth, mesmo em situações de concorrência, Hegel aposta que os sujeitos conseguem resolver seus conflitos²⁵⁹.

Segundo Honneth, o convívio dos indivíduos certifica um processo de afirmação mútua, um acordo normativo mínimo que subjaz as relações de conflito social ou concorrência. Em situações de conflito, há uma regulação moral que impõe limites, de modo recíproco, na dimensão das ações e da liberdade dos indivíduos, edificando o início da consciência do direito²⁶⁰.

Conforme Hegel *apud* Honneth:

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 reconhece²⁶¹.

²⁵³ *Idem*, p. 83-84.

²⁵⁴ *Idem*, p. 84.

²⁵⁵ *Idem*.

²⁵⁶ *Idem*.

²⁵⁷ *Idem*.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ *Idem*.

²⁶⁰ *Idem*, p. 84-85.

²⁶¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 84-85.

Para esta nova proposição do direito, é necessária uma nova definição para o estado de natureza da humanidade. Ou, de acordo com Honneth, uma nova concepção acerca das relações intersubjetivas dos indivíduos neste contexto. Para isso, Hegel apresenta sua investigação sobre as relações intersubjetivas²⁶².

Hegel considera ser possível pressupor que já existe um acordo normativo que regula minimamente essas relações, mesmo que elas sejam de disputas. Isso porque o reconhecimento recíproco antecede qualquer forma de conflito. Só existe conflito porque há um reconhecimento entre os sujeitos. Eles só estão presentes em uma luta, por que reconhecem-se entre si. É a partir daí que é possível condensar o conteúdo normativo que será considerado por Hegel como uma tomada de consciência das leis ou contratos que regulam as relações sociais²⁶³.

Para Honneth, este argumento de Hegel é decisivo. Vejamos:

Por ora, seu argumento decisivo afirma somente que todo convívio humano pressupõe uma espécie de afirmação mútua elementar, visto que de outro modo um ser-com-o-outro [Miteinandersein], seja como for constituído, não poderia se dar absolutamente; nesse sentido, uma tal afirmação recíproca inclui desde o começo uma certa medida de autolimitação individual; trata-se aí de uma primeira e ainda implícita forma de consciência do direito; mas nesse caso 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 partilhada²⁶⁴.

Assim, a partir de então, o propósito de Hegel é descrever um estado de natureza em que o conflito gerado pela tomada de posse injusta é concebido como uma “luta por reconhecimento”, e não uma ‘luta por autoafirmação’”²⁶⁵.

Diferente de Hobbes, os atos destrutivos são analisados por Hegel do seguinte modo: um sujeito observa que foi prejudicado por outro sujeito e age de modo vingativo contra o mesmo. Esta ação não representa um medo em relação a situação atual. Ele reage por não ter sido reconhecido pelo outro²⁶⁶.

Isso ocorre porque nas relações intersubjetivas subjaz a expectativa de reconhecimento entre os sujeitos. O sujeito que reage observa seu lugar como sujeito que não foi reconhecido

²⁶² RAVAGNANI, Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth, p. 13.

²⁶³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 85.

²⁶⁴ *Idem*.

²⁶⁵ *Idem*, p. 87.

²⁶⁶ *Idem*.

pelo outro. Contrário à Hobbes, Hegel considera que aquele que reage não tem como objetivo ampliar seu poder ou “satisfazer suas necessidades sensíveis”²⁶⁷. Assim,

[...] diferentemente da descrição de Hobbes, o indivíduo reage aqui à tomada de posse não com o sentimento de medo de ser ameaçado futuramente em sua autoconservação, mas com a percepção de ser ignorado por seu defrontante social²⁶⁸.

Com esta concepção, Hegel também analisa a posição daquele que desrespeita o outro: no momento da ação, em que o sujeito acreditava que seu ato estava conservado em sua particularidade. No entanto, na relação com o sujeito que foi desrespeitado, aquele que agrediu comprehende de modo retrospectivo que seu ato atingiu, de forma indireta, o contexto particular do outro, assim como a própria subjetividade do outro²⁶⁹.

Desse modo, aquele que desrespeita toma consciência de seu ato, pois seu ato representava a sua relação consigo mesmo e, a partir de então, ele direciona sua consciência para o outro. Ao incluir o outro em sua autopercepção de sujeito, ele expande seu autoconhecimento, apresentando-se como vinculado socialmente ao outro, mesmo em um contexto de conflito²⁷⁰.

Nesse sentido, observamos que a assimilação da identidade está correlacionada ao reconhecimento recíproco e o conflito é fundamental para o progresso das relações de reconhecimento. Para Honneth, Hegel concebe um estado de natureza distinto de Hobbes ao apresentar os sujeitos com um saber antecipado sobre sua dependência em relação ao outro, antes da existência de um conflito. Por isso, é um equívoco definir os atos dos sujeitos como egoísmo²⁷¹:

[...] ambos os sujeitos já haviam incluído de maneira positiva seu defrontante nas próprias orientações da ação, antes que se opusessem com hostilidade no conflito; pois os dois já aceitaram de antemão o respectivo outro como um parceiro de interação, fazendo seu próprio agir depender dele²⁷².

Em seguida, Hegel concebe a aceitação intersubjetiva que existe entre os sujeitos “como uma relação de ‘desigualdade’”²⁷³. O sujeito que foi desrespeitado reage com o objetivo de que aquele que o desrespeitou tenha consciência da existência dele. Esta reação

²⁶⁷HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 87.

²⁶⁸*Idem*.

²⁶⁹*Idem*, p. 88-89.

²⁷⁰*Idem*, p. 89.

²⁷¹RAVAGNANI, Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth, p. 14.

²⁷²HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 90.

²⁷³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 90.

apresenta o saber intersubjetivo que ele possui de si e demonstra ao agressor que ele ainda não possui um saber de si mesmo, pois seu ato não foi autorizado por um acordo intersubjetivo²⁷⁴.

A reação do sujeito desrespeitado significa que ela não é motivada pela ofensa, mas pelo sujeito que o desrespeitou não ter considerado a existência daquele que foi lesado. E ainda, aquele que agrediu o outro compreendeu de forma equivocada suas próprias intenções²⁷⁵.

Neste contexto, Honneth evidencia que a intenção de Hegel é apresentar no cenário de conflito do estado de natureza uma correlação em que o sujeito almeja afirmar a “incondicionalidade moral de sua vontade”²⁷⁶ e, assim, “digna de reconhecimento”²⁷⁷ ainda que isso cause uma luta de vida e morte²⁷⁸.

De modo conclusivo sobre o espírito subjetivo, Hegel concebe a luta de vida e morte para fundamentar o desfecho da vivência de formação subjetiva em que os sujeitos se veem, de modo legítimo, como sujeitos de direitos²⁷⁹.

Para Honneth, Hegel ressaltou que quando os sujeitos têm consciência de sua mortalidade, em luta, reconhecem-se como dotados de direitos. Com isso, a relação jurídica é fundamentada nas relações intersubjetivas e na concepção de que o parceiro de relação luta até a morte motivando o outro da relação ao reconhecimento moral e suscetível do seu parceiro²⁸⁰. Isto possibilita a aceitação do desejo de defesa de sua subjetividade:

[...] percebendo reciprocamente sua mortalidade, os sujeitos que lutam entre si descobrem que eles já se reconheceram previamente em seus direitos fundamentais e que dessa forma já criaram implicitamente o fundamento social para uma relação jurídica intersubjetivamente vinculante²⁸¹.

Entretanto, Honneth afirma que a referência à “dimensão existencial da morte”²⁸² evidenciada por Hegel não é fundamentalmente necessária: não importa como o parceiro de interação resguarda seus direitos individuais, mas sim, o fato dele defender seus direitos. Isso faz com que ambos os sujeitos reconheçam o outro como “moralmente vulnerável”²⁸³, possibilitando a compreensão mútua de seus desejos de integridade.

²⁷⁴ *Idem*, p. 90-91.

²⁷⁵ *Idem*, p. 91-92.

²⁷⁶ *Idem*.

²⁷⁷ *Idem*.

²⁷⁸ *Idem*.

²⁷⁹ RAVAGNANI, Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth, p. 15.

²⁸⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 94.

²⁸¹ *Idem*.

²⁸² *Idem*.

²⁸³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 94.

Não é a experiência real de morte do outro que conscientiza os sujeitos sobre o reconhecimento intersubjetivo preexistente, que possui como gênese normativa a relação jurídica como um modo de conceber os vínculos intersubjetivos. E, sim, a experiência “social de vulnerabilidade moral do parceiro de interação”²⁸⁴.

A defesa do parceiro de interação que é moralmente decidida já anuncia para o agressor uma expressão de expectativas normativas, que foram concebidas na vida dele antes mesmo de se observar dentro desse conflito²⁸⁵.

De todo modo, conforme Honneth, mesmo com as distinções teóricas sobre a dimensão da morte e da vivência social de vulnerabilidade social, Hegel conseguiu conceber sua proposta para a constituição do espírito subjetivo e espírito efetivo. A vontade individual possibilita ao sujeito se reconhecer como portador de direitos e, portanto, poderá experientiar a vida social com outros sujeitos que se reconhecem nessa institucionalização jurídica²⁸⁶.

Nas palavras de Honneth: a vontade individual “está capacitada para a participação naquela esfera universal em cujo quadro se realiza a reprodução da vida social”²⁸⁷.

Esta esfera universal é concebida por Hegel como um “*médium englobante*”²⁸⁸ que se reproduz por uma “*práxis* intersubjetiva de reconhecimento recíproco”²⁸⁹. Deste modo, a luta por reconhecimento não é apenas constitutiva da formação do espírito. A luta influencia e organiza a sociedade através de uma força normativa que desenvolve o direito, já que as relações sociais são constituídas pelas relações jurídicas.

Assim, conforme Honneth, o direito é importante para as relações sociais porque ele impõe ao indivíduo o respeito as “pretensões legítimas”²⁹⁰ dos outros sujeitos:

[...] diferentemente do amor, o direito representa para Hegel uma forma de reconhecimento recíproco que não admite estruturalmente uma limitação ao domínio particular das relações sociais próximas. Por isso, só com o estabelecimento da “pessoa de direito” é dada numa sociedade também a medida mínima de concordância comunicativa, de “vontade geral”, que permite uma reprodução comum de suas instituições centrais; pois, só quando todos os membros da sociedade respeitam mutuamente suas pretensões legítimas, eles podem se relacionar socialmente entre si da maneira isenta de conflitos que é necessária para a solução cooperativa das tarefas sociais²⁹¹.

²⁸⁴ *Idem*.

²⁸⁵ *Idem*.

²⁸⁶ *Idem*.

²⁸⁷ *Idem*.

²⁸⁸ *Idem*, p. 94-95.

²⁸⁹ *Idem*.

²⁹⁰ *Idem*, p. 95-96.

²⁹¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 95-96.

Contudo, a relação do direito não certifica em qual aspecto e medida os indivíduos reconhecem-se intersubjetivamente como sujeitos de direitos. Para que a relação jurídica seja concebida como fundamental para o desenvolvimento da realidade social, é preciso que sejam apresentados conteúdos materiais. Com isso, o reconhecimento deixa de ser um conteúdo abstrato tornando-se amplo até se efetivar na realidade social. Assim, a realidade social é concebida por Hegel como um processo cumulativo de distintos modos de reconhecimento jurídico²⁹².

Por exemplo, as relações de troca para Hegel é uma atividade característica de sujeitos que se reconhecem como detentores de direito: o valor de troca expressa o acordo entre os sujeitos regidos pelas regras intersubjetivas. Hegel analisa as “instituições de propriedade e de troca”²⁹³ e as concebe com constituintes para a efetivação do trabalho social.

As instituições de propriedades são os efeitos rápidos da unificação das interações dos sujeitos com o mundo, constituídas pelo reconhecimento jurídico. Essa dimensão imediata só é renunciada com a proposta de um contrato²⁹⁴.

No interior do contrato, a atividade de troca efetiva é deslocada por um dever recíproco de realizações que estão por vir. Deste modo, as relações de contrato ampliam o conteúdo material do reconhecimento institucionalizado. Com o contrato, o reconhecimento jurídico inicia um novo momento no movimento de efetivação social. Conforme Honneth, esta definição direciona Hegel à investigação das distintas manifestações de injustiças compreendidas como violações do direito afirmando que não há lugar para o sujeito que deseja apresentar sua vontade singular como separada da vontade comum²⁹⁵.

Assim, é preciso aplicar coerções apropriadas que possibilitem reações adequadas a contextos de reações egocêntricas que tem como destino a separação do contrato. As normas fundamentais para o reconhecimento jurídico não foram respeitadas por aquele que se opõe ao contrato, pois violar o direito diz respeito ao desrespeito dos compromissos que estão definidos quando se aprova o contrato. Assim, aquele que não respeita o contrato está desrespeitando as regras de reconhecimento que possibilitaram a constituição de sua própria identidade como sujeito de direito²⁹⁶.

Esta coerção jurídica provoca um conflito que está correlacionado à luta por reconhecimento na dimensão jurídica, pois ela causa um sentimento de desrespeito no sujeito

²⁹² RAVAGNANI, Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth, p. 16.

²⁹³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 98.

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ *Idem*, p. 98-99.

²⁹⁶HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 99.

que infracionou as regras. Assim, indignado e constrangido com a coerção, esse sujeito reage através do crime²⁹⁷.

Hegel desenvolve uma tese com tal recorte ao tentar estabelecer uma relação motivacional entre a sujeição à coerção jurídica e a prática de um crime: segundo ele, a experiência de coerção jurídica significa, para aquele que se sabe socialmente garantido em suas pretensões enquanto sujeito de direito, uma espécie de lesão à própria personalidade; mas, por quanto o indivíduo que quebra a palavra pode também se conceber como um sujeito protegido dessa forma, ele reagirá consequentemente com indignação às medidas coercitivas da sociedade; um sentimento dessa espécie, porém, só encontra a expressão adequada no ato do crime²⁹⁸.

Nesse sentido, conforme Honneth, o crime é definido por Hegel como resultado de um desrespeito social. Pelo crime, o sujeito almeja o reconhecimento e respeito de sua integralidade. Seu ato está atrelado à consciência de lesar um outro que é reconhecido em sua totalidade. Portanto, a causa do crime é o não reconhecimento da singularidade “da sua ‘própria vontade’”²⁹⁹ efetivada pela coerção jurídica.

O ato de provocação de um sujeito ocorre a partir das condições da “formação individual”³⁰⁰ e leva um ou vários sujeitos a respeitarem aquilo que ainda não foi reconhecido nos próprios desejos de reconhecimento acerca dos distintos modos de interação social.

Por um lado, na dimensão da formação individual, a parte não reconhecida diz respeito ao desejo de autonomia diante das mais variadas formas de constituição da vida. O reconhecimento efetivo acompanha o desenvolvimento das formas de socialização: a realização do reconhecimento possibilita ao sujeito de direito uma posição enquanto sujeito autônomo e integrante de uma coletividade jurídica.

Assim, por outro lado, na dimensão da formação da vontade geral, a parte não reconhecida diz respeito às expectativas de efetivação dos objetivos individuais conforme as premissas dos “direitos e deveres iguais”³⁰¹. A dimensão “da formação da ‘vontade geral’”³⁰² é concebida por Hegel como um processo de materialização progressiva do reconhecimento jurídico.

Desse modo, conforme Honneth, é possível compreender, mesmo que de modo ainda impreciso, a definição de Hegel sobre a finalidade do crime: “a afirmação da ‘própria

²⁹⁷ *Idem*, p. 99-100.

²⁹⁸ *Idem*, p. 100.

²⁹⁹ *Idem*, p. 100-101.

³⁰⁰ *Idem*.

³⁰¹ *Idem*, p. 101.

³⁰² *Idem*.

vontade”³⁰³. O crime configura o estímulo de uma provocação moral em que a vontade geral dos sujeitos de direito é direcionada à uma nova configuração, a um novo pedido de reconhecimento, conforme a provocação moral daquele que comete o crime. Mas o conteúdo singular do sujeito desrespeitado só é medido pelas expectativas normativas que ele apresenta para a sociedade pelo cometimento do crime³⁰⁴.

Nesse sentido, o lugar que a luta por reconhecimento ocupa na realidade social dependerá da resolução da compreensão sobre a origem particular do crime³⁰⁵.

Como vimos, o desrespeito é resultado da falta de reconhecimento social da vontade individual do sujeito, pois a efetivação das normas jurídicas institucionais pelo contrato não alcança a subjetividade do mesmo. Este contrato ocupa um lugar abstrato, logo, não se apresenta de forma justa³⁰⁶.

Esta análise nos mostra que o efeito da coerção jurídica “[...] se mede pelo falso formalismo de uma aplicação de normas que crê poder abstrair de todas as circunstâncias particulares de uma situação concreta”³⁰⁷. Nesse sentido, para ampliar o aprendizado moral, a sociedade teria que expandir sua compaixão em relação à subjetividade daquele que cometeu um crime.

Por outro lado, o desrespeito representa “uma abstração das condições materiais da realização de propósitos individuais”³⁰⁸: a vontade particular do indivíduo não seria reconhecida porque o conteúdo das normas jurídicas institucionalizadas é assimilado de forma abstrata. E, por isso, não alcança as diferenças subjetivas de realização da liberdade que são juridicamente garantidas³⁰⁹.

Assim, o efeito da coerção jurídica provoca um ilusório formalismo, não do emprego das normas, mas do conteúdo das mesmas. Com isso, o aprendizado a percorrer, a partir do ato daquele que comete uma provocação moral, seria a ampliação das normas jurídicas no âmbito da igualdade material de oportunidades³¹⁰.

Entretanto, Honneth afirma que Hegel não avançou na análise de uma ampliação da estrutura de reconhecimento jurídico, pois não há uma atribuição à provocação moral do crime nenhuma nova leitura sobre o conteúdo do reconhecimento. Hegel somente apresenta a transição do direito natural positivo ou do direito informal para a relação organizada pelo

³⁰³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 101.

³⁰⁴*Idem*, p. 101-102.

³⁰⁵*Idem*, p. 102.

³⁰⁶*Idem*.

³⁰⁷*Idem*.

³⁰⁸*Idem*, p. 102-103.

³⁰⁹*Idem*.

³¹⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 102-103.

Estado: “a sua análise não trata dos progressos que concernem ao próprio conteúdo ou à própria estrutura do reconhecimento jurídico”³¹¹.

Nesse sentido, aquele que comete um crime será submetido às penalidades da lei. Ao considerarmos que o crime diz respeito a uma ação individual que representa um dano na vontade geral, a resposta da vontade geral é validar, novamente, sua força intersubjetiva, em virtude do sujeito que foi lesado. Mas isso só ocorre com a punição do criminoso. O revide da punição destitui a relação de reconhecimento jurídico que é restituída imediatamente³¹².

Contudo, ao executar a penalidade, observamos que as normas morais que estavam presentes na vida social como um “elemento espiritual”³¹³, são materializadas na forma de uma lei e na aplicação de uma punição ou correção.

É nesse momento que os sujeitos de direito de uma coletividade são beneficiados, pela primeira vez, por uma normatividade em comum, concretizada em uma lei. A lei retrata o que há de principal das regulações negativas. Desse modo, as relações jurídicas são reguladas de forma oficial, na presença das penalidades do Estado³¹⁴.

Essa evolução é sintetizada no plano institucional das relações jurídicas. Isto é, a partir da pressão do crime, as normas jurídicas ocupam o lugar de regulação legal que é publicamente fiscalizada. E, alcançam a penalização pelo Estado. Entretanto, a regulação legal não é diferenciada para além de sua significação moral³¹⁵.

Todavia, se as transformações que o crime provocou nas relações jurídicas se resumirem em um só aspecto, logo o que seu ato reivindica não alcança uma importância social. Isso ocorre, porque seu objetivo tem que ser concebido como uma superação do formalismo jurídico. O dano consequente dessa superação não pode ser desconsiderado por uma constituição de um campo de penalização estatal³¹⁶.

A origem do crime se dá pelo sentimento de desrespeito. As causas normativas desse sentimento não podem ser excluídas pela constituição de mudanças jurídicas que o crime motiva. Para que isso ocorra, seria necessário mudanças que corrigissem o erro de um conteúdo muito formal ou abstrato do direito³¹⁷.

Com isso, Hegel não apresenta quais dessas duas possibilidades de explicação podem contribuir com uma leitura mais apropriada para o crime. Nessa leitura, ele também não

³¹¹ *Idem*, p. 103.

³¹² *Idem*, p. 103-104.

³¹³ *Idem*, p. 104.

³¹⁴ *Idem*.

³¹⁵ *Idem*.

³¹⁶ *Idem*.

³¹⁷HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 104.

alcança suas próprias proposições, pois ele inicia sua interpretação do ato criminoso como uma reivindicação extrema de reconhecimento jurídico e, em seguida, o crime não é mais incluído na relação jurídica³¹⁸.

Assim, Hegel concebe novamente a luta por reconhecimento delimitada no campo da vontade geral como uma força normativa que causa o desenvolvimento da relação jurídica. Contudo, com essa proposição, Hegel não delimita quais são as formas adequadas de resoluções jurídicas para as exigências morais. Assim, para Honneth, essa leitura hegeliana sobre o progresso da relação jurídica a partir das exigências normativas permanecem como “uma simples sugestão”³¹⁹.

Entretanto, Honneth pondera que essa interpretação de Hegel tenha seguido esse percurso porque o reconhecimento da vontade singular só seria efetivado na dimensão das relações éticas do Estado. A vontade singular alcançaria confirmação social por meio da experiência do desenvolvimento intersubjetivo em um quadro institucional³²⁰.

O que é particular no campo da filosofia da consciência, é que esse quadro institucional já não ocupa um lugar absoluto de promoção das potencialidades que são intrínsecas à vida em sociedade. O que importa é a etapa de constituição do espírito, na qual, ele volta a si, isto é, o espírito efetivo³²¹.

Essa etapa configura o momento em que as relações de reconhecimento intersubjetivo no âmbito jurídico atingiriam sua realização absoluta e, assim, conseguiria a revelação total na objetividade da vida em sociedade. Esse processo promoveria a libertação das marcas subjetivas da etapa prévia. E, portanto, um regresso da dimensão social para si³²².

Da revelação absoluta na objetividade da vida em sociedade, as instituições do Estado seriam concebidas pelo Poder Legislativo. Como vimos, a dinâmica do espírito é se revelar de modo absoluto e retornar a si. Contudo, para que esse retorno ocorra, é necessário que o espírito produza uma autorreflexão com a realidade que está institucionalizada pelo direito, para assim, dar prosseguimento à formação da eticidade e a composição plena do Estado³²³.

Desse modo, consideramos, conforme Honneth, que Hegel concebeu os conceitos de espírito subjetivo e espírito efetivo para ressaltar as etapas em que se desenvolvia as novas dimensões de reconhecimento intersubjetivo. Para o espírito subjetivo, observamos o

³¹⁸ *Idem*, p. 105.

³¹⁹ *Idem*.

³²⁰ *Idem*, p. 106.

³²¹ *Idem*.

³²² *Idem*.

³²³ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 106-107.

desenvolvimento das relações amorosas e, para o espírito efetivo, observamos o desenvolvimento conflituoso das relações jurídicas³²⁴.

Para Honneth, essas proposições de Hegel não preenchem as probabilidades apresentadas por ele próprio. Isto ocorre, porque a eticidade social do Estado já não pode ser concebida como relações formadas e consumadas intersubjetivamente. Nesta relação intersubjetiva, os integrantes de uma sociedade se reconciliariam a partir do critério do reconhecimento recíproco de sua singularidade. Portanto, o respeito de cada um pela biografia do outro constituiria o embrião dos comportamentos coletivos de uma sociedade³²⁵.

Se Hegel tentasse dar conta das expectativas assim sugeridas, ele teria de conceber a esfera ética do Estado como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade – o respeito de cada pessoa pela particularidade biográfica de todo outro formaria de certo modo o fermento habitual dos costumes coletivos de uma sociedade³²⁶.

Os costumes culturais dos integrantes de uma sociedade assegurariam a integração social porque seria uma expressão da unidade e singularidade da mesma, conforme o reconhecimento. Conforme Honneth, Hegel não apresentou, a partir dessa argumentação, um conceito de eticidade específico da teoria do reconhecimento. Se o Estado ocupa um lugar de concretização da última experiência de autorreflexão do espírito, as relações intersubjetivas dos membros de uma sociedade ficam submetidas às relações destes integrantes com a “instância superior do Estado”³²⁷.

Nesta instância superior do Estado, no tocante aos sujeitos de direitos, a vontade geral ocupa um lugar de poder único e representante do poder espiritual do Estado ou como “corporificação do espírito”³²⁸. Como consequência, a eticidade não se constitui nas relações entre os sujeitos, mas exclusivamente nas relações com o Estado. Nesse sentido, os costumes culturais dos integrantes da sociedade podem ocupar um lugar autoritário, fruto da concretização das relações exclusivas com o Estado. E, assim, essa relação poderá ser concebida como uma relação ética perfeita e predominante³²⁹.

³²⁴ *Idem*, p. 107.

³²⁵ *Idem*, p. 107-108.

³²⁶ *Idem*.

³²⁷ *Idem*, p. 108.

³²⁸ *Idem*, p. 109.

³²⁹ RAVAGNANI, Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth, p. 20.

Se a instituição do Estado não é apresentada conforme o desenvolvimento das relações jurídicas, logo, pelos conflitos intersubjetivos, ela é concebida a partir do poder dos homens tirânicos que exprimem, conforme Hegel *apud* Honneth: “a vontade absoluta”³³⁰.

O problema é que a vontade absoluta do espírito é concebida como a única vontade que conservaria o poder político, porque ela possui em si o saber de todos e impõe a sujeição e autoridade. Para Hegel, a vontade absoluta pode se localizar em uma única pessoa e, por isso, existe a constituição de governos monárquicos³³¹.

Honneth também ressalta com Hegel concebe como um membro de uma sociedade distinguindo dois papéis: *bourgeois* e *citoyen*³³². Como *bourgeois*, o sujeito é orientado pelos seus interesses particulares através de relações de troca juridicamente reguladas. Com *citoyen*, o sujeito se implica de modo ativo na constituição política da vontade.

Assim que a coletividade política se estabelece por meio da relação jurídica, a pessoa assume duas funções, para as quais se já encontra aqui o par conceitual de *bourgeois* e *citoyen*: na primeira função, o indivíduo tem “o singular por fim”, ou seja, persegue seus interesses privados no quadro das relações de troca juridicamente regulado; na segunda, ao contrário, ele tem “o universal como tal por fim”, portanto participa ativamente nos assuntos da formação política da vontade³³³.

Contudo, ao mesmo tempo em que a circunstância em que se encontra o sujeito *bourgeois* que se comporta “com respeito aos seus fins”³³⁴ determinada pelas relações intersubjetivas de reconhecimento jurídico, a circunstância em que se encontra o sujeito *citoyen* está determinada pela relação com o “universal do Estado”³³⁵. De forma oposta à definição de “sujeito de direito”³³⁶, o *citoyen* deixa de ser definido como “uma pessoa social”³³⁷ em que a constituição de suas qualidades subjetivas está diretamente condicionada ao êxito das relações intersubjetivas com aqueles que também são *citoyens*³³⁸.

