

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

KASSIUS MARQUES KIRSTEN

**O RECONHECIMENTO COMO JUSTIÇA EM AXEL HONNETH:
UMA ANÁLISE SOBRE A NORMATIVIDADE DA
INTERAÇÃO SOCIAL COMO TEORIA DA JUSTIÇA**

Porto Alegre
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

KASSIUS MARQUES KIRSTEN

**O RECONHECIMENTO COMO JUSTIÇA EM AXEL HONNETH: UMA ANÁLISE
SOBRE A NORMATIVIDADE DA INTERAÇÃO SOCIAL COMO TEORIA DA
JUSTIÇA**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de mestre em Filosofia
pelo Programa de Pós-Graduação da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre
2019

Ficha Catalográfica

K61r Kirsten, Kassius Marques

O reconhecimento como justiça em Axel Honneth : uma análise sobre a normatividade da interação social como teoria da justiça / Kassius Marques Kirsten . – 2019.

106 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

1. Reconhecimento. 2. Justiça. 3. Normatividade. 4. Honneth. I. Weber, Thadeu. II. Título.

AGRADECIMENTOS

A Deus pelo dom da vida e por me permitir sentir Sua presença reconfortante em cada momento de abatimento e cansaço, renovando sempre mais sentido do pensar e os motivos pelos quais fui conduzido a pesquisar este tema.

A meu orientador, Thadeu Weber, que foi um fiel companheiro e orientador competente, firme e gentil. Agradeço pela sua disposição em me acompanhar nesta empreitada mesmo em momentos de dificuldades impostas pelo trabalho estando amigavelmente disponível, mesmo em seu período de descanso, a me auxiliar no cumprimento dos prazos e na leitura atenta e crítica dos textos.

À mulher que me acompanha nos últimos dois anos, Fernanda, partilhando meu amor pela Filosofia e me incentivando a dar o meu melhor em cada palavra lida ou escrita.

A todos/as meus/minhas amigos/as por me incentivarem das mais variadas formas.

Aos professores e colegas da disciplina Teorias da Justiça, Ética e Filosofia Social III, do segundo semestre de 2018, pelas muitas contribuições e aprofundamentos que, de lá, pude inserir em meu trabalho.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo demonstrar que a teoria da justiça de Axel Honneth, melhor desenvolvida no *Direito da Liberdade* (2011), só é eficazmente compreendida se o princípio de justiça a ser defendido for o princípio do reconhecimento. A leitura mais usual do texto parece sugerir que a proposta do autor gira em torno da reconstrução normativa da liberdade social, porém, retornando aos textos seminais de sua teoria por reconhecimento, é possível compreender que o real princípio a ser desenvolvido com o mecanismo de reconstrução normativa é o reconhecimento recíproco. Nesse sentido, buscamos desenvolver este trabalho apresentando a teoria do reconhecimento de Hegel, base teórica de Honneth, a fim de desenhar ao leitor elementos específicos que dão a Honneth pontos suficientes que desembocam nas formas e ramificações de seu princípio de justiça. Dessa maneira, fornecemos uma espécie de retomada direcionada da teoria do reconhecimento de Honneth para os propósitos de sua teoria da justiça. Isso acontecerá à medida que colocamos lado a lado os processos de interação social, movimentos de luta derivados dos conflitos sociais e o projeto de uma concepção específica de eticidade. Apenas com isso, procuramos provar aqui, é possível estabelecer as reais bases normativas de uma teoria da justiça como teoria da sociedade, como quer o próprio Honneth. Além disso, devemos apontar para um horizonte ainda nebuloso da teoria de Honneth tipificado pelo proposital abandono do autor do conceito de reconhecimento presente na *Fenomenologia*, texto este que não é objeto de estudos do diretor do Instituto para Pesquisa Social.

Palavras-chave: Reconhecimento. Justiça. Normatividade. Honneth.

ABSTRACT

The aim of this research is to demonstrate that Axel Honneth's theory of justice is finer developed in the *Freedom's Right* (2011), this is easily understood whether the principle of justice is defended by the principle of recognition. The more common interpretation of the text suggests that the author's proposal is about the normative reconstruction of social freedom, however, returning to the seminal texts of his recognition theory, is possible to comprehend the real principle to be developed by the normative reconstruction mechanism is the reciprocal recognition. Along those lines, we seek to build up this work by demonstrate the Hegel's recognition theory, which is Honneth's theory base, in order to show the reader specific elements that give enough points to Honneth which lead to the forms and ramification of his principle of justice. Thereby, we provide a kind of directed rethinking of Honneth's theory of recognition for the purposes of his theory of justice. This will happen if we put side by side the processes of social interaction, struggle movements derived from social conflicts and the project of a specific concept of ethics. Only in this way, we look to prove that is possible to set the real normative bases of the theory of justice as the theory of society, alike Honneth desires. Apart from that we must to indicate the perspective that still unclear of Honneth's theory characterized by his purposeful abandonment of the recognition concept presets in *Phenomenology*, this work is not the object of studies of the director of the Institute for Social Research.

Keywords: Recognition. Justice. Normativity. Honneth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 DO RECONHECIMENTO À LUTA POR RECONHECIMENTO: PENSAMENTO CONCEITUAL SUBJETIVO E OS FRUTOS SOCIAIS	12
1.1 O CONCEITO DE RECONHECIMENTO NO JOVEM HEGEL	13
1.2 LUTA DE CONSCIÊNCIAS COMO LUTA POR RECONHECIMENTO E O MODELO DO SENHORIO E DA SERVIDÃO	25
2 RECONHECIMENTO E LUTA POR RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH: UMA APROPRIAÇÃO PÓS-METAFÍSICA DO JOVEM HEGEL	38
2.1 O RECONHECIMENTO COMO UMA INDIVIDUALIZAÇÃO HOLÍSTICA: UMA PROPOSTA DE AUTORREALIZAÇÃO NO, COM E PELO OUTRO	40
2.1.1 Hegel leitor de Hobbes no conceito de luta.....	42
2.1.2 A mudança paradigmática do desdobramento natural da eticidade para a formação do espírito	45
2.2 AMOR, DIREITO E SOLIDARIEDADE: AS FORMAS DE RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH.....	51
2.2.1 Interação e reconhecimento na organização institucional das relações sociais.....	60
2.2.1.1 O reconhecimento nas relações amorosas e das amizades	63
2.2.1.2 O reconhecimento nas relações jurídicas	67
2.2.1.3 O reconhecimento nas comunidades de valores (solidariedade)	70
3 O RECONHECIMENTO COMO JUSTIÇA NA RECONSTRUÇÃO DA LIBERDADE SOCIAL	75
3.1 A LIBERDADE NEGATIVA E AS SUAS PATOLOGIAS	82
3.2 A LIBERDADE REFLEXIVA E A INTERAÇÃO CONTEXTUAL COMO PATOLOGIA DA INDIVIDUALIDADE	88
3.3 A LIBERDADE SOCIAL NO SEIO INSTITUCIONAL DE UMA ETICIDADE DEMOCRÁTICA: O ENCONTRO DO RECONHECIMENTO COM OS PROPÓSITOS DA JUSTIÇA	91
3.3.1 O reconhecimento como princípio de justiça	92
3.3.2 O projeto da eticidade como ambiente para o reconhecimento na liberdade social...	96
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

O debate sobre justiça é tema vigente na agenda filosófica há bastante tempo. Desde a elaboração do *zoon politikon* de Aristóteles que são feitas perguntas como: qual a melhor organização social? Quais instituições satisfazem melhor os interesses individuais e coletivos? Quais princípios devem reger uma sociedade bem ordenada para que a justiça seja vivificada? Qual o lugar da autonomia individual no projeto de uma sociedade justa? A ideia de bem está acima do indivíduo?

Questões como estas sugerem que, desde sempre, o debate sobre justiça proporcionou posições tão frutíferas que é difícil supor que, mesmo com tratados extensos em filosofia política e do direito, e com o avanço das tecnologias aliada ao amplo acesso à informação, ainda se viva em uma sociedade repleta de injustiças. A discussão abrange duas linhas teóricas que, em conjunto, produzem um diagnóstico intrigante. Liberais e comunitaristas lideram a vanguarda do debate sobre justiça e, seja pela universalidade de princípios, seja pela análise contextual sobre a ideia do bem cultural, ambas as posições antagônicas providenciam, a seu modo, respostas sobre o problema da justiça.

É na esteira do debate entre essas duas linhas de pensamento que Axel Honneth pretende dar sua contribuição crítica sobre a ideia da justiça. Diretor do Centro para Pesquisa Social de Frankfurt e representante mais importante da geração atual da teoria crítica, Honneth pode ser localizado como a síntese entre aquela indiferença ao contexto produzida por teorias liberal-deontológicas e a supervalorização do contexto (cf. FORST, 2010, p. 14), endossada por aquela linha tradicional da escola comunitarista. Isso porque o autor busca conciliar esses dois extremos teóricos a partir de uma reconstrução dos paradigmas postos pelas duas linhas de pensamento. Essa localização acontece à medida que Honneth percebe a necessidade de partir da análise da sociedade para, só então, formular uma teoria da justiça efetiva em seus propósitos.

Em um primeiro momento, o fato de Honneth partir de uma teoria do reconhecimento parece colocá-lo como idealizador de uma teoria ética que busca, sob a batuta de uma revisitação dos escritos de juventude de Hegel, formular modos de ação específicos. A virada teórica do autor, porém, em direção ao debate sobre justiça, ocorre a partir da reatualização da *Filosofia do Direito* (1820). Lá, Honneth choca as implicações de sua teoria do reconhecimento com um diagnóstico de época o qual clama, inevitavelmente, por um passo seguinte: localizar o ideário do reconhecimento com a realidade social vigente. Hegel, nesse sentido, a seu modo e tempo, teria efetuado o mesmo movimento e seu projeto político teria,

portanto, o objetivo de prover uma teoria da justiça. Destes dois desenvolvimentos específicos da teoria de Honneth é que se pode depreender o *Direito da Liberdade* como uma alternativa no debate sobre justiça.

Contudo, em um primeiro momento, a leitura mais usual da proposta de Honneth é a de que toda a sua teoria da justiça estaria assentada sobre o princípio da Liberdade, de modo que o autor teria abandonado, em partes, sua abordagem da teoria do reconhecimento (cf. SIMIM, 2015, p. 651) em direção à reconstrução normativa feita no *Direito da Liberdade*. Nesse sentido, haveria uma necessidade de explicar, a partir de um modelo específico de crítica, feita de modo imanente à realidade social, o surgimento de certas patologias da liberdade individual produzidas por encarnações na realidade discursiva e simbólica das sociedades de modelos incompletos de liberdade. Daí se extrairia a ideia de que o princípio da liberdade seria o norteador normativo da teoria da justiça de Axel Honneth. A conclusão sintética da *liberdade social* como aquela resposta aos dois modelos incompletos (negativo e reflexivo) seria o condutor paradigmático do processo de reconstrução normativa das práticas institucionais, sendo passível de reconstrução se compreendida a estrutura institucional das sociedades a partir de um conceito formal de eticidade.

No presente trabalho, porém, procura-se dar um olhar renovado sobre a teoria da justiça de Axel Honneth, de modo que o objetivo principal é prover uma ressignificação do sentido da teoria do reconhecimento para o projeto sobre justiça no qual o autor se encaixa. Para isso, busca-se inverter o paradigma normativo de sua teoria, partindo-se do pressuposto de que, anterior ao potencial crítico da liberdade social na reconstrução dos modos de relação institucional, é o reconhecimento recíproco, como apresentado em *Luta por Reconhecimento* (1992), que possui a real base normativa de sua teoria da justiça. Nesse sentido, o próprio sentido da reconstrução normativa é invertido, pois não parte apenas do ideário da liberdade social reconstruída, mas se movimenta, da mesma forma como nos *conflitos sociais*, a partir de modos de interação específicos. Isso, é claro, é apenas apresentado na teoria do reconhecimento do autor. Essa inversão, por sua vez, tem por objetivo apresentar o reconhecimento recíproco como princípio de justiça para a teoria de Honneth.

Para que tal objetivo seja alcançado, a demonstração a ser perseguida neste trabalho começa, no primeiro capítulo, apresentando a filosofia do reconhecimento de Hegel em seus escritos de juventude. Essa é a linha de pensamento e análise crítica perseguida por Honneth na elaboração de sua própria teoria. Aqui, porém, procura-se apresentar a linha de argumentação hegeliana recorrida sobre seus próprios escritos. Apesar do procedimento efetuado por Honneth, o leitor perceberá que, no presente texto, busca-se perseguir a linha

completa da teoria do reconhecimento hegeliana indo, portanto, até o consagrado texto da *Fenomenologia* (1807), onde a dialética do senhor e do servo é, talvez, a última investida forte de Hegel sobre o tema do reconhecimento. De lá, se extraem algumas conclusões interessantes que, espera-se, serão notadas ao longo de todo o texto, especialmente quando da apropriação feita por Honneth. Crê-se que, de fato, algumas críticas feitas ao autor, como a ideia da “psicologização” da injustiça (cf. PILAPIL, 2011) a partir da experiência de desrespeito individual e coletiva são possíveis pelo fato de Honneth não dar o passo de integrar a filosofia da consciência de Hegel ao seu próprio projeto. Nesse sentido, a integração entre a ideia da liberdade social e o reconhecimento se afasta do ideário normativo de sua própria teoria da justiça por não explicar o *gap* entre a experiência individual e coletiva nos movimentos de luta por reconhecimento. De qualquer forma, esse primeiro momento tem por objetivo delinear com clareza os pontos que, posteriormente serão adotados pelo próprio Honneth. A importância de apresentar a teoria do reconhecimento a partir de um resgate dos textos do próprio Hegel ressalta a ligação entre as teorias do reconhecimento e da justiça, objeto principal deste trabalho.

O segundo capítulo demonstrará como as formas do reconhecimento recíproco desenhadas por Honneth se transformam em ramificações de seu princípio de justiça à medida que as experiências de reconhecimento e desrespeito, localizadas sob o mesmo escopo de normatividade, vão se transformando em reconstrução normativa de práticas institucionais. Dado que Honneth parte de uma leitura pós-metafísica dos textos de Hegel anteriores à *Fenomenologia*, ganha força a ideia de que a necessidade de um passo posterior, dado somente quando da análise sobre os modelos de liberdade, implicará uma retomada dos modos de interação específicos elaborados em *Luta por Reconhecimento*. Isso fortalece a ideia principal desenvolvida aqui, de que a base normativa do reconhecimento recíproco é o que produz a capacidade ampla da crítica de Honneth aos modos de interação intersubjetiva e do conceito de autonomia sistematicamente difundido.

Por fim, a terceira etapa deste trabalho tem a tarefa de apresentar como uma concepção formal de eticidade específica providencia a Honneth o passo da reconstrução da liberdade social sob a batuta do princípio do reconhecimento. Isso só é possível a Honneth pelo fato de dois modelos igualmente incompletos de liberdade já criticados por Hegel e espalhados na reprodução social produzirem, igualmente, patologias sociais. Essas patologias resgatam a importância de modos de interação saudáveis que satisfaçam, igualmente, autorrealização individual e reconhecimento recíproco como pilares de um modelo específico de eticidade em sua ramificação institucional (cf. HONNETH, 2007, p. 106). Nesse sentido, a

ideia do reconhecimento como princípio de justiça ganha a força desejada nos capítulos anteriores. De fato, não é possível que se compreenda o lugar da liberdade social nos processos de reconstrução normativa almejados por Honneth sem que tenha clareza da fonte normativa de toda análise, a qual, sem dúvida, parte de sua teoria do reconhecimento.

Crê-se, portanto, que a teoria de Honneth apresentada dessa forma renova o fôlego de sua importância no debate sobre justiça. Corrobora essa tese leituras como a de Rainer Forst que, já em 1994, no célebre texto *Contextos da Justiça*, localizara a importância do contexto do reconhecimento como ponte entre a “subjetividade” como aquela “relacionada com a intersubjetividade recíproca – bem como a níveis das relações do *eu* com outros” (FORST, 2010, p. 327, grifo do autor). Nesse sentido, é possível que a superação das dicotomias produzidas no debate sobre justiça encontre uma boa proposta, diferentemente a cada modo, tanto em Forst quanto em Honneth. Neste último, o qual se passará a tratar a partir de agora, ganha importância aquele traço típico da teoria crítica como diagnóstico de época. A análise das patologias sociais observadas e ressignificadas a partir da ótica do reconhecimento como justiça expande o horizonte de uma teoria da justiça como teoria da sociedade. Nesse sentido, os movimentos históricos caracterizados por processos de luta por reconhecimento deixam de ser observados como anomalias sistêmicas e passam a criar um projeto propositivo de justiça social.

1 DO RECONHECIMENTO À LUTA POR RECONHECIMENTO: PENSAMENTO CONCEITUAL SUBJETIVO E OS FRUTOS SOCIAIS

Compreender a evolução do conceito de Reconhecimento em Hegel, especialmente nos seus escritos de juventude, é parte essencial na construção da *Gramática Moral*¹ proposta por Axel Honneth nos moldes de uma luta social por reconhecimento. Nesse sentido, cabe analisar como o desenvolvimento de um conceito aparentemente simples toma proporções que alcançam um autodeterminar-se em face de um outro e delinea objetivos de emancipação e autorrealização. Em Hegel, é imprescindível que se entenda a importância que a guinada para uma filosofia da consciência tem em relação ao futuro de seus escritos posteriores. Esse é um dos pressupostos na construção do presente estudo. Supondo-se que Hegel, até a *Fenomenologia*, tenha efetuado algumas alterações no desenvolvimento de seu conceito de Reconhecimento, deve-se mostrar que mudanças são estas e no que impactam em sua filosofia, bem como deve-se tornar claro os conceitos assumidos de maneira transmutada por Honneth.

Dado que, historicamente, o debate sobre o reconhecimento tenha se mantido focado no texto célebre da dialética do *senhor e servo* e que Honneth toma parte dos escritos anteriores a *Fenomenologia*, julga-se necessário resgatar o peso qualitativo de ambos os estágios de desenvolvimento do conceito e suas implicações em ideais de justiça. Apenas desse modo será plausível a compreensão de uma manutenção de instituições onde as mesmas serão capazes de promover relações entre os atores sociais que desenvolvem, por meio do modo conflitivo de uma luta, a justiça. O conceito de reconhecimento vislumbrado por Honneth, ainda que deva ser assumido e entendido dentro dos escritos de juventude de Hegel, recebe seu coroamento na passagem para sua filosofia política em vistas de uma reconstrução normativa da *práxis* capaz de promover a justiça social. Isso, porém, só é possível a partir de uma leitura que indique já nos escritos do jovem Hegel, as implicações que o reconhecimento recíproco possui nas relações sociais.

Ainda, é importante que se compreenda como o movimento do reconhecimento, que nos escritos de Jena já se encontram fundamentados na realidade e participação social dos

¹ Pode-se afirmar que os processos de evolução moral das sociedades modernas são estreitamente ligados às evoluções sociais de sujeitos que buscam reconhecimento social. Não se pode entender a gramática moral dos conflitos sociais ou, em outras palavras, o parâmetro normativo, se não se compreender as diversas lutas por Reconhecimento. Essa explicação deve fazer mais sentido à medida que o presente trabalho for desenvolvido. Porém, dado o objetivo deste primeiro momento, e supondo-se que a análise comparativa entre os momentos do conceito de reconhecimento no jovem Hegel que culminam na dialética do Senhor e Escravo, a proposta de uma Gramática Moral serve de subsídio de justificação para a variação no desenvolvimento conceitual no desenvolvimento do Reconhecimento em Hegel (ver HONNETH, 2009).

sujeitos, toma um contorno diferente na *Fenomenologia*. Neste último escrito, Hegel parece dar um passo atrás em seu desenvolvimento sistemático e teórico para que, nos momentos futuros, seja capaz de realizar, com um aparato teórico passível de sustentação, um conceito como o de uma eticidade absoluta. Nesse sentido, a dialética do senhor e do servo, para além de ser o fundamento do sistema consolidado de Hegel no devir da emancipação da consciência como Liberdade, é também uma justificação do ponto de vista sistemático que amarra os projetos de sistema elaborados em sua juventude com seu desenvolvimento definitivo. Ou seja, as suposições feitas por Hegel no período de Jena até 1806, escritos estes infundidos de severas críticas ao formalismo kantiano e à perspectiva tautológica do reconhecimento em Fichte, precisam ser esclarecidas e organizadas a fim de se iniciar um estudo científico do desenvolvimento do Espírito.

1.1 O CONCEITO DE RECONHECIMENTO NO JOVEM HEGEL

O ato de reconhecer nos escritos de juventude de Hegel pode ser desenvolvido em duas linhas, a saber, a linha dos manuscritos dos *Jenaer Systementwürfe*, localizados entre 1803 e 1806, incluindo o texto sobre *O Sistema da Eticidade* (1802) e a clássica situação analógica conceitual apresentada na dialética do senhor e do servo. A primeira via se limita de certo modo a preparações de aula e esboços daquilo que viria ser a sua primeira grande obra: a *Fenomenologia do Espírito*. A segunda, amplamente discutida e conhecida, principalmente pela adaptação marxiana, se refere a esta última obra, onde os propósitos de um reconhecimento são traçados e elaborados a partir de figuras que se alocam em um conflito de consciências.

No que tange a primeira linha de segmento, e mesmo se tratando de esboços sistêmicos, os chamados manuscritos do tempo de Jena apontam um horizonte importante: há um desencadear conceitual na obra hegeliana em seu todo que não pode ser desconsiderada. Isso parece ganhar força quando se percebe que alguns elementos do reconhecimento anteriores à *Fenomenologia*, como é o caso do contrato e das relações familiares, aparecerão novamente na *Filosofia do Direito*, obra considerada do “Hegel tardio”. É, porém, claro que, lendo-se o sistema como aberto, aponta-se para críticas² que colocam os modos como Hegel

² Uma crítica contundente à filosofia do reconhecimento de Hegel e seus distintos estágios de progressão podem ser vistos naquilo que Habermas considera como uma suposta “mudança” conceitual aplicada por Hegel nos diferentes estágios da obra. Habermas supõe, principalmente no trabalho onde revisita a dialética materialista de Marx, que Hegel tenha abandonado o ideal segundo o qual algumas representações simbólicas envolvidas em elementos objetivos da interação são os que se manifestam na relação entre sujeitos (cf. HABERMAS, 2009).

desenvolve o conceito de reconhecimento nos estudos elaborados até 1806 e no segmento de sua obra ainda no período de juventude como estando contrapostos ou desconexos.

Olhando-se para as obras posteriores, uma possível desconexão parece ganhar ainda mais força. Isso se dá pelo fato de que o conceito de reconhecimento, passando a ser tratado por Hegel como estando subentendido no desenvolvimento de outras ideias fundamentais como a Liberdade e a Eticidade – apenas para exemplificar – corre o risco de se manter preso à dialética do senhor e do servo. Esse último momento explícito do desenvolvimento do reconhecimento, e graças a apropriação de Marx, grava na história da filosofia o conceito de reconhecimento em Hegel. É, de fato, a partir do trabalho de Axel Honneth que uma outra forma de se trabalhar o conceito de reconhecimento em Hegel a partir dos manuscritos de Jena ganha importância e faz pensar em uma necessária conexão que explique a progressão dialética dos escritos tardios do autor.

No trato do conceito de reconhecimento nos escritos anteriores à *Fenomenologia*, Hegel alinha a relação entre sujeitos de modo que estes, imbricados na vivência objetiva da vida social, manifestam-se em relação a seus outros de um modo bastante sensível. A relação entre sujeitos aqui recebe um caráter objetivo, onde a ação de um implica diretamente no outro da relação. Ainda, os sujeitos estão de tal modo ligados em suas ações exteriores que Hegel ressalta de uma maneira muito forte as implicações que isso provoca nos extremos da relação e no modo como se relacionam, bem como o fruto social disso. Esse ponto deve ser ressaltado, pois é justamente essa forma do reconhecimento que dá a Honneth o vislumbre de que o real objetivo de Hegel, em uma visão otimista de seus futuros trabalhos, é traduzir o reconhecimento nas práticas sociais de modo que estas estejam na raiz da ideia da eticidade. É possível a Hegel vencer uma moral sem conteúdo e demasiado formal³ deslocando a produção ética de um sujeito ou de um povo para as relações de reconhecimento.

No *Sistema da Eticidade* (1802) lê-se o seguinte sobre a importância do reconhecimento e suas implicações entre os pares de relação: “[...] um é, pois, o poder ou a potência para o outro; é a indiferença, enquanto o outro está na diferença; aquele comporta-se, portanto, em relação a este como causa; enquanto sua indiferença, é a sua vida, a sua alma ou espírito” (HEGEL, 1991, p. 35). A ideia é que a diferença entre os sujeitos da relação deva gerar, justamente, uma tal *indiferença* entre ambos que exista um pré-reconhecimento no trato

³ As duras críticas feitas por Hegel sobre o formalismo kantiano desnudam a idolatria criada sobre a moral kantiana. Hegel é áspero e acusa Kant de produzir uma teoria moral vazia de conteúdo e que ignora os elementos de uma eticidade que se traduz na prática social dos indivíduos e que não deve ser tratada como secundária. Os processos de determinação que só ocorrem a partir da relação precisam ser trazidos à luz da razão na produção das leis (cf. HEGEL, 2007).

entre os sujeitos. Não existe algo que necessita ser reconhecido quando de uma relação entre pares. Pelo contrário, ambos, separados pela diferença da vida comum, mas percebendo-se como seres iguais enquanto figuras do real, encontram-se em uma indiferença que os emparelha. Isso também equaliza a assimetria percebida em primeiro momento. A diferença natural entre os sujeitos não deve ser transmutada para uma diferença no conceito. Ao que parece, a natureza dos indivíduos os convida a reconhecer os outros como indivíduos em suas características, aptidões, disposições e desejos.

Tal relação entre os indivíduos já é trabalhada por Hegel como estando em outro patamar das relações consideradas na vida ordinária. Anteriormente, no mesmo escrito, o autor já considerava a relação entre o indivíduo e o ser-aí (*Dasein*) do mundo objetivo. A relação entre sujeito e objeto não tem o mesmo *modus operandi* do relacionamento entre pares de relação. Nesse primeiro caso, a indeterminação da imediatez manifesta um reconhecer mudo (cf. HEGEL, 1991). Nesse sentido, os sujeitos, enquanto dizem a objetividade, expõem sua verdade no mundo, qual seja, o exposto de si mesmo do absoluto. Assim, os objetos do mundo estão para os sujeitos no âmbito da posse que é fruição que, necessariamente, deve ser efetivada por um outro. O que se quer dizer aqui, de modo mais claro, é que Hegel enfatiza que um indivíduo não reconhece um objeto do mundo do mesmo modo que reconhece outro indivíduo; tampouco, um par de relação deve ser tratado como objeto do mundo. Há um modo de relacionamento específico que está condicionado a que elementos da vida (indivíduos ou objetos) estão em modo de relacionamento. Falta à relação sujeito e objeto o tato que apenas seres conscientes de si podem proporcionar. Será necessário voltar a esse ponto mais adiante, pois essa é a pedra de toque que guia um certo retorno de Hegel na *Fenomenologia* ao modo de formação da consciência. Esse aspecto possui tamanha importância que o desenvolvimento sistemático do Espírito (*Geist*) deverá ser pautado pelo modo como subjetivamente e intersubjetivamente se produz a determinação necessária aos processos dialéticos.

Se os objetos necessitam da determinação que apenas a explicitação *sonora* de outros semelhantes poderá conceder, será outro indivíduo que, reconhecendo a posse, a torne propriedade. Isso se dá pelo fato segundo o qual o sujeito enquanto singular, inserido na universalidade pela negação de um outro, isto é, pelo reconhecimento, aparece enquanto “sujeito possuidor reconhecido” (HEGEL, 1991, p. 29).

É claro que, a esta altura de seus manuscritos, Hegel já aponta para um conceito comum que, posteriormente, será motor da relação entre sujeitos e destes com o mundo: o

conceito de desejo. Porém, aqui o reconhecimento por si mesmo ganha contornos bem definidos.

No trato da posse e no modo como a mesma vem a ser propriedade a partir da necessidade do reconhecimento de um outro é passível que se ressalte o seguinte sobre o reconhecimento: existe um pré-reconhecimento que é natural aos indivíduos e este, inserido na relação entre pares, como movimento simbólico de ação do espírito, realiza a transmutação, por meio de ações de determinação, do real em ideal. É importante que se assuma esse ponto no que tange o conceito de reconhecimento pois, na posteridade da obra hegeliana, conforme se procura defender no presente trabalho, Hegel deverá dar um passo atrás, como já dito, no âmbito teórico. Isso deverá acontecer para explicar como, a partir de uma guinada a uma filosofia da consciência e da ação do reconhecimento nesse aspecto, é possível que se explique e fundamente também a existência e manutenção desse pré-reconhecimento que é natural aos indivíduos.

Para corroborar a tese defendida acima, nos textos da conhecida *Realphilosophie* de Jena, Hegel é claro ao tratar a relação entre os sujeitos de modo a defender essa relação natural de reconhecimento. É claro que, aqui, Hegel tem em mente o ideal aristotélico assumidamente forte em sua juventude. Para pensar um modo de vida social para além do atomismo desenvolvido a partir de Kant e Fichte⁴ (cf. HONNETH, 2009), de um sujeito que moralmente se basta por si só, é imprescindível que Hegel consiga desenvolver um modo de interação comunicativa entre os sujeitos que, de maneira explícita ou não, manifestem seu reconhecimento a seus parceiros de interação. O reconhecimento, assim, dá à relação entre indivíduos o caráter universal, como já dito acima, de modo que a manifestação dessa necessária universalidade se encontra no que Hegel considera, em termos jurídicos, como sendo o momento em que há, na relação entre os sujeitos, a efetiva passagem de direito. Essa universalidade de modo algum limita a individualidade subjetiva, mas a efetiva, como se verá mais adiante. Isso só acontece no âmbito do reconhecer e ser reconhecido.

Diz Hegel (1984, p. 176, grifo do autor):

No ato de reconhecer o si mesmo deixa de ser esta singularidade; no reconhecimento o si mesmo alcança dimensão jurídica, ou seja, sua existência deixou de ser imediata. O reconhecido é reconhecido como valendo *imediatamente*, por *seu mero*

⁴ Mesmo que Hegel tenha criticado duramente o posicionamento de Fichte sobre o trato do direito natural e a respeito do “produto” do reconhecimento, ou seja, o fruto subjetivo e intersubjetivo da interação, o primeiro “[...] retoma a teoria fichtiana do reconhecimento para descrever com seu auxílio a estrutura das formas de relação ética” (HONNETH, 2009, p. 46). Isso pelo fato de Hegel ter de clarificar aquele reconhecimento primitivo produzido essencialmente a partir de um modo de relação natural aos indivíduos como forma imediata de interação. Essencialmente se pode definir essa apropriação de Hegel do reconhecimento primeiro como reciprocidade, apenas.

ser; mas precisamente *este ser está produzido a partir do conceito*, é ser reconhecido; o homem é reconhecido necessariamente e necessariamente reconhece.

Essa troca de reconhecimento entre os sujeitos na relação objetiva envolvendo, na essência da mesma, a manutenção do trato com os elementos do mundo da vida, como é o caso da posse, toma a proporção de necessidade em Hegel para que haja passagem de direitos quando se analisa a via negativa de tal relação. Ou seja, é preciso significar a tomada de posse de modo que os sujeitos envolvidos na relação possam de fato reconhecer que aquilo que julgo ser meu e *afirmo* ser meu, seja-o de fato para eles e produza o ato de que uma tal violação de algo reconhecidamente meu não apenas fere aquilo que é objeto de propriedade. Ao contrário, fere a minha essência como ser proprietário que é uma potência de todo sujeito social. Sendo algo propriedade (posse reconhecida), tal objeto torna-se, também, parte do ser mesmo do indivíduo que o possui. Tomando esse viés contrário, vê-se que a extinção do reconhecimento com o fim de autoafirmação social apenas, ou de atitudes que visam, em sua essência, a manutenção da fruição egocêntrica, é o que constitui o crime como violação da propriedade.

Necessariamente toma-se como claro dois elementos do processo do reconhecimento em Hegel. A saber, há um processo de reconhecimento que é imediato e necessário a um segundo momento. Ou seja, “Ser-reconhecido (*Anerkanntseyn*) é efetividade imediata” (HEGEL, 1983, p. 120). Essa frase de Hegel reforça a tese segundo a qual toma-se aqui o processo do reconhecimento intersubjetivo como naturalmente instituído em Hegel. Não é a partir de uma concatenação de indivíduos isolados em suas práticas que nasce a necessidade de reconhecimento. A princípio, essa obrigação da razão, se é que se pode considerar o ato do reconhecer nesses termos, nada mais faz no trato entre os sujeitos do que organizá-los entre si como possuindo necessidades objetivas afins. Isso os leva a uma organização social básica necessária a um mínimo bem-estar. Porém, o que se vê em Hegel é completamente o oposto. Os indivíduos naturalmente se reconhecem por aquilo que são. Nesse sentido, a clareza do fato que Hegel dispensa tamanha importância ao modo de relacionamento entre os indivíduos conduz a necessária implicação, segundo a qual o contrato, quando estabelecido já como relação jurídica de reconhecimento, por dois motivos estabelece o crime como mácula direta ao reconhecer e ser-reconhecido.