Nesse sentido, a autoconsciência do *citoyen* é concebida antecipadamente pelo processo reflexivo do sujeito isolado consigo mesmo e, não pelas relações intersubjetivas. E, assim, é nesse processo reflexivo que a totalidade ética é representada³³⁹.

³³⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 110.

³³¹RAVAGNANI, Introdução à Teoria Crítica de Axel Honneth, p. 20.

³³²HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 111. Fizemos a opção de manter conforme a tradução portuguesa que ora seguimos, e mantivemos as palavras francesas *bourgeois* e *citoyen*.

³³³*Idem*.

³³⁴*Idem*, p. 111-112.

³³⁵*Idem*.

³³⁶*Idem*.

³³⁷*Idem*.

³³⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 111-112.

³³⁹*Idem*, p. 112.

Nesse momento, Honneth ressalta que a filosofia da consciência hegeliana apresenta um resultado negativo sobre a dinâmica do reconhecimento e sua qualidade de possibilitar aos sujeitos o respeito recíproco pela subjetividade de cada um. Falta na “*Realphilosophie*” uma concepção do Estado enquanto lugar de efetivação das relações de reconhecimento intersubjetivo que concebem o respeito à biografia dos sujeitos³⁴⁰.

Hegel não segue essa premissa porque ele concebe o campo ético como uma forma de materialização da “autorreflexão do espírito”³⁴¹. E, nesse sentido, no lugar das relações intersubjetivas são introduzidas “relações entre um sujeito e seus momentos de exteriorização”³⁴², assim, “[...] a eticidade tornou-se uma forma do espírito constituindo-se monologicamente e já não compõe uma forma particularmente exigente de intersubjetividade”³⁴³.

Todavia, conforme Honneth, se para Hegel a formação do sujeito de direito e da realidade social é, fundamentalmente, o processo de constituição do espírito efetivo que se faz pela exteriorização e retorno a si, isso não o impossibilitou de conceber no quadro de sua filosofia da consciência, o fortalecimento das relações intersubjetivas entre os sujeitos. Assim, as relações intersubjetivas “se tornaram *média* dos respectivos processos de formação”³⁴⁴.

Nesse sentido, o mundo social é concebido por Hegel como um desenvolvimento de aprendizado ético. A partir das distintas etapas de uma luta, esse desenvolvimento produz relações de reconhecimento intersubjetivos mais exigentes. Honneth afirma que se Hegel tivesse mantido esse percurso para conceber uma comunidade ética, também ficaria claro um modo de convívio social em que cada sujeito poderia considerar, para a sua subjetividade, um “sentimento de reconhecimento solidário”³⁴⁵.

Além do mais, a experimentação da morte, “cujo significado emotivo para o encontro com o outro”³⁴⁶ que Hegel concebeu bem, poderia possuir uma condição mais apropriada do que na relação intersubjetiva em que o conteúdo do conflito diz respeito aos sujeitos de direito.

Contudo, conforme Honneth, Hegel não desenvolveu essa mudança para conceber um conceito de eticidade adequado para uma teoria do reconhecimento. Sua teoria da consciência alcançou uma predominância sobre as premissas da teoria do reconhecimento. E, na última

³⁴⁰ *Idem*.

³⁴¹ *Idem*.

³⁴² *Idem*.

³⁴³ *Idem*.

³⁴⁴ *Idem*.

³⁴⁵ *Idem*, p. 112-113.

³⁴⁶HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 112-113.

etapa do percurso de formação das dimensões de reconhecimento, seu conteúdo foi concebido a partir do paradigma da autorrelação do espírito³⁴⁷.

Por esse motivo, na “*Realphilosophie*” de Hegel, estão interrompidos o futuro da vontade singular a partir da interpretação do crime e, as concepções sobre uma comunidade verdadeiramente livre que ele iniciou suas investigações no período de Jena. Para essas interrupções, Honneth propõe a definição de um “conceito intersubjetivista de ‘eticidade’”³⁴⁸ que já não é possível para Hegel, pois ele direcionou seus estudos uma filosofia da consciência.

Segundo Honneth, Hegel não retorna em seu quadro teórico sobre a luta por reconhecimento. Na “Fenomenologia do espírito”, ele atribui novamente à luta a única função de constituinte da autoconsciência, diferente de uma luta que ocupa o lugar de motivação moral e que promove o desenvolvimento da socialização do espírito. E, além disso, no modelo da dialética senhor e escravo, a luta entre os sujeitos que buscam o reconhecimento é delimitada à vivência de confirmação prática no trabalho. Assim, a lógica particular da luta, quase tomou uma nova dimensão³⁴⁹.

Assim, Honneth reconhece e exalta a importância da investigação hegeliana para a concepção de uma teoria da intersubjetividade, assim como seu percurso para a construção dos conceitos de reconhecimento e eticidade. Todavia, para Honneth, Hegel não distinguiu qual é a mediação existente nas relações de reconhecimento, nem as distintas relações de reconhecimento ordenadas, assim como a proposta de uma função histórica fecunda da luta moral. Diante disso, veremos como Honneth apresentará uma atualização sistemática deste conteúdo, considerando as dificuldades da influência metafísica nos argumentos principais de Hegel³⁵⁰.

1.3.3 A sistematização conclusiva de Honneth acerca das ideias do jovem Hegel

De acordo com Honneth, Hegel propôs, nos escritos de Jena uma análise que reconstrói um modo de formação ética do indivíduo que perpassa por etapas de conflito. Essa formação ética concebe em um potencial moral que está inscrito nas relações comunicativas entre os sujeitos³⁵¹.

³⁴⁷ *Idem*, p. 113.

³⁴⁸ *Idem*.

³⁴⁹ *Idem*, p. 113-114.

³⁵⁰ *Idem*, p. 114-117.

³⁵¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 117.

Honneth afirma que essa construção “se encontra ainda sob a pressuposição idealista”³⁵², pois os conflitos não podem ser analisados pela objetividade da razão que finda na investigação aristotélica da natureza comunitária ou, conforme a filosofia da consciência, na autorrelação do espírito.

Hegel não considerou o processo de formação do sujeito, marcado pela dinâmica do reconhecimento, mediado pela vivência de luta, como um processo intramundano, efetivando-se pelas contingências que são próprias da socialização humana. Seus argumentos de Jena estão assinalados pelas condições de validade de certeza metafísica acerca do processo abrangente da razão³⁵³.

Contudo, o movimento intelectual que visava desconstruir os argumentos do idealismo alemão e que objetivava alcançar um conceito de razão mundanizado, carregado de experiências, “essa retaguarda metafísica da filosofia hegeliana viu-se perdida: junto com o fundamento do conceito idealista de espírito, [Hegel] perdeu a carta branca que até então protegia seus argumentos contra um exame na realidade empírica”³⁵⁴.

Na crítica ao idealismo alemão, os discípulos de Hegel, influenciados por Ludwig Feuerbach, Karl Marx e S. Kierkegaard, narraram as novas concepções acerca da finitude do espírito humano que Hegel não considerou em seu conceito de razão. Assim, sua teoria filosófica necessitava de um contato com as ciências empíricas, para não recair na metafísica³⁵⁵.

Nesse caminho, formou-se na história do pensamento hegeliano percursos teóricos fundamentais para compreensão da luta por reconhecimento: sua análise acerca da luta por reconhecimento já não pode ser definida como uma proposta de uma teoria normativa das instituições e, também não pode ser definida como uma concepção de moral estendida para a teoria da subjetividade. Obviamente, para uma teoria social de conteúdo normativo, é fundamental a delimitação de três possibilidades, resultantes da ocasião teórica que se deslocou em relação a Hegel³⁵⁶.

Em primeiro lugar, Hegel investiga a formação do “Eu prático”³⁵⁷, associando-o ao pressuposto do reconhecimento recíproco entre dois indivíduos: quando ambos observam a confirmação de sua autonomia através do outro, “eles podem chegar de maneira

³⁵² *Idem*, p. 117-118.

³⁵³ *Idem*, p. 118.

³⁵⁴ *Idem*.

³⁵⁵ *Idem*.

³⁵⁶HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 118-119.

³⁵⁷ *Idem*, p. 119.

complementária a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado”³⁵⁸.

Para Hegel, essa tese tem que compor um ponto de partida, pois esse início favorece, em certa medida, a marca estrutural “do domínio do objeto social”³⁵⁹ que é seu interesse em sua teoria da eticidade. Mas, seu pensamento conserva-se associado ao pressuposto da metafísica, pois não considera a relação intersubjetiva como um processo empírico no interior da socialização e a reduz, conforme vimos, em um processo de formação das inteligências particulares dos sujeitos.

Contudo, uma análise que busque abordar o arquétipo de Hegel como estímulo para uma teoria social de fundo normativo não se torna eficaz com esse argumento especulativo³⁶⁰. Por isso, para Honneth, é preciso uma reconstrução da tese hegeliana edificando-a em uma psicologia social empiricamente amparada³⁶¹.

Em segundo lugar, é fundamental considerar a segunda tese de Hegel, na qual, baseando-se nos pressupostos da teoria da intersubjetividade, existe uma variedade de reconhecimentos intersubjetivos. Essa variedade deve ser distinguida segundo o nível de autonomia possibilitada ao sujeito em cada situação³⁶².

No “Sistema de eticidade” e na “*Realphilosophie*” o objetivo era conjecturar “com o ‘amor’, o ‘direito’ e a ‘eticidade’ uma série de relações de reconhecimento”³⁶³ em que os indivíduos se asseguram de modo recíproco como sujeitos autônomos e individuados, em dimensões cada vez maiores.

Para Hegel, somente com a organização das dimensões de reconhecimento é possível alcançar uma categorização teórica que explique o percurso de formação da eticidade como um conjunto de etapas de relações intersubjetivas. Contudo, essa diferenciação continua associada aos pressupostos da metafísica, uma vez que as relações intersubjetivas são concebidas exclusivamente em um modelo conceitual e são deslocadas para a realidade empírica.

Assim, para elaboração de uma sistematização atual, é fundamental uma fenomenologia empiricamente pautada pelas dimensões de reconhecimento, e não por um

³⁵⁸ *Idem*.

³⁵⁹ *Idem*, p. 120.

³⁶⁰ *Idem*, p. 120-121.

³⁶¹ Honneth se refere ao pensamento de George Mead e às premissas de sua psicologia social. A seguir, no segundo capítulo, este argumento será apresentado.

³⁶² HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 121.

³⁶³ *Idem*.

modelo conceitual transposto para a realidade empírica, para assim, analisarmos com clareza as premissas de Hegel³⁶⁴.

A terceira tese hegeliana conclui seu arquétipo conceitual ao propor para os três modelos de reconhecimento uma lógica que molda etapas para uma luta moral: na formação da identidade e nas etapas obtidas pelo processo de comunitarização, os sujeitos são forçados a ingressar em um conflito intersubjetivo. O resultado desse conflito é o reconhecimento de seu pedido de autonomia que, até então, não foi confirmada socialmente³⁶⁵

Essa análise de Hegel é constituída por duas afirmações importantes: em primeiro lugar, o bom progresso do Eu se dá em uma série de dimensões de reconhecimento mútuo; em segundo lugar, se isso não acontece, levará os sujeitos a uma experiência de desrespeito, logo, eles serão conduzidos para uma luta por reconhecimento³⁶⁶.

Conforme Honneth, essas duas suposições estão calcadas nos pressupostos da tradição metafísica, pois estão concebidas em uma definição de um princípio evolutivo que configura o processo de transformações vivido pelo sujeito até o completo desenvolvimento de seu ser, isto é, a formação de sua identidade, como um processo de transposição direta à constituição da ordem social³⁶⁷.

Desse modo, para retomar a análise conceitual de Hegel, construindo novas perspectivas teóricas, é preciso investigar suas suposições separadamente. Para tanto, Honneth propõe analisar: se o percurso das etapas de reconhecimento pode se contrapor às hipóteses empíricas; se é viável conferir às distintas dimensões de reconhecimento intersubjetivo experiências correspondentes ao desrespeito social; e, se podem ser descobertas confirmações históricas e sociológicas para a premissa de que essas formas de desrespeito social motivam os conflitos sociais³⁶⁸.

Assim, segundo Honneth, a resposta para esse percurso proposto constituirá a construção de uma “lógica moral dos conflitos sociais³⁶⁹. A seguir, veremos no próximo capítulo o argumento honnethiano que buscará resolver as duas primeiras questões de Hegel com a psicologia social de George Herbert Mead: suas investigações fundamentadas em uma análise teórica pós-metafísica traduzem a investigação hegeliana sobre a intersubjetividade.

³⁶⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 121.

³⁶⁵*Idem*, p. 121-122.

³⁶⁶*Idem*, p. 122.

³⁶⁷*Idem*.

³⁶⁸*Idem*.

³⁶⁹*Idem*.

2 A CONSTITUIÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS DE RECONHECIMENTO

Conforme vimos no primeiro capítulo, Honneth investiga a concepção do Eu prático hegeliano associado ao pressuposto do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos. Quando ambos se enxergam assegurados em sua autonomia através do outro, eles alcançam, de forma complementar, o entendimento de si mesmos como um Eu autônomo e individuado.

A seguir, a teoria da intersubjetividade hegeliana está entrelaçada a modos de reconhecimento recíproco que deve ser diferenciada conforme os níveis de autonomia proporcionada ao sujeito em cada contexto. Assim, o amor, o direito e a solidariedade são diferentes categorias ou relações de reconhecimento nas quais os indivíduos se asseguram de modo recíproco como seres humanos autônomos e individuados.

Para Honneth, essas três categorias de reconhecimento hegelianas desenvolvem-se de modo progressivo para a formação da autoconsciência e do reconhecimento entre os sujeitos através de um movimento de conflito entre eles.

Neste segundo capítulo, investigaremos como Honneth analisa a psicologia social de George Herbert Mead, no que diz respeito à teoria do reconhecimento intersubjetivo. Para Honneth, a concepção de Mead possibilita uma complementação e prosseguimento nas três categorias de reconhecimento do jovem Hegel¹. De tal modo, prosseguindo com a proposta honnethiana, buscaremos explorar como a integridade do ser humano está correlacionada às três dimensões de reconhecimento intersubjetivo: o amor, o direito e a solidariedade.

2.1 A intersubjetividade em Mead, segundo Axel Honneth

Conforme Honneth, a psicologia social de Mead² sustenta em pressupostos conceituais naturalistas a definição da identidade dos seres humanos a partir do reconhecimento intersubjetivo. O pressuposto naturalista³ de Mead, atribuído, por exemplo, por J. Dewey, concebe o homem a partir de todas as suas manifestações, inclusive as consideradas superiores, como o direito, a moral, a religião, entre outros.

¹ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 125.

² Em nota de rodapé, Honneth evidencia o fundamento de sua pesquisa na obra em alemão “Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt, 1973” de George Herbert Mead. Para construir o conceito de reconhecimento de Mead, Honneth prioriza o “volume I dos ensaios reunidos: George Herbert Mead, Gesammelte Aufsätze (ed. por Hans Joas), vol. I, Frankfurt, 1980”.

³ ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução de Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 698.

Segundo Honneth, este pensamento enlaça o campo teórico original do jovem Hegel ao pensamento atual e, também, é a mais adequada “para reconstruir as intuições da teoria da intersubjetividade do jovem Hegel num quadro teórico pós-metafísico”⁴.

Para Honneth, Mead e Hegel concordam que não há somente um princípio social da identidade do Eu e compartilham da crítica ao atomismo da tradição contratualista. Assim, eles interpretam a luta social como uma força que ordena o desenvolvimento moral da sociedade⁵.

A psicologia social de Mead, de acordo com Honneth, aproxima-se das obras do jovem Hegel, pois “procura fazer da luta por reconhecimento o ponto referencial de uma construção teórica que deve explicar a evolução moral da sociedade”⁶.

Contudo, as premissas da teoria da intersubjetividade de Mead está fundamentada na análise epistemológica do campo objetual da psicologia. Mead apresenta o seguinte problema: “Como a pesquisa psicológica pode obter um acesso ao seu objeto específico, ao psíquico?”⁷.

Desse modo, para responder essa questão, Mead concebe uma teoria da intersubjetividade fundamentando-a em investigações empíricas e seu objetivo é compreender as operações cognitivas do ser humano e, também, os “problemas filosóficos do idealismo alemão de modo não especulativo”⁸. Ele quer restaurar as concepções do idealismo alemão, mas não almeja explicar a subjetividade humana de forma reduzida.

Para isso, Mead recupera o pensamento pragmatista transmitido por C. S. Peirce por meio de Dewey. O pensamento pragmatista⁹ de Peirce concebe que o significado de uma ideia ou, por exemplo, dos princípios fundamentais de uma ciência, crença ou método é representado por um bom resultado prático. Assim, a ideia que possuímos de um objeto é a reunião de todas as concepções imaginárias que possuímos e conferimos a esse objeto que possui algum resultado prático.

Para Peirce e Dewey, é em momentos de problematizações das ações cotidianas que o homem desfruta seu exercício cognitivo: o psíquico é a experiência que o ser humano faz consigo mesmo, ao se deparar com um problema, que o impossibilita de um cumprimento habitual de sua ação¹⁰.

⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 125.

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem*, p. 126.

⁸ *Idem.*

⁹ ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia, p. 784.

¹⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 126.

Para um sujeito individual, só surge um mundo de vivências psíquicas no momento em que, explicitando um problema prático preconcebido, ele entra de tal modo em dificuldades que suas interpretações da situação, até então objetivamente comprovadas, acabam sendo privadas de sua validade e separadas da realidade restante a título de meras representações subjetivas¹¹.

Dessa maneira, Mead consegue para a psicologia o domínio ao objeto, uma vez que um indivíduo toma consciência de sua subjetividade ao se deparar com um problema a ser solucionado e reinventa de modo criativo as análises de sua realidade¹².

O domínio objetual da psicologia de Mead é o momento da experiência em que os indivíduos têm a consciência dos impulsos conflitivos da ação. Esses impulsos conflitivos retiram do objeto seu predicado de objeto e, nessa dimensão, deixa os indivíduos em uma posição subjetiva. Dessa posição, contudo, nasce um novo objeto-estímulo, fruto da ação reconstituída dos indivíduos, que se refere ao conceito de sujeito Eu¹³.

Por conseguinte, Mead posiciona-se contrário à “definição do psíquico”¹⁴, afirmando que esta descrição ainda não acessa o mundo subjetivo. Mead problematiza este conceito ao retomar o lugar de um ator no qual, diante de uma situação conflitiva, alcança uma reflexão sobre a natureza subjetiva de suas análises do contexto atual.

Contudo, sua reflexão não é direcionada para o exercício de seu Eu para resolver os problemas, mas para uma delimitação específica dos objetos que criam o impulso. Diante de um problema ou de uma situação conflitiva, um sujeito poderá somente adaptar-se de modo criativo à situação avaliada negativamente e, assim, as ações instrumentais não são o melhor modo de explicação do psiquismo¹⁵.

Para situar a psicologia na mesma concepção de um ator que se conscientiza de sua subjetividade é, fundamental, entretanto, a orientação para um modo de ação que seja viável para o agente. E assim, no momento do conflito ou distúrbio, pensar em sua ação subjetiva¹⁶.

Mead avança na definição dessa outra possibilidade de ação, quando, conforme Honneth, ele expande a concepção sobre a relação do sujeito com o meio incluindo a perspectiva social. Ao considerarmos a interação de diversos sujeitos, observamos um modo de ação que, diante de uma crise ou conflito, requer de modo prático de todos os envolvidos, uma reformulação acerca de seu ato reativo¹⁷.

¹¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 126.

¹²*Idem.*

¹³*Idem*, p. 126-127.

¹⁴*Idem.*

¹⁵*Idem.*

¹⁶*Idem.*

¹⁷*Idem.*

Portanto, Mead afirma: para a psicologia, a interação entre os seres humanos faz com que eles tomem consciência de sua subjetividade no momento do surgimento de problemas ou de uma crise e conflitos. Para Honneth, esse percurso funcionalista de Mead tem como objetivo aprofundar na seguinte investigação:

[...] se a psicologia se coloca na perspectiva que um ator adota no relacionamento sempre ameaçado com seu parceiro de interação, então ela pode obter uma visão interna dos mecanismos através dos quais surge uma consciência de sua própria subjetividade¹⁸.

O funcionalismo¹⁹ evidenciado aqui diz respeito a uma premissa que concebe a consciência e a percepção como atividades que estão em função dos impulsos e necessidades. Isso ocorre em um quadro de conflitos com o ambiente. Assim, o objeto de estudo do funcionalismo são os mecanismos da consciência que possibilitam ao organismo se relacionar com o ambiente.

Porém, seguindo a proposta de Mead, é necessário pensar o seguinte problema: como um sujeito terá consciência do significado social de suas ações?²⁰ Para isso ocorrer, é necessário que o ator compreenda antecipadamente o sentido adequado para o seu comportamento em um contexto partilhado com o outro indivíduo de interação.

É preciso, primeiramente, para solução da tarefa colocada dessa maneira, uma resposta à questão muito mais fundamental de como o sujeito pode de modo geral alcançar uma consciência do significado social de suas manifestações práticas; pois, para estar em condições de um “controle do comportamento dos outros”, um ator precisa possuir desde já conhecimentos acerca do sentido que cabe a seu próprio comportamento na situação comum da ação para o respectivo parceiro de interação. Em relação à constituição da autoconsciência, o surgimento de um saber sobre o significado das próprias reações comportamentais é o fenômeno mais originário²¹.

Para tanto, é fundamental que a psicologia social de Mead defina qual é o mecanismo que “através do qual pôde desenvolver-se na interação humana uma consciência do significado das ações sociais”²².

Para Mead, de acordo com Honneth, a resposta para este problema está na seguinte investigação: um indivíduo possui um saber sobre o sentido intersubjetivo de suas ações

¹⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 128.

¹⁹ABBAGNANO, Dicionário de Filosofia. p. 811.

²⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 128.

²¹*Idem.*

²²*Idem.*

quando ele consegue incitar em si mesmo a mesma conduta reativa que sua expressão comportamental produziu de forma provocativa naquele que o confronta²³.

Honneth afirma que esse pressuposto evolucionário do advento de uma nova configuração do comportamento humano, isto é, a possibilidade de suscitar em si um ato reativo provocado no outro aproxima-se da definição de “gesto vocal”, investigada por J. G. Herder e R. Gehlen. O gesto vocal age sobre o agente na mesma situação e da mesma forma que naquele que está ante o agente²⁴.

Dessa forma:

Se um sujeito influi sobre seu parceiro de interação por meio de seu gesto vocal, ele é capaz ao mesmo tempo de desencadear em si mesmo a reação dele, visto que sua própria expressão é perceptível a ele próprio como um estímulo vindo de fora; mas por isso seu gesto vocal, a que ele pode reagir da mesma maneira que qualquer outro ouvinte, contém para ele o mesmo significado que possui para seu destinatário²⁵.

Para Honneth, ao considerarmos as influências ontogenéticas e da história da espécie, isto é, as séries de transformações vividas pelo homem, desde seu nascimento até o desenvolvimento integral do ser, podemos observar as possibilidades de origem da autoconsciência humana: o desenvolvimento da consciência de significados está correlacionado à constituição da autoconsciência humana e, ao mesmo tempo, ordena um percurso para a desenvolvimento da experiência subjetiva²⁶.

Ao despertar em si próprio o sentido que sua ação tem para o outro sujeito, expande para o outro uma perspectiva de conceber-se a si como um objeto social de ações de seu par de interação²⁷.

Isto é, conforme Honneth:

Reagindo a mim mesmo, na percepção do meu próprio gesto vocal, da mesma maneira como meu defrontante o faz, eu me coloco numa perspectiva excêntrica, a partir do qual posso obter uma imagem de mim mesmo e, desse modo, chegar a uma consciência de minha identidade²⁸.

²³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 127-129.

²⁴ *Idem*, p. 129.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Idem*, p. 130.

²⁸ *Idem*.

É nesse momento que Mead diferencia os conceitos de Me e Eu como duas particularidades do mesmo *Self*. A partir daí Mead desenvolve seu conceito de eticidade intersubjetiva²⁹.

O Me determina a imagem passageira que o indivíduo possui de si mesmo no olhar de seu par de interação. O Eu é a fonte sem regulamentação de todas as ações atuais do indivíduo. É o campo da personalidade do sujeito encarregado pelas respostas criativas diante de dificuldades práticas. Nessa atividade, considerada como espontânea, o Eu antecede a consciência que o indivíduo possui de si próprio do olhar de seu parceiro de interação e, também, dialoga de modo sempre renovado com as expressões práticas presentes de modo consciente no Me³⁰.

De acordo com Honneth:

Mead distingue do “Me”, que conserva minha atividade momentânea tão somente como algo já passado, uma vez que ele representa a imagem que o outro tem de mim, o “Eu”, que é a fonte não regulamentada de todas as minhas ações atuais. O conceito de “Eu” deve ser referido à instância na personalidade humana responsável pela resposta criativa aos problemas práticos, sem poder jamais entrar como tal, porém, no campo de visão; no entanto, em sua atividade espontânea, esse “Eu” não só precede a consciência que o sujeito possui de si mesmo do ângulo de visão de seu parceiro de interação, como também se refere sempre de novo às manifestações práticas mantidas conscientemente no “Me”, comentando-as³¹.

Dessa maneira, entre o Eu e o Me, observa-se, na personalidade do sujeito, uma relação comparável a relação entre parceiros de um diálogo. O Eu existe, portanto, como um atributo dialógico, em interação da experiência interna. Ele não pode ser definido como um objeto na consciência³².

Para Honneth, o Me refere-se às experiências coletivas que Mead define como “o resultado [...] [de uma] autorrelação originária”³³. Assim, “deve tornar terminologicamente claro que o indivíduo só pode se conscientizar de si mesmo na posição de objeto”.

Desse modo,

O Self que entra em seu campo de visão quando ele reage a si mesmo é sempre o parceiro da interação, percebido da perspectiva de seu defrontante, mas nunca o sujeito atualmente ativo das próprias manifestações práticas³⁴.

²⁹TROVO, Teoria Crítica e luta por reconhecimento, p. 16.

³⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 130.

³¹ *Idem*.

³² *Idem*.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

Conforme Honneth, a partir daí que Mead desenvolve seu conceito de eticidade intersubjetiva da autoconsciência humana, pois um sujeito alcança a autoconsciência quando ele aprende a identificar sua própria ação a partir da visão, que é representada de forma simbólica, por um outro³⁵. De acordo com Honneth, nesse momento, observamos nesta tese de Mead a primeira concepção naturalista para os fundamentos da teoria do reconhecimento de Hegel, pois

[...] pode indicar o mecanismo psíquico que torna o desenvolvimento da autoconsciência dependente da existência de um segundo sujeito: sem a experiência de um parceiro de interação que lhe reagisse, um indivíduo não estaria em condições de influir sobre si mesmo com base em manifestações autoperceptíveis, de modo que aprendesse a entender aí suas reações como produções da própria pessoa³⁶.