Trata-se o crime, primeiramente, não como uma violação de uma ideia de bem como querem alguns pensadores. Pelo contrário, o que constitui maior *infração* da relação natural entre indivíduos é o fato de que, como uma relação entre pares que não se reconhecem, no tratamento mútuo deixam de se reconhecer em sua essência como sujeitos a partir de algum

momento da relação. Nesse sentido, a proporção que uma relação de não reconhecimento toma na prática dos sujeitos é tal que todo o sistema relacional pode entrar em colapso.

A esse propósito lê-se:

Deixar assim subsistir a determinidade, mas aniquilar a indiferença do reconhecimento é uma violação do direito, cuja manifestação, enquanto aniquilação real do reconhecimento, é também uma cisão da relação da determinidade ao sujeito; com efeito, o reconhecimento reconhece justamente esta relação, que em si é simplesmente ideal, como uma relação real [...] A supressão real do reconhecimento supera também esta relação, e é *espoliação*, ou enquanto visa puramente o objeto integrado na relação, é *roubo* (HEGEL, 1991, p. 46, grifo do autor).

Esse modo de tratar os danos nocivos de uma relação equivocada de reconhecimento entre os pares sociais torna manifesto o que na *Filosofia do Direito* será tratado como pressuposto na seção sobre o direito abstrato. O modo de reconhecimento ideal entre pessoas, que faz com que não apenas a relação seja parelha, mas também seja proporcionada a real manutenção de direitos é aquele onde não apenas os indivíduos se reconhecem enquanto pessoas, mas segundo o qual pratiquem ações de acordo com o conceito. Percebe-se a sutileza com que Hegel trata aqui o reconhecimento enquanto algo palpável no sentido de que o ferimento a esse modo de relacionamento tem consequências diretas sobre os envolvidos.

Sob uma visão positiva, novamente, vê-se o reconhecimento como aquele que traz ao indivíduo enquanto singularidade a dimensão da necessidade enquanto essencialidade na validação universal. É claro que, aqui, Hegel tem em mente que a realidade, aliada aos critérios racionais do desenvolvimento histórico do espírito, proporciona a síntese necessária ao processo dialético que se dá *a partir da e na realidade que é dada como ser-aí (Dasein)*. Nesse sentido,

Cada individuo singular é aqui singular e, portanto, trabalha para uma necessidade; o conteúdo de seu trabalho vai mais além de *sua* necessidade, trabalha para as necessidades de muitos; e assim cada um (HEGEL, 1984, p. 183, grifo do autor).

Nota-se, com a ideia do trecho acima, que Hegel apresenta um propósito na relação interpessoal: no sentido de que o reconhecimento leva, necessariamente, a uma prática positiva em relação aos pares. O caso de ferimento (no sentido de não reconhecer) do princípio do reconhecimento é o que promoverá consequências negativas na relação. Assim é possível que, dada a vinculação entre as duas vias de relacionamento que recebem a manutenção do reconhecimento, possa-se afirmar que aquele que causa dano a um outro o está fazendo não necessariamente para obter o objeto de posse em questão, mas sim está visando ser reconhecido.

Esses ideais de reconhecimento se encontram na essência daquilo que pode ser entendido como um estado naturalmente instituído em Hegel, como já dito, o qual nele há um elemento

[...] dado: uma pessoa que ataca a sua propriedade ela não quer, em um primeiro momento, ganhar bens materiais. Pelo contrário, ela deseja lembrar você, o primeiro possuidor, que ela é uma pessoa com uma configuração moral (*moral standing*) assim como alguém que foi negligenciado pelo ato tomado da primeira posse (ISER, 2013, tradução nossa, online).

É nesse sentido que as relações interpessoais em Hegel vão tomando a forma segundo a qual existe uma exigência do reconhecimento. Não é, em si, aquilo que é objeto no mundo relacional e que se relaciona ao poder de posse dos sujeitos que determina uma relação entre os sujeitos. Pelo contrário, o relacionamento intersubjetivo está condicionado por uma relação de reconhecimento e se guia por ela. Todas as relações em que pares de relação entram em algum contato e determinam o seu si-mesmo na relação com um outro deve retornar à consciência como ser-para-um-outro. Esse modo de ser (ser-para-um-outro) implica que se aja em favor do outro. Voltou-se ao ponto de um modo de reconhecimento tomado aqui como natural aos indivíduos pois o contrato, como propósito de efetivação da posse como propriedade, apenas cabe aqui como determinação do reconhecimento antes imediato.

Não se quer com isso, minimizar o papel dos processos de determinação no sistema hegeliano. Ao contrário, quer-se enfatizar que os processos de determinação são imprescindíveis aqui pois transmutam aquilo que em relação natural, anteriormente, tornam demasiado vago o conceito de reconhecimento. Com a necessidade do contrato como efetivação do reconhecimento natural da posse, preenche-se a lacuna do conteúdo do que seja reconhecer, pois a falta de reconhecimento é agora crime. É possível, com isso, que se fale em uma concepção de pessoa e a esse propósito se verá mais adiante. Porém aqui o passo de Hegel nos escritos anteriores a *Fenomenologia* quer justamente elaborar um projeto de sociedade. O que ainda precisa ser esclarecido é que indivíduos são esses e que capacidades de racionalidade possuem para poderem, de maneira tão precisa, se relacionarem mutuamente.

Esse é o horizonte aspirado por Hegel em Jena e com essa estrutura que a *Fenomenologia* vai ganhando seus contornos importantes no que tange a formação da consciência como razão e, por óbvio, vai encaminhando a compreensão necessária dos processos de determinação do espírito.

Um passo atrás na estrutura hegeliana do conceito de reconhecimento revela um relacionamento quase que visceral no reconhecimento. O propósito de Hegel em constituir um

tal modo de relacionamento nos escritos de Jena é dar conteúdo a um futuro desenrolar político. Talvez seja por isso que nos *Systementwürfe* Hegel tenha apontado a família como protótipo institucional de relacionamento e ligação intersubjetiva capaz de prover um real sentido para o reconhecimento no âmbito das relações sociais. No relacionamento familiar é sabido que o outro, embora seja um extremo autônomo da relação, sabe que “[...] sua essência está no outro. A tensão no impulso é a *autonomia* de ambos” (HEGEL, 1984, p. 171, grifo do autor).

Percebe-se o impacto e a assertividade de Hegel ao afirmar que a essência de si mesmo na relação familiar se localiza justamente naquilo que posteriormente na tradição filosófica foi tratado muitas vezes como sendo um estranho: o outro. O outro em Hegel não é necessariamente um outro no sentido de que me causa estranheza ou interpela pelo fato de ser um outro; tampouco pode ser pensável como assemelhado de algum modo a um *totalmente outro*. Ao contrário, um outro se manifesta a mim mesmo como sendo parte de mim. Isso se dá pelo fato de que “Cada um é igual ao outro precisamente naquilo em que se opõe mutuamente; o *o outro* – aquele através do qual o outro é para ele – é ele mesmo” (HEGEL, 1984, p. 171).

Esse sentimento visceral manifesto pela relação dos indivíduos no seio familiar possui, ainda aqui, nos escritos hegelianos, a forte influência da tradição cristã da qual o jovem Hegel, estudante de teologia, fez valer para iniciar seu potente sistema filosófico. Há um conceito que perambula, por vezes marginal, nas análises dos trabalhos de juventude de Hegel, mas que é fundamental na compreensão de como se dá esse relacionamento familiar e que, em um olhar otimista, o autor quer ampliar para o meio social: o amor. Hegel quer mostrar, com sua filosofia do reconhecimento, que não é possível compreender as bases morais da relação social nos moldes de uma lei dada. A essa compreensão, Hegel identifica a produção kantiana e mesmo a apropriação de Fichte à base da lei (*law-based*) que apresenta o Antigo Testamento. Para Hegel, de acordo com Siep (2014, p. 17), a inovação produzida por Kant foi ter dado à autonomia da razão na produção da Lei Moral o poder ditatorial que, biblicamente, era a função divina. O que permanece inalterado é o caráter inconciliável (*unbridgeable*) entre liberdade e natureza. Ainda, é essa a mesma oposição que está localizada na filosofia prática de Fichte no fundamento de um “[...] eu e não eu [...]” (SIEP, 2014, p. 17).

A superação desse modelo de produção moral é produzida, de acordo com Hegel, a partir do ideal cristão do amor. A análise hegeliana do ‘amor’ na *História de Jesus*⁵ mostra que a definição do que é moral não pode ser determinada de fora, mesmo que este “fora” signifique seguir aquilo que a razão produz segundo seu projeto. Ao contrário, é na relação social baseada no reconhecimento, onde a vida é moldada de acordo com o conceito a partir do desenvolvimento do espírito, que se pode falar em ética. E o amor, já no âmago da relação familiar, tem justamente esse papel: tornar explícito que “a base da unidade no sistema filosófico das ideias e, assim, o princípio que une todas as oposições” (SIEP, 2014, p. 17) é o amor. Se tratado dessa forma, tal conceito apresenta uma guinada na filosofia hegeliana, principalmente na posterior apropriação de Honneth. Para explicar o fruto do bom desenvolvimento do reconhecimento familiar e nas relações fraternas de amizade, é conhecida a passagem sobre o amor a qual será retomada mais adiante.

Até o momento foi possível que se estabelecesse o movimento do reconhecimento de modo que os pares de relação pudessem se ver reconhecidos a partir de um relacionamento consciente com o extremo oposto. O estabelecimento parece se dar essencialmente em dois estágios: de uma forma muito natural, representando um movimento próprio da natureza humana, no qual os sujeitos se reconhecem pelo simples fato de se constituírem como indivíduos relacionais e humanos; e, posteriormente, legitimado pelo contrato a partir das relações de posse e no seu reconhecimento como propriedade, o reconhecimento toma um caráter mais objetivo e necessário como superação da indeterminação natural. Dos dois momentos do reconhecimento se extrai um elemento claramente afim entre eles: o reconhecimento é social, objetivo e implica sobre os sujeitos de modo que os traz à realidade das relações das quais eles não podem escapar a partir de exercícios racionais individualizantes. Toda a produção ética se dá a partir de processos socializantes de determinação pelo reconhecimento. Isso produz, segundo Hegel, modos de vida nos quais seja possível, na objetividade e nas relações que envolvem algum objeto específico, uma igualdade que desemboca em relações contratuais sadias e verdadeiramente capazes de superar a indeterminação da imediatez do mundo. Torna-se problemático, contudo, quando os objetos de relação, ou a própria relação em si mesma, estão edificados sobre diferentes níveis sociais ou mesmo pela relação a partir de objetos distintos.

⁵ A data apresentada refere-se à primeira publicação de um conjunto de excertos de Hegel apresentados na forma de conjunto. Como todos os escritos anteriores à *Fenomenologia do Espírito*, a *História de Jesus* está inserida em um conjunto de fragmentos que, neste caso, são apresentados a partir da visão do Hegel teólogo de Tübingen.

Aqui, vê-se produzir, em primeiro momento, a desigualdade no modo como contemporaneamente se compreende. Ou seja, a desigualdade é essencialmente um problema de reconhecimento, do mesmo modo que o já citado crime. Em um segundo momento, aponta-se para a ideia do conflito como motor de uma luta por reconhecimento, a qual se faz necessária quando os sujeitos se colocam nas relações sociais como postos frente a um objeto de uma ou outra maneira, ou seja, de modo reconhecido ou não. Dito de modo mais simples: os sujeitos se colocam na vida e prática social em relação a alguns objetos que, a partir do reconhecimento entre os pares de relação, podem passar da posse à propriedade. Contudo, caso os indivíduos estejam postos como extremos que não se encontram com o mesmo “papal” social com relação a propriedade, começa o que Hegel denomina desigualdade. São dois os pontos capazes de produzir desigualdade: o objeto de posse e as ações que os sujeitos tomam frente a esses objetos e a relação de reconhecimento entre os sujeitos.

Assim, diz Hegel (1984, p. 179), “a igualdade conseguida é que *ambos* se colocam agora na coisa; mas a desigualdade maior consiste em que um deles se colocou no ser-para-si do outro; aquele que exclui se colocou na coisa sem dono, o excluído, na possuída”. O que se quer dizer é o seguinte: naturalmente os sujeitos se colocam como capazes de posse (frente a coisa) e se reconhecem enquanto tal. O problema relacional surge a partir do momento em que os sujeitos se colocam frente a coisidade em geral como meros ser-para-si. Nesse caso, vale o modo como se relacionam individualmente com a mesma coisidade, produzindo uma relação onde um exclui, pois está no ser-para-si daquele que deseja possuir, porém coloca-se frente à coisa sem dono e, portanto, tem a capacidade de tomar posse. E o excluído, está no ser-para-si do primeiro, mas frente a algo já possuído por outrem, o qual não pode simplesmente tomar para si mesmo. A partir disso, os sujeitos passam a estar em disparidade social ou em relação desparelha de reconhecimento. Aquele excluído deseja ser reconhecido como possuidor, como capaz de posse, como pessoa. O que exclui, por sua vez, deseja ter sua posse assegurada e reconhecida (propriedade), de modo que continue “efetivando” sua relação com os objetos da vida.

Dessa forma, instaura-se em Hegel a luta por reconhecimento. Dada a relação objetiva dos indivíduos que, localizados de maneira distinta na sociedade em relação aos objetos de desejo, dão início a um estado de conflito (luta) para, primeiramente, serem colocados em seu ser-para-si próprios, de modo a serem reconhecidos pelos outros como capazes de propriedade. Mas é fundamental que se compreenda num segundo momento que, embora a luta nasça a partir da necessidade de satisfação de um desejo natural de posse e que esta, reconhecida, se torne propriedade, não é o tornar-se proprietário que soluciona a reivindicação

por reconhecimento. Ao contrário, é necessário que essa relação seja ampliada para o escopo de todas as relações intersubjetivas para além do modelo da posse reconhecida. É um desejo de reconhecimento total, como indiferença intersubjetiva (cf. HEGEL, 1991). Isso se torna ainda mais evidente em Hegel no desenvolvimento completo de sua filosofia, do período de Jena com a *fenomenologia* e a guinada definitiva para uma filosofia da consciência.

O ser reconhecido em Hegel é um tal estado social onde os indivíduos, mesmo sem necessariamente estarem em relação de propriedade com a coisa em questão, estão com sua capacidade de propriedade (e possibilidade de a mesma ser efetivada) garantida. A luta por reconhecimento, por outro lado, nasce do conflito que se produz quando a capacidade não pode ser efetivada em função de não haver um quadro social de relações que garantam a mesma. Essa possibilidade de efetivação é um tipo de conhecimento em Hegel, no qual os sujeitos são capazes de saber-se reconhecidos e, dada a necessidade de efetivação desse reconhecimento, ambos se fundem em um ser reconhecido. Esse conhecimento, do que significa para si e para os outros estar reconhecido, determina o sujeito não apenas “[...]” como possuidor [...]” mas como “[...] inserido na forma da universalidade; como um sujeito singular em relação aos outros” (HEGEL, 1991, p. 29), ou seja, aloca os indivíduos como conhecimento de si e dos outros na relação estrutural da sociedade e provocam as ações necessárias à manutenção do meio para uma satisfação adequada das necessidades de todos. Nesse sentido, o conhecimento que deriva do reconhecimento intersubjetivo promove um estado de dever-ser, que dá a Hegel o suporte teórico necessário ao projeto da passagem de uma eticidade natural (cf. HONNETH, 2009, p. 43) para uma eticidade complexa e bem estruturada.

Os múltiplos ser-para-si, então, colocam-se na vida social de modo a estarem em constante necessidade de reconhecimento. Posteriormente, dada a proposta de teoria da justiça de Honneth, será necessário que se explique como a eticidade deve estar adequada a esse estado social, de maneira a garantir as instituições necessárias à efetivação desse ser reconhecido.

É com esse intuito que se pode ver como Hegel inaugura um primeiro esboço do que viria a ser a ideia de uma eticidade. A partir do desenvolvimento do reconhecimento como apresentado anteriormente e do conflito decorrente de um estado social de impossibilidade de realização por meio do ser-para-si reconhecido por um outro, Hegel lança mão de um esboço de *sistema da vida ética*. Isso traz a plausibilidade de uma análise social baseada na realização da Liberdade como um dos frutos do reconhecimento bem-sucedido.

No *System der Sittlichkeit* o ideal aristotélico de um pressuposto racional na vida de um povo embasado em uma relação de reconhecimento recíproco é a base da adequação do singular à universalidade pela determinação. Porém, essa ideia é ampliada pela já mencionada apropriação de alguns elementos da teoria do reconhecimento fichtiana, a qual proporciona a Hegel a possibilidade de se pensar uma consciência coletiva a partir das consequências das ações intersubjetivas reciprocamente instauradas. Ou seja, Hegel amplia a concepção aristotélica de um apelo demasiado à eticidade natural subjacente ao relacionamento humano e traz a ideia de uma eticidade absoluta derivada de um desenvolvimento do espírito no âmbito objetivo da sociedade (cf. HONNETH, 2009, p. 46). Nesse sentido, o processo ganha ares de uma equalização da subjetividade àquilo que já se encontra em sua natureza mesma e desta situação, à universalização por meio da determinação. Isso não se dá, porém, nos *Systementwürfe* de 1803/1806, onde Hegel enfatiza a ideia de que a determinação não é um processo de positivação apenas, mas é, antes, um processo que passa pela negação. Essa ideia, graças ao desenvolvimento posterior do “motor” do sistema hegeliano, a dialética, ganharia ainda mais força e obviedade no desenvolver da obra de Hegel como um todo, especialmente nas obras tardias.

A negação pelo reconhecimento, e mais ainda, pelo próprio conceito de ‘luta por reconhecimento’ proposto por ele, exerce tanto um papel de determinação subjetiva, exercendo a influência necessária na conscientização de si do espírito e sua parte no universal, como também na tomada de consciência dos outros, que naturalmente são parceiros de convivência. Essa tomada de posição afasta Hegel do ideal aristotélico, ainda presente, como se verá mais adiante, quando tratado o *volksgeist* e o hábito ético de um povo. Porém, é clara a guinada aqui para uma reconstrução gradativa da visão aristotélica de natureza.

Essa ideia traz à tona no trabalho de Hegel algo importante ao propósito de que haja uma luta por reconhecimento: o conflito, a negação ou aniquilação são estágios importantíssimos do desenvolvimento da vida social. Não é possível que se pense a vida social sem aqueles momentos de extrema negatificação por meio de uma relação.

Essa suposição, que pode ser encontrada em Hegel no desenvolvimento do conceito de reconhecimento e na proposta de que o mesmo está posto no ambiente social conflituoso de luta onde os sujeitos são obrigados inclusive ao apelo à “rapinagem” (cf. HEGEL, 1991, 47) para se verem reconhecidos em sua potencialidade e natureza, é a interpretação assumida por Honneth para compreender as sociedades contemporâneas a partir do motor social da luta por reconhecimento. Ou seja, o movimento do reconhecimento e sua passagem ao modo de conflito como luta destacam os elementos socializantes do “primeiro Hegel”. Não é o que se

vê, porém, na *Fenomenologia*, onde o relacionamento intersubjetivo retoma alguns conceitos antes pressupostos. Esse é o momento em que Hegel dá um passo teórico regressivo a fim de dar continuidade ao progresso do sistema como um todo.

As perguntas que Hegel procura responder com o último trabalho escrito ainda em Jena e que coroam o desenvolvimento teórico de juventude revelam uma linha interessante a ser demarcada. É preciso compreender o processo de racionalidade da interação e as capacidades dos sujeitos que se colocam frente a frente no processo de reconhecimento. Em outras palavras, é preciso que se explicita quem são os indivíduos que se reconhecem ou lutam por reconhecimento. Quando o conflito se apresenta, no entanto, é preciso tornar explícito que ideais de racionalidade se colocam para fins de uma estrutura moral da interação. Isso tornará possível a Hegel elaborar um modelo sociopolítico e *jurídico* baseado em uma eticidade que promova a realização da Liberdade pelo reconhecimento recíproco. Se há uma eticidade natural que faz aparecer um reconhecimento primitivo e desenhado no cerne da natureza humana, é preciso garantir que a objetividade imposta encontre apoio na realidade racional que se localiza como base de toda objetividade e que lhe impõe o conceito e exige sua realização. O modo de conflito apresentado pela luta de consciências corrobora, pelo que se defende no presente trabalho, o paradigma apresentado na *Realphilosophie* e se torna indispensável à medida que se deseja compreender os critérios de avaliação para o reconhecimento social elaborado por Honneth na base institucional das sociedades modernas; mesmo que isso implique um olhar pós-metafísico.

1.2 LUTA DE CONSCIÊNCIAS COMO LUTA POR RECONHECIMENTO E O MODELO DO SENHORIO E DA SERVIDÃO

Sustenta-se aqui que, mesmo existindo uma clara diferença entre os dois modelos de luta como conflito apresentados por Hegel até 1807 com a publicação da *Fenomenologia*, há uma interdependência não explícita nas formas como o reconhecimento se molda em ambas as sistematizações. Como dito anteriormente, são possíveis duas vias de interpretação do que seja reconhecimento e de como é possível que se compreenda o conflito que advém de seu mal desenvolvimento (*misdevelopment*).⁶ Neste caso, vê-se ocasionar, na objetividade da vida

⁶ O termo *misdevelopment* é aplicado por Axel Honneth como uma das consequências das diversas determinações da liberdade social. As desigualdades sociais, por exemplo, podem ser desenvolvimentos equivocados da liberdade. Quando esta é determinada nas instituições sociais vigentes e é capaz de ser revisada e (re)significada a fim de promover a justiça social têm-se, então, *misdevelopments*. Tal desenvolvimento equivocado, porém, pode ser distinguido das patologias sociais, por exemplo, as quais são práticas desenvolvidas

social ou no âmbito das consciências dos sujeitos, uma luta entre os atores em busca de ter seu lugar e disposições reconhecidos pelos outros.

A primeira via, deve ficar claro, segue os escritos que passam pelas críticas às teorias do direito natural, pelo *System der Syttlichkeit* (1802) e pelo *Systementwürfe* (1806), especialmente os conhecidos textos da *Jeaner Realphilosophie* (1805/1806), os quais apresentam um conceito de reconhecimento que está fortemente embasado nas relações de troca dos sujeitos e apresentado no domínio formal de instituições sociais. Essa é uma perspectiva atrelada fortemente à ideia do contrato social que determina, em certa medida, as vontades individuais. Os elementos da contingência das relações em sua imediatez se manifestam nesse estágio primeiro do desenvolvimento da estrutura social, produzindo a necessidade de um primeiro momento de determinação social, no qual o reconhecimento é mecanismo apresentado. Essas ideias retornam na *Filosofia do Direito* quando Hegel estabelece o âmbito teórico direcionado à mediação dos direitos individuais e de um primeiro momento da determinação da ideia de liberdade na seção sobre o *direito abstrato*. Além disso, pode-se afirmar que o modelo do reconhecimento desse estágio inicial de sistema teórico de Hegel traz à tona tanto os ideais aristotélicos relacionados a *Pólis* e à natureza humana, quanto suas críticas às filosofias de Kant e Fichte.

Mesmo em se tratando do ambiente familiar, como diz Hegel, os sujeitos se reconhecem nos outros como devendo produzir certa igualdade de disposições em seu ser social capaz de posse e, por conseguinte, de propriedade (cf. HEGEL, 1984). Trazendo a relação com a coisidade em geral, Hegel elabora as disposições às quais sujeitos se veem capazes de reconhecer os outros e revelam a estes sua própria natureza como potencial de reconhecimento. Ou seja, os indivíduos que se reconhecem o fazem, primeiramente, já pelo fato de um estabelecimento de organização social. Por esse motivo, a família tem tamanho peso na explicitação de Hegel. Mesmo que modernamente se entenda a família como uma forte instituição social, em Hegel ela é o modelo de reconhecimento que é anterior à própria vida social dos sujeitos e que, nascendo no seio da organização familiar, pode reconhecer e ser reconhecido. É um reconhecimento natural que se traduz em reconhecimento de capacidades a serem desenvolvidas (cf. HEGEL, 1984, p. 172) socialmente.

A desigualdade, entretanto, que supostamente se produz em indivíduos que não se tratam de maneira a garantir essas possibilidades de atuação de acordo com todas as disposições possíveis e necessárias a seres sociais, vai desembocar em uma luta por

a partir da vida ética de uma sociedade. Ou seja, uma patologia seria a apropriação absolutizada de uma forma incompleta de liberdade (cf. HONNETH, 2014, p. 128). Voltar-se-á a isso mais adiante.

reconhecimento. Mesmo aqui, Hegel já começa a apontar para os horizontes de um sistema que tem por excelência o objetivo de apresentar que processos de determinações são necessárias à efetivação da Liberdade.

Nesse sentido, o reconhecimento entre os atores deve proporcionar uma visão do todo da vida em sociedade. Os indivíduos são assim vocacionados ao reconhecimento, de modo que sua vida está condicionada a proporcionar meios para realização de um outro (cf. HEGEL, 1971, p. 35). E de se encontrarem nessa relação e no outro como a si mesmos. Hegel rompe – a partir ideia do reconhecimento presente em seus textos juvenis – com uma visão exterior à própria subjetividade que é apenas negativa e deve ser menosprezada. Assim, dado o fato da realidade social, é necessário aos sujeitos encontrarem um modo de vida adequado ao conceito que encontra verdade na realidade (*Wirklichkeit*) do reconhecimento na interação social.

Antes, porém, de se estabelecer essa relação que se encontra no “chão”, objetivo da vida social dos indivíduos, é justo perguntar a Hegel quem são esses indivíduos. É nesse sentido que se estabelece a segunda via de interpretação e os limites do conceito de reconhecimento em Hegel. Da mesma forma, o conflito como luta por reconhecimento nessa segunda via aponta para propósitos distintos, mas complementares aos estabelecidos anteriormente à clássica parábola do senhor e do servo.

Cabe agora ao filósofo de Jena delimitar que organização intelectual possuem esses sujeitos para que consigam, já na relação mais natural possível, entrar em contato recíproco e se determinarem mutuamente no reconhecimento. Isso implica a tarefa de determinar não apenas a relação com o outro, que é par de socialização, mas principalmente determinar a relação com o mundo e com os objetos que o mediam pois, dessa forma, se produzem relações elementares de reconhecimento. É nessa esteira que a passagem clássica da dialética do senhor e do servo ganham potência teórica em Hegel. Mesmo que as figuras tenham aparecido em outras obras do autor, na *Fenomenologia* sua força é elevada, pelo fato de ser o coroamento teórico de toda a produção de seu período de juventude. A *dialética* se torna ainda mais conveniente se, compreendida sob o prisma antropológico, for tomada como “[...] transição do ser natural para o ser consciente (*geistig*), do humano animal para o sujeito racional” (HONNETH, 2016, p. 4).

Se nos escritos anteriores a 1807 os indivíduos estavam alocados em relação a um outro de modo que se produzia, desde as relações mais básicas, elementos de eticidade onde era necessário que se produzissem relações intersubjetivas (traduzidas em ações recíprocas) e processos determinadores de liberdade, agora, o que se produz é a formação da consciência

que advém dos processos de interação. Ainda, Hegel pretende mostrar como, para além da filosofia kantiana, é possível que se conceba um indivíduo que procede a partir de uma realidade dada como a vida social. Como, a partir do encontro com um outro que é também sujeito consciente de si, uma consciência é capaz de interagir.

O desenvolvimento que se produz a partir da *Fenomenologia* pode ser visto como já ambicionado por Hegel quando este afirma que “é absolutamente necessário que a totalidade, à qual a consciência chegou na família, conheça-se a si mesma, numa outra tal totalidade, [numa outra tal] consciência, como a si mesma” (LIMA, 2008, p. 87). Esse trecho do fragmento 22 dos *Systementwürfe* de 1803/1804 afirma um modo de relação que, mesmo com todo o esboço sistemático produzido, estava subentendido na interação de indivíduos que, a partir de uma eticidade natural, se relacionavam sob o prisma da ótica do mundo objetivo. Era a coisidade em geral que mediava sua relação. Desse modo, era possível que se instituisse o reconhecimento como operação necessária à natureza própria desses indivíduos.

Porém, não era possível explicar o desenvolvimento da realidade racional subjacente aos processos mentais da interação. Não havia, até esse primeiro esboço, a explicação sobre quais capacidades e potências dos sujeitos eram determinadas pelo reconhecimento. Do mesmo modo que não havia uma explicação plausível do motivo pelo qual, se não pela simples relação de posse, os sujeitos *deveriam* se relacionar de maneira a se reconhecerem mutuamente. É apenas na *Fenomenologia* que é possível a Hegel expandir a relação de reconhecimento entre os indivíduos que, certos de si enquanto pertencentes a um mundo e em relacionamento constante com este, se deparam com outras consciências de si que lhe são independentes. Um primeiro movimento mostrará que o impulso primordial é o de destruição desse outro. Percebe-se o outro como outro e relaciona-se de modo essencialmente negativo com este. O momento que se segue, conforme defende Hegel, retorna à essência da consciência de si, a qual pode ser traduzida como uma espécie de ser-consigo-mesmo-no-outro (cf. HEGEL, 2000, p. 113).

O passo determinante para a conclusão dessa guinada teórica em Hegel só é possível de ser percebida e compreendida no trecho icônico da dialética do senhor e do servo. Conforme se defende no presente trabalho, o fato de Hegel ter partido de uma análise da prática do reconhecimento e, posteriormente, ter elaborado o modo como a carência do reconhecer social desemboca em um processo de luta, torna imprescindível ao autor, para o objetivo tardio de sua obra, explicitar o desenvolvimento racional presente no reconhecimento. Se é necessário que os sujeitos verdadeiramente se reconheçam para alcançarem a liberdade, é igualmente importante delimitar o desenvolver de sua consciência

em processos internos que potencializem uma identificação intersubjetiva capaz de produzir um dever-ser compatível com a ideia da Liberdade.

A intenção de Hegel de “[...] articular com o fio de um discurso científico – ou com a necessidade de uma lógica – as figuras do sujeito ou da consciência que se desenham no horizonte do seu enfrentamento com o mundo objetivo” (LIMA VAZ, 1981, p. 10), revelam o caráter intenso da *Fenomenologia* no que tange o trajeto de delimitar o horizonte da formação do Espírito. É nesse sentido que, como diz Pippin (1996, p. 57), Hegel sustenta

[...] sua rejeição tanto de uma noção empírica ou naturalista quanto de uma noção transcendental de subjetividade em favor de uma noção de sujeito de experiência e ação como necessariamente *auto-transformadora no tempo* e necessariamente *social*, em favor, isto é, do sujeito atuante e pensante com *Geist*, Espírito.

Assim, o argumento como apresentado por Robert Pippin sustenta que se pode defender uma guinada teórica em Hegel dos escritos anteriores a 1807 e que desencadeiam no projeto científico hegeliano, que não mais se dará por elementos necessariamente baseados em relações naturalmente estabelecidas. Ao contrário, esse é o “passo regressivo” no âmbito teórico, pois se supõe que a realidade social concreta e observável na vida diária deveria ser o ápice do desenvolvimento teórico. Ou seja, tomando por exemplo apenas o modelo de argumento contratualista clássico, define-se a realidade subjetiva ao ponto de um enquadramento do que seria uma natureza humana e, no que se segue, há a sustentação de quais implicações esses indivíduos possuem sobre a realidade concreta e que modelo de organização social melhor responde às necessidades que daí advém. No jovem Hegel, ao contrário, parte-se de um modelo social bem definido com relações baseadas em princípios historicamente desenvolvidos e analisáveis para que, posteriormente, se desenvolva os elementos de um desenvolvimento subjetivo desses atores sociais.

É claro que a fase final da Revolução Francesa fomenta no jovem Hegel ideais sobre uma verdade política e isso explica o fato de, desde os “Escritos Teológicos”, como *A vida de Jesus e Espírito do Cristianismo e seu Destino* o autor buscar compreender princípios de unificação do povo a partir de modos de relação. Esses escritos trazem a tentativa de explicação para uma suposta necessidade de que haja uma mediação entre o indivíduo e a *Pólis* a partir de uma ideia de religião do povo (cf. HEGEL, 1980). Tal construção é essencial a uma tradução plausível do conceito de *Pólis* à realidade e, como foi possível perceber anteriormente, Hegel alimenta o desejo de desenvolver filosoficamente uma interpretação modal da vida em sociedade, de maneira a compreender seu desenvolvimento e evolução.

O modo de relacionamento que se produz a partir de um estudo do desenvolvimento científico é a essencialidade da objetividade. Ou seja, os pressupostos conceituais agora se colocam na clareza da relação a partir de uma determinação dos sujeitos localizados no mundo, como potências de relação e reconhecimento. É esse o relacionamento como modo e formação do si-mesmo da consciência no mundo frente a coisidade em geral como formação da subjetividade individual, mas *não-individualizante*. A partir disso, desabrocha a autoconsciência capaz de intersubjetividade e necessitada disso em seu desenvolvimento.⁷ Esse modo de interação tipifica na *Fenomenologia* uma etapa do processo dialético de desenvolvimento do Espírito. Porém, mesmo que essa guinada represente o abandono drástico de uma teorização relativa, a vida prática dos indivíduos e seus modos de relação social com fins da equalização entre a realidade racional como pensamento conceitual e os modos práticos de relacionamento, é necessário a Hegel dar o passo em direção ao problema do espírito, a fim de retomar na obra sequencial a sustentação de uma realidade como eticidade.

Tendo passado pela interação existente entre o sujeito e mundo físico, Hegel chega a conclusão de que tal modo de relacionamento produz no indivíduo uma consciência. Essa consciência se traduz em uma certeza de si mesmo. Ou seja, relacionando-se com as coisas do mundo, seus objetos e sua natureza em geral, desencadeiam no sujeito a consciência segundo a qual, a partir dessa interação, o sujeito é um *sujeito*. Possui, esse indivíduo, consciência de sua existência e certeza de que sua consciência está fundamentada no fato de que percebe e interage com a realidade ao redor. Porém, essa certeza de si mesmo ainda não encontrou sua *verdade* pois a consciência percebe que a sua suposta verdade estava em algo que não é, de fato, ela mesma (cf. HEGEL, 2000, p. 107). Hegel compreende que não se pode tomar como a verdade da consciência a percepção de elementos no mundo que não produzem no ser do indivíduo uma reflexão sobre si mesmo.

Essa percepção desperta no sujeito, porém, parte do que é a sua verdade: a autoconsciência. O sujeito, percebendo-se no mundo, desloca seu foco não para os objetos do mundo, mas para si mesmo. Essa certeza de si é agora reflexão e se produz uma “[...] tautologia sem movimento de que eu sou eu” (HEGEL, 2000, p. 108), pois percebe que o ser do mundo não é, como se percebe a si mesmo, um movimentar-se vivo e consciente. Porém, é em relação com o mundo que o sujeito toma parte de sua consciência de si mesmo como autoconsciência. Nesse sentido, produz-se uma relação entre sujeito e objeto. Essa estrutura de “conscientização” a partir da relação com o mundo retoma as críticas feitas às linhas de

⁷ Detém-se, aqui, o foco do trabalho nas seções A e B da *Fenomenologia*, respectivamente, sobre a consciência e autoconsciência as quais, para fins de argumento, bastam ao estudo proposto.

pensamento⁸ que tradicionalmente afastam a produção relacional entre sujeito e objeto. Estabelece-se apenas “oposições e reflexões” (SIEP, 2014, p. 18) entre os indivíduos e objetos. Ao contrário, em Hegel, o objeto enquanto negado a partir da percepção do si mesmo como certeza de si autoconsciente ressignifica a interação aí disposta.

A partir disso o objeto é agora objeto de desejo (cf. HEGEL, 2000, p. 112). Desejo esse que não se “[...] refere a uma atividade mental, mas a uma atividade corporal” (HONNETH, 2016, p. 6). Esse é o sentido dado por Hegel, a partir da leitura de Honneth, a qual implica o desejo de superação dos objetos do mundo como um desejo de posse no sentido de que se torne parte do sujeito, sendo superado pelo mesmo. É uma ação direcionada à *indiferença*. O desejo é, assim, desejo que remete à absolutez pois é desejo que “[...] nega toda alteridade” (HYPPOLITE, 2003, p. 180) em um primeiro momento. Essa ação (o ato de desejar), que é prática e que possui um fim bem determinado, pode ser compreendida já como parte daquele impulso naturalmente imposto ao sujeito que se determine em sua relação com o mundo como defendido por Hegel nos escritos vistos anteriormente. Agora, porém, as ações estão amparadas em um desejo produzido a partir da percepção da diferença e indeterminação da coisidade do mundo, a qual apenas pelo espírito subjetivo ganha ares de determinação e superação. O trajeto imposto de negar toda alteridade e reafirmar sua presença no mundo parece transmitir, em um primeiro momento, um sentimento de que a consciência é por si mesma arrogante e apenas deseja colocar de acordo com seu desejo tudo ao seu redor.

Trazendo, porém, a ideia defendida por Hegel já no *System der Sytlichkeit*, a indiferença é o próprio reconhecimento (cf. HEGEL, 1991, p. 46); é uma aspiração do ato de reconhecer dos sujeitos a busca por uma indiferença, onde a particularidade e indeterminação estão superadas e guardadas em um estágio superior de identificação e interação mútuas. É nesse sentido que a ideia de desejo como apresentada por Hegel, que traduz a negação de qualquer alteridade, não espanta. Essa conclusão, de que o sujeito busca submeter aquilo que não pertence a si mesmo através do desejo, apenas significa que há uma inclinação para uma afirmação da subjetividade pela relação. Por isso, é desejo de completude e, por tal, é desejo de determinação que desemboca na relação da consciência de si com o mundo pautada pela relação de desejo do absoluto.

⁸ Essa é a retomada às críticas feitas ao direito natural como elaborado por Kant e Fichte. Essencialmente, Hegel quer combater de maneira drástica qualquer proposta teórica que estabeleça algo diferente de um processo dialético de relação. Se a interação de qualquer tipo produz tautologias (cf. SIEP, 2014, p. 158), então não se traduz em um relacionamento sadio ao desenvolvimento do espírito. Aqui a negação não é apenas oposição, mas complementaridade.

O que Hegel entende por desejo, além do mais, é suporte para a explicação do que seja o conceito do espírito. Assim,

[...] enquanto uma autoconsciência é o objeto, este é tanto eu como objeto. Aqui está presente já para nós o conceito *do espírito*. Mais tarde virá para a consciência a experiência do que o espírito é, esta substância absoluta que, na perfeita liberdade e independência de sua contraposição, ou seja, de distintas consciências de si que são para si, é a unidade delas mesmas; o *eu é o nós* e o *nós o eu* (HEGEL, 2000, p. 113, grifo do autor).

Quando a consciência, em interação consigo mesma, produz sua autorreflexão como consciência, tendo a si mesma como objeto e não somente os objetos do mundo, tem-se a formação da autoconsciência. Assim, a capacidade de se autopensar como certeza de si é capacidade do espírito. É importante que se ressalte o fato de que o desenvolvimento do espírito, quando este está como autoconsciência da certeza de si frente ao mundo da vida, encontra sua verdade em um elemento muito particular. Hegel aponta esse desenvolvimento quando indica que posteriormente a autopercepção, como autoconsciência, encontra o que o espírito é de fato: coletividade, relação e interação.

É para que se chegue à verdade do espírito que Hegel tipifica o modo de relação, segundo o qual é possível que se produza um si-mesmo em um ser-outro. Ou seja, na verdade da autoconsciência se aponta a verdade do espírito. A primeira, porém, só “[...] é *em si e para si* enquanto que é e porque é em si e para si para outra autoconsciência; ou seja, só é enquanto se reconhece” (HEGEL, 2000, p. 113, grifo do autor). Ora, aqui é possível que se note os elementos normativos de uma interação intersubjetiva: a verdade de si mesmo no contato com um outro deve dar-se de modo a promover uma inter-relação como autorrelação. Ou seja, entra-se em contato com um outro que, por ser também um igual a mim, é tratado como tal. Ainda mais forte que isso é o fato de que há uma definição do si-mesmo produzida necessariamente a partir da relação intersubjetiva, que não é um “somente ser-aí à maneira das coisas” (HYPPOLITE, 2003, p. 180).

Hegel apresenta, a partir dessa normatividade presente no reconhecimento, o fato de que há uma ideia de pessoa a ser desenvolvida bem como uma ideia de relacionamento. Sob esse prisma, é possível que se pense em uma interação que fundamenta uma ideia de eticidade que é desenvolvida mais perfeitamente em seus trabalhos ulteriores.

O ponto inicial dessa interação, porém, se dá à medida que uma autoconsciência se defronta com outra que é diferente. A primeira reação despertada nos indivíduos traduz a completa coerência de Hegel com seu sistema mesmo. Há quase que uma inclinação irrefreável de submeter o outro. Nesse sentido, trata-se o outro do mesmo modo que se trata

os objetos do mundo da vida. Perde-se a si mesmo (cf. HEGEL, 2000, p. 113) no contato com o outro e desperta-se o desejo de aniquilar o outro como objeto de desejo, o qual traz à consciência, como já visto, a certeza de si mesma. É no intuito de se salvaguardar a certeza de si no mundo e, ao mesmo tempo, conectar-se ao absoluto (mesmo que esse segundo objeto pareça estar fora do pleno controle do desejo da consciência),⁹ que a consciência se inclina para a destruição de um outro que aparentemente é diferente.

A percepção da insuficiência dessa alteridade e, por conseguinte, de toda outra consciência que não seja o si-mesmo se depara, porém, com um necessário retorno a si ocasionado pela percepção de um outro que lhe é igual; que age e deseja da mesma forma (cf. HEGEL, 2000, p. 14). A autoconsciência repara que o contato com uma outra se refere a algo que lhe é independente. Ou seja, as condições do existir da outra consciência não estão sob o domínio da primeira, mas, tão somente, a partir de sua própria relação com o mundo e com seu ser para si. Essa independência, ao mesmo tempo em que gera certa estranheza, também desperta algo de novo na relação. Ou seja, não mais é possível à autoconsciência simplesmente submeter o que lhe está em frente como forma de relacionamento. É necessário, porém, ressignificar o modo de relação. Ou seja, não se trata uma outra autoconsciência independente (pois se relaciona com o mundo a seu modo) da mesma maneira que se frui os objetos do mundo, pois cada autoconsciência na relação aparece como essência imediata à outra e que, verdadeiramente, só chegou a ser certeza de si através da mediação pela relação com o ser-aí do mundo (cf. HEGEL, 2000, p. 115). Essa igualdade é capaz de garantir um reconhecimento na interação que seja mútuo. Aqui, como explica Hyppolite (2003, p. 181), “[...] é a própria consciência de si que se opõe a si mesma no ser; nessa oposição, no entanto, se reconhece como a mesma. Aqui, ainda é preciso voltar à diferença entre um ser apenas vivente e uma consciência de si”.

Hegel reconhece, porém, que o processo de relação entre duas consciências produz, necessariamente, uma desigualdade em primeiro momento que deriva das posições ocupadas

⁹ A respeito do tema, como se verá mais adiante, existem críticas contundentes à reconstrução honnethiana do conceito de reificação como esquecimento (*forgetfulness*). Nesse sentido, mesmo que não trate diretamente neste ponto do presente trabalho, as disposições mentais ativas nos processos de interação resultam em modos de compreensão que podem ou não ser enquadrados e explicados por uma perspectiva cognitivista. Aqui, traz-se a leitura feita por Honneth para justamente adaptar a Luta por Reconhecimento, como apresentado pelo jovem Hegel a partir do Interacionismo Simbólico de Mead, como o ponto mote dessas críticas (cf. STRYDOM, 2012). Nesse sentido, o trato de elementos e disposições da consciência ativa dos sujeitos manifestam em Hegel algo que supostamente representa, na essência, a sua leitura transcendental ou metafísica de um desenvolvimento necessário do Espírito que, já no âmbito subjetivo, almeja o seu caráter absoluto que lhe é próprio. Embora Honneth defenda uma adaptação da filosofia hegeliana aos apelos de uma sociedade pós-metafísica, há que se apresentar os processos que antecedem o viés social da interação, embora não cronologicamente conforme se defende aqui, como estando estreitamente ligados por uma quase mística do Espírito.

pelas consciências em sua relação com o mundo. Essa disparidade está vinculada a já mencionada realidade do desejo que, como “[...] busca pela integridade [...] anulam seu ser-outro” (TAYLOR, 2014, p. 179). Por outro lado, os modos como cada autoconsciência chegou a sua independência como certeza de si mesma influencia na relação da consciência duplicada. Elas interagem entre si de acordo com a forma como as mesmas já vinham se relacionando com os objetos do mundo. Esse é o segundo mote de desigualdade entre as consciências e é o que, para Hegel, produz uma luta das consciências.

A representação desse modo de conflito se instaura a partir do encontro de dois indivíduos tipificados, para Hegel, a partir da compreensão das figuras do Senhor (*Herr*) e do servo (*Knecht*).¹⁰ Esses dois tipos de sujeitos são assim apresentados pois representam dois modos diferentes de relacionamento com a vida do mundo. A partir desse modo de interação e de formação de sua autoconsciência, a exigência por reconhecimento e mesmo as implicações da luta no processo dialético do reconhecer será pautada sobre essa forma anterior de relacionamento individual com a objetividade do mundo.

O senhor é aquele que arriscou sua vida. Ao arriscar-se, tal consciência de si “[...] se eleva acima da vida animal” (HYPPOLITE, 2003, p. 185). Com isso, mostrou sua essencialidade que independe da coisidade do mundo. Agora, os objetos do mundo que eram objetos de relação independentes do si-mesmo tornaram-se dependentes do fazer do senhor, no sentido de que não mais o determinam enquanto essencialidade. Dessa forma, o senhor é conceito da autoconsciência (cf. HEGEL, 2000, p. 117) pois realiza em seu ser no mundo a forma ideal de relacionamento com as coisas. Porém, seu modo de se relacionar no mundo o torna dependente de outra consciência: o servo. Este, por sua vez, mantém uma relação com a coisidade do mundo, de modo que essa se mantém independente de seu fazer. Essa consciência prefere estar apegada a vida: “prefere a vida à consciência de si” (HYPPOLITE, 2003, p. 186). Ou seja, se o senhor é aquele que arriscou sua vida e se desapegou de uma dependência essencial do ser do mundo, o servo é aquele que, frente ao risco de morte, apegou-se à vida do mundo e, portanto, não pode desprender-se dela. Isto significa dizer que o servo é servo da própria vida antes que do senhor. Nesse sentido, o servo não pode destruir a coisa a qual está vinculado em sua essencialidade e, por isso, restringe-se a transformá-la (cf.

¹⁰ A respeito da nomenclatura utilizada por Hegel, é importante que se tenha clareza de que ambos os termos possuem, a sua maneira, representações distintas e interligadas tanto nos escritos anteriores a 1807 quanto na própria *Fenomenologia*. Há um embate teórico no universo intelectual de Hegel em prol da superação da dicotomia entre o homem enquanto ser natural vivente em um mundo de características e particularidades próprias e a lei que a partir de Kant toma proporções de “divindade”. A lei, de tão interna (no sentido de produção essencialmente racional que apenas realiza aquilo produzido segundo seu projeto) retoma uma heteronomia característica da lei divina no sentido de que escraviza o homem (cf. HYPPOLITE, 2003).

HEGEL, 2000, p. 118). O senhor, enquanto destruidor da essencialidade da indeterminação da coisa, abstém-se de sua relação com o mundo, pois assume-se como certeza de si independente. E, nesse momento, o servo, extremo que ainda se relaciona com os objetos de fruição (pois de fato se encontra preso a eles pelo fato de manter sua essência relacionada ao mundo e não arriscar sua vida), torna-se a mediação entre o senhor e a coisa ou objetos de desejo.

O servo mantém sua relação negativa com a coisa e a sua capacidade de transformá-la – afim de relacionar-se com ela – é o único meio que o senhor consegue para se manter enquanto consciência de si no mundo. Pela destruição da essencialidade da vida na coisa, o senhor não pode mais desfrutar da coisidade, pois tornou-se independente dela e ela, dependente dele. É no servo que o senhor encontra a maneira que continuar fruindo os objetos.

O desejo não podia conseguir isso (a fruição) por causa da independência da coisa; em troca, o senhor, que colocou o servo entre a coisa e ele, não faz com ele mais que unir-se à dependência da coisa e gozá-la puramente; mas abandona o lado da independência da coisa ao servo, que a transforma (HEGEL, 2000, p. 118).

E assim, o ser reconhecido do senhor está apenas em função de seu relacionamento com o servo, pois este é sua mediação com a realidade objetiva. A independência do senhor se contrapõe a realidade não essencial do servo e de sua dependência em relação à coisa. O que deriva disso é o fato de que o senhor se percebe como cada vez mais dependente do servo pois, de fato, o fazer do senhor é agora “incorporado” no fazer do servo que transforma a vida e possibilita a fruição da mesma.

A esse respeito, o reconhecimento aqui elaborado a partir dessa relação desprovida de igualdade descobre o paradigma do reconhecimento recíproco pois, vendo sua ação condicionada à ação do servo, o senhor descobre o momento segundo o qual: “o que o senhor faz contra o outro o faz também contra si mesmo e o que o servo faz contra si, o faz também contra o outro” (HEGEL, 2000, p. 118). Com isso, o senhor percebe que a verdade de sua autoconsciência está condicionada à realidade não essencial do servo. O senhor se vê necessitado do servo para se afirmar como certeza de si o que contradiz seu conceito como já visto e a “verdade da consciência independente é, portanto, a *consciência servil*” (HEGEL, 2000, p. 119, grifo do autor). Aqui, vê-se confrontada a autoconsciência formada a partir da relação com a realidade exterior do mundo como verdade do “ser senhor” e do ser servo, de modo que só o são sendo um para o outro. O contrário se faz também verdadeiro, pois o senhor, figura que se relaciona com o mundo de maneira completamente independente, e até

certo ponto egoísta, só é senhor por causa do “ser servo” do servo. A interdependência das autoconsciências representa a mais profunda matéria do reconhecimento em Hegel. Se antes os sujeitos se reconheciam a partir da relação com a coisa, agora é possível que se compreenda de que modo esses sujeitos, encontrando-se em posições distintas, podem ter suas capacidades e potências reconhecidas. Da mesma maneira, torna-se claro o modo como o não reconhecimento que ocasiona a luta no âmbito social, antes inexplicável do ponto de vista cognitivo, assume o caráter definitivo no que tange a agressão ao outro pelo crime. Especialmente aqui fica claro o fato assumido por Honneth de que a luta por reconhecimento é, em grande medida, uma luta somente compreendida a partir da experiência de desrespeito. Esse desrespeito, como queria Hegel, está demonstrado no fato de que o reconhecimento dos pares de relação implica na formação da afirmação de suas identidades. Portanto, o não reconhecimento (desrespeito) afeta diretamente a experiência de autoafirmação e emancipação dos indivíduos.

Como que trazendo a essência do reconhecimento novamente à tona, Hegel manifesta por meio da discrepância proveniente da relação entre o senhor e o servo a potência contida nesse modo de interação. O desejo, antes destruidor da realidade, a fim de uma integração do todo agora é desejo de ser reconhecido. Há uma mutação no que seja a negação no processo dialético da luta entre as consciências.

Agora, “cada uma só pode encontrar sua verdade ao se fazer reconhecer pelo outro tal como é para si, manifestando-se no exterior tal como é no interior” (HYPPOLITE, 2003, p. 180). E essa realidade é alcançada na percepção do senhor como dependente do servo. Mais ainda, não como mera dependência, mas como modo de ser: a verdade de ambos está necessariamente no outro. Vê-se o outro como totalidade e complementaridade de si mesmo a partir de uma relação que se inicia de modo a produzir desigualdade.

Ainda, não é possível que se pense uma relação contratual como a defendida por Hegel no âmbito da posse reconhecida, se não há uma percepção do outro como apresentado ao final da luta de consciências da dialética do senhor e do servo. Se a verdade de um dos extremos não está na vida do outro, não haverá possibilidade de reconhecimento. Do mesmo modo que sem lançar mão do reconhecimento como apresentado em 1807, tendo como pano de fundo as realidades objetivas e frutos do reconhecimento enquanto evolução institucional, não é possível sequer defender uma ideia de eticidade.

Sobre esse modo de relação, ainda fica evidente o fato de que a alteridade é apenas um momento da relação. Ela não desaparece (cf. HYPPOLITE, 2003, p. 182), porém não pode ser a pedra de toque para o reconhecimento. Não é possível que se reconheça o diferente pelo fato

de ser-outro mas, ao contrário, deve-se reconhecer o que de si mesmo há no outro que deva ser reconhecido e *vice-versa*. A percepção do outro enquanto outro se mantém à medida que o si-mesmo não extingue a diferença, mas a incorpora no ser do si mesmo pela superação. Negar o outro ou, nas palavras de Hegel, desejar, não pode extinguir completamente o outro, mas deve transformar a relação como interdependência do ser e do fazer na vida. Nem se assume a perspectiva da alteridade absoluta, nem se retoma a tautologia do eu=eu. Mas se assume como o si mesmo é produzido a partir da interiorização de um outro que é outro sintético com o eu.

Ainda, um outro elemento a ser destacado da relação proposta por Hegel na *Fenomenologia* e que é ressaltado por Charles Taylor¹¹ (2014, p. 185) em suas leituras sobre o reconhecimento: “na descrição da relação ‘senhor-escravo’, cada um se relaciona com o outro através da sua relação com as coisas”. É inevitável que aqui se faça uma ligação com os escritos anteriores à 1807. Lá a relação com os objetos do mundo, dado que os mesmos potencializavam aquilo que naturalmente representava o ser dos indivíduos como a capacidade de tomada de posse e de esta, por meio de reconhecimento, ser assumida como propriedade, possuía uma importância que pareceu ter se perdido na dialética do senhor e servo. O resgate da importância do modo como os sujeitos interagem com o mundo, dado que essa interação possui implicações no reconhecimento recíproco, impacta o horizonte da luta por reconhecimento, como será defendida com base na teoria da justiça de Axel Honneth. Importa saber a qualidade da relação com o mundo. Da mesma forma, se existe uma relação onde não se produz independência das coisas, não se poderá produzir verdadeiro reconhecimento entre pessoas.

¹¹ A leitura de Taylor deve estar clara como preconização de uma teoria da Ética da Autenticidade ([1992] 2003). Nesse sentido, tão importante quanto as relações de reconhecimento entre os sujeitos da interação social é a relação que os mesmos produzem com os objetos do mundo que são, ao mesmo tempo, objetos que estão disponíveis aos sujeitos e devem ser de tal modo tratados que produzam justiça.

2 RECONHECIMENTO E LUTA POR RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH: UMA APROPRIAÇÃO PÓS-METAFÍSICA DO JOVEM HEGEL

A atualização da filosofia de Hegel encontra, na atualidade, seu maior e mais completo representante em Axel Honneth. Dando continuidade à tradição da Teoria Crítica e buscando, a seu modo, superar *déficits* históricos de seus mais ilustres representantes,¹² vê-se a teoria do reconhecimento de Honneth como sendo a mais atual contribuição no cenário do debate sobre justiça. É preciso, porém, que antes que se compreenda a sua proposta como teoria da justiça – a qual passa pela sua interessante reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel – seja dada devida atenção ao problema do reconhecimento, o qual pode ser considerado sua maior e mais presente produção teórica em filosofia desde a reviravolta da filosofia do discurso proposta por Habermas.

A originalidade de Honneth está manifesta na apropriação conceitual do jovem Hegel, cuja literatura pode ser localizada até os manuscritos da *Reaphilosophie* de Jena (1802-1806). É importante a Honneth desvendar o papel do reconhecimento intersubjetivo aplicável ao desenvolvimento social. Isso só é possível se o ponto de partida de sua análise ampliar o escopo clássico do Reconhecimento recíproco tradicionalmente vinculado, em Hegel, a sua *Fenomenologia*. Esse objetivo, próprio da teoria crítica de Honneth, como se verá mais adiante, partilha com Habermas uma espécie de necessário abandono de uma “filosofia da consciência” sem, contudo, apoiar sua teoria da intersubjetividade “em uma teoria da linguagem” (NOBRE, 2013, p. 29).

Por isso, como apresentado no primeiro capítulo do presente trabalho, o mote do reconhecimento na base de uma eticidade natural como defendida por Hegel pode ser atualizado e significado por Honneth de acordo com as necessidades de uma sociedade moderna marcada pelo desenvolvimento de patologias sociais derivadas de uma justiça atomista. Para isso, Honneth se inclina em uma apropriação do modelo de instituições sociais apresentado por Hegel e promove seu modo de reconhecimento específico o que traz, a sua obra, elementos de uma fenomenologia do agir social baseada no reconhecimento do “bem” desenvolvido.

A proposta de uma *gramática moral dos conflitos sociais* surge da ideia a qual aponta que os sujeitos podem acabar não conseguindo obter o reconhecimento social de suas

¹² Faz-se referência aqui, principalmente, às duras críticas feitas a Habermas, Adorno e Horkheimer, sendo melhor apreciadas em seu trabalho *The Critique of Power* (1985), publicado enquanto ainda era assistente de Habermas.

identidades nas diversas estruturas compreendidas no mundo das interações. Isso, é claro, desemboca em uma luta por reconhecimento que, a partir das elucidações do jovem Hegel, é defendida como o motor de evolução moral das sociedades modernas. Essas implicações das relações de reconhecimento farão sentido quando a teoria de Honneth passa a ser encarada como teoria da justiça. O papel das instituições de reconhecimento, com essa virada teórica, tem o objetivo de proporcionar a diretriz necessária ao movimento de reconstrução normativa. Na perspectiva da ação, os membros das comunidades sociais, em seu modo relacional, passam a ser analisados sob a ótica de diferentes relações de reconhecimento (cf. FORST, 2010, p. 326).

Ainda, é necessário que Honneth, a despeito da busca pelo *consenso* através do discurso, promova também uma apropriação atualizada do conceito de luta.

Pois

se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento (NOBRE, 2009, p. 17).

Isso só é possível se a teoria crítica for capaz de compreender os movimentos de luta entre pares e coletividades para além do modelo clássico de Maquiavel e Hobbes. Nesse sentido, desenvolver o conflito entre indivíduos, não sendo este baseado em algum tipo de egoísmo, responde, segundo Honneth, como crítica da Teoria Crítica, à compreensão de uma progressão moral das sociedades democráticas. Cabe a Honneth, então, (a) apresentar quais instituições são essas promotoras de um reconhecimento recíproco; (b) desenvolver os frutos que advém de um reconhecimento bem-sucedido no âmbito social na forma de uma espécie de autorrelação prática e como isso é capaz de realizar sentimentos que promovam a autorrealização individual em um sentimento de coletividade; e (c) provar que a luta por reconhecimento (a partir de conflitos com motivações específicas) interpretada a partir de Hegel é capaz de ser um motor moral para as sociedades modernas marcadas por uma individualização egoísta. Apenas com a elaboração dessa fundamentação em três estágios é que é possível que se fale, no futuro, em teoria da justiça em Honneth.

Ao final de toda a retomada da tradição, há muito abandonada, do projeto político do jovem Hegel, Honneth vê a necessidade de atualizar conceitos importantes do Hegel tardio apenas desenvolvidos em sua *Filosofia do Direito*. Caberá ao presente capítulo efetuar, com alguma dose de otimismo, uma equalização desafiadora dos processos mentais de reconhecimento como defendido na *Fenomenologia* de Hegel e indicar em pontos específicos

que a dialética do senhor e do servo, munida do aporte do desenvolvimento do reconhecimento recíproco no âmbito político anterior a última obra do jovem Hegel, possui uma feliz importância no projeto futuro de Honneth que passa, inescapavelmente, por uma apropriação do conceito de eticidade hegeliana. Essa incursão, contudo, deve estar ciente do método próprio e cognitivista da proposta *dialética* de Hegel, dado que conceitos próprios como ‘aparência’, ‘experiência’ (cf. SIEP, 2014, p. 53) e outros possuem implicações singulares que Honneth procura evitar. Esse afastamento está relacionado àquela primazia do reconhecimento com relação à própria cognição individual dos sujeitos da relação, a despeito dos “passos anteriores onde o objeto de cognição é dependente de suas próprias ações” (HONNETH, 2014, p. 5), onde inclusive a própria relação pode ser incluída sob o prisma da cognição individual. Porém, se bem desenrolada a trama conceitual, crê-se que o movimento dialético de cognição e reconhecimento das figuras do senhor e do servo apresentado por Hegel é capaz de auxiliar Honneth na solução de críticas relacionadas à dimensão coletiva da experiência do desrespeito. Esta, por sua vez, é o estopim das lutas por reconhecimento que dão ao processo de reconstrução normativa o caráter efetivo para análise dos processos sociais.

2.1 O RECONHECIMENTO COMO UMA INDIVIDUALIZAÇÃO HOLÍSTICA: UMA PROPOSTA DE AUTORREALIZAÇÃO NO, COM E PELO OUTRO

A primeira parte deste trabalho mostrou que, mesmo que os modelos conceituais e paradigmas teóricos de Hegel tenham se alterado de maneira necessária de acordo com a complexidade de seu sistema, é possível traçar um segmento que demonstre que o filósofo possibilita uma leitura linear do conceito de reconhecimento. Ao mesmo tempo em que vai se afastando de algumas de suas intuições primordiais dos primeiros escritos de Jena, precisa (re)significar o conceito de reconhecimento e a imbricação que este possui com o advento de sua filosofia da consciência. Essa, por sua vez, já ligada ao projeto de sua maturidade, é resgatada nos processos de determinação da vontade livre.

Nesse sentido, optou-se aqui por dar um passo além do assumido por Axel Honneth na atualização da filosofia do reconhecimento de Hegel, visto que se pretende dar um panorama completo da filosofia do reconhecimento hegeliana compreendida até o último trabalho de sua juventude. Isto, além de possibilitar um olhar completo sobre os diversos contextos do reconhecimento em Hegel, ainda explica melhor os motivos pelos quais Honneth opta por assumir os textos anteriores a 1807. Há que se apontar de maneira esporádica, no decorrer dos

próximos pontos, como a *Fenomenologia* hegeliana é capaz de dar suporte a elementos futuros de garantia da necessidade do conflito como manutenção das instituições sociais vigentes no projeto de uma eticidade. Ainda, em algumas situações parece que os impasses a que Honneth se submete em decorrência de suas presentificações históricas do *status* do reconhecimento poderiam ser melhor esclarecidas se a devida atenção fosse dada ao conceito de reconhecimento apresentado na obra de 1807 de Hegel.

Focando-se, porém, na análise de Honneth, pode-se elaborar três estágios de sua leitura sobre os textos específicos do período da juventude de Hegel, que vão do *System der Sittlichkeit*, passando por *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, até os excertos sistêmicos da *Realphilosophie*. A primeira parte deve demonstrar como a leitura de Hegel sobre os textos de Hobbes e Maquiavel produz uma inversão sistêmica do conceito de luta (conflito) e como esta, aplicada a indivíduos e coletividades com preocupações distintas daquelas apresentadas pelo filósofo inglês, apontam para um horizonte distinto na formação institucional das sociedades. Ou seja, Honneth deve ser capaz de promover um conceito de luta a partir da leitura hegeliana que não estabeleça imperativos de poder (cf. DE ARAÚJO NETO, 2011, p. 140) no trato sobre o conflito produzido na relação social entre indivíduos. Para isso, é necessário que se extraia um conceito de pessoa a partir do indivíduo distinto daquele edificado pelos contratualistas, em especial, Hobbes. Deve-se provar, portanto, um conceito de pessoa onde “a singularidade de uma pessoa somente é ‘realmente efetiva’ quando é reconhecida” (FORST, 2010, p. 336). Quando da negativa social diante desses processos de reconhecimento recíproco iniciam-se os movimentos de luta que visam integrar e reafirmar as identidades individuais e coletivas frente a comunidade na qual se inserem.

Em segundo lugar, cabe a Honneth mostrar como Hegel migra para uma filosofia da consciência sem que essa extrapole os limites modais de sua filosofia política. Nesse sentido, resta ao próprio Honneth mostrar essa guinada em seus ganhos e perdas para o seu próprio projeto futuro. Principalmente, é preciso diferenciar o caminho institucional do reconhecimento recíproco daquele movimento espiritual processual característico da *Fenomenologia* (cf. SIEP, 2011, p. 119). Com isso, ainda, Honneth extrai os elementos primordiais que darão sentido a sua filosofia do reconhecimento sem que as oscilações hegelianas produzam equívocos conceituais em sua própria teoria.

Por último, algumas suposições feitas por Honneth sobre a teoria de Hegel, a partir do próprio texto hegeliano, precisam obter algum tipo de fundamento que não permita à teoria da luta por reconhecimento como gramática moral do conflito social tornar leviana a análise do

desenvolvimento positivo da normatividade a partir de paradigmas da relação intersubjetiva. Nesse sentido, Honneth precisa aliar as críticas a seus antecessores, principalmente relacionados a demasiada abstração (cf. NOBRE, 2013, p. 24) da Teoria Crítica ao projeto hegeliano do reconhecimento. Isso acaba estabelecendo de forma clara a ideia de que o reconhecimento surgiria como pano de fundo da análise das experiências de desrespeito da identidade individual e coletiva, superando o chamado *déficit sociológico*.