Como o jovem Hegel, mas fundamentando sua investigação nas ciências empíricas, Mead modifica a relação do Eu e mundo social afirmando que a percepção do outro antecede o desenvolvimento da autoconsciência³⁷. Vejamos a concepção de Mead *apud* Honneth:

Um tal “Me” não é, portanto, uma formação primeira que depois fosse projetada e ejetada nos corpos de outros seres humanos para lhes conferir a plenitude da vida humana. É antes uma importação do campo dos objetos sociais para o campo amorfo, desorganizado do que nós designamos experiência interna. Através da organização desse objeto, da identidade do Eu, esse material é por sua vez organizado e colocado na forma da assim chamada autoconsciência, sob o controle de um indivíduo³⁸.

O Me não diz respeito de um desenvolvimento antecipado e que é projetado na vida de outros sujeitos, de modo a conceder-lhes a totalidade da vida humana. O Me é um processo de importação da esfera dos objetos sociais para a esfera da experiência interna: com a organização desse objeto, isto é, da identidade do Eu, esse material é empregado na forma da autoconsciência que é coordenada pelo indivíduo³⁹.

Entretanto, Honneth concebe o objetivo da teoria do reconhecimento do jovem Hegel como mais abrangente que a proposta de Mead, no que diz respeito a possibilidade da autoconsciência do homem: no conceito de “reconhecimento” hegeliano não há tanta importância para a relação cognitiva da interação, possibilitando ao indivíduo o alcance de sua autoconsciência. Para Hegel, o que importa são os modos de execução, ou seja, as

³⁵HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 131.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Idem*, p. 131-132.

“formas de confirmação prática”⁴⁰ por meio das quais ele alcança um entendimento normativo sobre si mesmo como uma determinada pessoa.

Com a proposta de uma “luta por reconhecimento”, Hegel se dedica à investigação das condições intersubjetivas de autorrelação prática do sujeito. No que lhe diz respeito, o progresso da autorrelação cognitiva do sujeito que fundamenta a identidade do Eu prático é uma hipótese insuficiente, ainda que seja necessária⁴¹.

Para essa centralidade da teoria do reconhecimento de Hegel, Mead avançou em seu conceito de intersubjetividade da autoconsciência e apresentou uma análise sobre a autorrelação prática do sujeito: “formação da identidade prático-moral do sujeito”⁴².

Com isso, ele quer deslocar a diferenciação terminológica do Me e Eu para uma concepção “normativa do desenvolvimento moral”⁴³.

Com a definição do Me como representação cognitiva que um indivíduo obtém de si próprio ao colocar-se no horizonte de um outro indivíduo, Mead constrói uma nova investigação para a psicologia social. Ele amplia sua pesquisa acerca do comportamento reativo aos fundamentos normativos da ação, incluindo a investigação da interação e a reflexão das normas morais⁴⁴.

Para Honneth, a partir dessa investigação fundante, Mead sustenta o esclarecimento da identidade humana em suas obras subsequentes, apoiando-se na investigação do desenvolvimento social de uma criança e da análise conceitual, da mais específica a mais abrangente, Mead define o conceito de “outro generalizado”⁴⁵.

A criança, em seu momento lúdico, é capaz de dirigir suas ações conforme as regras que adquiriu da síntese das concepções daqueles que a circundam. Assim, a socialização é a internalização das normas de comportamento derivadas das perspectivas dos integrantes de uma sociedade⁴⁶.

O sujeito assume como suas as normas sociais de ação do outro generalizado e alcança a identidade de um sujeito socialmente reconhecido. Ele participa das interações normativas de sua coletividade e, nesse modo de socialização, predicado da intersubjetividade, surge o conceito de “reconhecimento”⁴⁷.

Vejamos:

⁴⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 132.

⁴¹*Idem.*

⁴²*Idem.*

⁴³*Idem*, p. 133.

⁴⁴*Idem.*

⁴⁵*Idem*, p. 134-135.

⁴⁶*Idem.*

⁴⁷*Idem*, p. 136.

Na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação⁴⁸.

Para Honneth, a análise de Mead sobre o outro generalizado define uma relação de reconhecimento recíproco, isto é, quando um indivíduo reconhece os outros pares ao interiorizar ações normativas, ele é reconhecido como parte daquela comunidade⁴⁹.

Assim como Hegel, Mead tem como objetivo definir: “[...] aquele que aprende a conceber-se da perspectiva do outro generalizado tem de si mesmo seja entendida como a compreensão de uma pessoa de direito”⁵⁰.

Esta definição tem como finalidade conceber um indivíduo que se descobre através do prisma que o outro generalizado tem de si próprio, tendo como propósito compreender-se como um sujeito de direito. Ao adotar as normas sociais que regulamentam relações de cooperação coletiva, o sujeito se instrui conforme o que deve cumprir socialmente e, ao mesmo tempo, alcança um saber sobre os seus direitos⁵¹.

Desse modo, ele poderá confiar que esses direitos serão garantidos. Para Honneth, os “direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará”⁵².

Nessa perspectiva, o consentimento de direitos, viabilizará, em certa medida, se um sujeito conseguirá alcançar um lugar como integrante integralmente aceito na sociedade. Mead define esse caminho, isto é, o lugar de um sujeito reconhecido na sociedade como “dignidade”:

Não é por acaso que Mead fala nessa passagem de “dignidade”, com a qual um sujeito se vê dotado no momento em que ele, pela concessão de direitos, é reconhecido como um membro da sociedade; pois com a expressão está implicitamente associada a afirmação sistemática de que corresponde à experiência de reconhecimento um modo de autorrelação prática, no qual o indivíduo pode estar seguro do valor social de sua identidade⁵³.

Essa consciência do sujeito sobre o valor social de sua identidade é definida por Mead como autorrespeito, ou seja, é o posicionamento confiante que um sujeito possui consigo próprio. Essa posição está entrelaçada ao reconhecimento dos integrantes de uma sociedade

⁴⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 136.

⁴⁹MARTINEZ, Axel Honneth e a luta por reconhecimento, p. 155.

⁵⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 136.

⁵¹MARTINEZ, Axel Honneth e a luta por reconhecimento, p. 156.

⁵²HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 136-137.

⁵³*Idem*, p. 137.

por ele. No que lhe concerne, o nível do autorrespeito deriva do reconhecimento que os integrantes têm da subjetividade daquele sujeito⁵⁴.

Os “direitos”⁵⁵ é um caminho que os indivíduos se percebem reconhecidos em suas singularidades e que os integrantes de uma sociedade compartilham. Para Mead, esta é a base para o autorrespeito.

Nesse momento, Honneth afirma que Mead consegue definir a constituição da identidade na psicologia social e, este percurso marca uma nova compreensão e aprofundamento da teoria do reconhecimento do jovem Hegel. O conceito de outro generalizado de Mead contribuiu para a definição de Hegel acerca do reconhecimento na esfera do direito. Isso significa que o reconhecimento intersubjetivo no nível do direito convoca ambos os sujeitos a se relacionarem em comunidade, conforme as normas sociais que são reconhecidas intersubjetivamente⁵⁶.

Quando os sujeitos interagem entre si e assumem uma compreensão normativa do outro generalizado, eles compreendem, de modo mútuo, quais são as responsabilidades que eles têm diante do outro. Dessa forma,

[...] eles podem conceber ambos, inversamente, como portadores de pretensões individuais, a cuja satisfação seu defrontante sabe que está normativamente obrigado. A experiência de ser reconhecido pelos membros da coletividade como uma pessoa de direitos significa para o sujeito individual poder adotar em relação a si mesmo uma atitude positiva; pois inversamente, aqueles lhe conferem, pelo fato de saberem-se obrigados a respeitar seus direitos, as propriedades de um ator moralmente imputável⁵⁷.

Contudo, aquele sujeito que compartilha seus desejos individuais com os outros cidadãos ainda não pode se considerar como um indivíduo de direito, ponderando que suas características individuais o distinguem dos outros indivíduos de relação. Para isso, é necessário um modo de reconhecimento intersubjetivo que alcance uma validação de seu lugar como parte de um coletivo, bem como, um sujeito “biograficamente individuado”⁵⁸.

Essa conclusão de Mead entrelaça à certificação de Hegel sobre a dimensão jurídica do reconhecimento intersubjetivo: há uma incompletude na definição da esfera jurídica, pois não exprime de forma afirmativa as multiplicidades individuais entre os cidadãos de uma sociedade⁵⁹.

⁵⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 137.

⁵⁵ *Idem*, p. 137-138.

⁵⁶ *Idem*, p. 138.

⁵⁷ *Idem*, p. 139.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 139.

Nesse momento, Mead inclui nesta análise sobre a constituição da identidade a faculdade inovadora ou criativa do Eu. Mead aproxima da proposta hegeliana ao conferir à dinâmica do reconhecimento o impulso psíquico que explica o seu movimento interno⁶⁰.

Há uma contraposição entre o Eu e o Me. O Eu como uma dimensão não integralmente definida é encarregado pelas desordens criativas, “formações reativas espontâneas”, ações involuntárias, “afluxo de impulsos internos”, entre outros, divergindo dos deveres sociais e as normas contidas no Me⁶¹.

Conforme Honneth, esse confronto entre o Eu e o Me,

[...] representa para Mead as linhas gerais do conflito que deve explicar o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como das sociedades: o “Me” incorpora, em defesa da respectiva coletividade, as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do seu “Eu”⁶².

Esse conflito certifica o progresso da identidade pessoal e da sociedade. Nesse sentido, o Eu ao não se perceber reconhecido pelo Me, poderá entrar em conflito com as normas sociais, orientando seus atos para uma ampliação das normas estabelecidas com o objetivo de poder expressar sua impulsividade e criatividade na sociedade, questionando o Me. O sujeito, inserido no percurso de socialização é envolvido pela sociedade e, também, interfere e modifica esta mesma sociedade. Esse movimento ocorre de modo conflituoso, pois o Eu é criativo, espontâneo, involuntário e impulsivo⁶³.

Esse conflito entre a “vontade global internalizada”⁶⁴, isto é, o Me e as “pretensões da individuação”, ou seja, o Eu, expõe uma tensão moral entre o sujeito e a sociedade.

Para Mead, essa tensão é moral porque para executar suas exigências individuais, é necessário que os outros membros da sociedade estejam de acordo, já que a escolha coletiva coordena a própria ação, inclusive, como norma internalizada⁶⁵.

O Eu para se expressar pressupõe uma ampliação dos direitos individuais, englobando suas reivindicações num modo mais amplo de reconhecimento social, isto é, em um Me idealizado. É a idealização do Me que leva o sujeito a envolver-se nas exigências de seu Eu, buscando novas possibilidades de reconhecimento social⁶⁶.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ *Idem*, p. 140-141.

⁶² *Idem*, p. 141.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ MARTINEZ, Axel Honneth e a luta por reconhecimento. p. 156.

⁶⁵ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 141.

⁶⁶ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 141.

Deste modo, o conflito moral entre o Eu e o Me designa uma idealização normativa associada à uma *práxis*⁶⁷ social. Para Mead, essa tensão não é instrumental, não tem como objetivo o aumento de poder ou a destruição do Me que resiste ao Eu. É uma tensão moral, no qual, o Eu requer o reconhecimento de si diante de um modelo social que é constituída pelo reconhecimento.

Deste modo, conforme Mead, a dinâmica do Eu simboliza um ideal normativo que requer a ampliação do reconhecimento, da liberdade e dos direitos. Assim, no diálogo existente entre o Eu e o Me surge um novo agente: “no lugar do ‘outro generalizado’ da coletividade existente entra, portanto, aquele de uma sociedade futura, na qual as pretensões individuais encontrarão presumivelmente assentimento”⁶⁸.

Os sujeitos não podem outra coisa senão se assegurar reiteradamente, na defesa de suas pretensões espontaneamente vivenciadas, do assentimento de uma coletividade contrafaticamente suposta, que lhes faculta, comparada à relação de reconhecimento estabelecida, um maior número de direitos à liberdade. Da imensidão dessas divergências morais, que constantemente recobrem de certa maneira o processo de vida social com uma rede de ideais normativos, resulta para Mead o movimento que constitui o processo de evolução social⁶⁹.

Conforme Honneth, este arcabouço teórico de Mead possibilita um conceito de evolução social ao pensamento hegeliano de “luta por reconhecimento”. E, também, esclarece a correlação das formas de individuação com as formas de vida na sociedade. Honneth afirma:

Essa tese contém a chave teórica para um conceito de evolução social que propicia à ideia hegeliana de uma “luta por reconhecimento”, de modo surpreendente uma base na psicologia social. Mead estabelece um vínculo sistemático entre o influxo ininterrupto do “Eu” e o processo de vida social, adicionando o grande número de divergências morais à soma de uma força histórica: em toda época histórica acumulam-se novamente antecipações de relações de reconhecimento ampliadas, formando um sistema de pretensões normativas cuja sucessão força a evolução social em seu todo a uma permanente adaptação ao processo de individuação progressiva. Pois, uma vez que os sujeitos, mesmo após a efetuação de reformas sociais, só podem defender as exigências de seu “Eu” antecipando uma coletividade que concede mais espaço de liberdade, origina-se uma cadeia histórica de ideais normativos que apontam na direção de um crescimento em autonomia pessoal⁷⁰.

Desse modo, a evolução social e as formas de individuação podem ser baseadas na interpretação da tensão entre o Eu e o Me. Para Honneth, existe certa correlação entre a evolução social e as formas de individuação, pois a evolução social aconteceria conforme as

⁶⁷ *Idem*, p. 143.

⁶⁸ *Idem*, p. 142.

⁶⁹ *Idem*, p. 143.

⁷⁰ *Idem*, p. 143-144.

reivindicações de reconhecimento expandidas, assim como seria o modo de composição das subjetividades e individuação⁷¹.

Conforme Honneth, igualmente a Hegel, a definição de Mead para a evolução moral da sociedade se dá por meio da expansão progressiva do reconhecimento jurídico. Esta definição está correlacionada à formação de “vontade comum”⁷² descrita por Hegel. Assim, a expansão do reconhecimento jurídico é resultado de uma luta, na qual, os sujeitos buscam ampliar seu nível de autonomia subjetiva.

De forma distinta de Hegel, Mead concebe a evolução moral da sociedade tomando como base os estímulos contínuos e renovados da dinâmica de reconhecimento. Esses estímulos são os níveis sem controle do Eu. Sua expressão livre e espontânea encontra lugar e consentimento do outro generalizado. A partir da pressão do Eu, os indivíduos são impulsionados para uma falta de contenção sucessiva das normas assimiladas no outro generalizado⁷³.

É um momento em que os indivíduos se deparam, em certa medida, perante a necessidade psíquica de envolverem-se em busca de uma ampliação do reconhecimento jurídico. A confluência de interesses em busca do progresso da comunidade é uma *práxis* social concebida pela psicologia social de Mead como luta “por reconhecimento”⁷⁴.

Conforme Honneth, Hegel analisou a dimensão do amor como um primeiro modo de reconhecimento. A dimensão jurídica é posterior à dimensão do amor. Embora para Mead a infância possua um elemento central no desenvolvimento da individuação, destacando a comunicação entre a criança e sua família, não há uma explicitação clara se este momento é considerado a primeira dimensão de reconhecimento, isto é, a dimensão do amor, conforme Hegel⁷⁵.

O segundo momento, considerado como o reconhecimento de um sujeito enquanto portador de direitos é definido por Mead através do conceito de outro generalizado. O terceiro momento é a delimitação dos impulsos do Eu diferenciando-o dos objetivos dados até então. Não se trata de conceber os impulsos do Eu e seu objetivo de ampliar sua autonomia individual, mas a hipótese de que existem possibilidades para a “autorrealização individual”⁷⁶.

Assim, o terceiro tempo do reconhecimento ocorreria por meio dos impulsos do Eu, que exigem oportunidades para a autorrealização individual. Esses impulsos manifestam-se

⁷¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 144.

⁷² *Idem*, p. 144-145.

⁷³ *Idem*, p. 145.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Idem*, p. 146-147.

⁷⁶HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 147.

nos sujeitos que já obtiveram um reconhecimento, mesmo primário, como membros de uma sociedade⁷⁷.

Os impulsos têm como objetivo promover a distinção do sujeito em relação ao seu parceiro de interação. E, assim, é um tipo diferente de exigência do Eu, pois é um pedido particular de reconhecimento, em que o sujeito alcança uma consciência de singularidade. Desse modo, a autorrealização para Mead é:

[...] o processo em que um sujeito desenvolve capacidades e propriedades de cujo valor para o meio social ele pode se convencer com base nas reações de reconhecimento de seu parceiro de interação. A espécie de confirmação de que depende um tal sujeito não pode, por isso, ser aquela que ele encontra como portador de direitos e deveres normativamente regulados; pois as propriedades que lhe são adjudicadas como pessoa de direito, ele as partilha justamente como todos os outros membros de sua coletividade⁷⁸.

A autorrealização é o desenvolvimento gradativo, pelo sujeito, de capacidades e qualidades que são valorizadas socialmente. O sujeito confirma o valor social de suas capacidades e qualidades a partir das relações de reconhecimento intersubjetivo. O tipo de validação social que esse sujeito necessita não é aquele tipo que ele se descobre como portador de direitos e deveres que são regulados pelas normas sociais. Isso porque ele compartilha com todos os integrantes de uma coletividade as capacidades e qualidades que lhe são concedidas com sujeito de direito⁷⁹.

Assim, observamos, conforme Honneth, a distinção de duas definições do Me concebidas por Mead:

a) um Me normativo ou moral:

[...] uma instância do controle normativo do comportamento que um sujeito adquire ao aprender a assumir as expectativas morais de um círculo cada vez maior de parceiros de interação; pois da perspectiva que ele adota em relação a si mesmo com a interiorização desse “outro generalizado”, ele só pode conceber-se como uma pessoa a quem cabe, como a todos os outros membros da sociedade, as propriedades de um ator moralmente imputável⁸⁰.

b) um Me da autorrealização:

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *Idem*, p. 147-148.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ *Idem*, p. 148.

[...] requer poder entender-se a si próprio como personalidade única e insubstituível; nesse sentido, essa nova instância refere-se a um órgão de autocertificação ética que contém as convicções axiológicas de uma coletividade, a cuja luz um sujeito pode certificar-se da importância social de suas capacidades individuais⁸¹.

O Me normativo é a esfera do controle normativo do comportamento. O sujeito conquista o controle normativo quando aprende a apropriar-se das expectativas morais de um número cada vez maior de parceiros de interação. A visão que o sujeito tem de si mesmo ocorre pela perspectiva que ele assume ao interiorizar o outro generalizado e, assim, ele se percebe como uma pessoa que contém as propriedades de um sujeito moralmente imputável⁸².

O Me da autorrealização busca compreender a si próprio como sujeito único. Essa nova dimensão, isto é, um Me de valorização, diz respeito da autoconfirmação ética. Nesta autoconfirmação estão contidos os valores morais de uma coletividade e, por isso, o sujeito pode certificar a relevância e valor de suas capacidades individuais⁸³.

Quando Mead concebe a autorrealização individual a partir de um Me de valorização, então é preciso que ele apresente a constituição do Me de valorização no sujeito individual, assim como ele concebeu o Me normativo⁸⁴.

Tomando como exemplo uma criança em desenvolvimento, observamos em Honneth, que a autocertificação ética precisa atravessar um percurso de generalização. Isso porque para uma criança em crescimento, a autocertificação ocorre a partir de sua interação com aqueles que ela convive. O afeto que criança vivencia com aquele que lhe oferece cuidados tem que ser ampliado para tomar a dimensão de reconhecimento que certifica a relação intersubjetiva ao sujeito em sua forma de vida que foi particularmente escolhida⁸⁵.

Para o sujeito alcançar um Me que exerce de forma idêntica essa confirmação ética é preciso que ele aprenda a generalizar os valores morais de todos os seus pares de relação. Somente no campo desses valores compartilhados em comum que é possível o sujeito compreender a si mesmo como diferente dos outros sujeitos, contribuindo de modo singular, para o desenvolvimento da vida em sociedade⁸⁶.

Entretanto, Mead não prosseguiu nesta investigação. Conforme Honneth, se Mead optasse por esse percurso de investigação, ele alcançaria a mesma questão “de filosofia social a que o primeiro Hegel tentou responder com o seu conceito de eticidade”⁸⁷.

⁸¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 148.

⁸²*Idem.*

⁸³*Idem.*

⁸⁴*Idem.*

⁸⁵*Idem.*

⁸⁶*Idem*, p. 148-149.

⁸⁷HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 149.

Vejamos:

[...] o que este [Hegel] quis delinear como uma terceira relação ética de reconhecimento recíproco pode ser entendido a partir de Mead como uma resposta à questão sobre a quais destinatários, contrafaticamente supostos, um sujeito teria de dirigir-se quando ele se sente não reconhecido em suas propriedades particulares no interior do sistema de valores de sua sociedade, o qual se tornou intersubjetivamente habitual. O conceito ético de “outro generalizado”, ao qual Mead teria chegado se tivesse considerado as antecipações idealizadoras do sujeito da autorrealização que se sabe sem reconhecimento, partilha com a concepção de eticidade de Hegel as mesmas tarefas: nomear um relação de reconhecimento recíproco na qual todo sujeito pode saber-se confirmado como uma pessoa que se distingue de todas as outras por propriedades ou capacidades particulares⁸⁸.

Isto é, Mead, assim como Hegel, não conseguiu constituir um reconhecimento intersubjetivo, em que, todos os sujeitos são assegurados em suas diferenças fundamentadas em suas singularidades. O conceito de outro generalizado tomaria uma dimensão ética, se Mead considerasse as idealizações prévias do sujeito da autorrealização, que busca entender a si como único e fundamental e, por isso, busca reconhecimento⁸⁹.

Mead não apresentou novas investigações sobre os problemas que o percurso da autorrealização individual atravessaria. Conforme Honneth, a única solução proposta por Mead é a de uma ligação entre a autorrealização e a experiência do trabalho socialmente valorizada. Ele afirma que sujeito é reconhecido a partir da atividade que realiza, segundo as divisões do trabalho na sociedade. Esse reconhecimento possibilita ao sujeito, de modo satisfatório, a consciência de sua singularidade e valor na sociedade⁹⁰.

Ora, com essa explicação, Mead quer retirar as intenções intersubjetivas da autorrealização dos valores morais de grupos específicos. Ele deixa de exaltar as interferências que os valores coletivos possuem na escolha da autorrealização individual:

[...] o “outro generalizado”, de cujas finalidades éticas eu dependo se quero me certificar do reconhecimento social do modo de vida escolhido por mim, deve ser superado, como uma grandeza tornada objetiva, nas regras da divisão do trabalho funcional⁹¹.

Para Honneth, essa análise de Mead é uma solução “pós-tradicional” para a investigação de Hegel sobre a eticidade, pois o reconhecimento intersubjetivo é concebido

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Idem*, p. 149-150.

⁹¹ *Idem*, p. 151.

pela “divisão funcional do trabalho”⁹². Desse modo, os sujeitos são assegurados em sua singularidade, para além de seus grupos morais.

Entretanto, não ficou claro para Mead se esse modelo apresenta uma nova dificuldade, pois quando o sujeito executa com qualidade as tarefas do trabalho e assegura-se de sua singularidade, notamos que “não há uma independência em relação às finalidades éticas da coletividade correspondente - pois, com efeito, é primeiramente a concepção comum de vida boa que estabelece a valência das diversas funções de trabalho”⁹³.

Por meio da divisão do trabalho, não se trata somente de cumprir com qualidade sua atividade. Uma atividade laboral que é socialmente valorizada e produtiva também é considerada em cada situação a partir dos valores intersubjetivos, isto é, a partir das concepções éticas que “dão à forma de vida em sociedade seu caráter individual”⁹⁴.

Por esse motivo, a divisão funcional do trabalho não é imparcial quanto aos valores morais, pois não alcança as normas subjacentes nas quais o sujeito analisaria, em certa medida e de modo objetivo, a sua colaboração pessoal para a sociedade. Portanto, a “divisão funcional do trabalho”⁹⁵ depende dos pressupostos éticos de uma sociedade.

Para Honneth, Mead não conseguiu delimitar os princípios éticos de uma sociedade pós-tradicional, ou, de um outro generalizado que, sob uma perspectiva, “sejam substantivas o suficiente para fazer cada sujeito alcançar uma consciência de sua contribuição particular ao processo de vida social”⁹⁶.

Mead afirma que um sujeito pode se conceber como singular a partir do momento que sua autorrealização seja reconhecida por seus pares de interação na dimensão de uma contribuição valorativa para a coletividade. O sujeito pode se compreender, a partir das normas coletivas que direcionam a ação, como um sujeito que dispõe de direitos perante os demais. Logo, a partir dos valores morais coletivos, ele pode se conceber como um sujeito que é singular e fundamental para toda a coletividade⁹⁷.

A proposta de Mead de nivelar os fins éticos com as condições da divisão do trabalho em uma sociedade pós-tradicional se deparou com um problema: definir os princípios éticos de um outro generalizado que, sob uma perspectiva, sejam substanciais e efetivos para possibilitar ao sujeito o alcance de uma consciência acerca de sua contribuição singular para a vida em sociedade. E, sob outra perspectiva, esses princípios são muito formais, de modo que

⁹²HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 149-150.

⁹³*Idem*, p. 151.

⁹⁴*Idem*, p. 151.

⁹⁵MARTINEZ, Axel Honneth e a luta por reconhecimento. p. 156-157.

⁹⁶HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 152.

⁹⁷*Idem*.

não delimita de forma subsequente o “o espaço livre, historicamente desenvolvido, de possibilidades para a autorrealização pessoal”⁹⁸.

De acordo com Honneth, uma eticidade democrática possibilitaria um campo cultural, em que, os sujeitos, portadores de direitos iguais, alcançariam o reconhecimento intersubjetivo das suas singularidades. Isso se daria conforme a colaboração de cada sujeito, a seu modo, para o desenvolvimento de uma identidade coletiva⁹⁹.

Para Honneth, Mead não alcançou o problema da união ética das sociedades modernas. A proposta de o sujeito alcançar o reconhecimento de suas singularidades por meio da experiência do trabalho valorizado socialmente é frágil, “[...] já pelo fato de a valorização das funções reguladas pela divisão do trabalho ser dependente das finalidades abrangentes de uma coletividade”¹⁰⁰.

Honneth já havia observado em Mead e Hegel a definição de uma “luta por reconhecimento” socialmente efetiva a partir de um momento superior em que os sujeitos confirmam sua singularidade por meio da relação intersubjetiva. Mead associou essa luta por reconhecimento à divisão do trabalho e, Hegel definiu a “luta por reconhecimento” a partir da noção de relações solidárias¹⁰¹.

Honneth considera que a solidariedade para Hegel é anterior às dimensões de reconhecimento do direito e do amor. Na dimensão do direito, a solidariedade compartilha a definição cognitivista do “tratamento igual universal” e, na dimensão do amor, a solidariedade partilha a perspectiva dos laços emocionais e assistenciais¹⁰².

Assim, a “eticidade” para Hegel é compreendida:

[...] na medida em que não se rendeu ainda a uma versão substancialista do conceito, 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 recíproco¹⁰³.