Com esse projeto tripartite de análise do texto do jovem Hegel, Honneth dá início a sua empreitada em direção a uma teoria da justiça como teoria da sociedade. Estabelece-se de maneira complexa os indivíduos em seu relacionamento social, suas potencialidades e modos de ação em direção a satisfação de sua autorrealização individual. Porém, coloca-os como desejantes de um outro que, como mostra Hegel, não é apenas individualidade, mas totalidade no ser-outro. Isso produz nos indivíduos relações que, institucionalizadas, montam um aparato social dinamizado em favor do reconhecimento recíproco produzindo justiça. Trata-se o projeto da individualização não mais no modelo atomista, onde se pressupõe a “[...] existência de indivíduos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para socialização humana” (HONNETH, 2009, p. 39). Mas se estabelece a partir da relação conflituosa de seres socializados desde o nascimento os modelos normativos de uma relação saudável, onde a particularidade encontra sentido na socialização por meio da interação. Só se pode pensar a realização plena do indivíduo, portanto, a partir do encaixe da relação intersubjetiva de troca, de diálogo e inter-realização.

É claro, porém, que só é possível aos sujeitos tais modos de relação se o sentimento de reconhecimento enquanto identidade estiver posto como articulação entre os indivíduos. Isso quer dizer que o reconhecer não deve ser tomado como produto das atitudes simbólicas da relação social, mas ao contrário, tem de ser o que impulsiona (motiva) e acompanha a ação específica. A perspectiva de um outro acaba assumindo, com isso, não apenas a visão exterior à ação individual, reconhecida apenas enquanto processo. Ao contrário, passa a dar sentido fenomenológico ao ato de reconhecer e o sentimento de ser reconhecido. Nesse sentido, desde as bases da formação humana indivíduos estão imbricados em relação de reconhecimento antes mesmo de se localizarem como sujeitos cognoscentes (cf. HONNETH, 2008, p. 41).

2.1.1 Hegel leitor de Hobbes no conceito de luta

A leitura de Honneth sobre a filosofia política retoma em Hobbes e Maquiavel o conceito de luta como gerado a partir de um conflito movido por uma motivação específica.

Por sua vez, a luta gerada é, também, guiada por esse tipo de lógica interna. Isso, porém, traz consigo o fato segundo o qual, a partir das teorias em ambos os autores, as bases para a defesa da soberania do Estado estabelecendo a via contratual são lançadas e desenham os limites da liberdade individual segundo a necessidade de saída de um suposto estado de natureza. Nesse sentido, a lógica interna que realiza a interação entre a produção de um conflito e a luta instaurada a partir daí passa por uma motivação que é específica tanto em Hobbes quanto em Maquiavel. Estabelecida dessa forma, a relação não é capaz de promover uma movimentação social desejada pela filosofia do reconhecimento.

O interessante dessa espécie de (re)significação da filosofia de Hobbes e Maquiavel é que Honneth procura instaurar uma espécie de otimismo com relação ao conceito de luta, o qual estava justamente atrelado, nos primeiros, à ideia de que os sujeitos “naturais” e por razões bem determinadas estabelecem relações de conflito que os colocam quase como inimigos. A relação, porém, de um estado conflitivo entre os pares sociais não estabelece qualquer movimento que encaminhe alguma produção positiva na formação da identidade dos sujeitos. Ao contrário, pelo fato de estar atrelada à necessidade de autoconservação ou poder, a luta estabelecida apenas tem por objetivo eliminar qualquer relacionamento com o mote da intersubjetividade que mova a moralidade ou mesmo o senso de justiça entre os indivíduos. Essa “[...] concorrência permanente de interesses” (HONNETH, 2009, p. 31) convoca os sujeitos a sempre mais, ou evitarem a relação com os outros, ou demonstrar poder sobre os outros no sentido mesmo de antecipação.

Mesmo que em certo sentido, principalmente em Hobbes, se possa afirmar que exista, de fato, um tipo de relação entre os indivíduos com o estabelecimento do estado de guerra de todos contra todos, não é possível que se vislumbre como esse modelo de conflito seja capaz de produzir elementos de movimentação da vida social, a menos que se considere a saída de tal estado de natureza. Não há, no modelo de conflito, tal como Hobbes ou Maquiavel o apresentam, aquele impulso à formação grupal, de união entre indivíduos imbricados na mesma experiência. Ou seja, o conflito e a luta gerada a partir desses não funciona como um “mecanismo social que visa ajudar o indivíduo a alcançar suas necessidades e interesses ajudando-o a alcançar uma estabilidade pessoal” (HONNETH, 2014, p. 203). O problema que daí surge é o fato de que o Estado como garantia contratual de manutenção da natureza humana se dá apenas como um fim utilitário, onde os sujeitos não se sentem pertencentes, em um sentido espiritual hegeliano, ao Estado. Apenas destinam a este suas liberdades em troca de segurança e garantias com relação aos outros. Pois o outro, nesse caso, é meu rival em certo sentido. O Estado soberano, personificado no príncipe, garante a ordem. Porém, não é

capaz de (re)significar o modelo de relação entre os atores sociais, pois a suposta natureza negativa do humano não permite que o conflito tome proporções de aprimoramento relacional.

O que fica evidente na proposta de Honneth é o fato de que a relação produzida no âmbito social a partir do paradigma da autoconservação ou da busca pelo poder que, segundo o autor, estabelecem novos horizontes para o pensamento da filosofia política precisa ser outra. Não é necessário que se pense, para isso, um conceito específico de pessoa, mas sim um modelo específico de formação da identidade subjetiva a partir do relacionamento conflituoso e saudável intersubjetivamente estabelecido. Nesse sentido, há uma inversão do estado de natureza tipicamente hobbesiano que dá margem para que Honneth elabore a normatividade do conflito que é *natural* aos seres humanos. E é com esse propósito que o trabalho do período de juventude de Hegel é retomado. Nesses escritos se pode encontrar um modelo de luta capaz de movimentar positivamente a vida social dos indivíduos de modo a produzir os elementos de um ideal de eticidade. É essa a essência da filosofia hegeliana no período de Jena, como se pôde perceber no primeiro capítulo do presente trabalho. Ainda a esse respeito, o conceito de “conflito” hegeliano, desde sua gênese, possui o caráter não estático da dialética. Assim, é possível a Hegel estruturar a natureza humana de maneira que a constituição da identidade dos indivíduos se dá a partir da relação com o mundo e com os outros sujeitos. O movimento conflitivo que daí emerge propicia aos sujeitos movimentar a interação necessária como intersecção entre a vida individual e coletiva.

Esse movimento, no entanto, destaca-se como característica da suposta teleologia tipicamente aristotélica. Para defender o conflito como motor moral das sociedades modernas compreendendo a passagem para a filosofia da consciência hegeliana, Honneth precisará utilizar os mecanismos conceituais referentes às estruturas institucionais que são típicas manifestações do Espírito a partir de uma linguagem pós-metafísica. Isso evitaria, ao que tudo indica, uma inclinação à teleologia. Essa linguagem, por sua vez, deve ser empregada a fim de promover debates na mesma linha da atualidade em teorias da justiça, sem a apelação a argumentações que desliguem a necessidade de uma espécie de objetividade exigida. Além disso, a promoção de uma teoria da justiça como teoria da sociedade deve ajustar e aproximar os pressupostos teóricos da *práxis* desenvolvida nas estruturas da vida social dos indivíduos.

A ideia de luta que movimenta, portanto, é uma luta que se dá a partir de um paradigma específico, a saber, os propósitos do movimento do reconhecimento. Honneth não parece descartar, nesse sentido, mesmo com um refino necessário ao modelo de luta hegeliano, a ideia de uma luta essencialmente dialética (cf. BAVARESCO; CHRISTINO,

2007, p. 53-54). Dessa apropriação específica deriva o fato de aquelas motivações do criminoso deixadas de lado pela abordagem hegeliana e a relação entre aquilo que gera o conflito e que a luta almeja tomarem lugar de destaque na filosofia do reconhecimento de Honneth (cf. NOBRE, 2009, p. 18). A amarração entre os diversos estágios até o “resultado” da luta se dá, justamente, pelo conceito de reconhecimento.

O desenvolver teórico se dá em três partes, onde (a) é necessário que Honneth identifique na obra de Hegel a retomada do modelo de luta; (b) estabeleça de que modo as instituições, localizadas no que se pode considerar como primeira natureza na teleologia hegeliana, estão imbricadas pelo conflito e como a carência de explicações de Hegel sobre as motivações do crime (conflito) não permitem que a luta seja movimento positivo para o desenvolvimento moral; e (c) as suposições de Honneth com relação ao reconhecimento dentro da teoria do conflito em Hegel precisam encontrar aporte na teoria institucional da segunda natureza sem que a mesma, após a passagem para uma filosofia da consciência, perca sua eficácia como instrumento de análise social com vias a um modelo de eticidade absoluta.

2.1.2 A mudança paradigmática do desdobramento natural da eticidade para a formação do espírito

Como visto anteriormente, Honneth identifica nos primeiros escritos do período de Jena de Hegel uma espécie de atualização do significado teórico do conceito de luta, até então fundamentado essencialmente por Hobbes e Maquiavel. A mudança implementada tinha por objetivo, em Hegel, demonstrar como aconteceria a suposta quebra da tipificação relacional entre os indivíduos e o mundo da vida posto. Nesse sentido, o indivíduo se relacionaria com a natureza de maneira a, conflituosamente, suprimi-la através da aniquilação. Esse conflito gerado entre o ser de si mesmo e um outro inanimado tinha por fim o estabelecimento da manutenção natural da vida, de modo que o conflito que daí surge movimenta apenas a imediatez posta na relação.

Esse modelo de conflito, porém, toma proporções de relacionamento intersubjetivo quando indivíduos se encontravam mutuamente. Há uma espécie de ideal posto no que Hegel considera como sendo uma primeira natureza, onde os sujeitos se complementam em um relacionamento capaz de promover as identidades “naturais” dos mesmos. Porém, há um abismo conceitual que diferencia Hegel de seus antecessores teóricos do conflito. Não mais se vê a autoconservação ou a busca desmedida pelo poder que movimenta a luta, mas sim a formação das identidades que, relacionando-se, são construídas mutuamente e

simultaneamente. É assim que Hegel abandona aos poucos a essência do ideal estritamente aristotélico de uma teleologia da natureza ética do humano. A presença de uma espécie de teleologia retorna em Hegel apenas com a ideia de “um verdadeiro conceito trans-individual e interpessoal de relações que começam a dar forma a qual Hegel denomina ‘espírito’ (*Geist*)” (SIEP, 2014, p. 91). Isso se dá pelo fato de Hegel ter que explicar como se pode produzir normatividade entre os sujeitos na vida social – impossibilitada pela aplicação arbitrária de uma teleologia sobre a natureza – baseada no que se produz no desenvolver do relacionar-se com um outro. Sugere-se, assim, que a comunidade, sendo anterior ao indivíduo (cf. HONNETH, 2009, p. 43) promova um tipo específico de movimento que, necessariamente, restrinja as criticadas doutrinas atomísticas. Deve-se estabelecer um vínculo social primordial capaz de fazer com que os sujeitos possam

[...] abandonar e superar as relações éticas nas quais se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Ou seja, um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *medium* moral leva a uma etapa mais madura de relação ética (HONNETH, 2009, p. 48).

Torna-se claro com a citação acima o fato segundo o qual uma adaptação do modelo fichtiano do reconhecimento impetrado por Hegel precisa, na garantia daquele resgate do *ético* da relação, ir além do desenvolvimento essencial feito de maneira isolada e (a)produtiva. Isso impacta de maneira decisiva na leitura de Hegel feita por Honneth. O fato de que o progresso na maior individualidade derive necessariamente de um aparato relacional em Hegel produz uma guinada na própria ideia de desenvolvimento individual que não pode ser abarcada apenas sob o prisma psicológico e cognitivo como parece ser o caso em Fichte. A análise do reconhecimento na função de peça decisiva no processo da própria individualização (cf. BRINK; OWEN, 2007, p. 62) impacta todo o projeto político do jovem Hegel. Nesse sentido, assumindo o reconhecimento como uma relação ética de formação identitária entre indivíduos, pode-se direcionar o modelo de luta para além daquele apresentado por Hobbes e Maquiavel. Agora, o conflito gerado a partir do relacionamento intersubjetivo toma proporções de uma agressão moral contra a manutenção das identidades individuais que, de maneira saudável, revelam o objetivo almejado por Hegel de uma eticidade que, passo a passo, entrelace individuação e socialização.

Nesse sentido,

[...] 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, parte de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular (HONNETH, 2009, p. 47).

Essa apropriação muito peculiar do que seja o reconhecimento recíproco produz algo inovador no projeto de reconstrução do ideal hegeliano sobre luta e reconhecimento no período de Jena, “[...] em cuja consequência o conflito prático entre os sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida” (HONNETH, 2009, p. 48). Isso, em grande medida, amplia o escopo do que seja uma ideia de luta social. Como apontado anteriormente, não mais a autoconservação guia os modos conflitivos de relação entre os sujeitos, mas sim algo que ainda não foi trazido com clareza aqui, mas que já pode ser pressuposto de acordo com o desenvolvimento da teoria de Honneth: é a ausência ou o mal desenvolvimento de algum elemento essencial da relação humana, que agora passa a produzir a luta. O que se produz a partir disso é um movimento ético que deve desenvolver normatividade no seio da vida social.

É justamente a observação desse desenrolar que leva Honneth a atribuir ao reconhecimento essa tarefa de ser o mediador das relações sociais. A necessidade dessa mediação é assim percebida quando de sua ausência ou mal desenvolvimento apontado pela análise crítica da realidade social.

Com isso, se percebe que o que Honneth identifica no trabalho de Hegel, a fim de traduzir sua própria teoria do reconhecimento e transmitir essa reconstrução, já é tradicional na teoria crítica,¹³ a saber, um processo de reconstrução muito particular, em geral, dividido em dois níveis. A análise reconstrutiva de Honneth a partir da identificação desse modelo de desenvolvimento conceitual presente em Hegel aponta dois movimentos distintos, como já visto. É nesse sentido que Honneth, retomando o conceito de luta (re)significado por Hegel a partir de Hobbes e Maquiavel, torna possível delimitar o movimento moral das sociedades. A partir das relações de reconhecimento têm-se a necessidade de “tomar partido do ‘social’” (NOBRE, 2013, p. 12), ou seja, estritamente do movimento *social* das sociedades em sua elementaridade, para depois, em um segundo momento, serem corretamente estabelecidas as bases da relação social. Isso está explícito no modo como Honneth traz a atualização do modelo de luta em Hegel tendo como fundamento, unicamente, a análise da realidade dos

¹³ Para um melhor desenvolvimento do modelo de reconstrução típico da Escola de Frankfurt é de importância ímpar o texto clássico da *Dialética do Esclarecimento* (1944). O conceito de reconstrução, porém, principalmente na apropriação exercida por Honneth, será retomado mais adiante, quando será tratado aqui sua contribuição no debate sobre teorias da justiça.

modos de relação entre sujeitos. Essa complementaridade dos processos reconstitutivos dão a Honneth a potência crítica conceitual necessária para identificar todos os movimentos pertinentes feitos pelo jovem Hegel e que lhe proporcionam uma trilha eficiente de desenvolvimento para sua teoria do reconhecimento por meio do desenrolar das instituições sociais capazes de promover justiça.

A atualização do conceito de luta, unida à tipificação de um modo de relação baseado no reconhecimento em Hegel, dá a Honneth a diretriz que lhe permite identificar o que a teoria do reconhecimento hegeliana não permite solucionar no que tange o objetivo de uma eticidade absoluta. O apelo a uma teleologia de cunho aristotélico, dada a (re)significação do conceito de luta impetrado por Hegel, não soluciona as questões referentes às motivações dos criminosos¹⁴ (cf. HONNETH, 2009, p. 52), por exemplo. Isso fica nítido no *Sistema da Eticidade*, onde o foco está na ação do sujeito (cf. HEGEL, 1991, p. 44). Da mesma maneira, apresentadas de maneira a estarem essencialmente ligadas às formas de reconhecimento expostas na vida social dos indivíduos, o conflito no modo de luta serve apenas para justamente representar modos de negatividade incontornáveis em cada etapa da socialização. Não é possível empregar “[...] o modelo de luta com a finalidade de explicar teoricamente a passagem entre as diversas etapas distinguidas até então no movimento do reconhecimento” (HONNETH, 2009, p. 49). Note-se que, ao falar das etapas já distinguidas de reconhecimento, Honneth está se referindo às etapas do reconhecimento familiar e daquele reconhecimento jurídico na passagem para a vida em sociedade, conforme tratado no primeiro capítulo.

Honneth aponta, no entanto, que as adaptações dos conceitos de luta e de reconhecimento derivados essencialmente da leitura atenta de Hegel sobre os textos de Hobbes e Fichte são capazes de dar à teoria hegeliana um caráter de filosofia social. Isso se dá pelo fato de que lhe faltam tanto um aparato conceitual eficiente na delimitação das estruturas do reconhecimento, quanto a consideração da “[...] posição do crime na história da eticidade” (HONNETH, 2009, p. 60-61). Esse último problema, das primeiras produções hegelianas, alia-se ao já mencionado fato de que permanecem obscuros os motivos de crime como conflito estabelecido, deixando aberto a suposições de qualquer natureza teórica.

A solução de tais nebulosidades conceituais apenas consegue tomar um novo rumo com a chamada guinada para uma filosofia da consciência considerada a partir dos textos que constituem o projeto da chamada *Realphilosophie* de Jena, cujos ganhos conceituais irão

¹⁴ Conforme dito no primeiro capítulo do presente trabalho, lembre-se o fato de que o modo conflitivo estabelecido por Hegel, especialmente no que tange o *Sistema da Eticidade*, refere o conflito essencialmente a um ato criminoso. Isso só é possível quando se estabelece uma relação pós-natural entre os sujeitos no processo ainda teleológico, onde o crime (ato de ferir direitos) é o máximo conflito, a máxima negatividade.

perpassar todo o trabalho de Hegel subsequente. Esse passo dado por Hegel é o que possibilita a Honneth encaminhar a sua própria teoria, pois a formação da autoconsciência hegeliana só é possível se observada com a “percepção dos sujeitos envolvidos de sua mútua dependência” (HONNETH, 2014, p. 16). Esse fato impacta diretamente na ideia desenvolvida por Honneth sobre a formação das identidades individuais e coletivas a partir de modos de ação pautados pelos ideais do reconhecimento recíproco.

Agora, não apenas o processo de desdobramento da relação entre o indivíduo e o meio social ganham forma distinta, mas o próprio motor de tal desenvolvimento é modificado. Com o início de uma filosofia da consciência da coletividade, almejada a partir do processo teleológico conflituoso, dá lugar ao desenvolvimento conflituoso da formação do espírito. Nesse sentido, faz sentido retomar quem é esse sujeito em constante movimento formativo que nega a si, ao mundo e ao outro e, ao mesmo tempo, completa-se nos mesmos “pares” de relação. Ao contrário, porém, do que era compreendido como reconhecimento anteriormente, mais especificamente no *Sistema da Eticidade*, o conceito é ampliado e, para além de um movimento de ação ética em direção a um outro, como queria Hegel atualizando Fichte, agora o conceito de 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’” (HONNETH, 2009, p. 63).

Dessa nova compreensão do conceito de reconhecimento dois pontos precisam ser ressaltados. Em um primeiro momento, nota-se que agora o reconhecimento não forma a consciência propriamente dita. Ou seja, é necessário que essa consciência que se encontra com uma outra, ou mesmo com o mundo, esteja constituída de maneira ideal. Isso traz um problema. Como então é formada a consciência se ela, como par de relação, já deve estar de maneira ideal formada para que haja de fato um reconhecimento enquanto sua identidade no relacionamento do reconhecer-se com uma outra consciência? Ainda, os frutos de um reconhecimento recíproco, como se verá mais adiante, só podem ser satisfeitos em um modelo pragmático de relação se ambas as consciências se reconhecerem mutuamente em sua completude e, mais ainda, apenas conseguirem autoafirmar-se enquanto identidade ético-cognitiva *no e pelo* outro da relação. Se Honneth está correto com essa definição do conceito de reconhecimento a partir da guinada para a filosofia da consciência efetuada por Hegel, então deve existir um modelo de formação da consciência que é anterior ao próprio movimento de reconhecimento.

No texto da *Luta por Reconhecimento* tal implicação não encontra clareza e não é possível determinar se Honneth está consciente deste passo, visto que a mudança

paradigmática efetuada por Hegel como apresentada por Honneth tem o objetivo de demonstrar como acontece o desenvolvimento conceitual do conflito como motor do desenvolvimento da eticidade, internamente localizado em instituições que ainda serão determinadas. Honneth está preocupado também em solucionar o problema das motivações do criminoso, a fim de apontar o horizonte do movimento que se dá com a luta por reconhecimento. A resposta para os problemas desenvolvidos a partir desse novo conceito de reconhecimento, que se instaura a partir da *Realphilosophie*, somente encontram resposta satisfatória se o texto da *Fenomenologia* for de igual maneira analisado sob o prisma do reconhecimento honnethiano. Lá é possível determinar a formação da consciência de maneira sólida e compreender todo o impacto da ação de um sujeito lógico determinado no ato de reconhecer no processo de movimento institucional que se dá pelo conflito da luta. Nesse sentido, o modelo do desenvolvimento do *espírito* forma os pressupostos necessários aos passos posteriores onde “as capacidades da razão humana [...] são explicadas como momentos do espírito objetivo de um povo ou cultura” (SIEP, 2014, p. 48).

Em um segundo momento deve-se questionar a função do reconhecimento. Antes dos textos focados na formação da consciência, tinha-se um reconhecimento como um meio de formação do social. Essa característica advinha basicamente do fato de que o sentimento do reconhecimento estava muito atrelado aos elementos objetivos do mundo da vida e não passavam para o âmbito internalizador dos processos mentais efetivamente característicos e bem delimitados do reconhecimento enquanto identidade pessoal e social. Nesse sentido, o reconhecimento era apenas um mediador daquilo que “estava aí” para os sujeitos e aparecia, na prática, como um “[...] *medium* de comunitarização” (HONNETH, 2009, p. 66). Esse fato torna mais complicada a situação identificada por Honneth com esse novo modelo de reconhecimento. Pois, retomando o primeiro ponto e assumindo que o reconhecimento não representa apenas aquele processo de desembaraço entre individuação e socialização, não existe formação individual a partir desse novo modo de reconhecimento. O paradoxo parece estar, contudo, no fato de que se percebe que há um autoreconhecer-se a partir de uma outra consciência. Isso parece claramente indicar um momento de formação *individual* das consciências envolvidas, contrapondo ao defendido por Honneth e identificado no restante do trato da filosofia da consciência de Hegel. Permanece em aberto quem é o sujeito que reconhece e como este pode se autoafirmar enquanto identidade a partir de um outro se o movimento do reconhecimento apenas indica um ideal frutuoso que só é trazido à tona quando ocorre o seu não desenvolvimento, ou seja, o conflito que gera a luta.

Sob esse prisma, a luta por reconhecimento toma um lugar de maior importância na filosofia social e política de Hegel. Segundo Honneth, mesmo que Hegel tenha pagado um certo preço de perda de um intersubjetivismo forte, o ganho teórico da luta por reconhecimento é a pedra de toque para a compreensão eficaz do papel das instituições sociais no âmbito de formação do *ethos* social e, com o olhar no horizonte próximo, na produção de justiça.

É somente compreendendo essa guinada na filosofia de Hegel que Honneth consegue dar à ideia de uma luta por reconhecimento o caráter de motor do desenvolvimento moral das sociedades modernas. O que se perde, com isso, permanece na filosofia de Honneth como especulação teórica, embora se deva admitir que a carência da solução daqueles problemas que derivam da interpretação do conceito de reconhecimento, a partir dos textos da *Realphilosophie*, eleva a importância de se analisar o desenvolvimento do conceito que se dá nos textos subsequentes. Nesse sentido, compreender a formação da identidade dos sujeitos a partir do poder individualizador do reconhecimento é fundamental para a relação social entre os indivíduos e do que se espera da luta por reconhecimento quando, porventura, ocorre seu mal desenvolvimento, que desemboca em patologias sociais.

2.2 AMOR, DIREITO E SOLIDARIEDADE: AS FORMAS DE RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

Antes que o olhar deste trabalho seja voltado para as instituições de reconhecimento, bem como para as formas produzidas e seus frutos sociais, deve-se tornar claro o caminho feito na análise de Honneth sobre os textos da *Jenaer Realphilosophie* de Hegel.

A chamada guinada para uma filosofia da consciência efetuada pelo filósofo de Jena produz uma drástica mudança no conceito de reconhecimento. Agora que a ação de reconhecer o outro está para além da cognição individual, é possível edificar a estrutura de defesa de uma pragmática ética a partir da relação intersubjetiva. Nesse sentido, o desenvolvimento do espírito que se dá na relação entre o sujeito e o mundo, da mesma forma que com um outro sujeito, desemboca em uma ideia bem conhecida em teorias da justiça: a ideia de vontade. Na capacidade de se autodiferenciar¹⁵ do espírito (cf. HONNETH, 2009, p. 69), garante-se a eficácia motora da relação entre pares que, já no desenvolvimento teórico

¹⁵ Deve-se atentar aqui que a capacidade de autodiferenciação do espírito desenvolvido na *Realphilosophie* de Hegel delinea a diretriz essencial do movimento dialético do Espírito, o qual ficará mais evidente e bem explicado nos trabalhos posteriores, principalmente na *Fenomenologia*.

anterior, havia deixado escapar o vínculo entre o movimento moral que é possível a partir das relações de reconhecimento. Essa autodiferenciação traz os elementos novos da unificação e separação (cf. SIEP, 2014, p. 49), fundamentais nos processos de socialização conflituosa e formação da identidade. Como apresentado anteriormente, no *Sistema da Eticidade* as relações do sujeito com o mais prático do mundo da vida, desembocando em uma intersubjetividade forte, dado o encontro entre indivíduos, já confirmados em suas relações de fruição com o mundo, desenvolvera uma supervalorização dos elementos empíricos da relação. Agora, porém,

[...] as formas de relacionamento social e político dos homens passam a ser somente etapas de transição no processo de formação da consciência humana que produz os três *media* de autoconhecimento do espírito (HONNETH, 2009, p. 71).

Segundo a interpretação de Honneth, portanto, é justamente neste ponto que se percebe o que seria uma perda teórica de Hegel. Ao apostar no desenvolvimento do espírito, Hegel abandona a ideia qualitativa da intersubjetividade, visto que o encontro entre pares, bem como suas relações de reconhecimento saudáveis ou não, é apenas um dos momentos do movimento do espírito. Assim, é possível a Hegel apresentar tipos diferentes de desenvolvimento em estágios diferentes de cada âmbito do espírito. Refletido na consciência humana, pode-se apontar um primeiro momento como sendo a “[...] relação do indivíduo consigo próprio, depois as relações institucionalizadas dos sujeitos entre si e por fim, as relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo em seu todo (HONNETH, 2009, p. 72). Esta é a base para a defesa das instituições de reconhecimento segundo Honneth. A partir do encontro entre os processos intersubjetivos conflituosos e do projeto institucional do espírito, o desafio que Honneth deve ser capaz de resolver é justamente aquele que coaduna os dois momentos distintos da teoria política de Hegel. A perfeita intersecção entre essas duas ramificações distintas da obra hegeliana dará a Honneth os pressupostos necessários para defender a ideia de que

[...] indivíduos se inserem em diversos embates através dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilateralizações e particularismos (DE ARAÚJO NETO, 2011, p. 142).

Os *insights* presentes no *Sistema da Eticidade* ganham contornos mais definidos na *Realphilosophie*. A partir disso, a interpretação de Honneth e o seu desenvolvimento ampliam – incorporando – os sentimentos produzidos em cada forma de reconhecimento presente em determinadas instituições, promovendo a ampliação do alcance do texto hegeliano no projeto

de uma teoria do reconhecimento com fins de uma teoria da justiça. O exame dos estágios de desenvolvimento do espírito como um projeto institucional do reconhecimento como justiça passa, entretanto, pelo conceito de vontade – como forma prática da autoconsciência (cf. SIEP, 2014, p. 49) – o qual Hegel se vê obrigado a desenvolver com uma divisão bem delimitada de cada momento.

Nesse sentido, a investida hegeliana sobre o conceito de vontade reside justamente no fato de Hegel ter de explicar como a consciência individual se forma a partir dos estágios do desenvolvimento do espírito. Levando em consideração que o conceito de reconhecimento anteriormente exposto trazia elementos da teoria fichtiana, a guinada para a filosofia da consciência em Hegel precisa elevar a categoria do reconhecimento para além da cognição como era tido. Agora, como passagem institucional entre os variados modos pelos quais indivíduos se reconhecem, e dado que a existência de formas diversas de reconhecimento recíproco já puderam ser evidenciadas no desenvolvimento da teoria de Hegel, a vontade representada pelo desenvolvimento do espírito subjetivo amplia-se como intencionalidade pois precisa abarcar a promoção de direitos que advém do âmbito jurídico como forma da intersubjetividade. Com isso, é possível a Hegel colocar a vontade individual como peça da engrenagem de uma intersubjetividade do direito¹⁶ (cf. HONNETH, 2009, p. 76), pretendido pela segunda forma de reconhecimento posterior ao reconhecimento familiar. A respeito de uma espécie de “paradigma do reconhecimento” é possível que se observe no desenvolvimento da teoria de Hegel que, de fato, há um modelamento do reconhecimento entre pares que deriva das relações naturais dos indivíduos. O conceito, que agora traduz o desenvolvimento e movimento do Espírito, deve ser considerado um saber-se-no-outro que é um ser-de-si-mesmo-no-outro. A base disso, no entanto, só pode ser erigida, e aí se amplia o escopo da cognição presente na proposta endossada por Hegel de Fichte, se considerada as relações familiares correspondentes na união sexual de um homem e uma mulher. Nesse sentido, efetua-se materialmente o primeiro momento do reconhecimento recíproco que pode, assim, desenvolver-se na prática social dos sujeitos já reconhecidos enquanto família.

Pode-se, então, a partir disso, delimitar um primeiro movimento do reconhecimento contido no amor. Amor que se manifesta entre homem e mulher que, dedicando-se integralmente e corporalmente um ao outro, são capazes de saber-se-no-outro, inclusive fisicamente, tendo como desfecho de tal relação os filhos e filhas. Nas palavras de Honneth

¹⁶ Permanece obscuro na leitura de Honneth como se dá, objetivamente, essa passagem de uma vontade individual como vontade intersubjetiva. Ou seja, há uma carência de determinação dos sujeitos envolvidos em relações intersubjetivas que permanecem indeterminados quanto ao reconhecimento de suas vontades.

(2009, p. 77), Hegel vê que no reconhecimento recíproco a “[...] forma sexual de interação, ambos os sujeitos podem reconhecer-se em seu parceiro, visto que desejam reciprocamente o desejo do outro. [...] Desse modo, a sexualidade representa uma primeira forma de unificação de sujeitos opostos uns aos outros”.

Do amor resulta o casamento em Hegel. Essa é, basicamente a estruturação familiar dividida em seus estágios de desenvolvimento. Com isso, não apenas a individualidade dos sujeitos forma-se no autoconhecimento do espírito, mas também na necessidade de ser reconhecido pelo parceiro de interação. O conhecimento de si mesmo e do outro, unido ao vínculo afetivo que lhe é anterior, promove um sentimento de interdependência entre os sujeitos, do mesmo modo que provoca o desejo de, sempre mais, ampliar a realidade do vínculo estabelecido. Se o filho é o fruto da relação entre indivíduos, a propriedade é uma espécie de promoção da estabilidade da família. A posse familiar, para o jovem Hegel, representa justamente essa exteriorização daquilo já confirmado no reconhecimento recíproco do sentimento que move os indivíduos à formação familiar. A propriedade, porém, já não se encontra no âmbito estrito interno à família; ao contrário, é manifestação à toda comunidade do desenvolvimento do vínculo familiar. É necessário que outras famílias, e também outros indivíduos isolados, reconheçam a posse familiar. Essa é a passagem, na leitura de Honneth, do reconhecimento do *amor* para o reconhecimento do *direito*. Há um movimento necessário de exteriorização do sentimento produzido no seio interno da família. A igualmente necessária exteriorização deste implica a inclusão de outros sujeitos que, até então, eram estranhos no movimento relacional. Essa abertura da individualidade familiar no âmbito da sociedade provoca um primeiro momento conflitivo, pois desloca uma espécie de estabilidade para um ambiente ainda desconhecido e indeterminado.