Como efeito da força cognitiva do direito, o amor se liberta e se concebe em uma solidariedade generalizada entre os integrantes de uma coletividade. Nessa ação todos os sujeitos respeitam o outro em sua singularidade e, assim, consuma-se nesse ato, o modo mais

⁹⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 152.

⁹⁹ *Idem*, p. 153.

¹⁰⁰ *Idem*.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ *Idem*, p. 153-154.

exigente de reconhecimento intersubjetivo. Esse seria o modelo de vínculo social que se realiza com o surgimento do amor¹⁰⁴.

Conforme Honneth, em Mead falta uma referência que oriente os valores e objetivos comuns entrelaçados à ideia de “divisão funcional do trabalho”¹⁰⁵. Já em Hegel, falta uma definição de eticidade que explice por que os sujeitos devem vivenciar “sentimentos de respeito solidário”. É preciso para a definição de solidariedade um critério que tem origem em um cenário de vivências motivadoras para o sentimento de respeito solidário.

É necessário, ainda, um estímulo vindo de uma vivência que possibilite ao sujeito o desejo de compartilhar intersubjetivamente a compreensão acerca dos riscos que a existência humana está exposta. O reconhecimento só é possível se existe um sentimento de solidariedade de um sujeito com o outro. A partir daí, é possível partilhar as compreensões que possuem acerca de uma vida boa no âmbito de uma vida em sociedade¹⁰⁶.

Por conseguinte, veremos como Honneth concebe as três dimensões de reconhecimento intersubjetivo, com base nos pressupostos da psicologia social de Mead entrelaçados às premissas hegelianas sobre a reprodução da vida social por meio do reconhecimento recíproco.

2.2 A estruturação das três dimensões de reconhecimento intersubjetivo: o amor, o direito e a solidariedade

Honneth evidencia na psicologia social de Mead a análise da constituição da identidade humana pela possibilidade de reconhecimento intersubjetivo concebendo sua investigação em um pressuposto empírico¹⁰⁷.

Para Honneth, o enlaçamento dos escritos de Jena de Hegel à psicologia social de Mead possibilita uma “teoria social de teor normativo”¹⁰⁸. Isto é, uma teoria que explique as transformações sociais atribuindo-as à intenções normativos que estão registradas nas relações de reconhecimento recíproco.

Para compreendermos essa teoria social, é preciso analisar o fundamento pragmatista de Mead que se assemelha à investigação de Hegel:

¹⁰⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 153-154.

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Idem*, p. 155.

¹⁰⁸ *Idem.*

[...] a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais¹⁰⁹.

Observamos em Hegel e Mead que viver em sociedade só é possível pelo imperativo do reconhecimento intersubjetivo. Os sujeitos relacionam-se entre si respeitando as normas de seus pares de interação que são seus interlocutores sociais. O imperativo do reconhecimento intersubjetivo, fundado no desenvolvimento da vida social age como um controle normativo, impondo aos sujeitos uma ampliação das relações de reconhecimento recíproco¹¹⁰.

Somente desta forma, os sujeitos conseguiriam exprimir socialmente seus anseios subjetivos que sempre estão em constantes transformações e reestruturações. Por isso, para Honneth, esse processo é sempre dinâmico¹¹¹.

Essa dinâmica da individuação está calcada na evolução da humanidade e, de modo concomitante, nas relações de reconhecimento intersubjetivo. Desse modo, a evolução da humanidade só pode ser relacionada de forma sistemática a processos no centro de uma “*práxis* da vida social”¹¹²:

[...] são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades¹¹³.

Como vimos, Honneth, Hegel e Mead desenvolveram a teoria do reconhecimento até alcançar a um arquétipo de conflito. Eles investigaram a luta social definindo-a como um estímulo, fundamental, no desenvolvimento moral na sociedade¹¹⁴.

Contudo, conforme Honneth, é preciso explicar a tripartição que Hegel e Mead autores apresentaram para as dimensões de reconhecimento recíproco. Essa explicação esclarecerá as seguintes inconsistências nas investigações de ambos:

- a) Mead apresenta de forma imprecisa as distintas formas de autorrelação prática do sujeito. Assim, é preciso conferir às diversas dimensões de reconhecimento intersubjetivo diferentes estágios de autorrelação prática do sujeito;

¹⁰⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 155.

¹¹⁰Idem, p. 153-154.

¹¹¹Idem, p. 155-156.

¹¹²Idem, p. 156.

¹¹³Idem.

¹¹⁴Idem.

- b) Hegel e Mead não apresentaram, de forma sistemática, as dimensões de desrespeito, vivenciadas pelos integrantes de uma sociedade, concebidas a partir das relações de reconhecimento que não foram efetivadas. Portanto, é preciso distinguir as diferentes condições de degradação e ofensa que os sujeitos vivenciam;
- c) com a distinção das diferentes dimensões de desrespeito social que dão origem a luta por reconhecimento é preciso conceber os níveis de autorrelação de um sujeito que é alcançado pelas relações intersubjetivas.

Em primeiro lugar, para apresentar possíveis respostas às questões apresentadas, Honneth demarca três dimensões de reconhecimento intersubjetivo que documentam os modos de individuação e socialização, fundamentados pelo jovem Hegel e Mead. São eles: o amor, o direito e a solidariedade¹¹⁵.

Conforme Honneth, não localizamos em Mead, uma definição específica para o conceito de amor, mas observamos a dimensão da dedicação emotiva, na forma das relações de amizade e amorosas como um tipo de reconhecimento. Também identificamos uma diferenciação da dimensão do amor em relação à dimensão jurídica e à dimensão do trabalho¹¹⁶.

Para Honneth, identificamos em Hegel, a delimitação da autonomia do sujeito que aumenta na medida em que cada etapa de reconhecimento intersubjetivo se solidifica. Porém, somente em Mead é traçado, de maneira sistemática, um pressuposto empírico, no qual uma relação afirmativa de um sujeito consigo mesmo só é expandida conforme o alcance de cada etapa de reconhecimento intersubjetivo¹¹⁷.

De acordo com Honneth, ambos pensadores estão em conformidade com a definição das diferentes dimensões de reconhecimento inseridos nos modos de desenvolvimento da sociedade. Na perspectiva política hegeliana, constatamos a distinção de família, sociedade civil e Estado. Em Mead, verificamos a diferenciação das relações primárias com o outro, com as relações nas dimensões jurídicas e do trabalho. As duas últimas são definidas como formas diferentes de realização do outro generalizado¹¹⁸.

Assim, conforme Honneth, é fundamental a distinção dos diferentes modos de interação da sociedade em conformidade com os vínculos afetivos (amor), com a garantia de

¹¹⁵HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 157.

¹¹⁶*Idem*.

¹¹⁷*Idem*, p. 157-158.

¹¹⁸*Idem*, p. 158.

direitos (justiça) e com a direção conjunta por valores (solidariedade). Para Honneth, nessas três formas de interação, a luta por reconhecimento é definida como um *médium* para efetivação de vivências positivas de formação coletiva e subjetiva¹¹⁹.

As dimensões de reconhecimento oriundas desse processo possibilitam analisar de modo produtivo a constituição moral das relações, pois elas podem se conjugar às formas de autorrealização prática dos sujeitos, como a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima. Ou seja, modos de relacionar consigo mesmo e com os outros de forma positiva¹²⁰.

2.2.1 O amor: a primeira dimensão de reconhecimento

Em conformidade com Hegel, Honneth delimita o amor para além do relacionamento sexual entre uma mulher e um homem. Vejamos:

[...] por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho¹²¹.

Para Hegel, assim como Honneth, o amor é a primeira dimensão de reconhecimento intersubjetivo. Quando ele é efetivado, os sujeitos se asseguram e reconhecem entre si as suas carências e dependência mútua: “na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro”¹²².

Desse modo, conforme Hegel *apud* Honneth: esse “ser-si-mesmo em um outro”¹²³, isto é, a efetivação do reconhecimento a partir da existência de um outro valida os sentimentos partilhados entre si como um afeto único ou singular. Pois, o amor ou as relações primárias de afeto, necessitam “de um equilíbrio precário entre autonomia e ligação”¹²⁴.

Honneth explica esse equilíbrio precário recorrendo às investigações da teoria psicanalítica, no que concerne à primeira infância e a relação de afeto com outras pessoas. Essa relação é pesquisada como:

¹¹⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 159.

¹²⁰*Idem*.

¹²¹*Idem*.

¹²²*Idem*, p. 160.

¹²³*Idem*.

¹²⁴*Idem*.

[...] um processo cujo êxito depende da preservação recíproca de uma tensão entre o autoabandono simbótico e a autoafirmação individual; daí a tradição de pesquisa da teoria das relações de objeto ser apropriada, em especial medida, para tornar compreensível o amor como uma relação interativa à qual subjaz um padrão particular de reconhecimento recíproco¹²⁵.

Nesse sentido, o equilíbrio precário é uma tensão entre a autonomia e a dependência existente no elo afetivo da primeira infância dirigida à um outro. Para Honneth, a investigação proposta pela teoria psicanalítica acerca da primeira infância é a que alcança, de maneira mais apropriada, as concepções sobre as ligações amorosas entre as pessoas como uma primeira forma de reconhecimento¹²⁶.

O amor como um primeiro modo de reconhecimento intersubjetivo necessita da conservação de um conflito entre “o autoabandono simbótico e a autoafirmação individual”¹²⁷. O amor é investigado na dimensão de uma reciprocidade, fundado em um modelo específico de reconhecimento intersubjetivo.

Para isso, Honneth se dedica às investigações psicanalíticas americanas, com destaque à psicanálise inglesa de Donald W. Winnicott¹²⁸.

Winnicott era médico e psicanalista inglês. Em 1923 destinou seus estudos para a pediatria e psicanálise. Durante seu processo de formação, especificamente em sua obra “Da pediatria à psicanálise”, publicada em 1958, se dedicou à elaboração de uma concepção inédita acerca da relação de objeto, do *self* e do brincar¹²⁹.

Em seguida, apresentou suas ideias acerca do “bom funcionamento” do laço com a mãe que permitia a criança a usar o seu eu de maneira sadia e estável¹³⁰. Mas, somente ao longo de seu trabalho durante a guerra com crianças refugiadas que Winnicott apresentou novas investigações: para ele é fundamental compreender a dependência psíquica e biológica da criança em relação a mãe.

Em 1924, em sua obra “O bebê não existe”¹³¹, Winnicott afirmou que o bebê não existe sozinho, mas sempre e fundamentalmente como integrante de uma relação. A ausência da mãe ou se ela estiver impossibilitada de se fazer presente, assim como o contrário, ou seja, se ela for excessivamente intrusa, leva a criança à depressão ou à comportamentos

¹²⁵HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 160.

¹²⁶*Idem.*

¹²⁷*Idem.*

¹²⁸*Idem*, p. 162-164.

¹²⁹ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 783.

¹³⁰*Idem*, p. 784.

¹³¹*Idem.*

antisociais. Por exemplo, o roubo ou a mentira são modos que a criança cria para alcançar, por reparação, “uma ‘mãe suficientemente boa’”.

E por isso, Winnicott exalta o lugar da mãe ideal: aquela que “atende a todas as formas de diálogo e de brincar criativo [...] devia se mostrar capaz de inspirar à criança uma frustração necessária, a fim de desenvolver seu desejo e sua capacidade de individuação”¹³².

A partir dessas premissas, Honneth pretende aprofundar na investigação acerca do amor como uma dimensão de reconhecimento intersubjetivo partindo da relação de simbiose e independência da criança em relação a mãe.

Winnicott identifica na primeira infância a importância das experiências iniciais de interação e pré-linguísticas da criança para responder à questão:

[...] como se constitui o processo de interação através do qual mãe e filho podem se separar do estado do indiferenciado ser-um, de modo que eles aprendem a aceitar e amar, afinal, como pessoas independentes¹³³

Observamos nesta questão a indicação de Winnicott para a análise do desenvolvimento de uma criança constituída na relação intersubjetiva com a mãe. Para isso, ele utiliza o conceito de “dependência absoluta” para delimitar o reconhecimento na dimensão do amor¹³⁴.

A dependência absoluta define a primeira fase do desenvolvimento infantil, no qual a mãe e o bebê têm uma relação de simbiose. As demandas do bebê e a atenção da mãe para satisfazer as necessidades do mesmo fazem uma unidade, inexistindo suas individualidades. Esta dependência do bebê com a mãe designa o desamparo do bebê, pois ele ainda não sabe expressar suas demandas físicas e afetivas¹³⁵.

A dependência absoluta delimita a interação entre duas pessoas que dependem do outro para satisfazerem suas carências:

[...] por um lado, a mãe vivenciará o estado carencial precário do bebê como uma necessidade de seu próprio estado psicológico, uma vez que ela se identificou projetivamente com ele no curso da gravidez [...] A essa dependência precária da mãe, que carece, segundo a suposição de Winnicott, do reconhecimento protetor de um terceiro, corresponde, por outro lado, o completo estado de desamparo do bebê, ainda incapaz de expressar por meios comunicativos suas carências físicas e emotivas. Não estando em condições de uma diferenciação cognitiva entre ela mesma e o ambiente, a criança se move, nos primeiros meses de vida, num horizonte

¹³² ROUDINESCO; PLON. Dicionário de psicanálise. p. 784.

¹³³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 162-164.

¹³⁴ *Idem*, p. 166.

¹³⁵ ALBORNOZ, Suzana Guerra. As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 136, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cpst/article/view/25720/27453>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

de vivências cuja continuidade só pode ser assegurada pelo auxílio complementário de um parceiro de interação¹³⁶.

Entretanto, o cotidiano da mãe desfaz gradualmente essa identificação primária, possibilitando a independência de ambos. A mãe começa a direcionar sua atenção para o seu cotidiano, favorecendo a entrada de outros familiares que não se dedicam, de modo simbiótico, às necessidades do bebê. Nesse momento, o bebê começa a se acostumar com a ausência da mãe e a não satisfação direta de suas carências¹³⁷.

Este percurso chamado por Winnicott como “des-adaptação graduada”¹³⁸ é um estímulo para a criança desenvolver suas capacidades de diferenciação com o ambiente onde vive e identificar-se aos outros objetos. O bebê começa a perceber que a mãe não está sob o seu domínio e isso favorece para o bebê uma percepção que é relativa à sua própria dependência absoluta. Este novo momento é definido por Winnicott como uma “relativa dependência”¹³⁹.

Honneth ressalta esta definição de Winnicott como a mais importante constituição da relação entre mãe e filho, isto é, como “aquele ‘ser-si-mesmo em um outro’”¹⁴⁰, o qual pode ser concebido como padrão elementar de todas as formas maduras de amor”¹⁴¹.

Acerca da “relativa dependência”¹⁴², Winnicott ressalta dois mecanismos psíquicos para contribuir com esta nova experiência: o primeiro é a “destruição”¹⁴³ e o segundo são os “fenômenos transicionais”¹⁴⁴. Na destruição, o bebê contrariado com a independência da mãe, se expressa de modo agressivo caracterizando uma espécie de luta que ajuda a criança reconhecer a mãe como um ser independente.

Geralmente, essa agressividade é definida como uma relação causal do desapontamento relativo à inexistência de dominação do bebê dirigido à mãe. Contudo, para Winnicott, essa agressividade representa uma forma encontrada pelo bebê de comprovar se a mãe é influenciável, isto é, se ela resistiria à agressividade sem contestar e, também, se ela se direciona para o convívio com outras pessoas¹⁴⁵.

¹³⁶HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 166.

¹³⁷*Idem.*

¹³⁸*Idem*, p. 167.

¹³⁹*Idem.*

¹⁴⁰*Idem*, p. 168.

¹⁴¹*Idem.*

¹⁴²*Idem*, p. 169-170.

¹⁴³*Idem.*

¹⁴⁴*Idem.*

¹⁴⁵*Idem.*

Deste modo, os atos agressivos são constituintes da relação de reconhecimento do bebê com a mãe, longe de uma ambivalência emocional, considerando a mãe como “um ser de direito próprio”¹⁴⁶.

A mãe é importante para a criança, pois ela cuida da sobrevivência da mesma. Nesse sentido, é importante que ela saiba acolher este momento de transformação do bebê. Portanto, com este reconhecimento recíproco, inicia-se uma vivência de amor recíproco sem retorno à simbiose¹⁴⁷.

Para Honneth, este conflito da criança com a mãe, em forma de uma luta, faz com que ela perceba que sua existência está atrelada a uma atenção amorosa da mãe que, por sua vez, existe independente dela, como “um ser de direito próprio”¹⁴⁸.

A mãe precisa compreender que a agressividade manifestada pela criança compete à criança, favorecendo a autonomia da mesma. Se esta delimitação mútua ocorre positivamente, a criança e a mãe concluem que são dependentes do amor do outro sem fazerem desta relação uma simbiose¹⁴⁹.

Para Winnicott, esse momento de harmonia entre autonomia e simbiose é chamado de “fenômenos transicionais”¹⁵⁰. Esses fenômenos, como o próprio nome diz, refere-se à um momento de transição, no qual a criança investe em objetos como o uso dos brinquedos, e no próprio corpo, como os dedos das mãos, para mediar a fase de unidade e a separação entre a mãe e bebê.

Conforme Winnicott, esses objetos são fontes de afeto, mas também podem se tornar fontes de agressividade. A função desses objetos transicionais é dada por aqueles que interagem com a criança, uma vez que optam por não diferenciarem, na relação com a mesma, se esses objetos são reais ou imaginários¹⁵¹.

Assim, esta diferenciação não é relevante, pois:

[...] como que por um acordo tácito, eles são situados num domínio “intermediário”, do qual os implicados não precisam mais discernir se pertence a um mundo interno de meras alucinações ou ao mundo empírico das circunstâncias objetivas¹⁵².

Winnicott ressalta que esses objetos são utilizados pela criança para repetir suas fantasias iniciais de onipotência depois da vivência de separação, assim como, experimentá-

¹⁴⁶HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 169.

¹⁴⁷ALBORNOZ. As esferas do reconhecimento. p. 137.

¹⁴⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 170.

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ *Idem*.

¹⁵¹ *Idem*.

¹⁵² *Idem*, p.170-171.

las na realidade. Deste modo, esses objetos são uma “mediação ontológica”¹⁵³ entre a vivência inicial de simbiose e a experiência de separação. A relação lúdica da criança com esses objetos é um elo simbólico entre a vivência que lhe causa dor devido ao mistério da realidade interna e externa¹⁵⁴.

Conforme Honneth, Winnicott dedicou-se profundamente a este momento de desenvolvimento psíquico do bebê, pois ele é decisivo para o progresso evolutivo das relações intersubjetivas. A relação entre mãe e filho, isto é, o “ser-em-si mesmo em um outro”¹⁵⁵ a qual Hegel descreveu como uma forma de reconhecimento no amor, é caracterizada por contínuos conflitos comunicativos. Estes conflitos são a vivência da criança “poder-estar-só”¹⁵⁶ com a de “estar-fundido”¹⁵⁷. Em outras palavras, a “referencialidade do eu”¹⁵⁸ e a “simbiose”¹⁵⁹ são formas de equilíbrio que promovem uma “estar-consigo-mesmo no outro”¹⁶⁰ mútuo.

Deste modo, “estar-consigo-mesmo no outro”¹⁶¹ é um modo fundamental de uma possibilidade madura de amor. Há uma confiança intersubjetiva da criança com a mãe se o amor da mãe é verdadeiro e permanente. Essa confiança intersubjetiva possibilita para a criança uma “confiança na satisfação social de suas próprias demandas ditadas pela carência; pelas vias psíquicas abertas desta forma, vai se desdobrando nela, de maneira gradual, uma ‘capacidade elementar de estar só’”¹⁶².

A “capacidade de estar só”¹⁶³ é uma autorrelação subjetiva que Honneth conceitua como autoconfiança. Quando a criança se sente segura em relação ao amor da mãe, ela alcança uma confiança em si própria, possibilitando-a ficar só.

Essa forma de relação da criança com a mãe torna-se um padrão de interação que se repetirá na vida adulta. Winnicott salienta que a manutenção da fusão com outras pessoas permanecerá operando, inconscientemente, na vida adulta. Este desejo de fusão só será superado por uma “desilusão”¹⁶⁴ deste desejo por meio de uma vivência de separação e pelo reconhecimento do outro como um ser independente.

¹⁵³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 171.

¹⁵⁴*Idem.*

¹⁵⁵*Idem*, p. 172-175.

¹⁵⁶*Idem.*

¹⁵⁷*Idem.*

¹⁵⁸*Idem.*

¹⁵⁹*Idem.*

¹⁶⁰*Idem.*

¹⁶¹*Idem*, p. 173.

¹⁶²*Idem.*

¹⁶³*Idem*, p. 174.

¹⁶⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 174-175.

Honneth traça um pressuposto em que as relações amorosas de um sujeito adulto são marcadas pela escritura inconsciente da experiência inicial de simbiose com a mãe. Esse desejo de fusão só é legítimo se ele é desiludido pela vivência de separação. A partir daí, há uma busca de equilíbrio entre “poder-estar-só”¹⁶⁵ com a de “estar-fundido”¹⁶⁶.

Ou seja, o amor é a ruptura da fusão da criança com a mãe e, a partir de então, encontramos nele o reconhecimento como possibilidade de os envolvidos nessa relação poderem revelar sua independência e, ao mesmo tempo, saber que é amado pelo outro¹⁶⁷.

Conforme Honneth, o reconhecimento na dimensão do amor está condicionado a experiências que são emotivas involuntárias e não cognitivas:

Uma vez que essa experiência tem de ser mútua na relação do amor, o reconhecimento designa aqui o duplo processo de uma liberação e ligação emotiva simultâneas da outra pessoa; não um respeito cognitivo, mas sim uma afirmação de autonomia, acompanhada ou mesmo apoiada pela dedicação, é ao que se visa quando se fala do reconhecimento como um elemento constitutivo do amor¹⁶⁸.

Honneth ressalta Hegel ao definir o amor como o centro fundamental de toda eticidade possibilitando, assim, a autoconfiança necessária para uma existência autônoma no espaço público: “só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública”¹⁶⁹.

Isto posto, veremos, a seguir, que a dimensão de reconhecimento do amor, concebida com base na teoria das relações de objeto winniciottiana, diferencia-se da relação jurídica. As duas dimensões de reconhecimento só podem ser definidas “como dois tipos de um e mesmo padrão de socialização”¹⁷⁰, pois sua lógica particular não é explicada, de modo adequado, sem o auxílio à mesma estrutura do reconhecimento recíproco.

2.2.2 O direito: a segunda dimensão de reconhecimento

Antes de conceituar o reconhecimento na dimensão jurídica, Honneth retorna à Hegel e Mead para delimitar o que há de comum e distinto nesta categoria. Em seguida, Honneth

¹⁶⁵ *Idem*, p. 175.

¹⁶⁶ *Idem*.

¹⁶⁷ HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. Recensão de SALVADORI, Mateus. *Conjectura*, v. 16, n. 1, p. 190, jan./abr. 2011. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/895/618>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

¹⁶⁸ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 178.

¹⁶⁹ *Idem*.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 179.

delimitará o reconhecimento jurídico distinguindo-o do direito relativo à tradição jurídica e a pós-tradição jurídica, salientando que diferente do reconhecimento na dimensão do amor, o reconhecimento jurídico é concebido por meio das transformações históricas.

Para Hegel e Mead, os indivíduos só podem compreender a si mesmos como portadores de direitos quando compreendem quais as obrigações têm perante a um outro:

[...] apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões¹⁷¹.

Entretanto, conforme Honneth salienta, é preciso definir uma diferença em Hegel e Mead acerca do reconhecimento jurídico. Para Mead, a universalidade configura uma normatividade abstrata e geral que produz no indivíduo a sensação de pertencimento na sociedade. Esta sensação gera uma dinâmica reflexiva individual que concebe um sentimento particular de autorrespeito, consequente da concepção de que é livre e igual a todos¹⁷².

O reconhecimento jurídico é definido, exclusivamente, na relação entre o Eu e o Me a qual há um respeito recíproco como sujeitos de direitos, conforme as normas sociais. Conforme vimos, Mead apresenta para esta definição o conceito de outro generalizado¹⁷³.

Entretanto, Mead não delimita quais os direitos que cabem a cada um em sua individualidade e nem qual o “modo de fundamentação” que os concebe na vida em sociedade. Ele somente afirma que todos os sujeitos possuem direitos quando são reconhecidos na sociedade como integrantes de uma coletividade¹⁷⁴.

Observamos que o reconhecimento em Mead está fundamentado nas relações sociais tradicionais, as quais a garantia de direitos está delimitada pelo *status* social ocupado pelo indivíduo. Este *status* social é definido pela divisão do trabalho que “resultam para o indivíduo determinados direitos, cuja observação ele pode reclamar em casos normais, apelando a um poder de sanção dotado de autoridade”¹⁷⁵.

Nesse sentido, para Mead, as reivindicações legítimas de um sujeito não são concebidas nos fundamentos universalistas de uma “moral pós-tradicional”. São consideradas

¹⁷¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 179.

¹⁷²*Idem*, p. 180.

¹⁷³*Idem*.

¹⁷⁴*Idem*.

¹⁷⁵*Idem*.

legítimas se associados à um *status* social, isto é, o reconhecimento jurídico em sociedades tradicionais¹⁷⁶.

O conceito de outro generalizado de Mead delimita somente um modelo primário de direitos e deveres intersubjetivos e, assim, ao reconhecimento jurídico é definido um limitado conteúdo normativo. Honneth observa: “o que no sujeito individual alcança aqui reconhecimento de maneira intersubjetiva não é mais que sua qualidade legítima de membro de uma organização social definida pela divisão do trabalho”¹⁷⁷.

Essa forma tradicional de reconhecimento jurídico é uma “proteção social para a “dignidade” humana”¹⁷⁸. O direito é concebido como uma forma de alcançar a individualidade do sujeito que quer ser tratado com distinto de outros integrantes da sociedade e por isso, transforma-se nesta “proteção social”¹⁷⁹.

Desta análise, observamos que Honneth comprehende o direito como um conteúdo normativo que é fundamental para assegurar os requisitos iniciais de um reconhecimento individual¹⁸⁰.

No entanto, o reconhecimento em Mead está associado a conduta social do sujeito dentro de um arquétipo social de garantias de direitos que é desigual. Os privilégios jurídicos e os diversos modos de discriminações não justificáveis representam uma espécie de desrespeito. Esse desrespeito concebe uma transgressão aos pedidos legítimos do indivíduo que se observa como integrante livre e igual em uma sociedade¹⁸¹.

Por outro lado, para Hegel, o reconhecimento na esfera do direito só ocorre em sociedades que se desenvolveram de um sistema tradicional para um sistema fundamentado em princípios universais ou pós-tradicional. O reconhecimento na dimensão do direito em Hegel está fundamentado nas relações jurídicas modernas que possuem como princípio universal a liberdade e igualdade para toda a humanidade¹⁸².

Diferente de Mead, o reconhecimento na esfera do direito para Hegel só é possível se houver um respeito universalista, isto é, o sistema jurídico como manifestação dos interesses coletivos que são universalizáveis, sem autorizar privilégios. Assim, obedecer às normas

¹⁷⁶HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 180.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 181.

¹⁷⁸ *Idem*.

¹⁷⁹ *Idem*.

¹⁸⁰ *Idem*.

¹⁸¹ *Idem*.

¹⁸² *Idem*, p. 179-180.

jurídicas só é possível se os integrantes de uma sociedade consentirem com elas, considerando que todos são livres e iguais¹⁸³.

Desta forma, a dimensão do reconhecimento na esfera do direito se dá pela reciprocidade. Uma reciprocidade caracterizada pela possibilidade de os indivíduos decidirem com liberdade a respeito das normas morais da sociedade: “obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais”¹⁸⁴.

O respeito universalista das relações jurídicas modernas não está interligado às emoções. Se trata de uma compreensão exclusivamente cognitiva que impõe limites à afetividade. Deste modo, esta compreensão cognitiva possibilitará um modo de respeito que poderá governar o comportamento subjetivo¹⁸⁵.

Honneth afirma que não é fácil analisar como os sujeitos reconhecem a sua imputabilidade moral de forma recíproca nas relações jurídicas modernas. O *status* de uma pessoa imputável, independente das capacidades humanas melhores definidas, dá origem ao reconhecimento recíproco que todos partilham¹⁸⁶.

Deste modo, investigando as premissas de Mead e Hegel, Honneth ressalta que a mudança de concepção do reconhecimento na dimensão jurídica está apoiada nas transformações que as relações jurídicas sofreram na passagem da sociedade tradicional para a sociedade moderna: não é possível delimitar o sistema jurídico para aqueles que possuem privilégios devido ao *status* social de um indivíduo¹⁸⁷.

Ao contrário, o sistema jurídico deve contestar os privilégios e não pode ser generalista, com o objetivo de considerar todas as pretensões de todos os indivíduos integrantes da sociedade¹⁸⁸.

Por um lado, nas relações jurídicas tradicionais, reconhecer um sujeito como portador de direito está ligado a estima social que se aplica ao integrante individual de uma sociedade conforme seu *status* social. Por outro lado, na época moderna, reconhecer um sujeito como portador de direito é empregado a todos os indivíduos, da mesma forma. Os direitos individuais não são ligados aos papéis sociais, pois são dirigidos a todos os homens, livres, independentemente de seu *status* social, em igual dimensão¹⁸⁹.

¹⁸³MARTINEZ, Axel Honneth e a luta por reconhecimento. p. 158.

¹⁸⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 182.

¹⁸⁵*Idem.*

¹⁸⁶MARTINEZ, Axel Honneth e a luta por reconhecimento. p. 159.

¹⁸⁷HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 183.

¹⁸⁸*Idem.*

¹⁸⁹*Idem.*

Deste modo, conforme Honneth ressalta, este modelo de relações jurídicas tracionais será dissolvido a partir das transformações históricas em que as relações jurídicas serão submetidas às reivindicações de uma “moral pós-convencional”¹⁹⁰.

A seguir, Honneth evidencia mais uma distinção: antes a dimensão do reconhecimento jurídico e estima social estavam associados. A estima social era definida pelo *status* de um papel social do indivíduo. Agora, é fundamental desacoplar o reconhecimento jurídico e estima social para dar à estima social um novo aspecto semântico, vinculando-a ao reconhecimento da “comunidade de valores”¹⁹¹.

Para isso, Honneth fundamenta inicialmente a sua leitura nos pensamentos de R. Ihering e, principalmente, em S. Darwall¹⁹². Honneth ressalta em Ihering a possibilidade de desacoplar o reconhecimento jurídico e estima social, percorrendo a investigação do que pode ser respeitado em um outro ser humano.

Por um lado, no reconhecimento jurídico a concepção é a de que todos os indivíduos, sem distinção, devem ser concebidos como um “fim em si”¹⁹³. Nesta análise, Honneth ressalta a fórmula kantiana: o respeito universal em vista da “liberdade de vontade da pessoa”¹⁹⁴.

Em contrapartida, a estima social¹⁹⁵ ressalta o “valor”¹⁹⁶ de um sujeito em sua intersubjetividade, conforme os critérios de relevância social. Isto é, são consideradas as aptidões e realizações subjetivas, conforme o que é delimitado como socialmente relevantes.

De acordo com Honneth,

[...] daí o reconhecimento jurídico de um ser humano como pessoa não tolerar nenhuma outra graduação, enquanto a estima de suas propriedades e capacidades remete, ao menos implicitamente, a um critério com base no qual deve ser determinado seu “mais” ou “menos”¹⁹⁷.

Para Honneth, Ihering não avança neste quadro de considerações, pois seu objetivo é analisar os usos que a estima social assumiu ao longo das transformações históricas, não modificando, de forma clara, o aspecto semântico do termo. Ao introduzir Darwall nesta

¹⁹⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 184.

¹⁹¹*Idem*, p. 183-184.

¹⁹²*Idem*.

¹⁹³*Idem*, p. 184.

¹⁹⁴*Idem*.

¹⁹⁵*Idem*.

¹⁹⁶*Idem*.

¹⁹⁷*Idem*, p. 184-185.

análise, Honneth apresenta a distinção de duas formas de estima, investigando se haverá, diferente de Ihering, um critério valorativo ou não¹⁹⁸.

Para Darwall, a estima a um ser humano como sujeito é definido como *recognitionrespect*¹⁹⁹. Nesta definição, já se pressupõe o reconhecimento cognitivo a outra pessoa em sua subjetividade. Este modo de reconhecimento que é evidenciado por Honneth como “respeito universalizado”²⁰⁰ conserva com “aquela tomada de reconhecimento empírico que já se encontra semanticamente na palavra reconhecimento”²⁰¹.

Reconhecer um ser humano como sujeito, sem ter que estimá-lo por suas realizações ou caráter, apresenta duas possibilidades de respeito: (a) respeitar um ser humano como sujeito é um modo de reconhecimento cognitivo e; (b) do reconhecimento da pessoa como tal, distingue-se a estima por um determinado sujeito²⁰².

Para Darwall, por um lado, em conformidade com Ihering, o respeito a uma determinada pessoa não está baseado nas normas universais (ou “respeito universalizado”), trata-se de considerar o ser humano em suas características particulares. Para isso, é preciso presumir um referencial de valores que delimitará o valor das características pessoais, em níveis de melhor ou pior²⁰³.

Por outro lado, de modo distinto à Ihering, Darwall dedica-se a compreender as possibilidades de estimações que se empregam às características morais dos sujeitos. O interesse de Honneth é investigar como esse modo específico de estima moral exerce na totalidade da estima social de um ser humano, ao ser defrontado com o reconhecimento na “comunidade de valores”²⁰⁴.

Para percorrer esta investigação, Honneth conclui em Darwall a seguinte comparação entre reconhecimento jurídico e estima social: nas duas situações, o homem é respeitado conforme determinadas particularidades. Entretanto, no reconhecimento jurídico, se trata de uma particularidade universal que faz do ser humano um sujeito. Na estima social, ao contrário, se trata das características particulares que o caracterizam e diferenciam-no de outras pessoas²⁰⁵.

¹⁹⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 185.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 185-186. Fizemos a opção de manter conforme a tradução portuguesa que ora seguimos, e mantivemos a palavra inglesa *recognitionrespect*.

²⁰⁰ *Idem*, p. 186.

²⁰¹ *Idem*, p. 186.

²⁰² *Idem*, p. 186.

²⁰³ *Idem*, p. 186-187.

²⁰⁴ *Idem*.

²⁰⁵ *Idem*, p. 187.

Com essa análise, Honneth ressalta: para o reconhecimento jurídico é preciso compreender como se define a característica universal constitutiva dos seres humanos. Para a estima social é preciso compreender como se define o “referencial valorativo”²⁰⁶, em que se pode mesurar o “valor”²⁰⁷ das características do ser humano.

Honneth interroga: ao mencionarmos o reconhecimento jurídico, como compreender o que conduz um indivíduo a respeitar de modo recíproco a outros indivíduos que são iguais e possuem os mesmos direitos subjetivos? É neste momento que Honneth demarca como o direito é concebido nas sociedades pós-tradicionais: “toda comunidade jurídica moderna [...] está fundada na assunção da imputabilidade moral de todos os seus membros”²⁰⁸.

A separação do sujeito do contexto de um *status* social concebendo-o como um sujeito de direito produz o exercício da capacidade universal que o define como pessoa. A imputabilidade moral, a demarcação de que todos legislam conjuntamente e participam de uma sociedade colaborativa conduz o indivíduo a agir de modo efetivo nas lutas sociais. Por um lado, essas lutas têm como objetivo assegurar e expandir os direitos subjetivos. Por outro lado, motiva-os e direcionam-nos ao respeito às leis que derivam dessas lutas sociais²⁰⁹.

Ampliar de modo cumulativo as reivindicações jurídicas individuais, característico das sociedades modernas, pode ser investigada como um modo no qual a expansão das características universais de um sujeito moralmente imputável foi ampliando, pressionado pela luta por reconhecimento²¹⁰.

Neste momento, Honneth comprehende as relações jurídicas modernas como um lugar onde ocorrem as lutas por reconhecimento em conformidade com Hegel que comprehende o direito como o resultado de uma variedade de fundamentos morais construídos na história e que alcançaram em alguma época o caráter de universalidade. Deste modo, é possível observar a reciprocidade existente entre direito universal e reunião de normas resultantes das atividades intersubjetivas na sociedade²¹¹.

Este processo de formação de uma sociedade democrática está fundamentado nas três dimensões de reconhecimento definidas por Honneth. As violações a esse arquétipo geram sentimentos de desrespeito moral e levam os indivíduos às lutas sociais que resistem às violações. Essa dinâmica ocorre no espaço público que protege os direitos subjetivos

²⁰⁶HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 187.

²⁰⁷*Idem*.

²⁰⁸*Idem*, p. 188.

²⁰⁹*Idem*.

²¹⁰*Idem*, p. 189.

²¹¹*Idem*.

fundamentais. Esses direitos objetivam garantir a participação expandida e livre dos sujeitos em uma sociedade que é democrática e diversa²¹².

Neste ponto, Honneth considera os direitos fundamentais como principal motivador dos grupos sociais que buscam novas possibilidades de reconhecimento. As pretensões de diferentes grupos sociais no sentido de expandirem sua imputabilidade moral, fez com que as ciências do direito, ao longo da história, diferenciassem os direitos subjetivos em²¹³:

- a) direitos liberais de liberdade: direitos negativos que preservam e amparam a pessoa de intervenções desautorizadas do Estado, para resguardar sua liberdade, vida e propriedade;
- b) direitos políticos de participação: direitos positivos que concernem a pessoas que visam a participação em processos políticos;
- c) direitos sociais de bem-estar: direitos positivos que concede à pessoa ter parte, de modo igual, a distribuição de bens básicos.

Conforme Honneth, essa distinção está presente em T. H. Marshall ao reorganizar de modo análogo a história das diferenças sociais de classe à expansão dos direitos fundamentais. A universalização dos direitos subjetivos fundamentais possibilita a formação de novos direitos e do reconhecimento subjetivo. Esta possibilidade está firmada nas relações sociais intermediadas pelo direito, diferente de um propósito exclusivamente subjetivo²¹⁴.

Para Honneth, os direitos fundamentais também impulsionam as lutas sociais de reconhecimento. A reivindicação para a liberdade ser garantida motiva uma luta social para a igualdade ser efetivada. Essa dinâmica possibilitou a expansão das buscas jurídicas subjetivas até o nível das desigualdades econômicas, políticas, entre outras²¹⁵.

A atenção de Marshall se volta, então, à pressão evolutiva sob a qual os direitos individuais fundamentais iriam ficar, depois de submetidos a uma exigência por igualdade dessa espécie. Pois, obtida por luta social, a coerção para satisfazer juridicamente essa exigência fez aumentar o acervo de pretensões jurídicas subjetivas até um grau que, por fim, também as desigualdades pré-políticas, econômicas, não puderam permanecer completamente intactas²¹⁶.

²¹² *Idem*.

²¹³ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 189.

²¹⁴ *Idem*, p. 190.

²¹⁵ *Idem*.

²¹⁶ *Idem*.

Conforme Marshall, esses direitos não foram concedidos aos indivíduos. Só foram alcançados na história como resultado das lutas sociais. No século XVIII, os direitos liberais de liberdade (direitos civis) foram constituídos. Depois, no século XIX, foram os direitos políticos de participação e, no século XX, foram criados os direitos sociais de bem-estar²¹⁷.

Para Honneth, o que é fundamental nesse percurso é a necessidade de novos direitos fundamentais, sempre entrelaçados às diferentes reivindicações históricas, com a exigência dos indivíduos em serem reconhecidos como integrantes de igual valor nos grupos políticos. Desta forma, Honneth recorda que os direitos de participação são secundários aos direitos liberais de liberdade, concebidos no século XVIII para uma população masculina e adulta considerados livres e que poderiam comprovar sua renda ou posse²¹⁸.

A seguir, os direitos de participação atrelados aos *status* se separaram dos direitos básicos universais com a sua ampliação e aprofundamento, causando transformações no sistema jurídico e político. Essa ampliação e aprofundamento alcançaram as reivindicações de grupos excluídos. Somente no século XX foram concebidos os direitos iguais à participação no decurso democrático de constituição do bem-estar²¹⁹.

Assim com os direitos de participação, os direitos sociais de bem-estar também têm origem na expansão “forçada ‘a partir de baixo’”²²⁰, do significado que se associa à ideia de “igualdade de valor”²²¹, própria da condição de membro de uma coletividade política”²²².

No século XVIII e no início do século XIX, os direitos sociais não existiam. Somente na passagem do século XIX para o século XX os direitos sociais foram criados, pois o desenvolvimento da educação obrigatória universal foi fundamental para a prática igual de direitos políticos:

A partir daí já não podia mais estar distante, em princípio, o discernimento de que os direitos políticos de participação permanecem um 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 depois, 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 suas demais pretensões jurídicas²²³.

²¹⁷HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 191.

²¹⁸ALBORNOZ, As esferas do reconhecimento, p. 139.

²¹⁹SALVADORI, Luta por reconhecimento, p. 191.

²²⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 192.

²²¹*Idem*, p. 192.

²²²*Idem*.

²²³*Idem*.

Conforme Honneth, institucionalizar os direitos civis de liberdade possibilitou a condição necessária para um acordo racional:

[...] para poder agir como uma pessoa moralmente imputável, o indivíduo não precisa somente da proteção jurídica contra interferências em sua esfera de liberdade, mas também da possibilidade juridicamente assegurada de participação no processo público de formação da vontade, da qual ele faz uso, porém, somente quando lhe compete ao mesmo tempo um certo nível de vida²²⁴.

Assim, com as transformações sociais na história, o *status jurídico* de um cidadão individual foi expandido conforme todas as capacidades que define o ser humano como sujeito: “[...] acrescentou-se às propriedades que colocam um sujeito em condições de agir autonomamente com discernimento racional uma medida mínima de formação cultural e de segurança econômica”²²⁵.

Honneth evidencia o reconhecimento jurídico intersubjetivo não só como a possibilidade de dirigir-se por normas morais (conforme no desenvolvimento do direito moderno), mas também como uma propriedade concreta de ter direito à uma qualidade de vida fundamental para isso²²⁶.

Essa expansão dos direitos sociais ocorreu na dimensão individual e na dimensão dos grupos sociais. Na dimensão individual, o direito alcança “conteúdos materiais”²²⁷, pois as diferenças nas possibilidades individuais de realização das liberdades socialmente asseguradas estão em uma crescente valorização jurídica. Na dimensão coletiva, o direito alcança “amplitude”²²⁸, pois os níveis de universalização atingem grupos que eram excluídos, assegurando os mesmos direitos que os outros.

Ao considerarmos esses processos evolutivos nas relações jurídicas modernas, observamos em Hegel e Mead a continuidade da luta por reconhecimento na dimensão jurídica. Deste modo, os conflitos que têm origem na experiência do reconhecimento negado ou não respeitado, demarcam os conflitos que envolvem os “conteúdos materiais”²²⁹ como “conteúdos de amplitude”²³⁰.

²²⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 193.

²²⁵ *Idem*.

²²⁶ *Idem*.

²²⁷ *Idem*, p. 193-194.

²²⁸ *Idem*.

²²⁹ *Idem*, p. 194.

²³⁰ *Idem*.

Conforme Honneth, é preciso responder como se dá a experiência de desrespeito que subjaz os conflitos sociais e, assim, qual a autorrelação positiva que favorece o reconhecimento jurídico²³¹.

Na leitura de Mead, a possibilidade de o indivíduo atribuir a si mesmo como um sujeito moralmente imputável é um “fenômeno psíquico colateral da adjudicação de direitos”²³². Portanto,

[...] como, no caso do amor, a criança adquire a confiança para manifestar espontaneamente suas carências mediante a experiência contínua da dedicação materna, o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante a experiência do reconhecimento jurídico²³³.

Nesse sentido, o autorrespeito na relação jurídica equivale à autoconfiança na relação amorosa. Pela relação amorosa, o sujeito alcança segurança para exteriorizar suas carências, impulsos e desejos, pois reconhece-se como merecedor de amor. O autorrespeito provém do respeito e confiança em si enquanto indivíduo autônomo a ser respeitado pelos demais. Ele reconhece-se como merecedor de respeito pois merece respeito dos demais²³⁴.

Contudo, Honneth salienta: somente com a garantia dos direitos básicos universais que se torna possível esse modo de autorrespeito. A imputabilidade moral assume um lugar primordial na vida do sujeito, fazendo com que ele se reconheça como merecedor de respeito porque os direitos universais não são mais concedidos de forma desigual, conforme a definição de um *status social*²³⁵.

Quando os direitos universais são garantidos de forma democrática a “todos os homens como seres livres, a pessoa de direito individual poderá ver neles um parâmetro para que a capacidade de formação do juízo autônomo encontre reconhecimento nela”²³⁶.

A qualidade pública que o direito possui, autoriza os sujeitos a expressarem suas pretensões de modo livre. Ao reivindicar seus direitos é possibilitado aos sujeitos uma manifestação simbólica. Esta manifestação simbólica possibilita um lugar social que certifica, de modo contínuo, o reconhecimento universal como sujeito moralmente imputável²³⁷.

²³¹ *Idem*.

²³² HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 194.

²³³ *Idem*, p. 195.

²³⁴ *Idem*, p. 194-195.

²³⁵ *Idem*, p. 195.

²³⁶ *Idem*.

²³⁷ *Idem*, p. 197.

Conforme Honneth conclui, nesta experiência de reconhecimento jurídico, o sujeito divide com os outros integrantes da sociedade as propriedades que possibilitam uma “participação numa formação discursiva da vontade”²³⁸. Respeitar a si mesmo de forma positiva é o que Honneth define como autorrespeito.

Para Honneth, é preciso provaras empíricas para uma afirmação conclusiva como essa. Até aqui, foram apresentadas uma ligação conceitual, pois o autorrespeito é inteligível de modo negativo, ou seja, quando os indivíduos vivem a sua falta:

Por isso, só podemos inferir a existência fática do “autorrespeito” indiretamente, empreendendo comparações empíricas com grupos de pessoas, de cujo comportamento geral é possível obter ilações acerca das formas de representação simbólica da experiência de desrespeito²³⁹.

Por isso, uma possível saída são os debates públicos daqueles que são atingidos pelo desrespeito sobre a destituição dos direitos fundamentais: se não há reconhecimento, também não há possibilidade de autorrespeito individual²⁴⁰.

Honneth recorda os confrontos históricos do movimento negro por direitos civis em 1950 e 1960. Lutas que afirmam a importância do valor psíquico que o reconhecimento jurídico produz para o autorrespeito de grupos excluídos: admitir a privação de direitos produz uma vergonha social. Esta vergonha social estabelece as lutas por reconhecimento²⁴¹.

A seguir, veremos que Honneth retornará à Hegel e Mead, para apresentar a estima social como a terceira dimensão de reconhecimento intersubjetivo: os sujeitos precisam “[...] de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas”²⁴².

2.2.3 A solidariedade: a terceira dimensão de reconhecimento

Para Honneth, o conceito de eticidade em Hegel define as relações de reconhecimento na dimensão da estima recíproca. Mead, por sua vez, define esse modo de reconhecimento não como um conceito formal, mas como um modelo de relações cooperativas de trabalho institucionalizados²⁴³.

²³⁸ *Idem*.

²³⁹ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 197.

²⁴⁰ *Idem*, p. 198.

²⁴¹ *Idem*.

²⁴² *Idem*.

²⁴³ *Idem*.

Nesta dimensão de reconhecimento definidas tanto por Hegel como por Mead subjaz a estima recíproca que ultrapassa os afetos e a dimensão jurídica de direitos. Este reconhecimento é possível se houver uma comunidade de valores que são partilhadas entre os sujeitos²⁴⁴.

Para tal, Honneth retoma as diferenças entre o reconhecimento jurídico e a estima social e, em seguida, apresenta um percurso histórico acerca da estima social. Vejamos:

[...] diferentemente do reconhecimento jurídico em sua forma moderna, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais: por isso, enquanto o direito moderno representa um médium de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um médium social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante²⁴⁵.

Esta mediação é realizada na esfera social. O reconhecimento das diversidades subjetivas se dá por um campo constituído de “valores”²⁴⁶ e “objetivos éticos”²⁴⁷. Sua totalidade configura a autocompreensão cultural da sociedade mesmo que esse campo seja flutuante e variável, conforme as transformações da história, por efeito das mudanças sociais.

Este campo de valores e objetivos éticos é um modelo que serve como referência para mensurar as propriedades da subjetividade. O valor social dessas propriedades é mensurado na medida em que podem colaborar com a efetivação das predeterminações dos fins sociais²⁴⁸.

A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, à medida que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos. Nesse sentido, essa forma de reconhecimento recíproco está ligada, também, à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns²⁴⁹.

Dessa forma, assim como o reconhecimento jurídico, as propriedades da estima social vivenciaram transformações históricas na passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas. A estima social desenvolveu-se, de modo a sair das definições de sociedades organizadas em estamentos, conforme eram nas sociedades pré-modernas. Ao

²⁴⁴ *Idem*.

²⁴⁵ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 199.

²⁴⁶ *Idem*, p. 199-200.

²⁴⁷ *Idem*.

²⁴⁸ *Idem*.

²⁴⁹ *Idem*, p. 200.

longo do tempo, a estima social transitou do conceito de honra ou “origem”²⁵⁰, que dizem respeito do lugar social alcançado por nascimento, para o conceito de “reputação”²⁵¹ ou “prestígio social”²⁵², que dizem respeito à participação individual.

As transformações que a modernidade causou, ao legitimar a autonomia dos sujeitos, possibilitou a passagem de honra para reputação e prestígio e, finalmente, delimitar o conceito de *status* social. Se antes, na dimensão da estima social, a honra era associada ao estamento, agora é do *status* social associado às particularidades da dinâmica do reconhecimento intersubjetivo, no qual os sujeitos, de forma diferente ao estamento, buscam alcançar e medir seu valor social²⁵³.

Nas sociedades antigas, determinadas por estamentos hierarquicamente estruturados, o nível de estima social que o sujeito passa a ter era delimitado pelo vínculo a determinado estamento. Refere-se, deste modo, a um modelo de estima assimétrica, fundamentado nas qualificações socialmente conferidas ao grupo, não baseado nas características individuais dos indivíduos²⁵⁴.

Contudo, este modelo de reconhecimento tinha garantido a sua validade pela possibilidade de um arcabouço de valores comuns, conforme Honneth, de ordem “religiosas e metafísicas”²⁵⁵. Este espaço de valores compartilhados faz com que os sujeitos se compreendam estimados pelos outros, e do mesmo modo, perceba a si mesmo e as suas atitudes como valorizados socialmente:

Se a ordem social de valores, pôde até aqui servir de sistema referencial valorativo, com base no qual se determinavam os padrões de comportamento honroso específicos aos estamentos, então isso tem a ver sobretudo com suas condições cognitivas: ela ainda devia sua validade social à força de convicção infrangível de tradições religiosas e metafísicas e, por isso, estava ancorada na autocompreensão cultural na qualidade de uma grandeza metassocial²⁵⁶.

Entretanto, logo que os deveres éticos passaram a ser observados como com o produto de “processos decisórios intramundanos”²⁵⁷, o entendimento sobre a ordem social de valores se alterou, tal como a “condição de validade do direito”:

²⁵⁰ALBORNOZ. As esferas do reconhecimento. p. 140.

²⁵¹*Idem.*

²⁵²*Idem.*

²⁵³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 201.

²⁵⁴*Idem*, p. 201-202.

²⁵⁵*Idem*, p. 203.

²⁵⁶*Idem.*

²⁵⁷*Idem.*

Privada da base de evidências transcendentes, essa ordem não podia mais ser considerada um sistema referencial objetivo, no qual as imposições comportamentais específicas às camadas sociais podiam dar um índice inequívoco acerca da medida respectiva de honra social. Junto com o fundamento metafísico de sua validade, o cosmos social de valores perde tanto seu caráter de objetividade quanto a capacidade de determinar de uma vez por todas uma escala de prestígio social, normatizando o comportamento²⁵⁸.

Neste momento, a burguesia enfrentou os princípios de honra vindos do feudalismo e da aristocracia: eles buscavam constituir e contrapor uma nova reunião de valores possibilitando uma nova leitura sobre *status* e posição social. Como resultado disso, responde-se à questão se uma reputação de um indivíduo deve ser medida por um valor que é antecipadamente definida “de propriedades atribuídas a grupos inteiros, tipificando-os”²⁵⁹.

Agora, os sujeitos puderam inscrever-se na dimensão da estima social, sem excluir a grandeza de sua biografia. Neste percurso de mudanças, os princípios de honra que possibilitavam ao sujeito a estima social, ordenados conforme o estamento, migraram para a relação jurídica renovada: uma relação que possui um valor universal com o conceito de “dignidade humana”²⁶⁰. Com os direitos fundamentais, é assegurado a todos os indivíduos, de modo igualitário, uma “proteção jurídica de sua reputação social”²⁶¹.

Um sujeito sabe-se valioso a partir do reconhecimento de suas realizações que ele partilha de maneira singular com os demais:

Se diferenças de propriedades desse gênero eram determinadas até então de forma coletivista, para fixar na pertença do indivíduo a determinado estamento a medida de sua honra social, então essa possibilidade vai se anulando agora com a dissolução gradativa da hierarquia tradicional e valores²⁶².

A burguesia enfrentou as manifestações dos estamentos que eram determinados pelos modelos anteriores de reconhecimento. Com este enfrentamento, já não é mais definido de modo prévio quais condutas são as avaliadas como eticamente aceitáveis. Não são os atributos coletivos, mas as faculdades biográficas dos sujeitos que conduz à estima social²⁶³.

A individualização das realizações ocorre de forma simultânea com a expansão dos fundamentos axiológicos sociais que delimitam as diferentes formas de autorrealização pessoal. Daqui em diante e, de certo modo, a multiplicidade axiológica, agora exclusiva para a

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 204

²⁶⁰ *Idem*.