A leitura de Honneth sobre esse ponto remete ao já tratado problema da atualização do conceito de luta promovido por Hegel a partir da tradição hobbesiana. O conflito advindo do não reconhecimento, ou mesmo ferimento, à posse familiar retoma o conhecido estado de natureza de Hobbes, o qual encontra mediação pelo contrato (cf. HONNETH, 2009, p. 83). A delimitação da propriedade, necessária à superação do estado de natureza provocada pela demarcação de terras, no entanto, encontrando solução no contrato, estabelece o reconhecimento de um sobre a posse de um outro impondo limites e obrigações mútuas relacionadas à preservação da mesma. Ao contrário, porém, o foco de Hegel, na ótica de Honneth, não é em si a promoção do contrato como meio de solução de conflitos ou mesmo de uma espécie de reconhecimento do próprio reconhecimento. Ao contrário, o que daí se extrai é o fato da relação juridicamente estabelecida e mediada pois o contrato configura-se,

em Hegel, “em uma luta por reconhecimento que não se constitui em autopreservação física somente” (DE ARAÚJO NETO, 2011, p. 141). Há uma passagem que se dá de um sentimento gerado entre indivíduos e que possui um modo próprio de reconhecimento intersubjetivo para um modo superior, distinto, mais completo e complexo e, ainda, aberto.

Não é possível, porém, que se siga adiante no desenvolvimento proposto por Honneth se o conflito promovido a partir do estabelecimento da posse familiar não for devidamente considerado.

Há dois elementos importantes que precisam ser sublinhados. O primeiro deles é o fato de que a busca pela demarcação de terras como propriedade familiar é a exteriorização de um modelo de reconhecimento bem-sucedido. Ou seja, o estabelecimento familiar na sua origem, tendo por base o sentimento do amor, que no reconhecimento recíproco da identidade de cada indivíduo desembocou no casamento, agora apenas se exterioriza como um dos frutos objetivos de um relacionamento saudável. Para chegar ao ponto do estabelecimento da propriedade familiar, para Hegel, uma família está idealmente organizada desde a sua origem. Portanto, passou pelos estágios de desenvolvimento que, na visão de Honneth, são identificados como modos de reconhecimento. O ingresso da família no seio social representa um segundo ponto. Agora, nem todos os indivíduos imbricados nas relações sociais se apresentam como pares de reconhecimento bem-sucedido, precisando um outro modo de ação e reconhecimento distinto daquele vivenciado no meio familiar.

O conflito que se produz no estabelecimento da propriedade da família remonta ao fato de que os agredidos já tiveram a experiência do reconhecimento bem-sucedido, aqui representado pela constituição familiar. Ou seja, há uma espécie de exigência subentendida na relação social que pede aquele mesmo sucesso nas relações entre pares vividas no âmbito da família. Porém, o choque promovido pela realidade social é o de justamente confrontar indivíduos e suas famílias, com seus anseios e desejos particulares que são diversos a todos ou a maioria daqueles com os quais a sociedade lhes impõe algum tipo de convivência. Nesse sentido, é possível a Honneth ligar a agressão à posse familiar, ao reconhecimento bem-sucedido que promoveu a família no meio social. Daí o fato segundo o qual leva Honneth a defender a ideia de que, a partir de uma teoria do reconhecimento, o ataque à posse não é um ataque ao objeto possuído pelo indivíduo, mas ao próprio indivíduo enquanto pessoa. Pessoa esta que já obteve a experiência de reconhecimento e que se sente ferida, não pelo fato de ter sua propriedade atacada, mas sim sua identidade pessoal posta em cheque pelo agressor.

Nas palavras do próprio Honneth (2009, p. 89):

Sem dúvida, o sujeito atacado, na medida em que descentraliza sua orientação de ação, toma ao mesmo tempo consciência do fato de que o ataque de seu parceiro de interação não se refere à sua pretensa posse, mas a ele mesmo enquanto pessoa; ele aprende a interpretar ato de destruição como uma ação através da qual seu defrontante procura impingir-lhe provocativamente uma reação.

Essa reação mencionada por Honneth é, justamente, a reação de um reconhecimento ou, mais especificamente, a experiência de ser reconhecido. A luta que daí advém tem por objetivo desembaraçar um relacionamento conflituoso que se instala a partir da satisfação das necessidades egoístas de sujeitos familiares e/ou individuais.¹⁷ Do conflito assim estabelecido se extrai um outro elemento importante: não pode mais ser considerado o motor conflitivo apenas uma suposta realidade egoísta do gênero humano. Ao contrário, é a necessidade de uma socialização saudável que provoca a luta a partir do conflito.

Assim,

Se o significado social do conflito nascente só pode ser entendido adequadamente se for imputado às duas partes um saber sobre a dependência em relação ao respectivo outro, então os sujeitos cindidos *não* devem ser apreendidos como seres que agem apenas egocentricamente, isolados uns dos outros (HONNETH, 2009, p. 89, grifo nosso).¹⁸

Essa espécie de delimitação do conceito de reconhecimento é, em Honneth, o desenho final do potencial de motor do conflito. O conflito estabelecido entre as partes envolvidas e as motivações que o provocam enquadram os indivíduos em um modelo específico de luta, ou seja, o conflito de “interesses” egoístas que é natural ao processo de socialização, dada as suas raízes que estão fundamentadas no problema do reconhecimento produzem um novo tipo de conflito no modo de luta. Essa luta tem por objetivo restaurar um sentimento construído em

¹⁷ Há uma migração abrupta no texto da *Luta por Reconhecimento* na qual o autor passa do tratamento da propriedade familiar para a propriedade individual. Ao que tudo indica a passagem se dá, mesmo que não explicitamente, pelo fato de os sujeitos poderem experienciar o reconhecimento familiar, tanto como pares de um casal como filhos. Nesse sentido, todos participam do relacionamento familiar tendo, assim, a experiência do reconhecimento bem-sucedido no amor da família.

¹⁸ O seguimento da citação produz, mais uma vez, uma obscuridade no trabalho de Honneth. Prossegue ele com o texto: “[...] pois os dois já aceitaram de antemão o respectivo outro como um parceiro de interação” (HONNETH, 2009, p. 90). É impossível que, ao falar de uma espécie de reconhecimento prévio à relação entre pares sociais, Honneth esteja se referindo ao âmbito familiar pelo fato de, justamente essa posição postular o conflito pelo reconhecimento entre os sujeitos, o qual desemboca em uma luta por reconhecimento. Há uma pressuposição feita por Honneth de uma espécie de aceitação positiva prévia ao conflito entre os pares sociais que permanece sem qualquer indicativo de resposta. Ora, se os sujeitos já se aceitam como pares de relação quando em sociedade; e se os elementos produzidos no seio familiar apenas apresentam um protótipo de relação que serve como paradigma de qualquer movimento relacional vivenciado em sociedade pelos indivíduos, não servindo como determinação prévia dos sujeitos envolvidos em um estado conflitivo carente de reconhecimento, então é mister que Honneth explique como a constituição mental destes indivíduos é posta de maneira que garanta a *possibilidade* de que haja algum tipo de relacionamento. Parece ser necessário, portanto, que se estabeleça um sujeito lógico que sirva de base ao reconhecimento pretendido por Honneth e que, de maneira alguma encontra explicação nos textos do autor. Outra dúvida que permanece, dada a leitura de Honneth, é se o próprio Hegel teria pensado, ou mesmo proposto, algum tipo de antecipação deste problema.

relações saudáveis de reconhecimento o qual havia estabelecido uma situação confortável de relacionamento entre pares no meio familiar.

A esse respeito, porém, Honneth vincula um tal movimento interno da luta à formação ainda do espírito subjetivo. Mesmo em se tratando da forma do reconhecimento no âmbito jurídico e como isso implica sobre os sujeitos anseios específicos a serem satisfeitos, parece restringir-se neste ponto apenas àquilo que, do movimento relacional mediado pelo direito, diz respeito ao domínio da individualidade do ser. Das relações de luta por reconhecimento desenvolvidas na forma do direito, pode-se delimitar direitos que são próprios da realidade da pessoa individual bem como possibilidades de autorrealização pessoal. Um exemplo de direito extraído da relação jurídica de reconhecimento é, justamente, o direito de manifestar-se. Isso está relacionado ao fato da propriedade e de como os diversos atores sociais reagem frente a posse de outrem como visto acima. Visto que dos desejos pessoais os indivíduos estabelecem “carências” as quais desejam satisfação, os indivíduos podem manifestar-se com atos específicos que visam esse modo de fruição.

Do direito à manifestação das carências individuais, os sujeitos resgatam uma vez mais a necessidade de um respeito às “[...] pretensões legítimas” as quais permitem que os envolvidos em tais modos de relação “[...] podem se relacionar socialmente entre si” (HONNETH, 2009, p. 96). O reconhecimento saudável das relações jurídicas, assim extrai Honneth, produz esse sentimento de respeito mútuo o qual é imprescindível ao desenvolvimento pleno das diversas relações sociais já estabelecidas nos estágios até então delimitados pelas primeiras duas formas de relação, e também nas relações de formas futuras.

O esforço pelo reconhecimento nos moldes de uma luta que se produz a partir do conflito entre os indivíduos envolvidos em questões referentes à propriedade, como mostrou Hegel, reflete algo que é novamente resgatado enquanto força motriz de um movimento específico. Por estar necessariamente vinculado à formação da identidade individual e da integridade dos sujeitos,

[...] a luta por reconhecimento não somente contribui como elemento constitutivo de todo processo de formação para a reprodução do elemento espiritual da sociedade civil como influi também de forma inovadora sobre a configuração interna dela, no sentido de uma pressão normativa para o desenvolvimento do direito (HONNETH, 2009, p. 95).

Com isso, é possível a Hegel elaborar, a partir das relações tanto de reconhecimento como de luta, a organização das bases necessárias à construção de um terceiro estágio de desenvolvimento do espírito. A individualidade do sentimento do amor que encontra resposta

no mesmo sentimento de outrem, além de configurar a consciência para a relação com as próprias capacidades e potencialidades da individualidade amada pelo parceiro de relação, abre o escopo do reconhecimento das mesmas características identitárias do outro. Forma-se a identidade individual a partir do relacionamento baseado em um reconhecimento recíproco da própria identidade e daquilo que caracteriza um indivíduo sendo encontrado, justamente, no outro. Sabe-se reconhecer e ser reconhecido. Por sua vez, a intersubjetividade presente no âmbito jurídico obriga que algum tipo de relação de reconhecimento seja estabelecido a fim de organizar o conflito advindo da carência individual que foi salvaguardada pela construção no seio familiar. Nesse sentido, ainda que precária do ponto de vista fenomenológico, a relação de intersubjetividade aí presente provoca os indivíduos ao reconhecimento de direitos e de possibilidades de que sejam satisfeitas, alinhadas a um respeito comum de todos os implicados na relação, tais carências *egocêntricas*. Da luta que daí advém, Hegel, segundo Honneth, se vê obrigado a estipular um terceiro modo de relação capaz de reconciliar os sujeitos novamente sob o prisma do reconhecimento recíproco, no qual seja possível valorar as ações individuais na promoção da coletividade (cf. ZURN, 2000, p. 116) onde, pela expressão dos costumes, os sujeitos veriam sua particularidade reconhecida no todo da organização orgânica de um povo.

Nesse ponto, porém, a passagem para esse terceiro momento na formação do espírito escapa, segundo Honneth, a Hegel. Pelo fato de Hegel ter de abrir mão dos elementos objetivos da intersubjetividade em razão dos conceitos que lhe são próprias de uma filosofia da consciência, não é possível a Hegel efetivar a conciliação entre os sujeitos em sua luta conflituosa por reconhecimento de suas identidades, pois a mesma permanece no âmbito de uma autoexteriorização do espírito (cf. HONNETH, 2009, p. 108). Nesse sentido, a leitura de Honneth é que Hegel necessariamente precisa abandonar o elemento da intersubjetividade, pois apenas um modelo de escala hierárquica de organização é possível a um sistema de eticidade, se as categorias do espírito forem mantidas, como pensa Hegel. Dessa forma, Hegel não consegue elaborar um conceito satisfatório de Eticidade sem abrir mão de uma teoria do reconhecimento, pois, na leitura de Honneth (2009, p. 108):

Um conceito de eticidade próprio da teoria do reconhecimento parte da premissa de que a integração social de uma coletividade política só pode ter êxito irrestrito na medida em que lhe correspondem, pelo lado dos membros da sociedade, hábitos culturais que têm a ver com a forma de seu relacionamento recíproco; daí os conceitos fundamentais com que são circunscritas as pressuposições de existência de uma tal formação da comunidade terem de ser trabalhados para as propriedades normativas das relações comunicativas: o conceito de “reconhecimento” representa para isso um meio especialmente apropriado porque torna distinguíveis de modo sistemático as formas de interação social, com vista ao modelo de respeito para com

a outra pessoa nele contido. No entanto Hegel, a quem se deve de modo geral um tal conceito, estabelece sua própria teoria da eticidade na *Realphilosophie* de uma maneira categorialmente distinta. As categorias com que ele opera referem-se somente às relações dos membros da sociedade com a instância superior do Estado, e não às relações interativas. Aqui o Estado é, para Hegel, como já dissemos, a corporificação institucional do ato de reflexão pelo qual o espírito se expõe uma vez mais na etapa da realidade jurídica de que saíra.

Honneth reconhece com isso, a importância da construção teórica de Hegel para sua própria teoria do reconhecimento, visto que, como se pode ver no *System der Sittlichkeit*, Hegel havia valorado enormemente a objetividade contida nos modos de relação, sendo fundamental aos sujeitos que todo o tipo de elaboração relacional ou institucional passasse pela veia da intersubjetividade prática. Esse modelo parece permanecer até o passo do âmbito jurídico do reconhecimento presente na *Realphilosophie*. Ali, o contrato empírico que, claramente diferencia Hegel de Hobbes na reação ao posto estado de natureza das relações egoístas formadas no conflito de interesses, retoma uma valorização dos elementos de uma teoria do reconhecimento, visto que se produz mesmo, a partir daí, a necessária passagem de direito. Porém, o conceito de luta envolvido, bem como as causas do conflito são alinhados por Hegel à sua categorização de uma filosofia da consciência que segundo a qual, imparcialmente, deve revelar nos modelos de relação uma autoexteriorização do espírito. Isso leva Hegel a desenvolver uma eticidade demasiada hierárquica que impossibilita uma efetiva ação do reconhecimento recíproco como respaldo normativo no alcance da justiça (cf. HONNETH, 2007, p. 117).

Para Honneth, portanto, Hegel consegue estruturar os fundamentos de uma teoria do reconhecimento até o momento em que, necessariamente, precisa abrir mão de uma intersubjetividade forte a fim de salvaguardar as categorias próprias de uma filosofia da consciência, a qual implica consequências que lhe são próprias e que não podem ser contornadas com categorias específicas de um reconhecimento recíproco. Assim, do reconhecimento nas relações familiares do amor e do reconhecimento jurídico não é um passo simples o de se estabelecer as linhas gerais de um reconhecimento no âmbito das relações socializantes do Estado em Hegel. Honneth, então, está obrigado a seguir seu próprio desfecho teórico em uma atualização sistemática das categorias iniciadas por Hegel, a fim de promover uma leitura não “espiritualizante” do reconhecimento. Apenas dessa forma será possível ao diretor do Instituto para Pesquisa Social organizar um quadro referencial teórico coerente com uma teoria do reconhecimento democrática e pós-metafísica. Para isso, Honneth se utiliza, na formulação de sua própria leitura sobre as instituições sociais para o

reconhecimento recíproco, de uma pressuposição do interacionismo simbólico de George Herbert Mead.

2.2.1 Interação e reconhecimento na organização institucional das relações sociais

Na esperança de evitar consequências indesejadas a uma teoria social do reconhecimento que seja a base de uma teoria da justiça, Honneth vai em busca de uma atualização sistemática da proposta hegeliana, amparado em categorias da psicologia social. Ele assume que há que se compatibilizar a atualização da teoria do reconhecimento de Hegel com o pensamento atual e assim garantir que os ganhos teóricos sejam preservados, desde a intersubjetividade forte do *System der Sittlichkeit* até o desenvolvimento do espírito que implicou em uma elaboração peculiar e efetiva do potencial ético do conceito de reconhecimento. Necessariamente, esse desenvolvimento transformou o conceito de luta e a importância do conflito como seu estopim prático em uma gramática que dá a diretriz norteadora do projeto normativo de uma teoria do reconhecimento dinamizado em instituições bem definidas. A extração da psicologia social de George Herbert Mead localiza o movimento do reconhecimento exatamente onde Honneth o necessita: naquele espectro que possibilita aos sujeitos, a despeito das diferenças enquanto identidades individuais, reconhecerem-se mutuamente naquilo de “estranho que ‘clama’ por reconhecimento” (MEAD, 1982, p. 44).

Com essa apropriação conceitual de Mead, Honneth deseja provar que os elementos extraídos da leitura dos textos hegelianos acontecem, de fato na projeção psicossocial da formação humana subjetiva e intersubjetivamente. A tese fundamental assumida por Honneth é a de que a relação entre sujeito e meio não se dá meramente a partir de uma sempre maior conscientização de si mesmo frente ao ambiente e a outros sujeitos. O fato é que o “eu” apenas se forma a partir de uma conscientização e interiorização dos elementos circundantes e que dimensionam um número variado de modos de relação. Nesse sentido, o que o meio e todos os seus participantes informam sobre o si-mesmo do sujeito é a pedra de toque da organização psicológica de uma consciência de si mesmo. Essa autoformação a partir do simbolismo produzido *relacionalmente* se daria de maneira conflituosa, assumindo que os processos de formação do “eu” se dariam justamente em uma equação reduzidamente apresentada na relação conflito *versus* solução do conflito. O si-mesmo se forma à medida que precisa responder aos elementos apresentados no meio relacional.

Sob essa perspectiva, a formação da autoconsciência do sujeito passa pelo esforço pessoal de autorreflexão, que avalia se uma ação em resposta a um parceiro relacional é

cabida a si-mesmo na linha de um movimento de ação e reação. Desse modo, “[...] o desenvolvimento da consciência de si mesmo está ligado ao desenvolvimento da consciência de significados, de sorte que ele lhe prepara de certo modo o caminho no processo da experiência individual” (HONNETH, 2009, p. 129). Essa autorrelação produziria o que Mead chama de “Me”, que se refere aos diversos estímulos produzidos nesse processo de formação da consciência. Estabelece-se o indivíduo como relação de um si-mesmo que só se forma quando colocado na figura de objeto da ação no qual o sujeito seria o outro manifestando ao “eu” a figura simbólica que o outro tem de mim (cf. MEAD, 1982, p. 92).

Nesse movimento, o “Eu”, diferentemente do “Me” seria a

[...] instância da 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” (HONNETH, 2009, p. 130).

Com essa divisão interna aos processos mentais dos sujeitos sociais, Mead assume uma perspectiva de forte intersubjetivismo dentro de um modelo específico de formação da consciência, em especial, no âmbito da autoconsciência. Isso representa, na visão de Honneth, a via pela qual é possível dar a teoria do reconhecimento de base hegeliana, o aporte naturalista da psicologia evitando os entraves de uma conceituação demasiado metafísica. Ou seja, é possível sustentar a importância do reconhecimento recíproco nos processos de interações sociais no desenvolvimento da formação subjetiva do indivíduo, se se puder provar a validade de tal tese no âmbito científico.

Honneth precisa extrair ainda da psicologia de Mead as potencialidades normativas desse modelo de formação psicossocial da autoconsciência humana. Nesse sentido, ele se apropria do conceito de “outro generalizado” como o fio condutor de tal tarefa. A explicação desse conceito sustenta que

[...] o processo de socialização em geral se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade. Ao aprender a generalizar em si mesmo as expectativas normativas de um número cada vez maior de parceiros de interação, a ponto de chegar à representação das normas sociais de ação, o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio (HONNETH, 2009, p. 135).

A partir dessa visão, o sujeito pode se conceber e ser concebido como membro que é aceito na coletividade da qual participa, produzindo em suas ações, que se dão em grande medida em relação com seus parceiros, elementos capazes de dar diretrizes a serem seguidas e

aceitas socialmente. Nesse sentido, a formação prática de modelos de ação está situada no aparato simbólico da formação da consciência que passa, necessariamente, por relações saudáveis de reconhecimento recíproco e, em havendo conflito, de luta. No movimento da evolução das sociedades, há ainda uma interiorização desses modelos de ação já produzidos, que desembocam em uma reprodução atualizada da normatividade intersubjetivamente produzida nos variados movimentos sociais. Essa é a base de sustentação para a tese de Honneth, segundo a qual o desenvolvimento das sociedades se dá por meio de lutas.

Garante-se, com a ideia de diferenciação do “Eu” e do “Me” que ecoam nas respostas diárias aos movimentos normativos que são sustentáveis com a pressuposição de um “outro generalizado”, a proposta de que a constante adequação dos indivíduos aos conflitos, que são gerenciados dentro da sociedade, principalmente no salvaguardo do autorrespeito,¹⁹ como relação entre direitos e deveres interiorizados gradualmente pelo indivíduo, se dá através de lutas pelo constante reconhecimento de pretensões identitárias consideradas válidas. Assim, amplia-se a capacidade dos sujeitos de desenvolver sua autonomia por meio da luta pela extensão sempre maior de seus direitos a medida que adequam os anseios do “Eu” ao “[...] assentimento de um ‘outro generalizado’” (HONNETH, 2009, p. 145).

Esse processo de adequação, alinhado ao projeto de uma autorrealização pelo reconhecimento precisam ser desenvolvidos de modo a representar “[...] a concepção de vida boa, intersubjetivamente vinculante, que de certa maneira se tornou eticamente habitual”, a qual “deve ser formulada de tal modo no plano do conteúdo que ela deixa ao próprio membro da coletividade a possibilidade de determinar seu modo de vida no quadro dos direitos que lhe cabem” (HONNETH, 2009, p. 152). Assim, a formação de um modelo específico de eticidade é capaz de abarcar a superação da necessidade de igualdade de direitos no âmbito jurídico das relações de reconhecimento intersubjetivo e promover a autorrealização individual nas

¹⁹ Segundo a leitura de Honneth sobre a teoria de Mead, o principal e mais latente fruto do reconhecimento que se estabelece intersubjetivamente para a formação da consciência individual validada no seio da sociedade é a garantia de direitos e a imputação de deveres. Nesse sentido, o fruto da ideia de um “outro generalizado” traz no processo de socialização a consciência do próprio valor, visto que a formação do “Eu” através dos vários “Mes” revela, também, uma interdependência dos sujeitos. Nesse sentido, o motor da luta por reconhecimento é concentrado, novamente (como já fizera Hegel) no âmbito da relação jurídica. Possibilita-se, a partir desse modelo de desenvolvimento teórico, a defesa de uma autorrealização pelo reconhecimento, visto que as pretensões subjetivas de realização pessoal estão atreladas a espécies particulares de reconhecimento que se desenvolvem nos diversos âmbitos da sociedade e que, de maneira própria, precisam estar vinculados ao mesmo processo de assentimento social (cf. HONNETH, 2014, p. 44). Esse modo particular de reconhecimento se deve ao fato de que a autorrealização, por ser necessariamente um projeto “egoísta”, não pode encontrar no reconhecimento jurídico dos direitos e deveres uma tal confirmação, pois nesse âmbito o sujeito está apenas “garantido enquanto autoexame puramente privado” (HONNETH, 2014, p. 78), devido às propriedades de ser humano. Nesse sentido, a autorrealização só é possível com a confirmação pessoal da importância de si-mesmo e suas capacidades no meio social das interações. É apenas encontrando um tal modelo de reconhecimento que os indivíduos são capazes de se autorrealizarem no mais íntimo de sua personalidade.

diversas formas de interação que promovem, socialmente, a construção da identidade coletiva revelando a importância da contribuição de cada indivíduo na composição ético-política da mesma.²⁰ Fica sem resposta, porém, segundo Honneth, novamente os elementos que dizem respeito às motivações de sentimento de solidariedade mútua entre os parceiros de interação social.

Há uma necessidade de demonstrar agora, com essa presentificação psicológica das relações de reconhecimento recíproco na formação dos sujeitos, as progressões que garantem em cada degrau as motivações, os sentimentos sociais e as ampliações programáticas de uma normatividade eficiente estabelecidas sob o motor da luta por reconhecimento.

Para isso, a teoria de Honneth, propriamente dita, amparada nas leituras de Hegel, atualizadas sob um prisma psicológico, pretende salvaguardar e ampliar dois pontos: a) uma espécie de divisão tripartite das formas de reconhecimento recíproco justificadas pela prática socioinstitucional estabelecida, apontando em que medida os processos de autorrelação individual se coadunam com uma sempre maior socialização reconhecida através de práticas e de costumes; e b) apontar os desenvolvimentos históricos gerados pela luta por reconhecimento a partir de uma sistematização das experiências de desrespeito, bem como as relações correspondentes de reconhecimento recíproco

2.2.1.1 O reconhecimento nas relações amorosas e das amizades

O desdobramento do conceito de reconhecimento na teoria de Axel Honneth, no que toca seus aspectos específicos, busca “[...] localizar os diversos modos de reconhecimento nas respectivas esferas de reprodução social” (HONNETH, 2009, p. 158), assumindo o modelo atualizado da teoria do reconhecimento hegeliana. Nesse sentido, há uma transmutação dos conceitos de família, sociedade civil e Estado de modo que essas instituições são (re)significadas sob a ótica institucional das sociedades contemporâneas.

O fio condutor do desenvolvimento contínuo e particular dos sujeitos imbricados nas mais diversas relações sociais especificadas em determinadas instituições representa de certa

²⁰ O modo como Mead procura demonstrar esse processo de valorização da contribuição de cada sujeito na formação da identidade de sua coletividade se dá através do processo de divisão funcional do trabalho. Por ser uma resposta ineficaz no prosseguimento de sua teoria do reconhecimento, especialmente no âmbito da solidariedade, optou-se aqui por citar em nota a resposta oferecida por Mead e descartada como “reduzida” por Honneth. Honneth está ciente de que a divisão funcional do trabalho, tal como se apresenta atualmente, está mais para representação simbólica de dominação do que, propriamente, para função de promoção da estima social. Nesse sentido, Honneth não se separa, em alguma medida, das críticas feitas pela primeira geração da Escola de Frankfurt sobre o papel de dominação social exercido pelo trabalho funcional (cf. ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 28).

forma, também, um salvaguardo da *dialética* tipicamente hegeliana, no sentido de que o desenvolvimento das sociedades, passando pelo desenvolvimento dos sujeitos e das comunidades, sempre aspira os elementos de um passo seguinte que supere o anterior. Da mesma maneira que deve, também, conservar os elementos primordiais do desenvolvimento passado no estágio anterior. Esse movimento é dado pelo ideal de uma *luta* instaurada socialmente, como já se pôde delinear no presente capítulo, que é capaz de, na objetividade das relações sociais, determinar o conteúdo concreto das formas do *amor*, *direito* e *solidariedade*.

A cada delimitação feita por Honneth nas formas do reconhecimento que se caracterizam por se ligarem a instituições sociais já dadas, há dois panoramas que podem ser apresentados: a) em caso de um desenvolvimento saudável do reconhecimento recíproco entre os sujeitos, Honneth apresenta certos sentimentos que, positivamente, impulsionam os indivíduos em sua autorrealização emancipatória que visa, por sua vez, um encaixe sempre mais perfeito na coletividade a qual se destina. É um movimento de autorrelação consigo mesmo e com o outro; e b) em caso de um mal desenvolvimento desse reconhecimento, produz-se na vida dos sujeitos certas patologias que se derivam em respectiva simetria com o sentimento produzido que, em tese, deveria ser desenvolvido. Essas patologias, assim apresentadas, impedem os sujeitos de se autorrealizarem plenamente, bem como impedem uma relação sadia nos estágios posteriores de desenvolvimento social.²¹ Da experiência de desrespeito, portanto, gera-se o conflito que, por sua vez, é capaz de mover os sujeitos para uma luta que vise o reconhecimento devido àquele “estágio” a fim de restaurar o desenvolvimento positivo da relação entre os sujeitos e dos mesmos com o meio social. Esse movimento de luta, dado dessa forma, toma para si o ideal programático de uma luta que é, ao mesmo tempo, gramática moral dos conflitos pois estabelece os limites para desenvolvimentos equivocados e patológicos do reconhecimento recíproco, que é devido a cada sujeito em cada estágio do progresso social das individualidades.

A primeira forma do reconhecimento recíproco se dá, assim, no amor. Honneth se preocupa em ampliar, já em um primeiro momento, o que se pode entender a partir de “relações amorosas”. O motivo para isso é o de que o autor compreende que, atualmente, não

²¹ De fato, neste ponto, Honneth começa a derivar, mesmo que indiretamente, sua teoria da justiça estabelecendo as bases de uma teoria do reconhecimento. A produção das patologias sociais deduzidas a partir da experiência de desrespeito implica no fato de que o sujeito sofra de uma indeterminação por não desenvolver plenamente a liberdade que lhe é possibilitada por relações justas de reconhecimento recíproco (cf. HONNETH, 2010).

é possível²² que se compare as relações de amor como sendo apenas dentro de um modelo tradicional de família, como a família burguesa, como queria Hegel. Hoje, está claro para o autor a pluralidade de outros modos de relacionamento entre pares que são capazes de proporcionar a forma de reconhecimento recíproco referida. Embora o autor da *Filosofia do Direito* tenha ampliado o conceito do amor como primeiro mote de determinação intersubjetiva da ideia de liberdade na *Eticidade*, nos escritos do período de Jena tal forma ainda está ligada fortemente às relações sexuais entre parceiros que, ao fim e ao cabo, se encontram dentro de uma estrutura familiar “tradicional” que enquadra unicamente a relação entre pais, mães e sua prole. Por isso, é necessário considerar dentro da primeira forma, as relações primárias da amizade além de, também, enquadrar nessa forma as relações que se sustentam sobre uma relação erótica entre dois parceiros.²³

Mesmo com todas estas ampliações do alcance dessa primeira forma do reconhecimento, Honneth se alinha a Hegel colocando os elementos primordiais de uma subjetividade que se forma intersubjetivamente em relações que podem ser consideradas, de certa forma, básicas. Ou seja, assim como Hegel, que defendera que “[...] o amor representa a primeira etapa do reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências” (HONNETH, 2009, p. 160), Honneth coloca justamente nessa primeira forma os elementos fundamentais da socialização bem-sucedida. Nesse sentido, “o amor é aquela unidade *sentida*” que coloca a individualidade no meio social das relações pessoais como membro (cf. HEGEL, 2008, §158) de um grupo de interação.

Honneth quer deslocar para a forma do amor das relações primárias de socialização o *enforcement*, que desenvolve nos sujeitos a sua capacidade de se sentirem carentes, tanto no âmbito afetivo quanto no material e de reconhecer os outros imbricados na relação em suas próprias necessidades. Nesse sentido, o vínculo do amor restaura um sentimento de olhar afetivo ao outro, que proporciona um movimento sempre em favor do outro e de sua realização pessoal no que tange a satisfação de suas necessidades. Em uma relação assim descrita, os indivíduos são capazes de se sentirem dependentes uns dos outros e, de maneira respectiva, importante para o outro. Dessa maneira, se estabelece uma relação de mútuo

²² Ressalta-se, aqui, o fato segundo o qual a maior ampliação do escopo abarcado pela forma do reconhecimento do amor se encontra no trabalho *Das Recht der Freiheit* (2011), onde o autor delimita com bastante clareza seu intento de, a partir de uma institucionalização social das formas de reconhecimento recíproco, reconstruir normativamente as práticas internas a cada instituição social.

²³ Essa ampliação do alcance da forma do amor como reconhecimento recíproco está mais clara na terceira parte do *Direito da Liberdade*. Lá Honneth traduz com maior clareza o fato de que, nesse aspecto, sua leitura necessariamente precisa dar passos significativos em direção a um maior alcance da instituição das relações pessoais (cf. HONNETH, 2014, p. 134).

desenvolvimento identitário revelando as bases de uma socialização capaz de retornar para sentimentos de estar-consigo-mesmo no outro (cf. HONNETH, 2007, p. 62).

Honneth ressalta, para isso, que nessa primeira forma de reconhecimento, o próprio conceito de reconhecimento ganha contornos muito específicos, de modo que

[...] as carências e afetos só podem de certo modo receber “confirmação” porque são diretamente satisfeitos ou correspondidos, o próprio reconhecimento deve possuir aqui o caráter de assentimento e encorajamento afetivo; nesse sentido, essa relação de reconhecimento está ligada de maneira necessária à experiência corporal dos outros concretos, os quais demonstram entre si sentimentos de estima especial (HONNETH, 2009, p. 160).