²⁶¹ *Idem*.

²⁶² HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 204.

²⁶³ *Idem*, p. 205.

classe e sexo, indica “o quadro cultural de orientações, no qual se determina a medida das realizações do indivíduo e, com isso, seu valor social”²⁶⁴.

É nesta cena histórica que o conceito de honra social vai se reduzindo, aos poucos, para o conceito de prestígio social. O conceito de honra ligado às condutas dos estamentos passa a se deslocar para o âmbito da esfera privada. O lugar deste conceito no espaço público social passa a ser ocupado, de modo gradativo, pelos conceitos de “reputação” ou de ‘prestígio’, com as quais se deve apreender a medida de estima que o indivíduo goza socialmente quanto a suas realizações e a suas capacidades individuais”²⁶⁵.

Nesse sentido, os conceitos de prestígio ou reputação dizem respeito ao grau de reconhecimento social que o sujeito se vale para o seu modo de autorrealização. De algum modo, colabora com a autorrealização a efetivação prática das intenções da sociedade, que são, conforme Honneth, abstratamente demarcadas:

[...] tudo na nova ordem individualizada do reconhecimento depende, por conseguinte, de como se determina o horizonte universal de valores, que ao mesmo tempo deve estar aberto a formas distintas de autorrealização, mas que deve poder servir também como um sistema predominante de estima²⁶⁶.

Com essas funções diferentes, uma inquietação ocupa o modo de constituição moderna da estima social, rendendo-se a uma forma prolongada de conflito cultural: nas sociedades modernas, os vínculos de estima social estão relacionados a uma luta contínua em que os diferentes grupos buscam edificar, por intermédio de razões simbólicas e com menção aos fins diversos, a relevância das capacidades ligadas a seus modos de vida²⁶⁷.

Entretanto, a medida que os movimentos sociais alcançam a atenção do poder público para a relevância negligenciada dos atributos e capacidades expressas por eles de modo coletivo, mais existe para eles a viabilidade de aumentar o valor social na sociedade ou, “mais precisamente, a reputação de seus membros”²⁶⁸.

É preciso considerar, conforme Honneth evidencia em Georg Simmel, as relações de estima social na sociedade atual influenciadas pelos modelos de distribuição de renda e os conflitos econômicos que se vinculam de modo constitutivo a esse modelo de luta por reconhecimento²⁶⁹.

²⁶⁴ *Idem*, p. 205.

²⁶⁵ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 205-206.

²⁶⁶ *Idem*, p. 206.

²⁶⁷ *Idem*, p. 207.

²⁶⁸ *Idem*, p. 208.

²⁶⁹ *Idem*.

Deste modo, a estima social ocupa um modelo que atribui aos modos de reconhecimento ligadas a ela a dimensão de relações assimétricas entre os indivíduos biograficamente individuados. Para Honneth:

[...] certamente, as interpretações culturais que devem concretizar em cada caso os objetivos abstratos da sociedade no interior do mundo da vida continuam a ser determinadas pelos interesses que os grupos sociais possuem na valorização das capacidades e das propriedades representadas por eles; mas, no interior das ordens de valores efetivadas por via conflituosa, a reputação social dos sujeitos se mede pelas realizações individuais que eles apresentam socialmente no quadro de suas formas particulares de autorrealização²⁷⁰.

Conforme Honneth, vimos em Hegel e Mead esta sistematização da estima social objetivando uma ordenação social de valores na qual os fins sociais são submetidos à uma interpretação profunda e valiosa possibilitando ao sujeito a oportunidade de alcançar a reputação social²⁷¹.

Deste modo, com essas observações, Honneth quer investigar como o conceito de solidariedade ocupa um lugar para as análises apresentadas por um e outro. Para isso, é preciso compreender em síntese como este modo de autorrealização individual encontra-se com a experiência de estima social²⁷².

Nas sociedades estamentais, a estima social conferida aos integrantes possui como registro a identidade comum do próprio grupo. O reconhecimento é, portanto, simétrico e solidário, pois cada integrante do grupo, valoriza os demais pois quer ser valorizado. Nesse sentido, a autorrelação individual é definida pelo sentimento de pertencimento àquele grupo²⁷³.

O conceito de solidariedade é compreendido como uma relação de interação em que os indivíduos interessam de modo recíproco, pelas distintas possibilidades de vida, já que se estimam e se valorizam de modo simétrico²⁷⁴.

Honneth evidencia neste conceito as relações entre grupos que têm origem nas vivências de luta coletiva contra a opressão política:

[...] pois aqui é a concordância no objetivo prático, predominado sobre tudo, que gera de súbito um horizonte intersubjetivo de valores no qual cada um aprende a reconhecer em igual medida o significado das capacidades e propriedades do outro. O mecanismo da estima simétrica pode explicar até mesmo o fato de a guerra

²⁷⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 208.

²⁷¹ *Idem*.

²⁷² *Idem*.

²⁷³ *Idem*, p. 208-209.

²⁷⁴ *Idem*, p. 208-209.

representar amiúde de um acontecimento coletivo capaz de fundar relações espontâneas de interesse solidário para além dos limites sociais: também aqui, na experiência partilhada de grandes fardos e provações, origina-se num átimo uma nova estrutura de valores que permite mutuamente aos sujeitos estimar o outro por realizações e capacidades que antes não tiveram importância social²⁷⁵.

Entretanto, com a individualização deste modo de reconhecimento, altera-se também, a relação prática do sujeito consigo mesmo, possibilitando a introdução de outros sujeitos. Deste modo, o indivíduo não precisará conferir ao grupo o respeito que usufrui socialmente por seus feitos conforme as normas culturais. Ao contrário, ele poderá conferir a si próprio²⁷⁶.

Para Honneth, esta nova possibilidade alcança na experiência da estima social uma segurança afetiva ao expor suas realizações ou usufruto de capacidades que são definidas como “valiosas”²⁷⁷ pelos integrantes da sociedade. Assim, esta dimensão de autorrelação prática na qual podemos chamar de “sentimento do próprio valor”²⁷⁸ ou de autoestima. A autoestima está, de modo análogo, categorizada com a autoconfiança e o autorrespeito.

Se consideramos que um integrante de uma sociedade se apresenta em condições de estimar a si mesmo deste modo, “pode se falar então de um estado pós-tradicional de solidariedade social”²⁷⁹. Deste modo, nas sociedades modernas, a solidariedade está calcada na proposta de vínculos sociais de estima simétrica de sujeitos individualizados e autônomos:

[...] estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum. Relações dessa espécie pode se chamar “solidárias” porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis²⁸⁰.

Assim, o conceito de simetria não significa estimar-se de modo recíproco na mesma proporção. Significa que os indivíduos têm a oportunidade, sem hierarquias coletivas, de vivenciar a si mesmo, em suas capacidades e realizações, como relevante para a sociedade.

Para concluir, de acordo com Honneth, foi possível apresentar a tripartição das formas de reconhecimento de Hegel e Mead com objetivo de alcançar a realidade da vida social, de forma possibilitar uma infraestrutura moral das relações. Com base nas concepções de ambos

²⁷⁵ *Idem*, p. 209.

²⁷⁶ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 210.

²⁷⁷ *Idem*.

²⁷⁸ *Idem*.

²⁷⁹ *Idem*.

²⁸⁰ *Idem*.

pensadores, também foi possível conferir aos distintos padrões de reconhecimento, dimensões distintas de autorrelação prática dos sujeitos, isto é, de uma relação positiva consigo mesmo.

Conferidos os argumentos de Honneth para as três dimensões de reconhecimento intersubjetivo, pesquisaremos no terceiro capítulo como as autodescrições dos sujeitos que se veem ofendidos por outros concebem formas de desrespeito às categorias de reconhecimento intersubjetivas.

Veremos que as autodescrições dos sujeitos caracterizadas como “ofensa” ou “rebaixamento” denominam uma lesão à concepção positiva que os mesmos têm de si, conquistadas nas relações intersubjetivas²⁸¹.

²⁸¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 213.

3 A PROPOSTA DE HONNETH PARA UMA ÉTICA NORMATIVA A PARTIR DO RECONHECIMENTO

Conforme vimos no segundo capítulo, os membros de uma sociedade desenvolvem um autorrelacionamento positivo se eles tiverem a oportunidade simétrica de expandirem suas compreensões sobre uma vida boa.

Para isso, é preciso que não exista a possibilidade de vivenciarem lesões psíquicas, fruto de vivências de desrespeito. A experiência de reconhecimento diz respeito a uma vivência positiva de autorrelacionamento. Nesse sentido, neste terceiro capítulo, vamos explorar a seguinte premissa de Honneth: na gênese do desrespeito, há, de modo implícito, uma vinculação de pedidos subjetivos por reconhecimento¹.

Quando o sujeito social vivencia o reconhecimento, ele alcança uma compreensão positiva sobre si. Se o sujeito social vivencia o desrespeito, logo, a sua autorrelação positiva alcançada pela relação intersubjetiva torna-se frágil².

A seguir, veremos que Honneth apresentará as interfaces do desrespeito para evidenciar a dialética moral dos conflitos sociais. Por fim, Honneth delimitará as condições intersubjetivas para a integridade pessoal fundamentando sua análise na possibilidade de uma concepção formal de eticidade.

3.1 As interfaces do desrespeito

Para conceber as interfaces do desrespeito, Honneth apoia-se na tripartição de Hegel e Mead das dimensões de reconhecimento, para apresentar, por meio uma pesquisa empírica, como essa estrutura está relacionada às relações da vida social dos sujeitos. Honneth verifica nas três estruturas de reconhecimento um sistema negativo em que a vivência de desrespeito é explicada conforme as dimensões de reconhecimento correspondente³.

Deste modo, Honneth apresenta a seguinte interrogação:

Como a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento⁴?

¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 213.

² *Idem*.

³ *Idem*, p. 213-214.

⁴ *Idem*, p. 214.

Para responder à esta questão, Honneth apresenta três dimensões de desrespeito que correspondem a três dimensões de reconhecimento intersubjetivo:

- a) Para a dimensão do amor, o desrespeito corresponde aos maus tratos e a violação.

Nesta dimensão de desrespeito, o sujeito é agredido, fundamentalmente, em sua unidade psíquica. Ou seja, não se trata simplesmente de uma dor fruto da agressão física, pois desta violência há um deslocamento para a agressão à integridade psíquica do sujeito⁵.

[...] aquelas formas de maus-tratos práticos, em que são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades da livre disposição sobre seu corpo, representam a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal. A razão disso é que toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa empreendida contra a sua vontade e contra qualquer intenção que seja, provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito; pois a particularidade dos modos de lesão física, como ocorrem na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade⁶.

Conforme Honneth ressaltou em Winnicott: a autoconfiança que cada sujeito tem em relação ao seu corpo é assimilada pela relação intersubjetiva de socialização do investimento afetivo da mãe com a criança⁷.

Os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo; daí a consequência ser também, com efeito, uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhada com uma espécie de vergonha social. Portanto, o que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o respeito natural por aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo que, por seu turno, for adquirida primeiramente na socialização mediante a experiência da dedicação emotiva; a integração bem-sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento é depois como que arrebatada de fora, destruindo assim, com efeito duradouros, a forma mais elementar de autorrelação prática, a confiança em si mesmo⁸.

- b) Para a dimensão do direito, o desrespeito corresponde à privação dos mesmos.

⁵HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 214-215.

⁶ *Idem*.

⁷ *Idem*, p. 215.

⁸ *Idem*, p. 216.

Esta dimensão de desrespeito afeta o autorrespeito moral ou sua integridade social. Se os direitos não são garantidos, podemos compreender que não é concedido a imputabilidade moral ao indivíduo no mesmo nível que é concedido a outros integrantes de uma sociedade⁹.

Portanto, a privação de direitos não significa apenas a restrição violenta da autonomia pessoal. Em seu conteúdo, observamos a ligação com o sentimento do indivíduo de “não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade”¹⁰.

O indivíduo sente-se prejudicado no desejo de ser reconhecido intersubjetivamente como um sujeito preparado para formar juízo moral. Por isso, na privação de direitos, o sujeito perde o autorrespeito, isto é: “[...] uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos”¹¹.

Deste modo, o desrespeito na dimensão do reconhecimento jurídico retira do indivíduo o respeito cognitivo de uma imputabilidade moral na qual é adquirida pelas relações intersubjetivas de socialização¹².

Honneth ressalta que a conceituação deste modo de desrespeito sofreu muitas influências, fruto de transformações históricas, pois a definição do que é uma pessoa moralmente imputável foi sendo modificada conforme as mudanças das relações jurídicas. Assim, “a experiência da privação de direitos se mede não somente pelo grau de universalização, mas também pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos”¹³.

- c) Para a estima social, o desrespeito ao reconhecimento corresponde à degradação moral e a injúria.

Esta dimensão de desrespeito afeta sua honra, “dignidade”, ou o *status* de um indivíduo. Ela é encontrada na degradação da autoestima, pois o sujeito é impossibilitado de produzir uma estima confiante e assertiva sobre si¹⁴.

A degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade;

⁹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 214-215.

¹⁰ *Idem*, p. 216.

¹¹ *Idem*, p. 216-217.

¹² *Idem*, p. 217.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Idem*.

por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda da autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características¹⁵.

Nesse sentido, o que é retirado de um indivíduo pelo desrespeito a esta dimensão de reconhecimento é a aprovação social a um modo de autorrealização social que ele conseguiu, com dificuldades, pelo incentivo fundamentado nas solidariedades dos grupos. Entretanto, assim como na privação de direitos, este modo de desrespeito só pode ser considerado no decurso das transformações históricas¹⁶.

Assim, esses modos de degradação cultural dos sujeitos, no nível individual, são medidos conforme a institucionalização de padrões de estima social que se individualizam historicamente, isto é, “na medida em que se referem de forma valorativa às capacidades individuais, em vez de propriedades coletivas”¹⁷.

Ademais, conforme Honneth, o que há de comum nesses três modos de desrespeito é “o fato de suas consequências individuais serem sempre descritas com metáforas”¹⁸ que dizem respeito a situações de opressão dirigidas ao corpo humano.

No entanto, as pesquisas psicológicas investigam as seguintes consequências¹⁹:

- em contextos de tortura e violação há a “morte psíquica”;
- no âmbito da escravidão, existe a “morte social”;
- em situações de degradação cultural de um modo de vida, encontra-se a “vexação”.

Para esses três tipos de agressão ao corpo humano, ou seja, experiências de humilhação social, observamos os sujeitos “ameaçados em sua identidade da mesma maneira que o são em sua vida física com o sofrimento de doenças”²⁰.

Honneth evidencia que todos esses modos de desrespeito são modos de patologias. Para isso, uma teoria do reconhecimento delimitaria uma variedade de sintomas que os integrantes de uma sociedade manifestariam ao serem desrespeitados. As expressões corporais de dor psíquica devem ser analisadas como um modo de expressar os sentimentos patológicos

¹⁵HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 217-218.

¹⁶ *Idem*, p. 218.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Idem*, p. 219.

psíquicos. Assim, são consideradas experiências de desrespeito aquelas vivências de injustiça que causam patologias²¹.

Conforme Honneth, Mead e Hegel não conseguiram delimitar como a vivência de desrespeito levaria um indivíduo a participar de uma luta ou conflito social, pois faltava “um elo psíquico que conduz do mero sofrimento à ação ativa, informando cognitivamente a pessoa atingida acerca de sua situação social”²².

Deste modo, Honneth defende a seguinte tese:

[...] essa função pode ser cumprida por reações emocionais negativas, como as que constituem a vergonha ou a ira, a vexação ou o desprezo; delas se comporem os sintomas psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado. A razão disso pode ser vista, por sua vez, na dependência constitutiva do ser humano em relação à experiência do reconhecimento: para chegar a uma autorrelação bem-sucedida, ele depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e de suas realizações; se uma tal forma de assentimento social não ocorre em alguma etapa de seu desenvolvimento, abre-se na personalidade com o que uma lacuna psíquica, na qual entram as reações emocionais negativas como a vergonha ou a ira²³.

Para uma autorrelação exitosa, o sujeito depende do reconhecimento intersubjetivo. Há uma lacuna psíquica se isso não ocorre em algum momento de seu desenvolvimento. Nesta lacuna inscrevem-se as reações emocionais negativas. Na experiência de desrespeito, estão associados sentimentos afetivos que podem evidenciar ao sujeito que certas dimensões de reconhecimento são socialmente privadas²⁴.

Assim, Honneth sintetiza a estrutura das relações sociais de reconhecimento da seguinte forma: os modos de reconhecimento são a dedicação emotiva, o respeito cognitivo e a estima social. E, de forma correspondente, as dimensões da personalidade que esses modos de reconhecimento alcançam são: a natureza carencial e afetiva; a imputabilidade moral; e as capacidades e propriedades, respectivamente.

O reconhecimento ocorre nas seguintes relações: nas primárias, como o amor e a amizade; nas relações jurídicas; e na comunidade de valores. O potencial evolutivo da dimensão das relações jurídicas possibilita a generalização e materialização dos direitos, e na comunidade de valores possibilita a individualização e igualização pela solidariedade.

Na dimensão primária, a autorrelação prática possibilitada é a autoconfiança; nas relações jurídicas é o autorrespeito; e na comunidade de valores é a autoestima. A

²¹ SAAVEDRA; SOBOTTKA, Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth, p. 15.

²² HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 220.

²³ *Idem*.

²⁴ *Idem*.

autoconfiança não ocorre quando o desrespeito são os maus-tratos e a violação, ameaçando a integridade física do sujeito. O autorrespeito não ocorre pela privação de direitos e nem pela exclusão ameaçando a integridade pessoal; e a autoestima é desrespeitada quando acontece a degradação e a ofensa, ameaçando a honra e a dignidade.

Quadro 2 - A síntese de Honneth acerca da estrutura das relações sociais de reconhecimento e as respectivas formas de desrespeito²⁵.

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

A seguir, Honneth fundamenta sua tese citando as investigações de Dewey sobre a constituição dos sentimentos dos indivíduos ligada à teoria da ação. Conforme Dewey, os sentimentos são constituídos por vivências que sucedem de experiências bem ou malsucedidas realizadas pelo indivíduo: “[...] os sentimentos representam de modo geral as reações afetivas no contracheque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas”²⁶.

Os sentimentos negativos têm origem na frustração das expectativas em relação a uma ação realizada. Em compensação, os sentimentos positivos aumentam quando o objetivo da ação é bem realizado. Deste modo, há duas formas de expectativas: aquelas instrumentais de êxito, em que o mau êxito dá origem a perturbações de ordem “técnica, no sentido mais

²⁵HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 211.

²⁶*Idem*, p. 221.

“amplo” e as expectativas normativas de comportamento, em que o mau êxito dá origem aos conflitos morais de dimensão social²⁷.

Honneth ressalta o sentimento de vergonha ou vexação como sentimento moral mais amplo, pois consiste no rebaixamento do sentimento de valor social que o sujeito acredita possuir:

O conteúdo emocional da vergonha consiste, como constatam em comum acordo as abordagens psicanalíticas e fenomenológicas, em uma espécie de rebaixamento do sentimento do próprio valor; o sujeito, que se envergonha de si mesmo na experiência do rechaço de sua ação, sabe-se como alguém do valor social menor do que havia suposto previamente²⁸.

Nessa vivência o ego do sujeito é violado de dois modos: pelo próprio indivíduo desrespeitado e pelo seu parceiro de relação. Por um lado, a vergonha diz respeito a vivência com menor valor do sujeito consigo, pois ele infringiu uma norma moral que havia constituído com base em seus ideais de ego. Por outro lado, a vergonha aparece quando o sujeito é oprimido pelo sentimento de privação do próprio valor, porque seus parceiros de relação feriram as normas “cuja observância o fez valer como a pessoa que ele deseja ser conforme seus ideais de ego”²⁹.

Deste modo, conforme Honneth salienta: “[...] a crise moral na comunicação se desencadeia aqui pelo fato de que são desapontadas as expectativas normativas que o sujeito ativo acreditou poder situar na disposição do seu defrontante para o respeito”³⁰.

Esse segundo modo de vergonha moral diz respeito ao entusiasmo emocional que influencia o indivíduo quando ele está impossibilitado de agir, devido a sua vivência de desrespeito em relação aos ideais de seu ego³¹.

O que o indivíduo vivencia consigo mesmo é o semelhante sentimento de dependência constitutiva de si para o reconhecimento por parte de outros. Conforme Honneth, nos comportamentos emocionais da vergonha, a experiência de desrespeito pode ser uma motivação para a luta por reconhecimento. Há um conteúdo cognitivo nesses comportamentos emocionais negativos que possibilita ao indivíduo a compressão da injustiça, de modo a não reagir de forma neutra, motivando o impulso de uma luta política³².

²⁷HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 222.

²⁸ *Idem*, p. 222-223.

²⁹ *Idem*, p. 223.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Idem*.

³² *Idem*, p. 224.

Contudo, conforme Honneth, esta é somente uma possibilidade, pois transformar a capacidade cognitiva que subjaz nesses sentimentos em uma consciência política e moral capaz de motivar a resistência é fruto das articulações dos movimentos sociais nas dimensões política e cultural da sociedade³³.

Assim, de acordo com Honneth, a definição das formas de desrespeito social, conforme a etapa de autorrelação prática dos sujeitos, possibilita caminhos conceituais que alcançam a ideia fundamental de Hegel e Mead: conceber uma luta por reconhecimento que, como força moral, suscita progressos na realidade da vida social do sujeito³⁴.

3.2 A dialética moral dos conflitos sociais

Para a definição de uma dialética moral dos conflitos sociais, Honneth argumenta que é preciso apresentar, de modo empírico, como a experiência de desrespeito é fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de movimentos coletivos. No entanto, conforme Honneth, é preciso percorrer todo o histórico de pensamento pós-hegeliano para encontrar teorias que fazem referência a luta por reconhecimento³⁵.

Para Honneth, as concepções da filosofia social de K. Marx, G. e Jean-Paul Sartre representam, opondo-se a Hobbes e Maquiavel, conflitos sociais interligados às exigências de reconhecimento. Contudo, tais teorias não alcançaram a concepção de uma infraestrutura moral. Honneth ressalta que o fracasso de tais teorias consiste na falta de análise da dimensão moral do desrespeito como um motivador do conflito³⁶.

Conforme Honneth, mesmo com falhas, Marx, Sorel e Sartre, contribuíram, de algum modo, com o modelo de luta por reconhecimento hegeliano. Para Honneth, Marx acompanhou os estágios iniciais de organização da classe operária, mas não considerou as finalidades que este movimento pudesse condensar no conceito de dignidade. Sorel utilizou o termo honra de forma conservadora, para dar expressão ao conteúdo moral das reivindicações políticas do movimento operário.; Sartre, por sua vez, interpretou as experiências de opressão vivenciadas pelos negros da África, recorrendo ao fundamento do reconhecimento hegeliano³⁷.

No entanto, conforme Honneth, nenhum dos três pensadores contribuíram para a definição sistemática do conceito delimitado por Hegel e aprofundado por Mead no campo da

³³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 224.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Idem*, p. 229-254.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Idem*, p. 253.

psicologia social. O enredo normativo do modelo de reconhecimento, do qual Marx, Sorel e Sartre associaram à termos empíricos, permaneceu pouco claro, de modo que eles não conseguiram apresentar uma nova etapa de explicação³⁸.

Se foi um elemento que contribuiu para uma percepção política cotidiana destes pensadores o fato dos conflitos sociais remontarem à infração das regras do reconhecimento recíproco, uma experiência como esta não consolidou uma arquétipo conceitual das ciências sociais da época: onde a categoria de luta social desempenhou aqui, de modo geral, um papel constitutivo para decifrar a realidade social, ela esteve ligada, sob a influência dos modelos conceituais darwinista ou utilitarista, ao significado de uma concorrência por chances de vida ou de sobrevivência³⁹.

Assim, para Honneth, a sociologia acadêmica⁴⁰ não analisou a dimensão moral do desrespeito como motivador do conflito:

[...] foi cortado teoricamente, em larga medida, o nexo que não raro existe entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito: os motivos para rebelião, o protesto e a resistência foram transformados categoricamente em “interesses”, que devem resultar da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados, de alguma maneira, à rede cotidiana das atitudes morais emotivas⁴¹.

A seguir, Honneth busca um “paradigma alternativo”⁴², orientando sua leitura em Hegel e Mead, para comprovar a relação entre desrespeito moral e luta social. Nesse sentido, como já evidenciado por Honneth, o que define a luta social é a possibilidade de seus objetivos irem além dos interesses individuais, dando sustentação para os movimentos sociais.

O reconhecimento na dimensão do amor não abriga experiências morais que favorecem a constituição dos conflitos sociais porque as vivências desta dimensão não são generalizáveis para além da relação primária. O reconhecimento na dimensão do direito e da estima social configuram um arranjo moral que é próprio dos conflitos sociais porque eles estão correlacionados a parâmetros possíveis de generalizar e às vivências de desrespeito que um sujeito sofre, podendo afetar outros sujeitos:

³⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 254.

³⁹*Idem*.

⁴⁰Honneth analisa diferentes pensadores que ele intitula como representantes da sociologia acadêmica: Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Georg Simmel, Robert Park e Ernest Burgess.

⁴¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 255.

⁴²*Idem*, p. 255-256.

[...] o amor, como forma mais elementar do reconhecimento, não contem experiências morais que possam levar por si só a formações de conflitos sociais: é verdade que em toda relação amorosa está inserida uma dimensão existencial de luta, na medida em que o equilíbrio intersubjetivo entre fusão e delimitação do ego pode ser mantido apenas pela via de uma superação das resistências reciprocas; os objetivos e desejos ligados a isso, porém, não se deixam generalizar para além do círculo traçado pela relação primária, de modo que pudessem tornar-se alguma vez interesses públicos [...] as formas de reconhecimento no direito e da estima social já representam um quadro moral de conflitos sociais, segundo o seu modo funcional inteiro; à luz de normas como as que constituem o princípio da imputabilidade moral ou as representações axiológicas sociais, as experiências pessoas de desrespeito podem ser interpretadas e apresentadas como algo capaz de afetar potencialmente outros sujeitos⁴³.

Desta delimitação, Honneth conceitua, de modo preliminar a luta social: é um processo prático em que as vivências individuais de desrespeito são compreendidas 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”⁴⁴.

Este conceito possui um conteúdo neutro, pois ele não delimita como os membros de uma sociedade têm de estarem conscientes dos objetivos morais da luta. Não há uma distinção das formas de luta, se é violenta ou não. Os envolvidos não precisam ter consciência das razões morais da luta. Não é delimitado os distintos interesses de cada integrante que constitui a luta, pois cada indivíduo vivencia a luta de modo subjetivo, ainda que a luta faça uma “ponte semântica” que possibilita a constituição da identidade coletiva⁴⁵.

Mesmo com este conteúdo neutro, Honneth ressalta que o conceito de luta possui sua gênese consolidada. O que motiva a luta é fruto da violação da expectativa de reconhecimento que configura a identidade dos indivíduos. Essas expectativas estão vinculadas na “psique às condições de formação da identidade pessoal”⁴⁶. Essas condições detêm aqueles padrões sociais de reconhecimento que o sujeito se observa reconhecido em sua autonomia e individualidade.

Quando o reconhecimento não ocorre, o sentimento de desrespeito moral surge, isto é, o sujeito articula-os no campo de significação intersubjetiva e quando coletivizado, esse sentimento levará a luta social: “[...] o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual mas também um círculo de muitos outros sujeitos”⁴⁷ que sofrem da mesma patologia social.

⁴³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 256.

⁴⁴ *Idem*, p. 257.

⁴⁵ *Idem*, p. 257-258.

⁴⁶ *Idem*, p. 258.

⁴⁷ *Idem*, p. 259.

Este conceito de luta social não diz respeito a outras manifestações de lutas dirigidas por interesses. As lutas dirigidas por interesses têm como objetivo melhores condições de reprodução social, por exemplo, a “concorrência por bens escassos”⁴⁸. As lutas morais, analisadas por Honneth, tem como objetivo transformar “as condições intersubjetivas da integridade pessoal”⁴⁹.

Entretanto, Honneth afirma que ainda é preciso justificar empiricamente até que grau o conflito social diz respeito a interesses ou a constituição da reação moral. A teoria social da concepção do interesse dificulta observarmos o sentido social dos sentimentos morais. Deste modo, o conflito moral pode ser complementar ao conflito de interesses⁵⁰.

Além da complementariedade, é preciso fazer uma correção, pois naquilo que representa um interesse coletivo, já é possível localizar um cenário de vivências morais que subjaz às expectativas normativas de reconhecimento. Honneth exemplifica com a estima social de um indivíduo ou de um grupo que está interligada de modo análogo com a possibilidade de obter determinados bens e, com essa aquisição, tornar-se possível o reconhecimento correspondente⁵¹.

É na direção de uma análise corretiva dos conflitos sociais que muitas pesquisas históricas dedicam suas leituras para “a cultura moral cotidiana das camadas sociais baixas”⁵². Esses estudos, conforme Honneth, podem colaborar com a justificativa empírica sobre o sistema de conflito defendido até então.

Os estudos históricos dos movimentos políticos sempre estiveram influenciados pelos conceitos utilitaristas que, conforme Honneth, evidenciam que uma ação só pode ser concebida como moralmente correta se seus resultados promoverem o bem-estar de uma coletividade. Por se fundamentar nos resultados das ações, o utilitarismo⁵³ não considera a motivação daquele que age. Isto porque as ações de um sujeito que podem ser concebidas como negativas podem produzir resultados positivos, assim como o contrário.

Assim, tal premissa omite a gramática moral das lutas sociais. Este modelo se modificou após ocorrerem mudanças nas metodologias de diversas pesquisas ao correlacionarem as investigações da sociologia da cultura e da antropologia cultural. Essas mudanças metodológicas possibilitaram um modelo de historiografia que evidenciava de

⁴⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 261.

⁴⁹*Idem*.

⁵⁰*Idem*, p. 260-261.

⁵¹*Idem*, p. 262.

⁵²*Idem*.

⁵³BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Tradução de Carmem C. Varriale et al. 13. ed. Brasília: UNB, 2010. v. 1. p. 1274.

maneira mais legítima as pressuposições normativas de comportamento que as classes sociais desfavorecidas assumem no conflito⁵⁴.

Para isso, Honneth fundamenta sua análise nas pesquisas de E. P. Thompson e Barrington Moore, para apresentar que, de forma antecipada aos acontecimentos da história, há o desenvolvimento moral no qual é possível ser explicado com base na gramática da ampliação das relações de reconhecimento⁵⁵.

Honneth ressalta:

De investigações dessa espécie pode-se extrair material ilustrativo o suficiente a fim de obter pelo menos as primeiras comprovações empíricas para a tese de que os confrontos sociais se efetuam segundo o padrão de uma luta por reconhecimento⁵⁶.

Nesse sentido, o paradigma da luta por reconhecimento deve efetivar duas funções: ser um modelo de análise sobre a origem das lutas sociais; e ser o processo de desenvolvimento moral. Só assim, este modelo seria capaz de efetivar um arranjo minucioso dos fenômenos sociais e históricos, pois sem este arquétipo, estariam inconsistentes⁵⁷.

Para Thompson, um momento extremo de privação econômica é medido pelas expectativas morais que os afetados evidenciam de modo consensual a uma coletividade. Se há uma violação neste consenso, emergem as resistências e reivindicações. Entretanto, ainda não foi esclarecido quais conflitos sociais podem ser considerados conforme o paradigma de uma luta por reconhecimento. Ou seja, qual violação neste consenso provoca uma impossibilidade de reconhecimento social que influencia na autorrelação prática subjetiva⁵⁸.

Moore investigou os movimentos revolucionários da Alemanha nos anos de 1848 e 1920 de modo a contribuir com as pesquisas de Thompson ao acrescentar um elemento da teoria da identidade. A violação do consenso normativo, demonstrado pelo contrato social implícito, desaponta as expectativas morais e fragiliza as relações de reconhecimento pactuadas entre os indivíduos⁵⁹.

Contudo, conforme Honneth, o que permanece frágil nessas pesquisas é a investigação de revoltas, greves e reivindicações episódicas: “O abismo entre os processos singulares e o

⁵⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 262.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Idem*, p. 264-265.

⁵⁷SAAVEDRA; SOBOTTKA, Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth, p. 17.

⁵⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 263-264.

⁵⁹ *Idem*, p. 264-265.

processo evolutivo abrangente só pode ser fechado quando a própria lógica da ampliação de relações de reconhecimento vem a ser o sistema referencial das exposições históricas”⁶⁰.

Assim, o conflito não deve explicar somente a origem das lutas sociais, mas fundamentalmente, explicar sua formação:

Somente a referência a uma lógica universal da ampliação das relações de reconhecimento permite uma ordenação sistemática do que, caso contrário, permaneceria um fenômeno incompreendido; pois as lutas e os conflitos históricos, sempre ímpares, só desvelam sua posição na evolução social quando se torna apreensível a função de que eles desempenham para o estabelecimento de um progresso moral na dimensão do reconhecimento⁶¹.

Para Honneth, as lutas históricas específicas só apresentam sua função no progresso social quando se comprehende seu valor para uma evolução moral em situações de reconhecimento. Por conseguinte, os sentimentos de injustiça e vivências de desrespeito não são apenas motivadores da luta. Eles passam a ocupar um lugar central no desenvolvimento das relações de reconhecimento. Tornam-se responsáveis pela ampliação ou retrocesso do processo de progresso social⁶².

Nesse sentido, Honneth afirma que é necessário distinguir o que motiva os progressos e retrocessos nas lutas históricas. Para isso, é preciso uma base normativa, hipoteticamente antecipada, que apresente uma direção evolutiva das lutas históricas.

Isto posto, para uma interpretação geral, é preciso que seja concebido um percurso de constituição moral, em que o potencial normativo do reconhecimento intersubjetivo seja promovido, a partir da ocorrência das lutas sociais.

Honneth afirma que pelas definições de Hegel e Mead encontramos uma possibilidade: o amor, o direito e a estima promovem, de modo simultâneo, as premissas sociais que permitem aos sujeitos alcançarem uma atitude positiva com eles mesmos. Com a efetivação das três formas de reconhecimento, o sujeito poderá se conceber, por meio da soma da autoconfiança, autorrespeito e autoestima, como um sujeito autônomo e singular e, portanto, se identificar com seus desejos e objetivos⁶³.

⁶⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 265.

⁶¹*Idem*.

⁶²*Idem*, p. 265-266.

⁶³*Idem*, p. 266.

3.3 A constituição da integridade pessoal: uma concepção de eticidade

Conforme vimos, Honneth está de acordo com Hegel e Mead sobre os sujeitos em uma sociedade moderna necessitarem de reconhecimento como autônomos e singulares. Deste modo, uma definição “estreita da moral”⁶⁴ como a kantiana, não alcança as reivindicações próprias do reconhecimento. Se os sujeitos reivindicam o reconhecimento de suas singularidades, logo, a proposta kantiana de compreender todos os homens como iguais retira deles as suas diferenças e singularidades.

Para Kant, conforme Honneth, a moral possui um sentido universal: todos os indivíduos devem ser considerados como iguais e seus interesses devem ser considerados da mesma maneira e de modo equitativo⁶⁵.

Contudo, para Honneth, essa definição é restrita, se considerarmos toda a amplitude que configura o reconhecimento intersubjetivo. Para isso, o *status*⁶⁶ investigativo honnethiano tem como objetivo constituir uma teoria normativa que conceba o fim hipotético da expansão das relações de reconhecimento: isso é a concepção de uma vida boa ou eticidade. Desse modo, todo o conteúdo que constitui as relações intersubjetivas deve estar presente para que os sujeitos alcancem a autorrealização.

Para isso, Honneth apresenta como Kant concebe a moral:

[...] entende-se por “moral” a atitude universalista em que nós podemos respeitar todos os sujeitos de maneira igual como “fins em si mesmos” ou como pessoas autônomas; o termo “eticidade” se refere, em contrapartida, ao ethos de um mundo da vida particular que se tornou hábito, do qual só se podem fazer juízos normativos na medida em que ele é capaz de se aproximar das exigências daqueles princípios morais universais⁶⁷.

Com essa afirmação, Honneth resgata a fundamentação kantiana acerca do imperativo categórico para uma concepção da moral como um dever universal: toda ação do sujeito será baseada em princípios que são considerados como bons, se todos os homens agirem do mesmo modo. Para esse princípio ser considerado como uma lei universal é preciso que ele seja concebido em si mesmo para, em seguida, colocá-lo para os demais⁶⁸.

Vejamos:

⁶⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 269.

⁶⁵ *Idem*, p. 270.

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova cultural, 2005. p. 14-16. (Coleção Os Pensadores).

“Age de tal maneira que o motivo que te levou a agir possa ser convertido em lei universal”. Segue-se do imperativo categórico que, assim como ele contém apenas a forma da razão (universalidade sem contradição), a razão pura nele implicada é por si mesma prática, dando ao homem uma lei universal de conduta, que se chama lei moral⁶⁹.

De forma correspondente, a eticidade kantiana corresponde ao *ethos*, isto é, ao conjunto de valores e características coletivas que correspondem à vida particular que se tornou hábito. Para o hábito ser universalizado, é necessário que ele passe pelos critérios da moral universal⁷⁰.

Com isso, Honneth afirma que a tradição kantiana não apresentou a finalidade da ética, pois ela está submetida à universalidade da razão. Há uma valorização da moralidade em detrimento a eticidade, isto é, do universal sobre o particular, tendo em vista que as ações que correspondem ao *ethos* só serão universalizadas se elas forem respaldadas pelos princípios morais universais. Assim, conforme Honneth, Kant desvaloriza a eticidade, já que ele exalta uma lei universal de conduta em contraposição ao *ethos*⁷¹ particular.

Contrário à Kant, Honneth afirma que os princípios morais dependem das transformações históricas que concebem o *ethos*. Para ele, a moral universal não pode sobrepor a eticidade, uma vez que a moral depende da história. Desse modo, a validação da moralidade depende das concepções históricas e, portanto, variáveis, de vida boa⁷².

Em outras palavras, a moral não pode ser universalizada sem considerarmos as variações do *ethos* que está conjugado e constituído em um momento histórico. Para a moral validar o *ethos*, universalizando-o, é preciso que ela acompanhe as distintas concepções de vida boa que perpassam as mutações históricas de uma sociedade⁷³.

Contudo, Honneth afirma que sua proposta para um modelo de reconhecimento não pode ser sujeitada a uma única interpretação: ela se distancia da tradição kantiana, na medida em que não se trata apenas de evidenciar autonomia moral do sujeito, mas das condições para a sua autorrealização. É preciso conceber as diversas partes ou elementos que possibilitam a autorrealização do sujeito que é, como vimos, a concepção formal de uma vida boa e suas variações ao longo do tempo⁷⁴.

Diante disso, a moral concebida como um respeito que deve ser universalizado se transformaria em uma das várias possibilidades de proteção que impedem a não efetivação do

⁶⁹ KANT, Crítica da razão pura, p. 15.

⁷⁰HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 270.

⁷¹ *Idem*.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ *Idem*, p. 270-271.

reconhecimento. Nesse sentido, a universalização da moral diz respeito a concepção de princípios morais universais que promove o reconhecimento e, assim, seu fim universal que assegura uma vida boa⁷⁵.

Essa concepção de vida boa não pode ser evidenciada como uma oposição em relação à expressão dos valores morais que constituem o *ethos* de uma comunidade. Se trata das partes que estruturam a eticidade que podem ser distinguidas normativamente conforme a pluralidade das vidas particulares dos sujeitos, promovendo a universalidade da autorrealização⁷⁶.

Desse modo, a teoria do reconhecimento traçada até então, na particularidade de uma concepção de moralidade, encontra-se, em certa medida, em um lugar mediano entre a teoria moral kantiana e as éticas comunitaristas: a teoria do reconhecimento e sua concepção acerca da moralidade aproxima-se das definições sobre a universalidade da moral e, também, aproxima-se das definições que buscam a finalidade da autorrealização humana⁷⁷.

Honneth afirma que ainda não alcançou uma definição de como essa concepção formal de eticidade pode ser sistematizada. O conceito de “eticidade” “refere-se, agora, ao todo das condições intersubjetivas, das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos”⁷⁸.

Contudo, é preciso explicar como é possível conceber proposições universais para as possibilidades de autorrealização. Além disso, as explicações sobre a estrutura da autorrealização podem ficar vulneráveis a determinados princípios de vida que são historicamente singulares,: ou seja, podem não contemplar o todo⁷⁹.

Para isso, Honneth propõe:

[...] as determinações buscadas devem ser tão formais ou abstratas que não despertam justamente a suspeita de expor meras sedimentações de interpretações concretas da vida boa; por outro lado, porém, precisam ser também, no plano material ou do conteúdo, tão repletas que, com base nelas, é possível vir a saber mais acerca das condições de autorrealização do que nos é dado com a referência kantiana à autonomia individual⁸⁰.

Com essa proposta, Honneth quer apresentar determinações que não sejam uma mera consolidação de explicações concretas de vida boa. E, é preciso que o conteúdo das

⁷⁵HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 271.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *Idem*, p. 271-272.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ *Idem*, p. 272.

determinações seja amplo, de modo que, possibilite uma compreensão sobre as condições de autorrealização⁸¹.

Honneth quer oferecer uma leitura concreta para as ações sociais e os momentos históricos, sem recair no relativismo. Sua proposta é conceber uma teoria que cumpra as reivindicações normativas dos padrões de reconhecimento intersubjetivo. Para isso, não se pode negar a importância da estruturação dos direitos, conforme as liberdades e deveres individuais. Mas, essa estrutura não pode ser concebida de forma abstrata, de modo a afirmar que nessa proposição podemos alcançar com contexto ético de relações intersubjetivas compartilhadas.

A interação social se faz pelas relações mútuas de reconhecimento que concebe a todos de forma igual e favorece a constituição genuína de suas identidades.

Para isso, Honneth apresenta os resultados obtidos na reconstrução das distintas dimensões de reconhecimento evidenciados em Hegel e Mead: a formação da identidade do sujeito, concebendo a si mesmo como um ser que possui propriedades e capacidades ocorre pelo intermédio de outras pessoas que o impulsiona à ampliação dessas capacidades e, de modo consecutivo, o nível de autorrealização que ocorre por etapas de reconhecimento⁸².

Nesse sentido, a formação de uma autorrelação positiva ocorre por intermédio da experiência do amor, do reconhecimento jurídico e da experiência da solidariedade. Essas dimensões promovem, de forma consecutiva, a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima, que são condições fundamentais para a constituição da autorrealização individual⁸³:

[...] os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau de autorrealização positiva crescem com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito: desse modo, está inscrita na experiência do amor a possibilidade de autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do “autorrespeito” e, por fim, na experiência da solidariedade, a da autoestima⁸⁴.

O que resulta disso é, para Honneth, algo maior do que até então parecia: a possibilidade da autorrelação positiva ser efetivada, fundamentalmente pelo reconhecimento, indica as condições necessárias para a autorrealização individual. O sentido negativo dessa proposição esclarece: sem a possibilidade da autoconfiança, da autonomia protegida

⁸¹HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 272.

⁸²*Idem*, p. 273.

⁸³*Idem*.

⁸⁴*Idem*, p. 272.

juridicamente e da afirmação acerca do valor de suas capacidades, não se concebe a autorrealização. Inclusive, se esse percurso for concebido como propósito espontâneo dos objetivos de uma vida autônoma⁸⁵.

Assim, a “espontaneidade”⁸⁶ ou a “liberdade”⁸⁷, concebidas de forma negativa, não é um processo que diz respeito à falta de impedimento ou influência externa. Esses conceitos dizem respeito à ausência de impedimentos psíquicos e de angústias, ou seja, possuem uma dimensão interna.

Uma proposição positiva da liberdade refere-se à confiança direcionada para fora, em que o sujeito se sente seguro em relação à exposição de suas carências, assim como no emprego de suas capacidades. Contudo, Honneth afirma que já havia concebido uma definição similar a essa: a segurança se realiza pelas formas de relacionamento do indivíduo consigo mesmo de forma a se livrar da angústia⁸⁸.

Já havíamos apresentado que essas formas de relacionamento possibilitam a formação de autorrelações positivas. E, como vimos, essas relações só ocorrem pela experiência reconhecimento⁸⁹. Por isso, a liberdade de autorrealização está sujeita aos princípios que não estão disponíveis ao homem, pois ele só pode alcançá-la com o auxílio de seu parceiro de interação.

Conforme Honneth, as distintas dimensões de reconhecimento são condições intersubjetivas que devem ser evidenciadas na descrição de estruturas universais de uma vida boa. Essas condições, portanto, referem-se à sistematização que tem como objetivo uma definição formal de eticidade⁹⁰.

De um modo, os três padrões de reconhecimento são concebidos como condições e precisam ser considerados a outras condições de autorrealização efetiva. Isso, para Honneth, são *abstratos* ou *formais* de forma satisfatória, pois não provocam uma suspeita de que foram introduzidos determinados ideais de vida⁹¹.

De outro modo, o conteúdo das três condições possui um valor de forma satisfatória, pois possibilita uma compreensão mais ampla sobre as estruturas universais de uma vida boa, se comparado a simples referência e à autodeterminação individual⁹².

⁸⁵HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 272-273.

⁸⁶*Idem*, p. 273.

⁸⁷*Idem*.

⁸⁸*Idem*.

⁸⁹*Idem*.

⁹⁰*Idem*, p. 273-274.

⁹¹*Idem*, p. 274.

⁹²*Idem*.

As dimensões de reconhecimento do amor, direito e solidariedade são instrumentos de proteção intersubjetivos que possibilitam condições da liberdade externa e interna. Essas condições dependem de um percurso que concebe uma articulação e uma efetivação espontânea dos objetivos individuais de vida⁹³.

E ainda, essas dimensões de reconhecimento,

[...] não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões comportamentais universais [e] [...] se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais⁹⁴.

Em seguida, Honneth evidencia uma outra dificuldade para conceber um conceito de eticidade: duas das três dimensões de reconhecimento concebem em si a potencialidade de um progresso normativo mais expandido. Conforme vimos, na relação jurídica e na comunidade de valores estão sujeitos a transformações que dizem respeito à ampliação da universalidade ou igualdade⁹⁵.

Esse potencial interno de desenvolvimento se desloca para um contexto histórico, ou seja, as condições normativas de autorrealização estão correlacionadas a um contexto histórico que deve estabelecer limites para a concepção formal de eticidade. Honneth certifica que as condições intersubjetivas para a autorrealização e integridade pessoal sempre se manifestam conforme o contexto histórico da época, que é concebido pelo grau de evolução das dimensões de reconhecimento. Assim, uma concepção formal está circunscrita em uma temporalidade e depende de “de um presente sempre intransponível”⁹⁶.

Para uma definição formal de eticidade, é preciso considerar as condições que favorecem a autorrealização, pois concebem premissas universais da integridade pessoal dos sujeitos que são distintas dos modos particulares de vida. Contudo, ao considerarmos que essas condições estão sujeitas a possibilidades de um desenvolvimento normativo mais amplo, consequentemente, uma definição formal de eticidade está sujeita às transformações históricas⁹⁷.

Com essa delimitação, Honneth apresenta historicamente as três dimensões de reconhecimento intersubjetivo, que só podem ser consideradas como constituintes de uma eticidade conforme o nível de evolução em cada caso. Ele afirma que os pressupostos intersubjetivos da possibilidade de autorrealização está correlacionado às condições históricas

⁹³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 274.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ *Idem*, p. 274-275.

de um tempo presente que sempre busca aprimorar normativamente as relações de reconhecimento⁹⁸.

Conforme Honneth, Hegel e Mead buscavam apresentar uma concepção para a sociedade de forma idêntica:

[...] ambos tiveram em mente o mesmo ideal de uma sociedade em que as conquistas universalistas de igualdade e do individualismo se sedimentaram a tal ponto em padrões de interação que todos os sujeitos encontraram reconhecimento como pessoas ao mesmo tempo autônomas e individuadas, equiparadas e, no entanto, singulares⁹⁹.

Hegel e Mead pensaram a interação social conforme as distintas relações de reconhecimento em que os indivíduos certificam em cada dimensão a sua autorrealização. Com isso, eles apresentaram uma definição normativa que Honneth busca propor com um conceito de eticidade que está correlacionada a história¹⁰⁰.

Nesse sentido, Honneth ressalta que as concepções apresentadas por Hegel e Mead não podem ser utilizadas de forma idêntica para a concepção de uma eticidade, pois ambos pensadores sofreram influências de sua época. Para Honneth, tais influências produziram alguns equívocos na leitura de Hegel e Mead que precisam ser esclarecidos¹⁰¹.

Com o jovem Hegel, observamos em sua *Realphilosophie* as influências das instituições de sua época, como, o modelo patriarcal das relações familiares burguesas. Mesmo se considerarmos essa concepção que, para Honneth é equivocada, ainda podemos validar a investigação acerca das relações de objeto da psicanálise já apresentada¹⁰².

A relação primária é concebida pelo equilíbrio entre a simbiose e a demarcação do ego que possibilita aos sujeitos se conceberem amados, de forma mútua, em suas singularidades. Esse processo corresponde a possibilidade de estar só, sem angústias. Essa autoconfiança promovida pela relação primária constitui a autorrealização pois possibilita ao sujeito o alcance da liberdade pessoal. Assim, como resultado do alcance da liberdade pessoal, observamos a possibilidade de o sujeito administrar suas próprias carências¹⁰³.

Isto posto, a representação institucional que o amor se apropriou ao longo da história configura a centralidade mais profunda de todos os estilos de vida concebidos como éticos. O fundamento do amor encontra-se imutável nas relações intersubjetivas da proposta de uma

⁹⁸HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 275.

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ *Idem*.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² *Idem*, p. 275-276.

¹⁰³ *Idem*, p. 276.

eticidade. Isso porque no amor não está aquele potencial normativo mais extenso, conforme vimos nas outras dimensões de reconhecimento¹⁰⁴.

Por isso, uma definição de eticidade pós-tradicional deve delimitar “o igualitarismo radical do amor contra coerções e influências externas”¹⁰⁵. A eticidade ocupa o lugar de resguardar o amor do controle e poder que vem de fora. Nesse momento, Honneth observa uma aproximação do modelo de reconhecimento do amor em relação à dimensão jurídica que é concebida como a segunda condição de integridade pessoal.

Para Honneth, os modelos de reconhecimento das relações jurídicas foram concebidos conforme a evolução normativa que deu início a sociedade moderna. Nesse sentido, ficou claro que o reconhecimento jurídico possui um potencial moral que possibilita as lutas sociais e favorece a ampliação de “universalidade quanto de sensibilidade”¹⁰⁶ dos indivíduos para o contexto.

Hegel e Mead não conceberam, de forma adequada, a importância da relação jurídica moderna para uma definição de eticidade, pois restringiram a relação jurídica moderna à simples existência dos direitos liberais de liberdade. É claro que ambos pensadores evidenciaram os direitos de liberdade individual como promoção da autorrealização humana, pois,

[...] só na medida em que é concebida em princípio a todos os sujeitos, como o estabelecimento do direito civil, a liberdade individual de decisão, cada um deles está igualmente em condições de definir as metas de sua vida sem influência externa¹⁰⁷.

A autorrealização está correlacionada à autonomia que a dimensão jurídica garante. Por meio dessa garantia, o sujeito será capaz de se afirmar como uma pessoa. E nesse percurso, ele se voltará a si de forma a promover um autoavaliação sobre seus próprios desejos¹⁰⁸.

Contudo, Hegel e Mead não compreenderam que o uso individual que os sujeitos fazem dos direitos liberais de liberdade necessita de aprimoramento, no âmbito jurídico, para que eles sejam efetivados. As possibilidades jurídicas para a autorrealização configuraram uma amplitude passível de desenvolvimento, pois só podem ser aprimoradas em busca de um

¹⁰⁴HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 276.

¹⁰⁵*Idem.*

¹⁰⁶*Idem*, p. 277.

¹⁰⁷*Idem.*

¹⁰⁸*Idem.*

respeito mais amplo das particularidades do sujeito. E esse percurso não pode deixar sua gênese universalista¹⁰⁹.

Assim, com essa proposição, Honneth afirma que as relações jurídicas modernas só podem fazer parte de uma rede intersubjetiva de uma eticidade se for concebida de modo mais amplo, de forma a congregar “esses componentes materiais”¹¹⁰.

Com essa elucidação e proposta, Honneth afirma:

[...] dentro desse quadro ético, um direito assim concebido exerce um efeito de limitação tanto sobre a relação do amor quanto sobre as condições, ainda não esclarecidas, da solidariedade. Os padrões de reconhecimento do direito penetram o domínio interno das relações primárias, porque o indivíduo precisa ser protegido do perigo de uma violência física, inscrito estruturalmente na balança precária de toda ligação emotiva¹¹¹.

A experiência do amor é uma das condições intersubjetivas para a promoção da integridade pessoal. E, nesse sentido, dimensão jurídica atua como uma proteção contra as distintas formas de violência que podem conter na experiência do amor. A relação jurídica também intervém nas condições intersubjetivas de solidariedade, pois concebe os limites normativos do campo de valores que constituem uma comunidade¹¹².

Nesse sentido, as referências da dimensão jurídica esclarecem em que medida a solidariedade ocupa um lugar em um contexto que busca elucidar as condições para a eticidade formal. Hegel e Mead apresentaram quais motivos que levam os sujeitos a necessitarem de um amplo campo de valores segundo as condições da sociedade moderna. Os sujeitos buscam o reconhecimento de suas capacidades e propriedades para alcançarem a autorrealização. Para isso, eles precisam da estima social que só se efetiva quando os indivíduos compartilham seus objetivos comuns¹¹³.

Contudo, a possibilidade de ser estimado em suas capacidades e propriedades só é possível em um campo ético fundamentalmente amplo e múltiplo, que inclua todos os integrantes da sociedade. Nesse sentido, por um lado, a esfera da comunidade de valores contém uma força normativa que possibilita uma “igualização e individualização mais ampla”¹¹⁴, necessária para o futuro. Contudo, por outro lado, na comunidade de valores só são considerados aqueles valores constituintes da comunidade e que existem de forma simultânea

¹⁰⁹ *Idem*.