A partir disso, a própria ideia do amor como vínculo que proporciona esse modo de reconhecer e ser reconhecido precisa ser contextualizado de maneira que demonstre um sentimento de afeição e preocupação, bem como salvasse a individualidade pessoal em um sentido físico e psíquico. Para Honneth, isso é capaz de ser especificado pela própria ideia hegeliana do amor de um ser-si-mesmo em um outro como o filósofo de Jena defende no *Sistema da Eticidade*. Com isso, amplia-se o quadro respectivo de um reconhecimento como intersubjetividade para um equilíbrio entre um sentido de “simbiose e autoafirmação” (HONNETH, 2009, p. 163) que proporciona às relações primárias a capacidade de desenvolver nos sujeitos uma identidade *forte* o suficiente para seguir os processos de socialização que, por natureza, são conflituosos.

Das especificidades do conceito de reconhecimento que é próprio da forma do amor, produz-se, nos processos internos de desenvolvimento,²⁴ uma forte autorrelação, visto que os indivíduos são direcionados para a essencialidade de sua subjetividade no saber-se amado. Esse sentimento, por sua vez, garante que o sujeito, sabendo-se parte integrante de um processo relacional onde sua importância pessoal é, de tal forma, confirmada, consiga desenvolver em sua identidade o sentimento de autoconfiança pelo fato de que é capaz de abrir-se a outras relações, pois está abrigado em uma relação anterior que desenvolveu adequadamente suas características e, principalmente, sua autonomia.²⁵ Dessa maneira, é

²⁴ Esses processos são exemplificados por Honneth através de uma apropriação dos movimentos que concernem ao desenvolvimento da criança em relação com sua mãe e seu pai na teoria psicanalítica de Winnecott. A criança, para o autor inglês, desenvolve em processos de dependência e independência de seus pais, a capacidade de estar só e, ao mesmo tempo a necessidade de encontrar pares de relação. Principalmente no primeiro fruto desse desenvolvimento, a criança promove sua confiança sempre crescente de acordo com um bom desenvolvimento dos processos motores, psíquicos e afetivos, ocasionado por uma relação saudável com os pais. As relações afetivas, por isso, deveriam promover os envolvidos a sempre mais se definirem enquanto identidade própria autônoma e socialmente aberta a relações de intersubjetividade. Nesse sentido, fortalece-se a individualidade a fim de se progredir, novamente, a processos de socialização saudável.

²⁵ Mesmo que aqui se opte por dar ao texto de Honneth já o horizonte de sua implicação social em todos os modelos de relações primárias, o autor mesmo extrai a implicação do sentimento de autoconfiança do fato de que

possível aos indivíduos, no seio de relações primárias saudavelmente conduzidas pelo reconhecimento recíproco entre os pares, autorrelacionar-se de maneira autoconfiante. Esse “fruto” do reconhecimento bem-sucedido fortalece a identidade individual que, posteriormente, será de fundamental importância na organização coletiva dos movimentos de luta. Da mesma forma, há um potencial intrínseco a essa forma de reconhecimento, que dá aos indivíduos o papel de coautores das identidades individuais, bem como no potencial emancipatório da vontade livre individual. É por isso que há uma confirmação daquilo que, na interpretação de Honneth,

Hegel havia descrito como um “ser-consigo-mesmo em um outro, não designa um estado intersubjetivo, mas um arco de tensões comunicativas que medeiam continuamente a experiência do poder-estar-só com a do estar-fundido; a “referencialidade do eu” e a simbiose representam aí os contrapesos mutuamente exigidos que, tomados em conjunto, possibilitam um recíproco estar-consigo-mesmo no outro (HONNETH, 2009, p. 175).

Entretanto, delimitada dessa maneira, a forma do reconhecimento recíproco do amor, produz, no caso de uma reciprocidade malsucedida, patologias que dizem muito do âmbito da individualidade dos sujeitos. Passando por distúrbios como o sadismo e o masoquismo, Honneth deseja apenas dizer que, em caso de um mal desenvolvimento da reciprocidade do reconhecimento intersubjetivo nos processos de progressão da formação das identidades, desenvolvem-se sujeitos que, por sofrerem formas de desrespeito como maus tratos e violações, correm o sério risco de reproduzirem, através deste tipo de patologia, os mesmos desrespeitos no âmbito das relações sociais posteriores.

2.2.1.2 O reconhecimento nas relações jurídicas

Por mais que seja também uma forma do reconhecimento recíproco, as relações jurídicas devem ser diferenciadas daquela relação presente na forma do amor. Tanto o sentimento de autorrelação prática produzido, quanto à forma específica de desrespeito diferem largamente. Isso se dá pois a própria evolução do processo de reconhecimento, em seu desenvolvimento conceitual necessário em cada forma específica, destina aos sujeitos modelos relacionais capazes de, em cada estágio de relações sociais, progredir em seus potenciais de evolução.

“[...] a criança pequena, por tornar-se segura do amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente” (HONNETH, 2009, p. 174).

Retomando as teorias de Hegel e Mead, é possível que Honneth estabeleça a sentença deduzida do estudo dos autores onde “só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face de um respectivo outro” (HONNETH, 2009, p. 179). Nesse sentido, como visto anteriormente neste capítulo, as relações de troca e de propriedade proporcionam aos parceiros de relação modos de inteirar-se mutuamente. Nessa interação, através dos diversos conflitos de interesse produzidos, visto que se lida aqui com a materialização (tomada de posse) daquelas carências individuais que foram, pelo desenvolvimento da autoconfiança das relações primárias conservada e confirmada, os indivíduos tornam-se capazes de ver no outro alguém digno de respeito e que desenvolveu, assim como o “si mesmo”, o direito de manifestar e materializar essas carências.

A atualização feita por Honneth da filosofia de Hegel com o aporte do interacionismo simbólico de Mead traz à tona um conceito novo que reforça as suposições do próprio Hegel desde os tempos de Jena. Nesse sentido, o reconhecimento do outro como pessoa de direito passa por uma necessária pressuposição de um “outro generalizado”, o qual dá a diretriz normativa das ações praticadas socialmente. Essa ideia, aliada ao conflito que produz no desenvolver do espírito subjetivo um estado de luta de vida e morte, derivado do conflito de interesses na tomada de posse, gerencia a matriz capaz de um reconhecimento recíproco que tem por base a ideia da pessoa de direito. É um reconhecer e ser reconhecido mutuamente enquanto pessoa que possui direitos e obrigações relacionadas aos direitos e, agora, também da identidade de outrem.

Na solução de um certo impasse produzido entre a teoria do reconhecimento jurídico de Hegel como confirmação da autonomia individual incorporada no direito positivo, que se dá através do reconhecimento recíproco e a ideia do “outro generalizado” de Mead, focado no reconhecimento jurídico enquanto tal, Honneth precisa desenvolver dois pontos. O primeiro deles trata da estrutura do reconhecimento recíproco no direito de modo que ele, de alguma maneira circunscreva todos os membros da sociedade com a mesma autonomia individual. Por outro lado, um segundo ponto revela a necessidade de que “os sujeitos se reconheçam reciprocamente em sua imputabilidade moral” (HONNETH, 2009, p. 182). Para isso, Honneth se apodera do conceito de “respeito”.²⁶

²⁶ O mesmo termo respeito, afirma Honneth, é de valiosa importância tanto no âmbito do direito como no trato do reconhecimento das comunidades de valores. Em ambas as formas de reconhecimento recíproco, há certas diferenças que se referem ao reconhecimento jurídico, propriamente dito, e a estima social (cf. HONNETH, 2009, p. 184).

Nesse sentido, o respeito a todo o ser humano, enquanto dotado de dignidade, remonta desde Kant (cf. HONNETH, 2007, p. 208) como a pedra de toque de qualquer base para um reconhecimento específico da forma do reconhecimento no território do direito. A ideia que todos devam possuir os mesmos direitos pelo fato de serem iguais (cf. ZURN, 2000, p. 116) propicia já um modelo de reconhecimento que repousa no fato do ser *ser humano*. Nesse sentido, a estrutura do reconhecimento recíproco, por um lado, “pressupõe um saber moral sobre as obrigações jurídicas que temos de observar perante pessoas autônomas, ao passo que, por outro, só se trata, quanto a um defrontante concreto, de um ser com a propriedade que faz aplicar aquelas obrigações” (HONNETH, 2009, p. 186). É, enfim, um reconhecimento da pessoa enquanto tal não dependente de fatores de atuação social prática ou de estima social; esse é o reconhecimento jurídico em sua determinação mais universal.

A partir desse modelo de relação, Honneth chega ao produto da autorrelação das relações jurídicas como sendo o *autorrespeito*, que deriva do fato de que o sujeito “obtem a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante a experiência do reconhecimento jurídico” (HONNETH, 2009, p. 194). A relação entre os parceiros de interação, aqui, é muito semelhante ao modo de interação da forma do amor pois, da mesma maneira que os sujeitos puderam se conceber como sujeitos carentes e autoconfiantes o suficiente para exporem essas carências nos ambientes de interação para além das relações pessoais, eles podem, agora, respeitar a si próprios, porque merecem o respeito de todos os outros pelo fato do reconhecimento jurídico.²⁷

Obviamente, o que conta como uma experiência de desrespeito no cenário assim proposto por Honneth é o de justamente ser negado aos sujeitos aqueles direitos os quais lhe permitem manter-se em autorrelação saudável e, nesse sentido, em estado de reconhecimento recíproco igualmente positivo com relação aos seus parceiros de interação. A negação de direitos ou o ferimento do reconhecimento jurídico impacta de tal modo do indivíduo que sua identidade de pessoa de direito, confirmada pela experiência do reconhecimento vindo desde as relações primárias e passando pela experiência do reconhecimento jurídico, é abalada. Diferentemente, porém, da primeira forma de reconhecimento, aqui os impactos de uma tal

²⁷ Para a tese de um reconhecimento jurídico baseado no reconhecimento intersubjetivo da pessoa humana que é dotada de direitos inalienáveis, Honneth se vale do conceito de “cidadania” de Thomas Marshall, melhor desenvolvido em *Citizenship and Social Class*, de 1950. Nesse sentido, o processo de desenvolvimento da cidadania através dos direitos civis, políticos e sociais diferencia a categoria dos direitos garantidos pelo reconhecimento jurídico, como tratado por Honneth e o *status* apresentado por Marshall. Essa tese valida a ideia da pessoa moralmente imputável no sentido de ter de respeitar seus parceiros sociais independentemente do *status*. Ao contrário, valoriza-se no princípio de igualdade universal (cf. HONNETH, 2009, p. 190) justamente o que Honneth chama de desacoplamento entre o dito *status* e as pretensões jurídicas individuais.

experiência de desrespeito implicam em uma luta por reconhecimento tal que renova a ideia presente em Hegel de uma reestruturação institucional de acordo com os objetivos a serem alcançados pela luta. Havia um objetivo na luta por reconhecimento tipicamente hegeliana, melhor exemplificada pela luta do criminoso em ser reconhecido. As estruturas institucionais eram impulsionadas a se movimentarem em direção às três etapas do conflito social inserindo o indivíduo novamente no todo e assim por diante. “Estabelece-se, assim, uma relação íntima entre a socialização ativa dos indivíduos, sua individualidade e a produção de normas e instituições que dão corpo à autoconsciência universal” (LIMA, 2013, p. 94).

Aqui a experiência de desrespeito, por atingir diretamente a identidade bem constituída socialmente implica um modelo de luta que, novamente resgata os ideais da luta pela conservação da identidade do sujeito manifesta pela sua busca de direitos. Possivelmente seja a luta melhor assimilada no cenário atual. A representação da luta por direitos, os quais representam a formação das identidades individuais e coletivas – no caso de grupos – realoca a necessidade do reconhecimento recíproco como justiça. Se na forma do amor, a forma da luta estava restrita aos conflitos internos das relações pessoais e as experiências de desrespeito vinculadas aos processos de formação essencialmente internos, na forma jurídica do reconhecimento, a necessidade do trato justo dos direitos individuais ganha o *status* de desenrolar social. É por isso que aquele reconhecimento da identidade, garantida enquanto direitos e liberdades individuais, e nas demais formas de reconhecimento, “representa o centro (*core*) de toda experiência moral e a gramática profunda de toda normatividade” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 203).

2.2.1.3 O reconhecimento nas comunidades de valores (solidariedade)

Mesmo que Hegel e Mead não tenham conseguido contemplar de maneira satisfatória a forma de reconhecimento da solidariedade, principalmente no que tange as relações sociais referentes às práticas atreladas à vivência em coletividade ética, Honneth está preocupado em demonstrar como isso se dá através de uma necessária passagem do direito para a solidariedade.

De ambos os autores que serviram de base para sua teoria, Honneth retira por um lado da produção de Hegel a essência da categoria “eticidade” que, para o autor, pode ser definida como uma esfera de “libertação dos comportamentos patológicos” (HONNETH, 2007, p. 102), onde se promove efetivamente relações de reconhecimento na esfera da estima mútua. Por outro lado, há uma insuficiência característica da divisão cooperativa do trabalho de Mead

que estabelece a essencialidade de uma espécie de necessidade de complementação interativa entre os atores sociais. Isso, para Honneth, unido ao pano de fundo de um modelo característico de eticidade, como defendido por Hegel, dá o tom de um padrão de reconhecimento cuja “[...] espécie só é concebível de maneira adequada quando a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado é introduzida como seu pressuposto” (HONNETH, 2009, p. 198-199).

Honneth quer apresentar resumidamente na forma da solidariedade uma segunda tipificação do reconhecimento recíproco que ficara em aberto na forma do direito. Quando de sua reconstrução, o autor havia efetuado uma diferenciação entre o que consistiria o reconhecimento jurídico o qual, pautado em uma universalidade necessária cuja validade garante o salvaguardo de direitos individuais nas diversas relações entre os sujeitos e as formas de respeito social, onde as garantias válidas quase que aprioristicamente pelo fato da natureza humana seriam acrescidas das propriedades particulares e individuais de cada indivíduo visto de maneira isolada no meio de sociabilização bem como relacionado a seu papel no todo social. Aquilo que define as diferenças sociais entre os mais variados indivíduos, como por exemplo talentos e aptidões, proporcionam a cada um, distintamente, a estima social que lhe é devida (ou não) a partir das garantias do reconhecimento jurídico que indistintamente põe a todos os atores sociais em pé de igualdade de direitos. Há, portanto, uma “diferença importante no que se refere ao que significa reconhecer uma pessoa num sentido igual, universal e atribuído a todos e reconhecer alguém como indivíduo com capacidades particulares” (FORST, 2010, p. 330). A partir disso, todo e qualquer desenrolar de atividade social, a qual será diferente para cada pessoa de acordo com sua história e escolhas produzirá, através de um reconhecimento recíproco dos valores que são individuais a cada sujeito, um tipo de estima social como forma de autorrelação. Nas palavras de Honneth (2009, p. 199, grifo do autor),

[...] 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 *medium* de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um *medium* social que deve expressar as diferenças de propriedades entre os sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante.

O trecho acima exposto quer justamente dar a sustentação que, segundo Honneth, coloca o direito moderno como dependente de um modelo específico de reconhecimento intersubjetivo. Conforme visto anteriormente, o reconhecimento jurídico é a garantia de que

todos os indivíduos, nas diversas situações sociais, estão blindados pelo valor historicamente coroado onde todos são iguais em direitos; possuem a mesma dignidade. Contudo, isso não quer dizer que todos sejam iguais em suas propriedades particulares, aptidões, inteligência e outras tantas características que diferenciam a todos os humanos. Essas diferenças, embora não substituam aquilo que está posto como reconhecimento jurídico, que iguala a todos de certa maneira, colocam diferenças do desenvolvimento de cada realidade social vivida, da mesma forma que promove, em cada situação, dadas tais diferenças, práticas de interação também diferentes, onde os sujeitos estimam-se ou não de acordo com aquilo que os diferenciam enquanto sua individualidade. Nesse sentido, um tal tipo de reconhecimento recíproco, que envolva essas diferenças e as coloque em prática de reconhecimento, precisa estar adaptado a esse tipo de interação. É por isso que a forma do reconhecimento aqui se diferencia largamente daquela proposta nas duas formas anteriores. Aqui, as primeiras formas encontram o seu coroamento enquanto forma dialética de desenvolvimento prático das relações sociais.

Por representar características que são diferenças cabíveis de acordo com as múltiplas situações possíveis, onde os sujeitos se encontram, a estima social deve ser “operada, no nível social, por um quadro de orientações simbolicamente articulado e poroso, no qual se formulam valores e os objetivos éticos, cujo todo constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade” (HONNETH, 2009, p. 200). É por essa razão que um modelo como o da eticidade hegeliana ganha força na teoria do reconhecimento de Honneth. É necessário que, para que seja explicada a forma da estima social, que as “determinações [i.e., o direito e as instituições] da ordem ética” que “constituem o conceito da liberdade” (HEGEL, 2008, §145). É a partir desse tipo de ordenamento social bem definido que é possível que estabeleça um parâmetro de avaliação sobre a contribuição social da personalidade de cada indivíduo que, dentro das diversas estruturas estabelecidas, pode intersubjetivamente ligar sua subjetividade ao todo da coletividade.

Mesmo que os critérios para orientação da estima social devida a cada sujeito de acordo com a sua contribuição no todo fiquem resguardados à autocompreensão cultural de cada sociedade, é importante que se ressalte aqui que o passo da forma de reconhecimento da solidariedade é o passo posterior ao reconhecimento recíproco. O que se quer dizer com isso é que existem barreiras implícitas nas formas de interação estabelecidas que não podem ser quebradas, no sentido de que qualquer estabelecimento cultural posto, o qual valida as operações da estima social, precisam estar em sintonia com o reconhecimento jurídico que cabe a toda pessoa.

Quando da mudança estrutural, o que conta como importância da participação social de cada sujeito na coletividade migra do conceito de “honra estamental” para “reputação/prestígio”, há então, segundo Honneth, uma virada simbólica no modo como os indivíduos podem se autorrealizar a partir de suas mais diversas práticas sociais. Como aquilo que conta como paradigma de realização pessoal não está mais vinculado a valores definidos a partir de ideais metafísicos ou atomísticos, cabe às coletividades o estabelecimento de valores intersubjetivamente partilhados capazes de produzirem a estima social entre seus membros. Nesse sentido, o valor social de cada indivíduo se produz à medida que contribui na manutenção e promoção desses valores e é legitimado pelos princípios éticos estabelecidos pela realidade social assim como os complexos de ação coletiva (cf. DE SOUZA, 2015, p. 634).

Contudo, a autorrealização individual de sujeitos autônomos abre o precedente para que as mais diversas formas individuais e individualistas de propósitos de autorrealização sejam submetidas ao crivo daqueles valores socialmente aceitos. É por isso que a validade de uma intenção de realização pessoal “[...] se mede fundamentalmente pelas interpretações que predominam historicamente acerca das finalidades sociais” (HONNETH, 2009, p. 207). A questão que se põe a partir disso é em que medida o reclame individual pelo aceite de um modo de autorrealização individual²⁸ dentro da comunidade de valor encontra valoração superior ao desenho posto pelos critérios construídos nos processos históricos diversos de uma sociedade. Para responder a essa questão, Honneth estabelece dois planos que concluem o desenho final da forma do reconhecimento recíproco das comunidades de valor: a) a ideia fundamental de que, a autorrealização individual precisa estar amparada em um grupo que partilha do mesmo objetivo. Nesse sentido, o estabelecimento de uma luta por reconhecimento e estima social vinculada a um modo particular de autorrealização passa pelo fato de que, lutando por isso, um sujeito busca o reconhecimento de todo o grupo do qual participa. Nas palavras de Honneth (2009, p. 209), “[...] o destinatário da estima” não é o sujeito individuado, “mas somente o grupo em sua totalidade”; e b) a ideia do sentimento de solidariedade que vincula projetos afins dentro de um ambiente grupal de interesses de validação social.

Assim, “[...] o indivíduo se sabe aí como membro de um grupo social que está em condições de realizações comuns, cujo valor para a sociedade é reconhecido por todos os demais membros” (HONNETH, 2009, p. 209).

²⁸ Para uma crítica contundente sobre a capacidade de um conceito formal de eticidade poder abarcar os diversos projetos de autorrealização particulares, ver Zurn (2000).

O ambiente, como dito até o momento, é o seio do conflito social. E não deveria ser diferente, pois o fato de os indivíduos já poderem experienciar relações de reconhecimento recíproco que lhes habilitam a realizar-se em sua individualidade dentro das garantias afetivas e jurídicas expõe suas subjetividades aos critérios referenciais de avaliação social e que garantem sua validade dentro das coletividades (cf. HONNETH, 1997, p. 106). O anseio de serem estimados socialmente por seus pares de interação faz com que todos os projetos de autorrealização se deem de maneira conflituosa no meio sociabilizante. O encontro de projetos afins, promove a luta pelo reconhecimento que estabelece, em um movimento histórico cultural único, novos padrões de análise para o desenvolvimento das sociedades como um todo.²⁹

Dado que os indivíduos, dentro do grupo, pautam-se por interesses afins de autorrealização individual, a solidariedade posta como ampliação dos limites da estima social desloca os interesses não apenas para o ideal de tolerância, mas também de interesse afetivo por aquilo que um outro, em sua individualidade, representa a cada um engajado na luta por reconhecimento. A autoestima como autorrelação prática da solidariedade se dá, assim, no desenvolvimento da forma do reconhecimento proposto. Pelo fato de os sujeitos, unidos enquanto grupo, advogando em favor de seu modo de autorrealização, encontrarem uma resposta positiva no ambiente social, sua estima mútua os coloca em condições de que cada um estime a si próprio em razão de que a luta, adequadamente posta, tange o reconhecimento e valoração das capacidades individuais como promotoras dos fins partilhados pela comunidade na qual tais indivíduos se encontram.

²⁹ Para uma discussão sucinta dos diversos desenvolvimentos da identidade cultural e as lutas por reconhecimento, ver a resposta de Honneth a Fraser em *Redistribution or Recognition* (2003).

3 O RECONHECIMENTO COMO JUSTIÇA NA RECONSTRUÇÃO DA LIBERDADE SOCIAL

O modo como Axel Honneth elabora sua teoria do reconhecimento não torna evidente a maneira como é possível que daí se extraia uma teoria da justiça. Nas diversas produções teóricas recentes, especialmente nas análises comunitaristas sobre justiça, o conceito do reconhecimento recíproco parece caminhar lado a lado, mas não interconectado com a produção de justiça.³⁰ Isto é, não há um apelo sobre a normatividade do conceito de reconhecimento recíproco como uma espécie de *background* essencial ao desenvolvimento da ideia de justiça.

Nesse sentido, até o momento buscou-se primeiramente entender como Hegel compreende o conceito de reconhecimento e o modo como tal conceito, em seus escritos de juventude, se relacionam com a sua teoria política. Isso, é claro, fica mais saliente a partir da reatualização feita pelo próprio Honneth. Porém, seguiu-se um plano diferente de análise aqui, qual seja, apresentar a teoria do reconhecimento hegeliana até a *Fenomenologia do Espírito* em uma tentativa de enquadrar todas as possibilidades do conceito no desenvolvimento de sua teoria. A leitura de Honneth, porém, indo até os manuscritos da *Realphilosophie*, extraem o núcleo essencial das implicações políticas do conceito do reconhecimento e a importância do conflito social. Contudo, embora Honneth tome para si o desenvolvimento da intersubjetividade da interação pautada pelo reconhecimento, em Hegel, é justamente essa mesma intersubjetividade da relação que parece ser o foco da análise do texto célebre da dialética do senhor e do servo. Contudo, de lá não é tornada explícita a sua interconexão futura com os textos do chamado Hegel maduro. Ainda, ao que tudo indica, Honneth parece querer evitar um “eu forte”, o qual é uma implicação quase necessária da *luta das consciências*.

³⁰ Charles Taylor, por exemplo, em suas reflexões sobre a ética do reconhecimento, embora com traços significativos de uma teoria da justiça, não interconecta com clareza suas duas linhas de argumentação. Ao contrário, como Honneth ressalta na primeira nota de *Sofrimento de Indeterminação* (2007, p. 46), a perspectiva de Taylor seria a de apenas traduzir o pensamento político de Hegel sem, necessariamente, “[...] se deixar entender como uma retomada das intenções específicas da *Filosofia do Direito*”. Dessa forma, a ideia do reconhecimento para Taylor, poder-se-ia afirmar, teria permanecido no âmbito de seu conceito de multiculturalismo não apresentando um desenvolvimento normativo enquanto justiça do conceito, como o faz satisfatoriamente Honneth, amparado pelo diagnóstico típico da Teoria Crítica. Ainda, a reformulação proposta sobre o conceito de dignidade feita por Taylor representa quase que um estancamento do potencial normativo do conceito de reconhecimento. Rainer Forst, por sua vez, apresenta no *Contextos da Justiça* a ideia de que o reconhecimento poderia ser aquele elo de superação entre a dicotomia clássica posta entre correntes liberais e comunitaristas. Nesse sentido, a ideia de que existam contextos de reconhecimento, os quais apresentam ideias específicas de pessoa, estaria estreitamente vinculada à produção de justiça social.

Há que se notar, portanto, que a atualização feita por Honneth está direcionada pela sua apropriação de outro conceito salutar em tópicos sobre justiça: a autonomia. Enquanto em Hegel, o conceito de autonomia, embora ainda muito cru na *Fenomenologia* esteja, de certo modo, pautado pela ideia kantiana, em Honneth, diferentemente das apropriações liberais, a ideia de autonomia não é desenvolvida atomisticamente, mas na interação do reconhecimento recíproco (cf. HONNETH, 2016, p. 41). Dito de outra forma, em Hegel, como se pôde perceber no primeiro capítulo deste trabalho, a dialética do senhor e do servo, ao fim e ao cabo, tem por objetivo a relação sintética entre os sujeitos envolvidos na relação. Porém, o que caracteriza a relação é a formação da consciência individual e do fortalecimento do *eu* – não em detrimento do *tu* – mas do papel da autoconsciência individual nos processos de formação e relação intersubjetivos. Nesse sentido, o objetivo de Hegel na *Fenomenologia* seria o de justamente “[...] demonstrar proponentes contemporâneos do liberalismo”, onde torna-se fundamental explicar a “[...] conexão interna entre reconhecimento e liberdade humana” (HONNETH, 2016, p. vii).

É claro que esse objetivo, que parece inclusive trair a própria tradição comunitarista que se apoia em Hegel, passa por uma leitura que traz o fio da formação da autoconsciência com os processos institucionalizados de determinação da vontade livre elaborados na *Filosofia do Direito*. Pode-se afirmar que esse “aspecto liberal”³¹ da filosofia política de Hegel apenas defende o autor contra aquela suposta consequência antidemocrática do conceito de Eiticidade, apontado por Honneth em *Sofrimento de Indeterminação*, como se verá mais adiante. Ademais, essa abertura que o texto hegeliano permite aos tópicos sobre justiça ressalta a versatilidade e a capacidade de largo alcance de sua produção o que, por consequência, traz à baila o projeto de Honneth, melhor munido conceitualmente.

No segundo capítulo deste trabalho pôde-se fazer notar como o conceito de reconhecimento recíproco assumido por Honneth se interconecta com os processos de desenvolvimento moral das sociedades. A partir da leitura do conflito social, pode-se perceber que a ideia de que haja, por trás de todo conflito uma luta por *reconhecimento*, que se fundamenta na ideia de identidades individuais e coletivas, evidencia o modo como o conceito do reconhecimento recíproco assume um teor normativo forte nas relações interpessoais para além das ações humanas autointeressadas e/ou elaboradas a partir de paradigmas atomísticos

³¹ Não se pretende aqui defender tal tese, em detrimento dos processos de determinação presentes na *Filosofia do Direito* e que, por óbvio, afastam qualquer perspectiva de leitura liberal do projeto político de Hegel. O que, porém, não se pode afastar é que no processo de formação da autoconsciência individual dos indivíduos como na dialética do senhor e do servo, há elementos que produzem uma subjetividade forte, que inclusive garantem proponentes de direito, como é o caso do direito de propriedade, o qual como em Locke, recebe lugar de destaque na filosofia hegeliana (cf. PINZANI, 2012, p. 209).

(cf. BRINK; OWEN, 2007, p. 4). Com isso, Honneth desenvolve a ideia de que o reconhecimento bem-sucedido nas diversas instituições sociais produz certos sentimentos, tanto subjetiva como intersubjetivamente. Esses sentimentos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima encontram respaldo tanto no modo de relação, que é particular a cada instituição social em que os sujeitos estão inseridos, como na autorrelação dos sujeitos consigo mesmos. Nesse âmbito institucional, as formas de reconhecimento específicas norteiam as próprias práticas intersubjetivas necessárias nos diversos processos de interação pessoal. Por sua vez, esses paradigmas exercem força simbólico-objetiva na fundamentação de uma reconstrução normativa nas relações de justiça social. É claro que para Honneth essa conclusão só é possível pelo fato de que ele está amparado pela adaptação feita do interacionismo simbólico de Mead.

O que em *Luta por Reconhecimento* recebe apenas um apontamento ao final do texto passa a ser o foco da presente etapa deste trabalho. Para constituir todo o arcabouço teórico normativo do conceito do reconhecimento recíproco, Honneth interpreta três níveis de interação social institucional, as quais ainda muito se parecem com a leitura de Hegel. As relações de amor, direito e solidariedade apontam para instituições socialmente mais concretas, a saber, as relações pessoais, do mercado capitalista e da formação da vontade democrática (cf. HONNETH, 2014). Nesse sentido, em cada uma dessas instituições, há possibilidades de que relações de reconhecimento recíproco produzam ou não justiça. A dependência do modo de interação, particular a cada instituição, e o modelo de liberdade ideal para a efetiva interação pautada pelo reconhecimento é o que necessariamente é capaz de desenhar o caminho da justiça na teoria de Honneth. Porém, um tal modelo de aparato institucional das sociedades, que vise esses níveis de reconhecimento, só é plausível a Honneth se for pensado também teoricamente uma interconexão de processos de determinação individual e coletiva da Liberdade dos indivíduos imbricados nas relações sociais. Para isso, ganha salutar importância na teoria da justiça de Honneth o conceito de ‘eticidade’.

Portanto, para que Honneth consiga, com êxito, propor uma teoria da justiça edificada a partir do princípio do Reconhecimento, é necessário que a própria ideia de vontade livre seja compreendida a partir do reconhecimento e é por isso que torna imprescindível ao autor, compreender o desenvolvimento da liberdade na sociedade e o que impediu que o imperativo liberal produzisse respostas satisfatórias aos problemas sociais e, ao contrário, agravasse sua situação. Para fazer essa análise dos modelos de liberdade, Honneth se baseia, novamente, em Hegel. Porém, dessa vez, na introdução da *Filosofia do Direito* onde o autor, a fim de criticar

os modelos de Hobbes, Fichte e Kant, faz alusão a dois modelos incompletos de liberdade. Esses modelos, compreendidos por Honneth como incorporados pela proposta liberal, produzem no seio das sociedades patologias que impedem a eficaz manutenção da justiça social. É por isso que, a partir da leitura dessas patologias, o autor procura partir do pressuposto de uma teoria da justiça como análise da sociedade (cf. HONNETH, 2014, p. 3) para desenvolver a tese de que um modelo específico de liberdade, reconstruído normativamente sob a batuta do paradigma normativo do reconhecimento recíproco, pode ser capaz de providenciar um diagnóstico de época que evidencie respostas plausíveis como críticas necessárias às relações de justiça social.

Com isso, torna-se aqui imprescindível compreender que modelos incompletos de liberdade precisam ser superados a fim de alavancar processos emancipatórios para os indivíduos nas sociedades modernas. O ponto chave desse processo reconstrutivo dividido em dois níveis (cf. NOBRE, 2013, p. 21), por sua vez, implica que as relações interpessoais sejam lidas e interpretadas a partir da ideia do reconhecimento recíproco e de seus frutos sociais. Ao mesmo tempo o conflito, também lido a partir do mesmo paradigma, resgata a importância da reconstrução normativa na transformação do agravamento das relações produtoras de injustiça em um projeto prático de guinada ética.³² Nesse sentido, passar-se-á mais adiante à análise (a) desses modelos incompletos e os motivos dessa incompletude; (b) da apresentação do modelo ideal de liberdade e do modo como esse modelo é condição necessária e suficiente para a justiça social se amparado pelo paradigma normativo do reconhecimento recíproco; e (c) da compreensão de como os dois tópicos anteriores formam o núcleo da teoria da justiça de Axel Honneth elaborada a partir de uma leitura muito particular do conceito de ‘eticidade’ hegeliana. Esse ponto, especificamente, enquadra melhor os pressupostos necessários para o desenvolvimento de um modelo específico da liberdade social não produtor de patologias.

Para que isso seja possível, Honneth recorre a uma leitura bastante ousada da *Filosofia do Direito* como uma teoria da justiça onde o conceito de ‘eticidade’ supostamente ofereceria um quadro institucional capaz de realizar inter e autorrelações promotoras de justiça social. Nesse sentido, torna-se fundamental entender de que maneira os resquícios da teoria do reconhecimento intersubjetivo estabelecem a normatividade das relações saudavelmente produzidas no seio dessas instituições sociais.

³² Uma crítica contundente ao modo como Honneth lê os conflitos sociais como sendo termômetro dos processos de evolução moral das sociedades pode ser visto em *Redistribution or Recognition* (2003), onde Nancy Fraser acusa Honneth de produzir um modelo monista de reconhecimento incapaz de traduzir os processos coletivos de luta por reconhecimento como sendo *coletivos*, mas fica atado a uma espécie de soma de sofrimentos individuais organizados a partir de uma afinidade coletiva (cf. FRASER; HONNETH, 2003, p. 203).

Assim, o modo como uma reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel é capaz de elaborar as bases de um modelo específico de teoria da justiça passa pelo fato de que, segundo Honneth, Hegel teria percebido a necessidade de conseguir, com seu conceito de ‘eticidade’, “[...] oferecer um quadro institucional para os princípios abstratos do direito e da moral” (HONNETH, 2007, p. 47). Isso claramente está vinculado à conhecida crítica de Hegel ao formalismo kantiano. O procedimento do imperativo categórico, adaptado para o procedimento capaz de produzir princípios de justiça, teria levado a tradição liberal ao mesmo equívoco produzido pelo mentor intelectual da tradição. Isso quer dizer que, na tentativa de se produzir princípios obtidos formalmente a fim de que se alcançasse o máximo de universalidade e imparcialidade através de um consenso, gerou-se um necessário esquecimento ou “[...] cegueira em face do contexto” (HONNETH, 2007, p. 94). Produz-se, com isso, uma lacuna quase intransponível entre a realidade posta e aqueles princípios de justiça que devem ser aplicados. Nesse sentido, a teoria da justiça hegeliana deveria ser entendida, segundo Honneth, como uma tentativa de conseguir estabelecer instituições capazes de, através de um processo dialético de desenvolvimento e determinação da vontade livre, proporcionar aos sujeitos, em suas mais diversas interações, meios efetivos para o alcance da justiça almejada. É sob essa ótica que o empreendimento de Hegel se pauta pelo enquadramento propositivo daquelas “relações que resultam necessárias a partir da ideia de liberdade”, as quais “são, portanto, *efetivamente reais*” (HEGEL, 2008, §148).

Honneth pretende evitar duas leituras diretas da *Filosofia do Direito* de Hegel,³³ as quais produziriam por um lado consequências antidemocráticas e, por outro, a dificuldade na desmistificação do conceito de espírito, necessariamente vinculado à *Ciência da Lógica*. Mas deve estar claro que, trazendo o autor novamente ao debate sobre justiça de maneira atualizada com relação a esse fim, os ganhos são maiores do que as perdas.

Ocorre, portanto, que o indivíduo nasce inserido em uma sociedade e, por isso, deve partir desse ponto qualquer análise ou produção social. Partir de alguma realidade anterior a vida em sociedade é partir de pressupostos que “[...] partem de uma representação atomista segundo o qual a liberdade dos indivíduos reside no exercício tranquilo, não influenciado pelos outros, do arbítrio individual” (HONNETH, 2009, p. 54). Essa leitura de Honneth já deve levar à diferença entre o arbítrio individual, criticado por Hegel pela sua característica de

³³ Refere-se, aqui, a supostas consequências antidemocráticas advindas da leitura da *Filosofia do Direito*, pois a interpretação usual é que os direitos individuais estariam, em Hegel, subordinados de maneira incontornável à autoridade ética do Estado (cf. HONNETH, 2007, p. 48) e da leitura feita a partir da *Ciência da Lógica*. A esta última linha, estaria ligado o fato de não ser possível compreender adequadamente o projeto hegeliano se não for através do desenvolvimento conceitual do *Geist* que necessariamente passa pela *Lógica*.

indeterminação, e a vontade livre, a liberdade em si e para si (cf. HEGEL, 2008, §15 e §29). Para Hegel, segundo Honneth, estava clara a crítica a qualquer argumento em favor de uma razão que retirasse por algum motivo, mesmo que procedimental³⁴ e em uma situação hipotética, o sujeito da realidade social a fim de construir princípios de justiça razoáveis.³⁵ Mesmo que em pinceladas breves, o que se apresenta com o que foi dito acima é a chave da crítica de Hegel ao formalismo kantiano encontrado tanto nos escritos de juventude³⁶ de Hegel como na *Filosofia do Direito*. E justamente nesse fato estaria o que Honneth considera talvez a maior contribuição crítica feita por Hegel a Kant, onde o exercício do imperativo categórico revela aquela cegueira com relação ao contexto. A partir disso, Hegel consegue estabelecer a diferença entre moralidade e eticidade, fundamental para o seu projeto de embasar (sob a ótica de Honneth) uma teoria da justiça. Por sua vez, uma tal tentativa estaria alicerçada nos processos de determinação da vontade livre individual, não cabendo, portanto, processos meramente subjetivos de adequação das máximas individuais ao projeto da razão estabelecido na forma de imperativos.

Relendo Hegel, Honneth pode afirmar, criticando a tradição liberal, que o atomismo do exercício estritamente racional na construção de princípios falha naquela síntese entre indivíduo e realidade posta. Mesmo que todos os pressupostos necessários para que o procedimento seja eficiente, produz-se uma vacuidade pois

[...] uma vez que a unidade pura constitui a essência da razão prática, pode-se ter tão pouca consideração de um sistema da vida ética que nem mesmo uma pluralidade de leis é possível [...] pois [...] à matéria da lei falta à razão prática e que esta não pode erigir em lei suprema nada mais que a forma da *aptidão* da máxima do livre-arbítrio. A vontade pura, pelo contrário, é livre de determinidades; a lei absoluta da razão prática consiste em elevar aquela determinidade à forma da unidade pura, e a expressão desta determinidade, acolhida na forma, é a lei (HEGEL, 2007, p. 61).³⁷

É nessa esteira da crítica de Hegel ao formalismo kantiano que a leitura de Honneth toma forma na interpretação das concepções incompletas de liberdade o que, na essência de sua crítica ao liberalismo, dá sustento a ideia de que a mesma possui um caráter

³⁴ Faz-se aqui alusão ao construtivismo político de John Rawls (2016, p. 106) que, par a par com o projeto da moral kantiana, utiliza-se de um procedimento bem definido com o fim sistemático da produção de princípio de Justiça. Mesmo que o próprio Rawls admita que o seu construtivismo possui diferenças nítidas com o que ele denomina o construtivismo moral kantiano (sendo uma visão moral abrangente, o próprio conceito de autonomia e as concepções de pessoa e sociedade como frutos do idealismo transcendental).

³⁵ Isso pode ser visto tanto nas críticas a Rousseau e a Kant sobre o formalismo (cf. HEGEL, 2008, §29) quanto na conceituação da *Eticidade* (cf. HEGEL, 2008, §148).

³⁶ Refere-se aqui ao conhecido texto *sobre maneiras científicas de se tratar o direito natural*.

³⁷ Faz-se lembrar também que no §29 da *Filosofia do Direito* a crítica ao formalismo kantiano é retomada, trazendo a ideia de que na determinação do “dar-se a lei autonomamente” o indivíduo apenas formalmente justifica a convivência de seu arbítrio com o de outro; ambos são desprovidos, porém, de determinação.

individualizador dos sujeitos em sociedade onde o princípio de justiça, ou seja, a liberdade,³⁸ está dado. A história mostra isso. A necessidade da teoria crítica como teoria social é trazer à tona os ideais normativos fundamentados na *práxis* a partir de uma reconstrução normativa. O fato de se ligar a crítica ao formalismo kantiano aqui às correntes liberais é o fato inegável de que as mesmas, largamente, assumem algum modelo de liberdade incompleto, como se verá a partir de agora. Importante também é que a proposta de uma terceira via da liberdade, a qual, reconstrutivamente, pretende auxiliar na solução das patologias sociais, precisa salvaguardar elementos dos outros dois modelos. Desse modo apenas, é possível que se entenda a proposta de uma eticidade como Honneth a apresenta e defende.

Na identificação do que seria essa vontade livre desenvolvida no seio da sociedade e de seus membros em relação, Honneth apresenta duas concepções incompletas de liberdade, aquela onde

[...] os homens, por força de uma determinação da vontade, se distanciaram de todas aquelas “carências, desejos e impulsos” que podem ser experienciados como limitação ou independência do Eu e aquela onde [...] se pode conceber a autodeterminação individual como capacidade de escolha ou de decisão refletida entre “conteúdos dados” (HONNETH, 2009, p. 58).

Denominadas como negativa e optativa (reflexiva),³⁹ respectivamente, ambos os conceitos de vontade livre são apresentados por Hegel na introdução à *Filosofia do Direito*. Com esses modelos de vontade livre se estabelece, por um lado, a autodeterminação individual como produção independente do meio. Esta, por sua vez, deve ser livre de quaisquer influências empíricas, determinando o âmbito dos juízos morais válidos de acordo com a adequação da máxima individual ao dever ou lei universal. Por outro lado, estabelece-se uma dualidade intransponível entre impulsos e elementos contingentes da realidade individual e o dever moral apenas alcançado pela autonomia da razão em face da heteronomia do contexto.

A esses dois modelos de vontade livre que, por sua vez, produzem sofrimentos na forma de patologias sociais como solidão e vacuidade, pela forma atomística como são

³⁸ Honneth claramente assume que o princípio de justiça único e norteador de uma possível leitura da *Filosofia do Direito* como teoria da justiça é a ideia de vontade livre universal.

³⁹ As duas nomenclaturas estão disponíveis para averiguação nos textos de Honneth. Porém, tratar-se-á adiante apenas dos termos ‘negativa’ e ‘reflexiva’ pelo fato de que os processos internos que implicam no processo decisório entre as alternativas moralmente justificáveis (liberdade reflexiva) parecem tratar muito mais de um trabalho profundo de análise das condições e opções disponíveis passando por um processo de reflexão do que, propriamente, apenas que o indivíduo opte por uma das ações disponíveis em um determinado contexto. Honneth parece estar ciente da importância de delimitar as funções linguísticas do termo liberdade negativa, visto que no *Direito da Liberdade* o termo ‘liberdade optativa’ não é encontrado. Nesse sentido, ainda, a ideia de que a liberdade reflexiva tenha se difundido largamente com o desenvolvimento indiscutível das análises liberais sobre justiça parece se enquadrar mais adequadamente à chamada justiça procedimental e suas ramificações.

formados, Honneth apresenta, baseado já na ideia da eticidade hegeliana, um terceiro modelo de liberdade. Este pretende reestabelecer o relacionamento intersubjetivo dos indivíduos com o contexto no qual estão inseridos. A essa terceira via Honneth denomina liberdade social, a qual “leva em consideração as condições sociais, ligando a realização da liberdade às condições de interação com um outro, onde a cooperação leva ao alcance de meus próprios objetivos” (HONNETH, 2014, p. 65). Nesse sentido o meio no qual os indivíduos estão inseridos não mais representa uma heteronomia incapaz de produzir a autonomia individual, com vistas à efetivação da liberdade, mas é condição para que isso aconteça de maneira eficaz.

Isso, é claro, depende de instituições bem definidas que sejam capazes de circunscrever as relações intersubjetivas livres e que produzam justiça. Para tanto, é crucial que Honneth se aproprie do conceito de eticidade já consagrado por Hegel. O que, porém, concederá à teoria política de Honneth uma apreciação como teoria da justiça será, além do fundamento normativo do reconhecimento recíproco, a ideia de que as práticas institucionais da eticidade possam ser reconstruídas sob o bem básico (*primary good*) de relações intersubjetivas saudáveis. Para esse objetivo, falham os modelos incompletos de liberdade apontados por Hegel e assumidos por Honneth como projetos fracassados e doentios do liberalismo.

3.1 A LIBERDADE NEGATIVA E AS SUAS PATOLOGIAS

A análise do desenvolvimento das concepções de vontade livre no âmbito da normatividade do conceito é assumida por Honneth a partir da leitura de Hegel, já bastante conhecida. A suposição de Honneth é de que a interpretação hegeliana sobre o *status quo* da liberdade nas sociedades modernas é a que melhor se aplica ao cenário atual. Nesse sentido, seria possível fazer uma leitura sobre o desenvolvimento da ideia de justiça e o cenário do movimento moral das sociedades, tendo como pano de fundo modelos de liberdade desenvolvidos teoricamente. Esse fato, em suas implicações práticas, teria ocasionado um entrave entre a ideia de justiça e as práticas relacionais das sociedades. Isso, de acordo com a leitura mais usual, explícito no debate entre liberais e comunitaristas, teria sido obra do fomento liberal aos modelos de liberdade que enaltecem a autonomia individual irrestrita e atomista⁴⁰ frente às contradições geradas pelo contexto das comunidades sociais.

⁴⁰ Representações clássicas dessa crítica forte ao atomismo difundido pelas correntes liberais estão presentes na ideia do “eu desvinculado” apresentada por Micheal Sandel em *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) e,

Nesse sentido, começa-se a esboçar já agora todo o arcabouço que envolve a crítica de Honneth ao próprio modelo liberal de justiça. Como se verá mais adiante, o endosso do liberalismo a modelos incompletos de liberdade, associado ao largo alcance do mercado capitalista, desenvolve nos cidadãos das mais diversas comunidades, patologias que impedem o desenvolvimento da justiça, essencialmente relacional. Nas palavras do próprio Honneth, o liberalismo promove nos indivíduos um apelo para uma “[...] libertação do indivíduo das imposições externas e dependências pessoais” (HONNETH, 2016, p. 37). Com isso, a ideia da liberdade presente na concepção do “eu” liberal ressalta a necessidade de um afastamento de todo e qualquer elemento que ponha em xeque a autonomia individual dos indivíduos. Essa é, na visão de Honneth, um primeiro esboço do que constituiria o modelo da liberdade negativa.

Cruamente falando, a liberdade negativa que descende da teoria política de Thomas Hobbes pode ser descrita como ausência de impedimentos. Dentro do modelo contratual de Hobbes, a importância de que a liberdade assim fosse definida estava atrelada ao seu próprio conceito de natureza humana e às implicações que essa especificidade traria para a organização sociopolítica dos indivíduos. Porém, como Honneth ressalta, em um primeiro momento essa ausência de impedimentos teria sido pensada por Hobbes apenas no âmbito das restrições à locomoção física dos indivíduos (cf. HONNETH, 2014, p. 21). Nesse sentido, a possibilidade de que um indivíduo possa perseguir seus objetivos e dever ser livre fisicamente para alcançá-los dá margem para que qualquer que seja o desejo a ser satisfeito seja passível de alcance se o sujeito for efetivamente *livre*.

Ficam claras, na definição acima exposta, as motivações de que se estabeleça esse modelo de liberdade como sendo negativa: toda e qualquer oposição, restrição ou impedimento que seja externo ao sujeito deve ser negado ou excluído da perspectiva da ação livre. Não é passível de justificação quaisquer elementos que rompam os limites da autonomia dos indivíduos que agem. Nesse sentido, não há ação livre fora da circunferência das determinações subjetivas do “eu”. Essa espécie de abstração de qualquer determinação que permite ao “eu” a *pura indeterminação* de si consigo mesmo é o que coloca o ambiente externo, o contexto, como uma limitação (cf. HEGEL, 2008, §5) ao processo interno de organização e busca dos fins pessoais. É a exclusividade da subjetividade em face de qualquer contexto. É claro que os teóricos que assumem o ideário da liberdade negativa procuram vincular a limitação física apontada por Hobbes a qualquer elemento advindo da realidade circundante dos indivíduos. Nesse sentido, relações interpessoais, os propósitos discursivos e

talvez mais indiretamente, na inversão do conceito de dignidade efetuado por Charles Taylor em *Sources of the Self* (1989).

o próprio fato do pluralismo devem ser negados para garantir o máximo de efetividade na ação autônoma individual.

Estabelecido dessa forma, não é possível que se considere um modelo de autonomia para além dos limites da subjetividade dos indivíduos. Ora, se o projeto de Honneth está vinculado justamente a uma inversão do que se compreende como autonomia nas sociedades democráticas atuais, um tal modelo de liberdade como a liberdade negativa inevitavelmente inviabiliza que a autonomia seja concebida a partir de relações de reciprocidade pelo reconhecimento (cf. HONNETH, 2016, p. 41). Se não é possível que se abstraia da subjetividade isolacionista do indivíduo, ao menos no processo de organização mental e elaborações simbólicas sobre o mundo da vida, não será possível que haja manutenção de uma tal autonomia relacional dentro de um sistema de eticidade democrática. Sujeitos individualistas ao extremo, como forma o projeto da liberdade negativa, não conseguem se encontrar em seus semelhantes de maneira a determinar sua própria identidade a partir dessa relação.

Pelo que se nota, são muitas as implicações que, como Hegel, Honneth assume como estando presentes no modelo teórico da liberdade negativa. Essa “tendência à eliminação de toda a reflexividade” (HONNETH, 2014, p. 24) que tanto Hobbes quanto Sartre, Nozick e outros defendem, por mais que possua o genuíno projeto de um ordenamento justo da sociedade, esbarram nos limites externos que, na leitura de Honneth foram percebidas pelos atualizadores da liberdade negativa.

Para Honneth (2014, p. 26),

[...] até hoje não está inteiramente claro de que modo tal imperativo do direito natural pode ser conciliado com a aspiração, em conformidade com a luta pela liberdade negativa. Ou a observância dos fundamentos morais teria de ser, ela própria, compreendida como um elemento inerente à liberdade, de modo que já não estaria relacionada a um conceito puramente negativo, ou devemos observar essa obediência como mera reação a circunstâncias externas, o que resultaria em pesadas restrições à liberdade negativa mesmo no estado de natureza.

O que Honneth procura mostrar neste trecho é o fato de que existem contradições internas ao modelo de liberdade negativa que não são facilmente solucionadas quando observadas suas consequências práticas. O fato de que Hobbes tinha em mente algumas peculiaridades teóricas que o levaram a crer que um tal esquema de processos decisórios internos seriam os mais satisfatórios não conduz às atualizações feitas dentro dos projetos de teoria da justiça. Ora, uma justiça não relacional parece cada vez mais impensável nos dias de hoje. Problemas atuais como os processos migratórios e as diversas reivindicações por

reconhecimento identitário das diversas camadas minoritárias da sociedade colocam em xeque processos de determinação individualista e egocêntrica da autonomia individual. Nesse sentido é que Honneth percebe o quanto esse modelo de liberdade, percebido por Hegel já nos anos da publicação da *Filosofia do Direito*, não satisfaz a “demanda pelo reconhecimento cultural de identidades” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 111).

Ainda, é preciso ressaltar que uma outra limitação importante do modelo negativo de liberdade está vinculada ao próprio modelo de Estado que dele resulta. Se os indivíduos precisam estar livres de quaisquer disposições externas que impeçam a satisfação das necessidades definidas internamente pelos sujeitos como objetivos a serem alcançados, cabe ao Estado a tarefa de garantir a eliminação de quaisquer barreiras limitadoras da autonomia individual. O Estado, então, não aparece a partir do modelo de liberdade negativa como aquela totalidade orgânica (cf. HEGEL, 1991, p. 57), se não como agregado de indivíduos isolados em sua individualidade que elaboram, a partir de uma *neutralidade*, princípios que garantam o exercício livre de sua autonomia. Disso decorre a incontornável tarefa que os mesmos indivíduos, através do mesmo modelo estatal que produzem, adquirem de ter que reequilibrar as consequências negativas de um tal solipsismo moral através de mecanismos afirmativos.

Da mesma forma, não podem ser concebidos, se não como anomalia sistêmica, processos de progressão moral por meio de lutas por reconhecimento, visto que a normatividade permanecerá vinculada a neutralidade estabelecida nos processos de determinação de princípios, os quais são elaborados a partir do pressuposto da autonomia individual isolada. Para Honneth, está claro que o modelo de liberdade negativa é um dos elementos fundantes da elaboração de argumentos liberais, tais como a conhecida posição original de John Rawls (1993) onde a utilização do estado de natureza – nesse caso específico devidamente orientado por uma imparcialidade e impessoalidade – é a chave para a estruturação eficaz de princípios de justiça (cf. HONNETH, 2014, p. 26). Nesse sentido, o sentido e valor da autonomia fica restrito a ação dos sujeitos, impactando no ordenamento jurídico das sociedades e no sentido de valor moral significativa na progressão histórica e geracional.

De todo o desenvolvimento teórico do que constitui a liberdade negativa para Honneth, deve ficar claro que a ausência de qualquer reflexão, por menor que seja e sobre quaisquer aspectos da realidade circundante aos sujeitos está eliminada. É importante que este ponto esteja claro pois é justamente esse aspecto que diferencia o modelo negativo do modelo

reflexivo de liberdade. Por sua vez, essa diferença também impacta na produção de patologias sociais derivadas da encarnação indiscriminada de um ou de outro modelo incompleto.

Amparado na tese de que Hegel teria localizado essas patologias já em seu tempo e a seu modo, Honneth procura fazer das críticas hegelianas aos modelos incompletos de liberdade uma crítica aos modelos de justiça presentes no ambiente teórico atual. Nesse sentido, a leitura de Honneth é a de que Hegel, com o *Direito Abstrato*, procura organizar as funções e carências da liberdade negativa a partir da existência da vontade enquanto personalidade (cf. HEGEL, 2008, §104) a partir da identificação da mesma como liberdade jurídica. De forma semelhante, a liberdade reflexiva, tratada por Hegel como liberdade moral, seria o objeto do capítulo sobre a *Moralidade*.

Nesse sentido, a crítica hegeliana incorporada por Honneth está vinculada à própria organização do sistema de direito que advém de indivíduos que, supostamente, estariam fixados nesse modelo incompleto. Supondo que o ordenamento jurídico teria o único fim de preservar acima de tudo a autonomia dos indivíduos em perseguir seus objetivos, determinados por si mesmos, então “[...] aquele que articula todas as suas carências e intenções nas categorias do direito formal tornar-se-ia incapaz de participar na vida social e por isso sofreria de ‘indeterminação’” (HONNETH, 2007, p. 89). No debate ordinário sobre justiça, esse elemento estaria associado a preservação ampla das liberdades individuais. Isso, vale ressaltar, não é o ponto a ser criticado essencialmente. É claro que as liberdades e direitos individuais devem ser encorajados e salvaguardados; isso não entra em discussão para Honneth. O que, porém, faz dos frutos da liberdade negativa, como a constituição jurídica de um “eu” que possui direitos e liberdades que devem ser garantidas pelo Estado, tornarem-se implicações patológicas está no fato de que, a liberdade corre o sério risco de, com a eliminação das heteronomias contextuais, impulsionar sujeitos egoístas e preocupados apenas com o seu bem-estar. As demandas da justiça social ficam impossibilitadas sob o prisma do desenvolvimento autônomo tal como se apresenta no arcabouço de possibilidades da liberdade negativa.

Agora fica clara a estreita ligação entre aquilo que é assumido por Hegel e interpretado por Honneth para fins de atualização da teoria. Ora, a indeterminação no sentido hegeliano trata justamente daquilo que é mais imediato, daquilo que não participa dos processos e movimentos que envolvem, nesse sentido, a organização orgânica da sociedade. Traduzindo esse sentido para os fins perseguidos por Honneth com o *Direito da Liberdade*, um sujeito que não participa desses processos, os quais envolvem a indispensável e inevitável interação mediados pelo reconhecimento recíproco, não produz nada além de patologias de sua

liberdade individual. Assim, sentimentos⁴¹ que colocam os indivíduos em uma fixação por seus direitos individuais estariam justamente impossibilitados de, sadiamente, entrarem em relação com seus semelhantes por motivos óbvios. Por sua vez, para além dos processos de determinação intersubjetivos que apenas ocorrem no seio da sociedade por meio de ampla disposição intersubjetiva, cada vez mais se produziriam injustiças advindas desse processo de individualização implicada pelo salvaguardo estrito de direitos individuais.

A despeito do pessimismo que essa análise sobre a liberdade negativa sugere, o processo dialético que em Honneth, da mesma forma que em Hegel, necessariamente precisa acontecer do desenvolvimento até a liberdade social implica que algo de satisfatório seja apresentado nesse modelo incompleto. Ora, as razões de sua incompletude já foram devidamente elencadas. Porém, a questão sobre se algo de positivo pode, ainda, restar do desenvolvimento da liberdade negativa precisa ser melhor elaborada. Nesse sentido, a afirmação do ‘eu’ que age como etapa do processo de autodeterminação é o que dá margem para o próximo modelo de liberdade desenvolvido no seio das sociedades modernas. Assim, ao mesmo tempo em que ressalta uma de suas insuficiências (pois a autodeterminação individual requer um processo reflexivo que diga o que é “livre” quando um determinado sujeito age “livremente” em sociedade) (cf. HONNETH, 2014, p. 28), os processos de individualização da ação – livre de impedimentos externos – viabilizam o movimento de reflexão que passa para uma etapa posterior de desenvolvimento.

Honneth credita essa abertura aos processos reflexivos que são internos aos indivíduos à ideia de que uma “individualização legítima” (HONNETH, 2007, p. 90) seja fundamental na manutenção de uma eticidade pois dá aos sujeitos uma margem de garantias que prescindem de todo elemento externo e relacional. Dessa maneira, garantidos minimamente no âmbito jurídico, tornam-se os indivíduos sujeitos aptos aos processos relacionais, da mesma maneira que se capacitam a buscarem um elemento de alteridade em processos de luta por reconhecimento. Aqui, claramente depõe a favor da necessidade que os processos de liberdade negativa estejam garantidos, aquela autorrelação do reconhecimento jurídico que produz um autorrespeito.⁴² Este, por sua vez, é indispensável nos processos sociais

⁴¹ Citando Hegel (2008, §37), Honneth retoma o processo de psicologização de alguns elementos de sua teoria, como visto em *Luta por Reconhecimento*. Aqui, uma das patologias citadas pelo autor seria o de justamente indivíduos que estão indiscriminadamente buscando a afirmação de seus direitos individuais, estariam passando por um agravamento de certa teimosia a qual conduz “à exigência dogmática e intransigente de seus direitos subjetivos, enquanto personalidade sensível ao contexto sabe manter a medida exata na aplicação de seus direitos” (HONNETH, 2007, p. 89).

⁴² Essa interconexão aqui apresentada não é, contudo, unânime. Há críticas severas com relação a uma suposta falta de mediação entre a espécie de antropologia apresentada por Honneth e instituições jurídicas as quais, historicamente, impedem o objetivo de Honneth de estender o reconhecimento jurídico como reconhecimento da

emancipatórios, os quais se alinham a produção de justiça. Neste ponto, tocam-se, como primeiro esboço de simetria no projeto de Honneth, sua teoria do reconhecimento e sua teoria da justiça.

3.2 A LIBERDADE REFLEXIVA E A INTERAÇÃO CONTEXTUAL COMO PATOLOGIA DA INDIVIDUALIDADE

Na leitura de Honneth sobre o texto hegeliano, como já dito, um segundo modelo igualmente incompleto de liberdade, o qual é a base da tríade sistemática do *Espírito Objetivo*, pode ser encontrado naquilo que se desenvolveu no debate sobre justiça na modernidade. Ainda fortemente ligada à tradição liberal, a liberdade reflexiva apresenta diferenças claras ante o modelo apresentado anteriormente. Se a liberdade negativa consistia em uma abstração total do ambiente que é externo ao sujeito e que impede a sua ação livre em favor da satisfação de seus objetivos pessoais, a liberdade reflexiva é apresentada como análise conceitual do que se entende por autonomia individual no espectro da moral. A liberdade reflexiva consiste, assim, na capacidade de se “conceber a autodeterminação individual como capacidade de escolha entre conteúdos dados” (HONNETH, 2007, p. 58).

Embora na liberdade negativa o processo de autodeterminação estivesse, como já dito, na completa ausência de impedimentos externos à prática da “vontade livre” dos sujeitos, o processo de autodeterminação partia de fora para dentro, do fato de não haver impedimentos que pudessem restringir a ação autodeterminada na forma de elaboração de objetivos a serem perseguidos. Porém, de maneira distinta, o que se quer perseguir com o modelo de liberdade reflexiva é o processo voluntário de os sujeitos, frente às diversas opções dadas por um determinado contexto, possam agir de maneira autônoma na sua tomada de posição refletindo sobre os conteúdos apresentados. A ênfase no processo de reflexão é o que melhor caracteriza, portanto, o que se pode compreender como a ideia de autonomia.⁴³

Se a liberdade negativa foi caracterizada por descender do contratualismo hobbesiano e estipular a base programática da corrente liberal, a liberdade reflexiva tem sua vinculação, reforçada por Honneth a partir da leitura hegeliana, em Kant e em Fichte. Nesse sentido, é importante que se tenha clara a crítica ao formalismo kantiano feita por Hegel. A passagem

autonomia individual através de um nível de generalização ou abstração (cf. ALEXANDER; PIA LARA, 1996, p. 133).

⁴³ Deve-se ter presente que essa mesma leitura, na esteira crítica do próprio Honneth, se confunde com as apropriações da liberdade reflexiva feitas por teóricos como Habermas e Mead, onde há se procura vincular aos processos reflexivos de determinação da liberdade aos propósitos da teoria da intersubjetividade (cf. HONNETH, 2014, p. 35).

para o modelo de liberdade social assumido por Honneth só é possível pelo fato de o autor estar consciente da importância daquela crítica hegeliana aos processos excessivamente individualistas da formação da ideia da liberdade e das implicações desses modelos incompletos no ideário da justiça social. Sobre isso, o modelo reflexivo da liberdade “foca apenas sobre a relação do sujeito consigo mesmo”, de modo que “de acordo com esta visão, indivíduos são livres apenas se suas ações são guiadas por suas próprias intenções” (HONNETH, 2014, p. 29), pois está relacionada única e exclusivamente à relação dos processos decisórios sob reflexão que ocorrem por ocasião do confronto da subjetividade com o ambiente comunicativo e simbólico circundante. Ainda, a liberdade da ação está agora vinculada à decisão que não se permite assumir objetivos que não estão adequados àquilo que é produzido pela própria razão. Nesse sentido, os objetivos traçados pela razão precisam atender a critérios que são definidos pela própria razão e, portanto, não podem apenas resultar no sujeito a liberdade de perseguir seus objetos. Ao contrário, os próprios objetivos a serem perseguidos precisam passar por um critério de razoabilidade, onde tal critério é produzido a partir das próprias capacidades racionais e análise de possíveis implicações da satisfação de qualquer objeto do arbítrio individual. Tudo isso, é claro, estaria incluído no processo reflexivo.

A partir da guinada conceitual efetuada especialmente por Kant,⁴⁴ que produz o conceito de autodeterminação como autolegislação, é possível extrair o cerne da diferença da liberdade reflexiva em face da negativa, pois esta

[...] é apreendida filosoficamente de maneira bastante abreviada por não penetrar no âmbito do estabelecimento de objetivos ou finalidade: é de uma perspectiva externa que o sujeito é representado como livre sem considerar se as intenções por ele realizadas chegam a satisfazer as próprias condições de liberdade (HONNETH, 2014, p. 34).

Dessa forma, é possível que se perceba que a liberdade negativa e o excessivo egoísmo que lhe é característico produz um sistema onde apenas o apelo forte à manutenção de direitos individuais é capaz de organizar alguma espécie de justiça. Bem diferente disso, é verdade, acontece com o modelo da liberdade reflexiva. Através do desenvolvimento próprio do conceito de autonomia,⁴⁵ consegue-se melhor enquadrar-se ao ambiente social a qual se

⁴⁴ É importante notar que no processo de reconstrução normativa do modelo incompleto da liberdade reflexiva, Honneth se vale também da apropriação de Johann von Herder, principalmente para elaborar a teoria da justiça que se baseia em duas ramificações distintas da liberdade reflexiva, uma baseada na autorrealização e outra na autonomia. Aqui, contudo, dado o foco na reatualização de Honneth sobre a leitura de Hegel, a qual se foca na crítica a Kant, não será feito maior detalhamento sobre o processo de reconstrução do modelo de liberdade em seus pormenores, dado que a essencialidade conceitual, espera-se, está mantida.

⁴⁵ Tal como usualmente se entende a partir da filosofia moral kantiana.

destina enquanto base normativa para uma teoria da justiça o indivíduo e os objetivos da vontade. Com isso, depreende-se a ideia de que os sujeitos possam definir objetivos e finalidades que devem, dentro de uma sociedade marcada pelo fato do pluralismo, refletir sobre as alternativas a qualquer investida de caráter individual. Dito de outra forma, com o modelo de liberdade reflexiva, é possível que se possa falar, por exemplo, em processos determinadores de justiça onde os sujeitos, livremente, escolhem as diretrizes que irão mediar conflitos de interesses. Esses, por meio de razoável reflexão, precisam estar de acordo com a sociedade estabelecida. Em outras palavras, segundo Honneth, é apenas através da dimensão reflexiva do modelo de liberdade que é possível que se possa falar na elaboração de princípios de justiça. Os indivíduos, orientados pelo modelo de liberdade reflexiva, são capazes de decidirem que princípios melhor guiarão a dimensão da justiça nas sociedades das quais fazem parte.