¹¹⁰ HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 277.

¹¹¹ *Idem*, p. 277-278.

¹¹² *Idem*, p. 278.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ *Idem*.

com a autonomia individual de cada sujeito ou “com as condições morais do direito moderno”.

A proposta de Hegel e Mead para o futuro da sociedade moderna é a possibilidade de gerar um novo sistema de valores amplos, em que os sujeitos se estimassem, de forma mútua, em seus objetivos de vida escolhidos de modo autônomo. Com essa proposta, os dois pensadores se aproximaram do conceito de “solidariedade social”¹¹⁵, que busca, conforme Honneth, uma “estima simétrica entre cidadãos juridicamente autônomos”¹¹⁶. Contudo, Honneth observa que ambos pensadores não conseguiram apresentar como essa proposta moderna de solidariedade seria efetivada:

[...] ambos avançaram até o limiar em que começa a se entrever um conceito de solidariedade social que aponta para uma estima simétrica entre cidadãos juridicamente autônomos. Mas na resposta à questão de como essa ideia moderna de solidariedade deveria ser preenchida no plano do conteúdo, não só as vias de solução dos dois pensadores se separaram, como ambos, cada qual ao seu modo, fracassaram¹¹⁷.

A seguir, Honneth apresenta para a “concepção formal de eticidade pós-tradicional”¹¹⁸ uma menção aos “valores materiais”¹¹⁹. Para ele, as condições intersubjetivas da integralidade individual são o primeiro passo para o alcance da normatividade universal de uma vida boa. E, nesse sentido, é preciso que o reconhecimento de uma “solidariedade social”¹²⁰, que tem origem nos objetivos em comum compartilhados entre os indivíduos, seja incluído como condição intersubjetiva da integralidade individual.

Os objetivos em comum compartilhados entre os indivíduos estão sujeitos às delimitações normativas que estão associadas à autonomia juridicamente assegurada de todos os sujeitos. A “solidariedade social”¹²¹ posta em uma rede de relações, coexiste com as dimensões de reconhecimento do amor e do direito.

Nesta perspectiva apresentada, Honneth ressalta que Hegel apresentou a solidariedade entre os cidadãos como um modo de comunicação. A formalização desta proposta teve como prejuízo a falta de definição de quais experiências possibilitam o nascimento dos sentimentos de solidariedade¹²².

¹¹⁵HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 278.

¹¹⁶*Idem.*

¹¹⁷*Idem*, p. 279.

¹¹⁸*Idem.*

¹¹⁹*Idem.*

¹²⁰*Idem.*

¹²¹*Idem.*

¹²²*Idem.*

Conforme Honneth, Mead influenciado por E. Durkheim exalta a finalidade coletiva da divisão social do trabalho, que é promover a força das relações solidárias. Tais relações possibilitam aos sujeitos considerarem-se estimados. A proposta de Mead é falha pois o arranjo do trabalho na sociedade e a qualificação das atividades laborais estão submetidas a valores éticos que seriam anulados conforme as determinações técnicas das atividades¹²³.

Deste modo, para Honneth, Hegel e Mead não cumpriram os objetivos apresentados por eles, ou seja, conceber “um horizonte de abstrato de valores éticos, aberto às mais distintas metas de vida, sem perder a força solidarizante da formação coletiva da identidade”¹²⁴.

Assim, as mudanças “socioestruturais”¹²⁵ das sociedades em evolução possibilitam a expansão da autorrealização em que as experiências de diferenças individuais ou coletivas se transformaram em uma força que impulsiona as lutas sociais. Sem dúvida, as reivindicações das lutas só serão atendidas a longo prazo, pois é preciso que aconteçam mudanças culturais que possibilitem a “ampliação radical das relações de solidariedade”¹²⁶.

Honneth afirma que este novo contexto, a concepção formal de eticidade se coloca em uma tensão que Hegel e Mead já haviam apresentado e que parece insuperável. Por um lado, ela não pode abdicar do objetivo de introduzir os valores materiais junto às dimensões de reconhecimento do amor e de uma relação jurídica próspera de forma a possibilitar uma “solidariedade pós-tradicional”¹²⁷. E, por outro lado, também não pode preencher um lugar que é definido como um espaço particular no arcabouço das relações de uma forma moderna de eticidade.

Isso porque, para a conclusão de Honneth, ambos os lados desta tensão não explicam para qual direção os valores materiais irão se determinar: se será “na direção de um republicanismo político, de um ascetismo ecologicamente justificado ou de um existencialismo coletivo”¹²⁸; ou se será na direção das transformações na realidade econômica e social; ou se permanecerão existindo simultaneamente com as exigências de uma sociedade capitalista. Esta resposta para Honneth será dada pelas lutas sociais.

¹²³HONNETH, Luta por reconhecimento, p. 279-280.

¹²⁴ *Idem*, p. 280.

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ *Idem*.

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ *Idem*.

CONCLUSÃO

A Teoria Crítica é uma perspectiva teórica composta por distintos pensadores, integrantes da Escola de Frankfurt que compartilhavam a proposta da busca pela emancipação social. A investigação da Teoria Crítica se configura em investigações e diagnósticos sociais, pautadas pelas reflexões filosóficas e pelas ciências sociais empíricas.

Tais análises, fundamentadas na interdisciplinaridade, possibilitam compreender quais são os fenômenos sociais que são desconhecidos ou estão invisíveis e que impossibilitam as transformações sociais dirigidas à emancipação social. Ao mesmo tempo, com este diagnóstico, a Teoria Crítica apresenta as possibilidades de transformações sociais registradas nas relações sociais.

Com isso, conforme vimos, Axel Honneth, sociólogo e filósofo da Escola de Frankfurt se dedicou à Teoria Crítica do Reconhecimento com o objetivo de analisar as impossibilidades de transformações sociais na atualidade e, simultaneamente, apresentar um percurso de promoção da liberdade social.

Observamos que Honneth centraliza a categoria do reconhecimento dentro da concepção política moderna. Ele retira uma dimensão abstrata e metafísica concebida por Hegel, tornando-a, portanto, passível de análise e validação empírica.

Honneth não concordou com Habermas sobre a diferenciação do “mundo da vida” e “sistema”. O equívoco de Habermas, para Honneth, foi apresentar a racionalidade comunicativa como anterior ao conflito social, desconsiderando a luta por reconhecimento como fundamento da constituição da subjetividade e da identidade coletiva.

Como vimos, Honneth investigou se as dimensões de reconhecimento fundamentais para a constituição da subjetividade integral podem ser estruturadas por categorias de desrespeito. E, desse modo, se as dimensões de reconhecimento com as categorias de desrespeito podem motivar as lutas por reconhecimento, favorecendo o processo de emancipação da humanidade.

Honneth apresentou a leitura original hegeliana sobre a teoria do reconhecimento e sua fundamentação sobre a socialização. Hegel contestava Hobbes que investigava a essência humana de modo mecanicista ao afirmar que o homem compreendia a sua própria fragilidade devido a insegurança originária de uma luta contínua de manutenção dos bens futuros. No “estado de natureza” hobbesiano, a permanente atenção ao poder dos homens frente aos outros direciona-os a uma guerra de todos contra todos. A socialização ou o contrato social

favoreceria a extinção desta guerra, possibilitando aos homens, agora considerados socializados, a autoconservação individual.

De forma oposta a isso, vimos que o contrato para Hegel, conforme Honneth, não extingue esta luta de todos contra todos, mas ela motiva uma luta por reconhecimento social. Assim, sua proposta é pesquisar as premissas precedentes à constituição do sujeito, as condições para compartilharem o mesmo contrato, responsabilizando a coletividade de forma mais intensa quanto a constituição da subjetividade humana.

Hegel caracterizou as relações éticas entre os indivíduos perpassando graduações que correspondem a uma ordem natural da humanidade. Isso porque a fundamentação de Hegel está amparada na teleologia aristotélica.

Assim, em seguida, a proposta de Honneth foi apresentar as análises empíricas da psicologia social de G. H. Mead, que concebeu o reconhecimento intersubjetivo como fundante da identidade dos sujeitos. Para Honneth, do mesmo modo que Hegel, Mead centralizou o reconhecimento para evidenciar a evolução moral da sociedade.

Honneth afirma que para Hegel, a eticidade ocorre pelas etapas da autoconsciência subjetiva. Em tais etapas, o sujeito comprehende a dimensão prática de si próprio ao administrar a sua ação em relação aos demais, considerando os conteúdos normativos que subjazem aos processos de interação. A comprovação empírica que Honneth busca em Mead é apresentada pela investigação acerca do significado do psiquismo humano.

Para Mead, segundo Honneth, a tomada de consciência da própria subjetividade ocorre quando o indivíduo está em um contexto de pressão devido a um problema prático. Em um contexto como este, o indivíduo é convocado a reconstituir sua interpretação da situação e, assim, o Eu prático atua. O indivíduo toma consciência de si mesmo na condição de objeto. Nesse sentido, quando o ele constitui sua identidade, há uma eticidade intersubjetiva pois consegue assimilar a sua própria ação na perspectiva do outro.

Para isso, Mead utiliza o conceito de “Eu” que designa o sujeito e o conceito de “Me” que designa a descentralização do sujeito, isto é, a sua capacidade de se posicionar na perspectiva do outro de modo intersubjetivo. Nas relações intersubjetivas há uma expectativa de comportamento recíproco que delimitam a socialização. A socialização se dá pela generalização das expectativas de comportamento. Esta generalização faz com que os indivíduos se percebam inseridos em uma coletividade ampla, constituída por funções sociais compartilhadas.

Deste modo, conforme vimos, quando os indivíduos generalizam as perspectivas de seus parceiros de interação nas relações sociais, eles comprehendem, de modo recíproco, quais

são as responsabilidades frente ao parceiro de interação. De modo concomitante, os indivíduos percebem-se como possuidores de pretensões subjetivas que reivindicam respeito em situações de conflito.

Com esta análise, Honneth ressaltou o conceito de “outro generalizado” de Mead. Quando o pedido de respeito ou reconhecimento da subjetividade do indivíduo se opõe às expectativas sociais em um contexto prático de conflito, há uma mediação que tem origem em uma eticidade, pois esta luta apresenta possibilidades de negociação. Esta luta contínua por reconhecimento constitui os conflitos sociais e, ao mesmo tempo, constitui um novo percurso de aprendizado moral em uma coletividade.

Em seguida, observamos a construção do conceito de autonomia evidenciado por Honneth em Mead: os indivíduos exigem de modo contínuo a expansão de suas liberdades. Para se auto afirmarem ou defenderem as pretensões de seu Eu, é preciso que eles estejam inseridos em uma coletividade ampla, regulada por normatizações jurídicas. O sujeito certifica sua identidade através de uma descentralização, isto é, ao se mover para uma condição de objeto: o Me.

Deste modo, quanto mais o Eu almeja violar a moral de uma coletividade, ou seja, quanto mais o Eu reivindica reconhecimento de sua subjetividade, mais o Me precisará conferir o reconhecimento subjetivo, de modo que o Eu já não mais poderá preservar a sua identidade pessoal.

Em Mead, conforme Honneth, ao considerarmos que a identidade do Eu não pode ser reduzida, os indivíduos idealizam uma normatividade para a *práxis* social. O indivíduo certifica-se, efetivamente, diante de uma coletividade idealizada, uma ampliação de direitos à liberdade.

O movimento contínuo de exigências do Eu gera inúmeras divergências morais. Fazem com que os indivíduos idealizem e antecipem uma coletividade que possibilita maior expressão de liberdade. Isto dá origem a um quadro histórico de ideais normativos que indicam uma expansão da autonomia individual.

Conforme Honneth evidenciou em Mead, a necessidade de explicação racional é responsável por algumas transformações do campo social, pois há uma idealização e, assim, uma antecipação de uma coletividade normativa que dê respostas às reivindicações dos indivíduos.

Com esta concepção empírica de Mead ao conceito filosófico de luta por reconhecimento em Hegel, compreendemos com Honneth como as reivindicações subjetivas,

em um campo histórico, produzem influência intersubjetiva e, ao mesmo tempo, esclarece a evolução social hegeliana.

Deste modo, observamos que Honneth afirmou a existência de uma relação entre autonomia privada e pública. O Eu antevê uma coletividade jurídica em que está inserido. Honneth aperfeiçoou esta concepção ao evidenciar o fundamento motivacional que leva os sujeitos a se envolverem nesta luta. Ou seja, as forças que impulsionam a dinâmica do reconhecimento são as forças não controladas do Eu que se expressam, de forma verdadeira, quando alcançam a permissão do outro generalizado.

Para Honneth, quando os sujeitos desafiam as normas, eles necessitam psiquicamente, isto é, a necessidade de justificação racional, de envolverem-se em uma busca da expansão do reconhecimento jurídico. Este envolvimento objetiva um padrão de reconhecimento universal, afetando toda a coletividade. Assim, este progresso da coletividade é a luta por reconhecimento.

Assim, a teoria do reconhecimento de Honneth procura uma normatização ética universal. Por um lado, esta proposta apresenta-se abstrata, pois não se engaja em uma concepção individual. E, por outro lado, procura orientar-se em busca da universalização autorrealização humana. Assim, a eticidade são as condições intersubjetivas que possibilitam a autorrealização individual e, de forma simultânea, operam com seus pressupostos normativos.

Essas proposições universais e normativas foram concebidas por Honneth através de três dimensões de reconhecimento: o amor, o direito e a estima social. A dimensão do amor permite ao sujeito a confiança de si mesmo, possibilitando a sua autoconfiança. Na dimensão do direito ou das relações jurídicas morais, há o reconhecimento da autonomia do sujeito, promovendo a autoconfiança. Na dimensão da estima social há a solidariedade, desenvolvendo a autoestima.

Se estas dimensões são desrespeitadas elas causam impactos negativos à formação subjetiva e, ao mesmo tempo, impossibilita ao sujeito o reconhecimento de si mesmo de modo impossibilitar a sua participação na vida pública. E, ainda, para Honneth, somente nas dimensões do direito e da estima social são possíveis as lutas sociais.

Conforme vimos, no amor se encontram todas as relações primárias oriundas de relações emotivas fortes. Honneth fundamentou-se nas investigações de Winnicott sobre a relação mãe e filho e na relação simbólica existente entre ambos. Em um primeiro momento, há uma dependência do filho em relação à mãe e o desejo da mãe em atender todos os anseios do filho. Posteriormente, a mãe dedica-se ao seu cotidiano, rompendo com esta simbiose.

Neste momento de “dependência relativa” o bebê revolta-se contra a mãe com impulsos destrutivos pois, agora, sua fonte de prazer causa-lhe dor e sofrimento, devido a sua ausência.

A mãe, mesmo se dedicando as demandas externas, mantém seu cuidado com o bebê, fazendo com que o mesmo sinta autoconfiança, mesmo que de forma momentânea. Confiar no amor da mãe, permite que ele fique só e passe a se relacionar com outros objetos e pessoas de seu cotidiano. A certificação de sua autonomia é garantida de forma gradual e está correlacionada à dedicação do outro.

Na dimensão do direito, o outro generalizado possibilita a compreensão de que para a realização das pretensões de liberdade subjetiva, é preciso compreender que os parceiros de interação são igualmente livres e autônomos. Não podemos excluir, neste momento, a concepção de uma coletividade contrafaticamente idealizada. Universalizar os direitos diz respeito a um reconhecimento intersubjetivo dos membros como autônomos. Isto foi possível a partir da revolução burguesa que interrogou o que é a honra, enfatizando o que é dignidade.

O autorrespeito, fruto do reconhecimento na dimensão do direito, possibilita ao indivíduo a compreensão de que ele possui capacidades e propriedades, as quais podem ser partilhadas com distintos integrantes de uma coletividade, de maneira a participar da formação da vontade. O autorrespeito também possibilita ao sujeito referir-se a si mesmo desta forma.

Assim, para que a autorrealização seja possível é preciso que o indivíduo tenha autoestima. Com as transformações da revolução burguesa que destituiu o conceito de honra hierárquica, a modernidade concebeu em seu lugar o conceito de prestígio social. Como vimos, ao retirarmos a autoestima da noção de estamento, o conceito de prestígio social ocupou um lugar de destaque, possibilitando a individuação do sujeito.

Com isso, a autoestima é afirmada pela ênfase à subjetividade e autenticidade do indivíduo e, a partir daí, pelo modo singular de expressão individual no espaço público. Assim, como consequência desta nova concepção, surge o sentimento de solidariedade que está fundamentado nas relações que são simétricas entre os integrantes de uma coletividade, isto é, as relações intersubjetivas entre indivíduos e com os grupos.

Conforme ressaltou Honneth, as relações simétricas possibilitam aos sujeitos o reconhecimento de suas propriedades de forma valorativa e fundamental para constituição de uma sociedade. Nesse sentido, para Honneth, a concepção de solidariedade conjugada à simetria entre os grupos diferencia-se da proposta de Marx: as lutas de classes na sociedade atual são compreendidas por Honneth como uma luta por reconhecimento.

Para Honneth, a leitura marxista compreende as lutas de classes interligadas à soberania dos meios de produção. Com esta análise, Honneth afirmou que aí se apresenta um equívoco que leva a uma concepção utilitarista na teoria de Marx. Nesse sentido, de acordo com Honneth, se trata de uma compreensão sobre as lutas de classes simplesmente como um conflito entre formas, que por premissa, são contraditórias para a autorrealização coletiva. Tais conflitos, conforme Honneth, são conduzidos por interesses econômicos e não por dimensões morais, que assumiria a possibilidade de resolução social.

Assim, vimos que Honneth busca em E. P. Thompson, Barrington Moore, entre outros pensadores, a afirmação de que os conflitos sociais, são, fundamentalmente, lutas por reconhecimento. O conflito pode apresentar, de modo empírico, que a lógica universal da expansão das interações de reconhecimento certifica uma ordenação sistêmica das lutas e conflitos históricos, apresentando sua função na evolução moral da sociedade.

Como já enunciado, o objetivo de Honneth é constituir uma Teoria Crítica fundamentada no reconhecimento, possibilitando conceber percursos de emancipação para a humanidade. Para isso, Honneth apresentou quais elementos se opõem à emancipação social. Com isso, ele classificou tipos de desrespeito social.

O desrespeito social constitui a inexistência de reconhecimento, ou seja, formas opostas às dimensões de reconhecimento apresentadas. E, conforme os efeitos do desrespeito social, Honneth comprovou seu pressuposto inaugural.

A tortura, a privação de direitos e a exclusão são formas de desrespeito social. Conjugadas a tais formas, Honneth também ressaltou as ofensas contínuas e a ofensa pública como desrespeito social. Assim, o desrespeito social impossibilita a autorrealização integral do sujeito, pois há uma violação da totalidade física, da totalidade social e da totalidade moral ou dignidade, respectivamente.

Honneth também apresentou as investigações de Dewey para evidenciar os sentimentos de vexação, vergonha e desprezo como oriundos da inexistência do reconhecimento. Tais sentimentos se ampliam em situações práticas, pois são motivações para atos de resistência política através da constituição de movimentos sociais.

Quando esses sentimentos são universalizáveis, eles podem ocupar um lugar moral nas relações de reconhecimento, contribuindo para um progresso moral da coletividade. Conforme Honneth, isso se deve ao fato dos integrantes da coletividade possuírem uma grande capacidade de apropriarem-se do lugar de seus parceiros de interação.

Honneth ressaltou que, para isso, é preciso delimitar os critérios normativos que favorecem o reconhecimento intersubjetivo, para assim, contribuir para a evolução social. Por

exemplo, com a universalização dos direitos em Hegel, é possível compreender as transformações na história como um percurso de contínuos conflitos que direciona à expansão das relações de reconhecimento. Assim, tais transformações não são concebidas como eventos excepcionais ou extraordinários.

Conforme Honneth evidenciou, Hegel concebeu a autorrealização como fruto da efetivação das dimensões do reconhecimento. Sem o amor e a autoconfiança, sem a autonomia jurídica e sem a autoestima, não é possível projetar a emancipação da humanidade. Este percurso não está disponível ao sujeito, é preciso destrinchá-lo nas relações intersubjetivas, pois o sujeito só pode alcançar a autorrealização através do reconhecimento de seus parceiros de interação.

Após percorrer Hegel, Mead e outros pensadores, Honneth apresentou como uma possível conclusão a ideia de que esses padrões são critérios de eticidade formais e universais para a concepção de uma vida boa. Vimos que Mead busca em Hegel a elucidação de uma luta por reconhecimento como condição de liberdade para a humanidade. Honneth compartilha desta posição e exalta que, liberdade para Hegel é derivada do consentimento social. A liberdade está inserida na coletividade, pois pela interação com o outro, o sujeito assegura a sua existência.

Para concluir, retornamos à motivação dessa pesquisa que apresentou a seguinte questão: há um pedido de reconhecimento dos adolescentes na dinâmica de seu envolvimento com a criminalidade? A resposta que encontramos em Honneth afirma que esse público faz um pedido de reconhecimento intersubjetivo, mas não é um pedido de reconhecimento que possui a dimensão de uma luta social, pois a criminalidade não possui uma conotação normativa. O envolvimento com a criminalidade é uma transgressão à lei de forma desordenada e, assim, não é uma luta, pois não ocupa um lugar político.

Observamos que a criminalidade é a manutenção dos conflitos vivenciados pelos jovens. Quando eles manifestam seus anseios através de atos violentos, incluindo o homicídio, compreendemos que há um pedido de reconhecimento que não foi concebido.

Mas, o pedido de reconhecimento desses adolescentes, “a ocorrência da guerra”¹, não promove a evolução moral da sociedade, pois a subversão à lei pelo crime é, conforme Honneth, uma reação à moral. Assim, esta reação não possibilita a evolução moral como ampliação das dimensões de reconhecimento intersubjetivo, constituindo a emancipação social de um sistema de eticidade.

¹Conforme já apresentado na Introdução.

Em concordância com o que apresentamos na introdução desta dissertação, o objetivo desta pesquisa foi compreender a premissa fundamental de Honneth acerca da luta por reconhecimento como um fundamento para a promoção da emancipação social. Não tínhamos interesse em aprofundar a crítica do autor em relação aos pressupostos da Teoria Crítica, tampouco na crítica a outros pensadores elucidados ao longo de sua obra. Da mesma maneira, não era objetivo desta proposta apresentar as obras ulteriores de Honneth que, em certa medida, apresentam diferentes nuances acerca de sua leitura sobre o reconhecimento. De modo análogo, optamos por não apresentar as críticas de outros pensadores à leitura de Honneth.

Todas estas escolhas se justificam dado o recorte de nossa pesquisa: a obra Luta por Reconhecimento, de Axel Honneth. Foi fundamental possibilitar uma dedicação exclusiva à obra para alcançarmos o que é próprio de uma investigação filosófica: esmiuçar o percurso argumentativo de um pensador, a partir de um problema e, desse modo, contribuir com construções teóricas diversas e, também, possibilidades práticas para determinados horizontes existenciais.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento:fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALBORNOZ, Suzana Guerra. As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, São Paulo, v.14, n.1, p.127-143, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cpst/article/view/25720/27453>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores, v. 4).

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Tradução de Carmem C. Varriale et al.13. ed. Brasília: UNB, 2010. v. 1.

DRAWIN, Carlos Roberto. Alienação e reconhecimento: um marco teórico para nossa investigação. In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira et al. *Análise do discurso de adolescentes em privação de liberdade: reflexões sobre a luta pelo reconhecimento*. Curitiba: CRV, 2015.

DUARTE, Rodrigo Antônio de Paiva. *Adorno/Horkheimer e a dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Coleção Filosofia Passo-a-Passo; 4).

FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. Serviço de Orientação Metodológica. *Orientações para elaboração de trabalhos científicos*: tutorial para uso do Word. Belo Horizonte, 2018. v. 3. Disponível em: <<http://www.faculdadejesuita.faje.edu.br/tutoriais-542/tutoriais-542>>. Acesso em: 20 dez.2017.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HOBES, Thomas. *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

_____. *Luta pelo reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *Crítica del poder*: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad. Madrid: A. Machado Libros, 2009a.

_____. Observações sobre a reificação. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, Porto alegre, v. 8, n. 1, jan./abr. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/issue/view/311>>. Acesso em: 1 dez. 2017.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 125-169. (Coleção Os Pensadores, 48).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso, 2009.

MARTINEZ, Marcela Borges. Axel Honneth e a luta por reconhecimento. *Griot: Revista de Filosofia*, Bahia., v.16, n.2, p. 148-168, dez. 2017. Disponível em: <<https://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol16-n2/11.pdf>>. Acesso em: 15fev. 2018.

MINAS GERAIS. *Decreto nº. 43.334, de 20 de maio de 2003*. Cria o Programa Controle de Homicídios do Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2003. Disponível em: <<https://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa.html?tipo=Dec&num=43334&ano=2003>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

MINAS GERAIS. Secretaria de Estado de Defesa Social - SEDS. *Programa de Controle de Homicídios Fica Vivo!*. Belo Horizonte, 2009. Disponível em: <<http://cmdss2011.org/site/wp-content/uploads/2011/07/Programa-de-Controle-de-Homic%C3%ADos-%E2%80%93-Fica-Vivo.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

MINAS GERAIS. *Decreto nº 46.647, de 11 de novembro de 2014*. Dispõe sobre a organização da Secretaria de Estado de Defesa Social. Belo Horizonte, 2014. Decreto revogado pelo art. 82 do Decreto nº 47.088, de 23 de novembro de 2016. Disponível em: <<https://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa-nova-min.html?tipo=DEC&num=46647&comp=&ano=2014&texto=consolidado>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.

RAVAGNANI, Herbert Barucci. Introdução à teoria crítica de Axel Honneth. *Intuitio*, Porto Alegre., v. 2, n. 3, p. 51-67, jun. 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5112/3943>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SAAVEDRA, Giovanni Agostini; SOBOTTKA, Emil Albert. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 9-18, jan./abr. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4319/6864>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

SALVADORI, Mateus; HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. *Conjectura*, v. 16, n. 1, p.189-192, jan./abr. 2011. Trad. de Luiz Repa. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/895/618>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

SILVA, Marcos Luiz da. A dimensão do direito na teoria da luta por reconhecimento de Axel Honneth. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v.8, n. 1, p.357-378, 2017. Disponível em: <<http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniao.filosofica/article/view/743/673>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

TROVO, Maria Caroline. Teoria crítica e luta por reconhecimento: Axel Honneth em pauta. *Cadernos de Campo:Revista de Ciências Sociais*, São Paulo, n.12, p.9-26, 2009. Disponível em: <<http://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/5255/4264>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

WAISELFISZ, JulioJacobo. *Mapa da Violência 2013. Homicídios e Juventude no Brasil*. Brasília: 2013. Disponível em:

<www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2016.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2015. Mortes Matadas por Armas de Fogo*. Brasília: 2015. 112 p. Disponível em: <<http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/mapaViolencia2015.pdf>>. Acesso em: 03 dez. 2016.