Contudo, em *Sofrimento de Indeterminação*, Honneth já identificara algumas patologias que o modelo incompleto de liberdade reflexiva produz em ambientes onde tal modelo é absolutizado. Esse é o motivo de sua incompletude. Essas patologias aparecem principalmente quando Hegel, tentando alocar esse modelo no processo de determinação do espírito objetivo, trata sobre a moralidade (cf. HEGEL, 2008, §140). As maiores dificuldades patológicas da indeterminação da liberdade reflexiva estariam justamente ligadas ao próprio modelo de autonomia, a partir de Kant e daqueles que se apropriaram de sua filosofia moral para edificarem suas teorias da justiça. Desenvolve-se de tal maneira o caráter reflexivo da liberdade, que apenas por processo reconstrutivo forte é possível que seja ressignificado a partir de uma guinada conceitual baseada no reconhecimento recíproco. Honneth identifica, dentro dos maiores contrastes patológicos produzidos por esse modelo de liberdade como sendo o “individualismo romântico,⁴⁶ o vazio interior e a pobreza da ação que produziram a autonomização do ponto de vista moral” (HONNETH, 2007, p. 97).

O que, em suma, ocorre em sujeitos que absolutizam qualquer um dos dois modelos incompletos é o fato de que estão *reificados* enquanto projeto e ação. Isso acontece pois, dada a construção tanto da forma de organização mental, quanto na forma habitual de ação de cada sujeito com relação ao “mundo exterior”, o que ocorre “pode ser compreendido como um tipo de hábito mental ou perspectiva rígida (*ossified perspective*) que, quando tomado por sujeitos

⁴⁶ Pode-se pensar aqui em uma espécie de contradição por parte de Hegel, visto que os escritos do jovem Hegel ainda estão muito ligados ao romantismo alemão. Nesse sentido, a diferença deveras gritante entre o modelo de reconhecimento apresentado como “fechamento” de seu período de juventude na *fenomenologia* e projeto que, discretamente, aparece na *filosofia do direito* o qual, unido aos escritos sociopolíticos de juventude, ganham em Honneth o caráter normativo para sua teoria da justiça.

humanos, produz em si a perda da habilidade de engajamento empático para com outros sujeitos ou situações” (HONNETH, 2008, p. 53).

Por isso, Honneth faz questão de ressaltar que os dois modelos parecem exigir um passo adiante, onde os indivíduos abandonem a perspectiva individualista da ação e encontrem o modo intersubjetivo de relação com outros indivíduos e a sociedade circundante. Não é possível, segundo Honneth, que se possa produzir justiça social enquanto aqueles indivíduos imbricados nas relações sociais estiverem reificados enquanto modelo de liberdade encarnada. A normatividade de ambos os modelos, portanto, segue também reificada pelos sujeitos que a reproduzem. Isso acaba possibilitando que qualquer que seja a teoria que abrace qualquer um desses modelos, de fato, implique tanto em processos de injustiça quanto na inviabilidade e ilegitimidade das lutas por reconhecimento que daí surgem.

Dessa maneira, Honneth precisa, necessariamente apresentar um modelo de liberdade que, de fato, protagonize sua teoria da justiça. Este, por sua vez, deve funcionar como um “guarda-chuva” normativo para um olhar efetivo sobre os processos de evolução moral das sociedades. Ainda, é preciso que, nesse modelo, já o próprio sentido da normatividade proposta esteja assentado sobre um princípio *não reificado*, mas que, na projeção e ação dos sujeitos, promova sua emancipação autônoma. Só a partir disso é possível que se fale em justiça nas sociedades democráticas atuais. Porém, para que isso ocorra, para além de um tal modelo de liberdade *social*, é imprescindível a Honneth que um modelo institucional que promova os bens básicos necessários a um desenvolvimento de tal modelo seja apresentado. Com este fim, a atualização de um conceito muito caro a Hegel, o da Eticidade, vem ao encontro da proposta de Honneth. Nesse sentido, não apenas a leitura da *Filosofia do Direito* como teoria da justiça possibilita tal tarefa, mas igualmente aquele esboço contido na última parte de *Luta por Reconhecimento*.

3.3 A LIBERDADE SOCIAL NO SEIO INSTITUCIONAL DE UMA ETICIDADE DEMOCRÁTICA: O ENCONTRO DO RECONHECIMENTO COM OS PROPÓSITOS DA JUSTIÇA

A formulação específica da proposta de teoria da justiça em Axel Honneth se dá, como se pôde perceber até aqui, através de uma série de reatualizações e reconstruções teóricas. Note-se que em um primeiro momento, a apropriação que o autor faz da teoria do reconhecimento de Hegel o ajuda a formular sua própria proposta, dado que esta, passando pelo crivo da evolução da tradição pós-metafísica, recebe uma visão renovada. Agora, não

apenas o reconhecimento traduz o ambiente social existente no seio social como forma de determinação subjetiva e intersubjetiva, como queria Hegel, mas também serve como parâmetro de análise do movimento e desenvolvimento moral das sociedades.

Nesse sentido, a partir do que Hegel projetara, os processos de determinação passam a ser critérios normativos de análise dos movimentos internos das mais diversas relações sociais que compõem a organização institucional. Esse propósito do reconhecimento recíproco, porém, está mais visível nos textos da *Fenomenologia*. Visto que Honneth vai até os manuscritos da *Realphilosophie* de Jena, essa apropriação do conceito de reconhecimento enquanto normatividade apenas ganha sentido no desenvolvimento de sua obra *Luta por Reconhecimento*. O momento do encontro com a liberdade social vislumbrada por Honneth encaixa as peças que compõem o pano de fundo normativo e justificador de sua teoria da justiça. A ideia de interconexão entre liberdade social, reconhecimento e eticidade enquadra as possibilidades críticas de uma teoria da justiça como teoria da sociedade. Nesse ambiente, “toda subjetividade é ‘constitutivamente’ relacionada com a intersubjetividade recíproca – bem como níveis diferentes das relações do *eu* com outros” (FORST, 2010, p. 327).

3.3.1 O reconhecimento como princípio de justiça

Como se pôde perceber no segundo capítulo deste trabalho, o conceito de reconhecimento que é elaborado por Honneth a partir de sua leitura do texto hegeliano tem dois propósitos distintos, mas interconectados. Antes, ainda, é necessário que se resgate um esclarecimento preliminar já desenvolvido aqui, mas essencial para a compreensão deste passo. O conceito de reconhecimento se difere da luta por reconhecimento. O ato de reconhecer providencia a Honneth a elaboração daquelas autorrelações e inter-relações que, quando vividas de maneira saudável, dão aos sujeitos a capacidade de se perceber como sujeitos autônomos. É, como já visto, através da relação interpessoal que os indivíduos constroem sua autonomia, visto que esta não é uma categoria apriorística e independente que se desenvolve única e exclusivamente pelo exercício racional individual.

Desse modo, a Honneth é possível lançar mão da intersubjetividade e dos processos de reconhecimento baseados em Hegel a fim de estabelecer autodeterminação *individual*, pois

[...] a progressiva intensificação dos laços sociointegradores possui como contrapartida um processo de individualização e sofisticação da relação a si do eu, o que ocorre graças à prévia imersão do indivíduo no estofo originário de relações comunicacionais que caracteriza a eticidade natural (LIMA, 2013, p. 103).

Os propósitos acima mencionados referem-se, assim, ao processo de edificação de uma normatividade pautada pelo reconhecimento, visto que este possui uma dupla ramificação. Por um lado, estabelece a possibilidade de um novo olhar sobre o que significa autonomia individual; por outro, fornece um parâmetro de análise dos processos conflituosos advindos da interação e integração entre indivíduos. Dessa maneira, não mais se norteia a justiça ou o que conta como autorrealização individual a partir de um procedimento externo aos sujeitos estabelecendo princípios de justiça que, retroativamente, vão direcionando os processos patológicos da atividade social. Ao contrário, é possível com o conceito de reconhecimento recíproco, tal como Honneth o entende, estabelecer um padrão que, partindo do contexto vigente, tendo como pano de fundo universal o ideal do reconhecimento bem-sucedido, avalie reconstrutivamente os processos de desenvolvimento moral das sociedades. *A gramática moral dos conflitos sociais* é, na verdade, a elaboração de princípios de justiça que apenas ganham sentido teórico em Honneth quando pensadas a partir do processo de reconstrução normativa.

Os processos de reconstrução que acontecem a partir daí provocam uma verdadeira reviravolta no que tange o desenvolvimento linear de toda a sua obra. Ao reatualizar a *Filosofia do Direito* de Hegel para explicar o sofrimento de indeterminação que modelos incompletos de liberdade assumidos pela sociedade causam nos sujeitos, o conceito do reconhecimento recíproco ganha uma função específica no desenvolvimento de sua teoria da justiça. Ora, a identificação das patologias sociais da liberdade individual apenas encontra sentido se puder ser analisada sob a ótica normativa do reconhecimento e de como esse, a partir da identificação daquelas autorrelações e inter-relações produzidas, é capaz de servir de pedra de toque para uma teoria da justiça como análise da sociedade.

Nesse sentido, a experiência de desrespeito, manifesta no movimento de luta,⁴⁷ antes apenas relacionada a uma espécie de “sentimentalismo social”, ganha o *status* de análise sobre justiça. Esta, por sua vez, apenas é possível onde a análise do desenvolvimento social passa por processos constantes de reconstrução normativa.

Por reconstrução normativa, entende-se que

⁴⁷ No que tange o papel da experiência de desrespeito no todo da teoria da justiça de Axel Honneth, pode ser criticado um suposto salto que Honneth teria efetuado na passagem da experiência de desrespeito individual para o coletivo – o qual configuraria o movimento de luta por reconhecimento (cf. PILAPIL, 2011). Nesse sentido, seria necessário retomar os processos de reconhecimento tanto no âmbito individual quanto no coletivo para que o papel do reconhecimento dentro do todo de sua teoria da justiça não seja prejudicado. A despeito dessa possibilidade de crítica, assume-se que, compreendida de forma linear dentro dos propósitos de reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel, Honneth teria, com sucesso, evitado tal crítica.

Esse procedimento implementa objetivos normativos de uma teoria da justiça através da análise social, tomando valores justificados imanentemente como critério para o processamento e classificação do material empírico. Dado que as instituições e práticas serão analisadas em termos de suas conquistas normativas de acordo com sua significação para a incorporação social e realização de valores socialmente legitimados (HONNETH, 2014, p. 6).

O processo de reconstrução normativa, portanto, passa necessariamente por dois momentos: (a) a elaboração do critério normativo de análise que, aqui, crê-se ser o conceito de reconhecimento nos moldes como Honneth o apresenta; e (b) a suposição de um modelo específico de organização social enquanto presença de certas instituições. Nesse movimento duplo é possível, através do processo reconstutivo, elaborar um parâmetro de ação onde, a partir do critério da relação interpessoal e institucional, proporciona-se uma crítica às próprias instituições. Isso se dá à medida que as mesmas se reorganizem para proporcionar aos cidadãos meios para relações justas.

Em outras palavras, o que se pretende afirmar com o que foi dito até o momento é o seguinte: a teoria da justiça de Honneth parece querer colocar o ideal da justiça na crítica imanente das instituições vigentes. São as instituições em si mesmas, pautadas pelas relações interpessoais específicas a cada qual, que são capazes de promover a justiça, e não princípios definidos atomisticamente que podem ser resgatados como justificação. O princípio único de justiça é o reconhecimento recíproco. A partir dele, é possível que se avalie os processos de determinação da liberdade individual e coletiva como movimentos de emancipação autônoma. Isso ocorre não apenas em processos institucionais, mas principalmente naquele seio modesto e complexo das relações interpessoais. É por esse motivo que, em Honneth, os elementos da justiça distributiva são, na verdade, questões de reconhecimento.

Nesse sentido, pode-se pensar que, a respeito tanto do problema da redistribuição quanto das reivindicações de minorias ou outras questões sobre justiça,

[...] o que motiva indivíduos e grupos sociais a chamar a atenção da ordem social prevalente para a questão e se engajar na resistência prática é a convicção *moral* que, a respeito de suas próprias convicções e particularidades, os princípios do reconhecimento considerados legítimos estão incorretamente ou inadequadamente aplicados (FRASER; HONNETH, 2003, p. 157).

A partir desse princípio “supremo”, as ramificações de cada forma do reconhecimento recíproco apresentada por Honneth (cf. HONNETH, 2009) ganham *status* de princípios de justiça. Assim, dada a instituição visada pela aplicação de cada uma das formas, os frutos do bom desenvolvimento e possíveis reconstruções necessárias, em caso de experiências de

desrespeito, será possível estabelecer um projeto de justiça eficaz não apenas na manutenção institucional, mas também para o objetivo da emancipação de indivíduos e grupos.

Com isso, ficam sincronizados organicamente dois elementos até então intangíveis em teorias da justiça: o contexto e a universalidade de princípios.⁴⁸ Ora, essa universalidade que advém dos princípios elaborados estipula o padrão normativo de análise válido para qualquer indivíduo inserido nas instituições sociais vigentes. Isso acontece de maneira progressiva de acordo com a passagem institucional de uma geração para as seguintes. Portanto, a validade da universalidade das formas de reconhecimento como princípios de justiça está justamente vinculada a organização institucional das sociedades, e não poderia ser diferente. Isso não impede, porém, que os critérios de avaliação sejam aplicáveis a sociedades organizadas de maneira diferente visto que, para mais ou para menos, a dita organização institucional de sociedades ordenadas a partir do princípio de reconhecimento pode ser percebida e receber confirmação a partir do procedimento de reconstrução normativa. Dessa maneira, os elementos contextuais de cada situação são, também, salvaguardados, visto que, de maneira reconstrutiva, podem ser revisitados e ressignificados de acordo com a universalidade dos princípios, mesclada ao projeto particular de cada sociedade.

Essa união entre universalidade de princípios e olhar global sobre o contexto vigente ainda se mescla e interconecta de acordo com os próprios projetos das formas de reconhecimento. No que tange os frutos das diversas autorrelações possíveis nas relações saudáveis, o critério da autorrealização individual permanece como sendo inegociável. Não é possível, e nem parece ser o objetivo de Honneth, que se abra mão do projeto da autorrealização individual. A grande novidade, porém, é que o autor vê esse projeto universal como possível apenas sob a ótica relacional onde, a partir disso, pode-se avaliar objetivos individuais e coletivos em ambientes específicos que são o meio de promoção de relações justas. Impede-se, com isso, que se produza um individualismo patológico ao mesmo tempo em que se fornecem os meios imprescindíveis para que não se coloque, acima da pessoa humana o bem do contexto.

Estabelecida dessa forma, portanto, a teoria da justiça de Axel Honneth precisa mostrar o modo de organização social que deriva da normatividade do reconhecimento. Precisa responder às questões sobre como é possível que, de fato, no ambiente social, possa-se

⁴⁸ Como magistralmente ressalta Rainer Forst (2010, p. 328), “no debate entre liberalismo e comunitarismo mostrou-se, em diferentes lugares, que o conceito de reconhecimento fornece possibilidades conceituais para fazer uma mediação significativa entre as duas posições”. É claro que em Honneth, para além dessa mediação, o papel do reconhecimento recíproco assume a forma de solução para o problema apontado na crítica a Habermas e o *déficit* sociológico de sua teoria (cf. NOBRE, 2013, p. 24).

fazer valer o princípio do reconhecimento recíproco como justiça. Ainda, é necessário que se mostre a organização institucional que propicie aos cidadãos os meios necessários, como bens básicos (*primary goods*), que deem às relações saudáveis de reconhecimento o *status* de justiça.

3.3.2 O projeto da eticidade como ambiente para o reconhecimento na liberdade social

Estabelecido o propósito do reconhecimento como justiça, em Honneth, o conceito de eticidade resgatado do trabalho hegeliano aparece como a soma de “todos os pressupostos intersubjetivos que hoje precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua autorrealização” (HONNETH, 2009, p. 270).

Com isso, o aparato institucional, diferentemente do que acontecera em Hegel, recebe a incumbência de ordenar minimamente os processos relacionais entre os sujeitos a fim de que os mesmos possam alcançar o fim da autorrealização. Isso, porém, não se dá de maneira hierárquica. Honneth, a despeito de sua crítica a Hegel nesse ponto, pretende com o princípio do reconhecimento explicitado enquanto diretriz, dar maior organicidade a pertença institucional. Isso quer dizer que, diferentemente de Hegel, onde a instituição em si tinha um papel essencial para o sujeito, em Honneth é justamente o contrário. Os sujeitos possuem um papel essencial no movimento das instituições e no seu desenvolvimento. Não se quer dizer, com isso, que o indivíduo não possui importância no tratado político de Hegel. Ao contrário, “a eticidade”, que “é a ideia da liberdade como bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer e, por meio de seu atuar, sua realidade” (HEGEL, 2008, §142), é a mostra de que o papel do indivíduo nos processos interconectados de determinação, desde o *direito abstrato*, está salvaguardado de maneira propositiva em Hegel.

A questão aqui, porém, é o fato de que Honneth, abdicando da essencialidade institucional, pelo fato de uma inescapável hierarquização, conecta o jovem Hegel com o maduro. Isto quer dizer que, se anteriormente os processos de determinação individual estavam focados nas relações intersubjetivas, como quis mostrar Honneth com a análise dos textos de Hegel até a *Realphilosophie*, a extração de uma filosofia do reconhecimento impede que haja qualquer tipo de subordinação dos indivíduos ou mesmo entre as próprias instituições, a alguma autoridade ética⁴⁹ gerada pela própria divisão institucional.

⁴⁹ Honneth faz duras críticas a uma suposta subordinação das instituições e dos processos de determinação individual e coletivo a autoridade ética do Estado em Hegel (cf. HONNETH, 2007, p. 140). A fim de evitar essas

Assim, em Honneth, “eticidade’ refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização na qualidade de pressupostos normativos” (HONNETH, 2009, p. 272). Por esse motivo, apenas um modelo de liberdade que afaste os indivíduos daquelas patologias da liberdade individual, tal como o projeto da liberdade social quer apresentar, é capaz de se enquadrar com o projeto de uma eticidade. O elo entre os propósitos do reconhecimento intersubjetivo e a liberdade social como engrenagens do projeto de justiça pelo desenvolvimento crítico de um modelo de eticidade é justamente aquele elemento imprescindível da interação intersubjetiva no discurso (cf. HONNETH, 2014, p. 42) e no reconhecimento recíproco das identidades individuais e coletivas. Pois na liberdade social, diferentemente daqueles modelos individualizantes e, por isso, incompletos, o “sujeito individual só pode produzir esforços reflexivos inerentes à autodeterminação se na interação com outros, numa instituição social, forem reciprocamente realizados esforços deste tipo” (HONNETH, 2014, p. 42). Em outras palavras, a liberdade social quer representar a síntese entre aqueles dois modelos de maneira propositiva, à medida que ressignifica o projeto da autorrealização individual. De outra forma, o resgate daquelas patologias produzidas a partir de absolutizações impedem que os sujeitos possam se reconhecer de maneira saudável. Isso acontece pelo fato de estarem tão convictos e, em certa medida, obcecados por seus direitos e liberdades individuais, ou por localizarem seus modos de ação e interação a partir de sua própria autorrealização, independentemente do coletivo. Nesse último aspecto, quaisquer lutas sociais são criticadas, não a partir dos elementos próprios e simbólicos a que querem movimentar no que está posto socialmente, mas ao contrário, são avaliadas como intromissões na liberdade daqueles que são afetados pelos resultados práticos das lutas.

A liberdade social, portanto, tem por objetivo integrar o processo de autorrealização com o movimento de inter-realização. Ou seja, cada sujeito é imprescindível à autorrealização de seus parceiros de interação. A luta do outro e sua formação identitária é também minha luta no que tange o movimento moral das sociedades. Isso, porém, só se dá através uma análise sob o prisma do reconhecimento. O olhar sobre quaisquer processos de injustiça, por mais que não partam de dentro do sentimento de desrespeito, implicam o sentimento de valorização da autorrealização de um outro. Esse é a essência da forma da solidariedade. Sabendo-se amado e respeitado em seus direitos fundamentais, a estima social devida a cada cidadão é o coroamento da formação identitária de cada qual em suas “propriedades particulares que

conclusões, é que justamente aquela proposta formal de eticidade apresentada no final de *Luta por Reconhecimento* ganha novo fôlego com o propósito de uma teoria da justiça.

caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais” (HONNETH, 2009, p. 199). É a liberdade social, que permite o movimento da solidariedade que está diretamente interconectada com as formas do amor e do direito, dado que essas formas agora representam modos de relação que, pautados pelo reconhecimento recíproco, constituem princípios.

Por isso, os esforços mencionados anteriormente por Honneth representam aquelas relações saudáveis de reconhecimento recíproco, onde os indivíduos veem-se complementados e confirmados em sua individualidade como potencial de autorrealização quando reconhecidos e reconhecendo seus parceiros de interação social. Essa interação, por sua vez, não pode ser isolada de momentos específicos do desenvolvimento dos indivíduos. Está, ao contrário, localizada em instituições que têm a função de garantir o ambiente necessário e os meios de comunicação e ação que permitam aos indivíduos acesso a ambientes favoráveis às relações de reconhecimento recíproco. Dessa maneira, apenas, é possível que se possa pensar em processos dinâmicos de reconstrução normativa e promoção propositiva da justiça, pois na liberdade social se “permite aos indivíduos experienciar suas respectivas obrigações como algo que corresponde a realização seus próprios objetivos, necessidades e interesses” (HONNETH, 2014, p. 126). Isso, de fato, é a melhor correspondência de Honneth a Hegel no que tange o significado daquele sentimento de ser-consigo-mesmo-no-outro.

Por esse motivo, compreende-se aqueles tradicionais bens básicos (*primary goods*) como esses meios necessários à plena possibilidade de realização de relações de reconhecimento recíproco. Por esse motivo que essas condições para a eticidade (cf. HONNETH, 2007, p. 106) constituindo a autorrealização e o reconhecimento estão representadas, em última análise, pelo próprio modelo da liberdade social, pois essas garantias estão sob regência das instituições que fazem a organização e manutenção social. Assim, por ser “proporcionada pelas instituições de reconhecimento [...] elas são um conjunto de práticas comportamentais que ‘objetivamente integra’ fins individuais” (HONNETH, 2014, p. 45). Com isso, o papel das relações de reciprocidade que se dão através do reconhecimento “representam as condições da autonomia” (HONNETH, 2016, p. 41).

Ao fim e ao cabo, é a realização da liberdade social no seio da eticidade democrática que representa o cerne da teoria da justiça de Axel Honneth. Compreendida como o desenvolvimento daquelas práticas saudáveis de reconhecimento recíproco, a liberdade social, munida de sua normatividade, estabelece princípios de justiça que guiam cada instituição social. Os critérios de análise retroativa ficam a cargo do processo de reconstrução normativa que, pautado por elementos definidos previamente pela teoria do reconhecimento, são capazes

de lançar um olhar efetivamente crítico sobre as práticas vigentes e as patologias sociais que são perceptíveis nos modos de relação entre cidadãos livres. Como diz Honneth (2014, p. 61), “apenas na divisão entre o direito, a política e o público (coletividade social) podemos preservar as estruturas institucionais a qual membros da sociedade devem os diferentes elementos da sua liberdade intersubjetiva e, assim, sua cultura da liberdade como um todo”, pois “justiça deve implicar a garantia a todos os membros da sociedade a oportunidade de participar de instituições de reconhecimento”.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme se buscou demonstrar nesta pesquisa, a contribuição de Honneth persegue um projeto que não se esgota em seus próprios escritos, mas providencia meios para a análise de muitos fenômenos sociais. Compreendendo sua teoria da justiça como análise da sociedade referenciada pelo princípio do reconhecimento, é possível superar aquele *déficit crítico* que Honneth, desde *Crítica do Poder* (1985) evidencia como projeto teórico. Espera-se que, com este trabalho, alguma contribuição seja fornecida no complexo processo de compreensão dos movimentos de luta por reconhecimento que, em última análise, tratam do tema da justiça. Espera-se ainda poder contribuir com os movimentos presentes na sociedade brasileira, a despeito das dificuldades que a proposta de reconstrução *europocêntrica* de Honneth evidencia. De fato, as injustiças observadas todos os dias em telejornais, especialmente aquelas que evidenciam as lutas por reconhecimento entre as diversidades, parecem depor a favor de que há uma espécie de manutenção de indivíduos isolados e isolacionistas. Isso significa que uma guinada na cultura política de um país como o Brasil, por exemplo, passa pela encarnação de políticas de reconhecimento que só serão efetivamente postas em prática se um processo de reconstrução normativa forte for efetuado. Nesse sentido, depõe a favor da importância que essa guinada para uma política do reconhecimento possui, a ideia aberta por Honneth de que heranças culturais devem ser reconstruídas a partir da realização da liberdade social na organização institucional das etnicidades democráticas. O modo como essa reconstrução se dá, como se procurou defender aqui, parte da ideia de que o princípio de justiça estabelecido pela teoria de Honneth é o reconhecimento em suas diversas formas e manifestações.

De fato, a extração de toda a normatividade da teoria da justiça de Honneth, estando alicerçada no princípio do reconhecimento, inverte a ordem de importância da liberdade, reconstrução e justiça. Parte-se de uma ideia específica do que conta como autorrelações ideais em seu prospecto social, que fortalecem os vínculos intersubjetivos, para então erigir um critério específico de análise dos processos de reconstrução. Com esse objetivo, buscou-se delinear com clareza no segundo capítulo deste trabalho as formas do reconhecimento recíproco em suas implicações para a justiça social. É apenas a partir dessa ótica, que Honneth consegue explorar o conceito de liberdade social como aquele que deve ser reconstruído na sociedade. Da mesma forma, é possível esclarecer os motivos patológicos que impedem que modelos incompletos de liberdade favoreçam interações que produzam justiça. Apenas essas

ligações entre a teoria do reconhecimento e a teoria da justiça de Honneth de fato contemplam o objetivo de uma teoria da sociedade.

O fato de não se expor aqui o modo como Honneth entende o processo de reconstrução normativa representado em cada instituição social serve ao leitor como estímulo para abstrair do europocentrismo da sua análise.

Compreendida de maneira ampla, mas pensada a partir do paradigma do reconhecimento recíproco como princípio de justiça, a reconstrução das instituições sociais proposta por Honneth torna-se um mecanismo que é capaz de revigorar o debate há muito diluído entre os espectros liberais e comunitaristas. A ideia de que a justiça social passa, necessariamente por interações saudáveis entre os atores sociais, inverte o paradigma daquelas obrigações de papel. Na mesma esteira, a função das instituições vigentes, reconstruídas criticamente, devem providenciar um ambiente que satisfaça as necessidades dos indivíduos, no que tange os movimentos de interação específicos. É esse o bem básico que deve ser institucionalmente garantido.

A projeção desta pesquisa é de que, adiante, se possa demonstrar a tese de que as críticas feitas a Honneth, algumas delas apontadas ao longo do texto, como é o caso de Nancy Fraser e Christopher Zurn, são devidamente respondidas, se Honneth tivesse incorporado em sua tese a ideia da formação psico-social do “eu” como Hegel entende na *Fenomenologia do Espírito*. Aqui, ao contrário, além de se explanar toda a teoria do reconhecimento hegeliana a fim de melhor desenhar os impactos objetivos das formas apresentadas por Honneth, apenas se procurou dar pistas sobre uma tal implicação. A tradução das especificidades do reconhecimento da *Fenomenologia* caminha lado a lado com tentativas de renovação dos tratados hegelianos⁵⁰ de maneira a, continuamente, reforçar a importância do teórico nas discussões atuais. E, dessa forma, é possível supor que a formação do sujeito cognoscente e (re)cognoscente presente na dialética do senhor e do servo, supera a ideia de que a guinada para um projeto filosófico do desenvolvimento do *geist* implique em um abandono de uma intersubjetividade forte em detrimento da consciência individual.

De qualquer maneira, o fato do pluralismo e as dúvidas que cercam o debate sobre justiça reforçam a ideia cada vez mais frequente de que uma maior valorização dos modos específicos de interação implique na autorrealização autônoma de sujeitos interativos. É preciso subscrever com clareza quem é esse sujeito que reconhece um outro, dado que, como

⁵⁰ No Brasil, essa tendência é evidenciada pela última publicação de Marcos Nobre, *Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do Espírito* (2018).

apresentado até o momento, esse outro, em sua função de negação e complementação do “eu”, já está bem delimitado pela teoria de Honneth.

Nesse sentido, as experiências de desrespeito precisariam ser analisadas sob a ótica da formação da consciência individual, não abordada por Honneth em sua teoria do reconhecimento. Supondo-se que o elemento normativo de sua teoria da justiça está alicerçado no princípio único do reconhecimento recíproco, o projeto falhará se não enquadrar os processos de formação da consciência individual formada conflitivamente através da interação social. Com isso, a luta por reconhecimento não apenas está vinculada às experiências de desrespeito e, portanto, à necessidade de processos reconstitutivos. A experiência da luta teria a potência de formar a identidade individual a partir da vinculação entre o “eu” e a diversidade que o cerca. A partir desse elemento empático essencial, a ideia de uma justiça pelo reconhecimento institucionaliza a interação social não dependente de instituições já consagradas. A árdua tarefa de como essa vinculação entre a formação do “eu” *na* luta por reconhecimento e a necessidade de uma reorientação institucional através da interação é o objetivo do prosseguimento desta pesquisa.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ALEXANDER, J.; PIA LARA, M. Honneth's new critical theory of recognition. **New Left Review**, n. 220, p. 126-136, 1996.

BAVARESCO, A.; CHRISTINO, S. B. Eticidade e direito na fenomenologia do espírito de Hegel. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 4, n. 7, p. 49-72, dez. 2007.

BRINK, B. van den; OWEN, D. **Recognition and power**: Axel Honneth and the tradition of critical social theory. New York: Cambridge University Press, 2007.

DE ARAÚJO NETO, J. A. C. A categoria “reconhecimento” na teoria de Axel Honneth. **Argumentos**, ano 3, n. 5, p. 139-147, 2011.

DE SOUZA, L. G. da C. Disrecognition, moral progress and “second order disorders” on Axel Honneth's new theory of recognition. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 631-647, out./dez. 2015.

FORST, R. **Contextos da Justiça**: filosofia política para além do liberalismo e comunitarismo. Trad. Deilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

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

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

HEGEL, G. W. F. **A Fenomenologia do Espírito; Estética: a ideia do ideal; Estética: o Belo artístico e o ideal; Introdução à Filosofia da História**. 2. ed. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Vitorino, Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores).

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del Espíritu**. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia Real**. Edição de José Maria Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

HEGEL, G. W. F. **Hegel and the Human Spirit**: a translation of the Jena lectures on the philosophy of spirit (1805-1806) with commentary. Trad Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press, 1983.

HEGEL, G. W. F. **História de Jesús**. Trad. Santiago Gonzales Noriega. 2. ed. Madri: Taurus Ediciones, 1981.

HEGEL, G. W. F. **O sistema da vida ética**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

HEGEL, G. W. F. **Outlines of the Philosophy of Right**. Trans. T. M. Knox. New York: Oxford University Press, 2008.

HEGEL, G. W. F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HONNETH, A. **Disrespect**: the normative foundations of critical theory. Cambridge: Polity, 2007.

HONNETH, A. **Freedom's Right**: the social foundations of democratic life. Trad. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity, 2014.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, A. **Reification**: a new look at an old idea. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HONNETH, A. **Sufrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HONNETH, A. **The critique of power**: reflective stages in a Critical Social Theory. Trans. Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1991.

HONNETH, A. **The I in We**: studies in the Theory of Recognition. Trans. Joseph Ganahl. Boston: Polity, 2016.

HONNETH, A. **The Pathologies of individual freedom**: Hegel's social theory. Trans. Ladislau Löb. Princeton: Princeton University Press, 2010.

HYPOLITE, J. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento e Sílvio Rosa Filho. 2. ed. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

ISER, M. **Recognition**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2013. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/recognition/>. Acesso em: 22 abr. 2018.

LIMA, E. C. O Fragmento 22 dos *Jenaer Systementwürfe* (1803/1804): apresentação e tradução. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 5, n. 8, p. 75-98, jun. 2008.

LIMA, E. C. Normatividade e a dialética de individualização e socialização: Hegel, Habermas e Honneth. In: MELO, R. (coord.). **A Teoria Crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013.

LIMA VAZ, H. C. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. **Revista Síntese**, v. 8, n. 21, 1981. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2175>. Acesso em: 14 maio 2018.

MARSHALL, T. H. **Citizenship and social class and other essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

MEAD, G. H. **The individual and the social self**. Ed. Deivid L. Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

MELO, R. (coord.). **A Teoria Crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013.

NOBRE, M. Apresentação. In: HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

NOBRE, M. Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In MELO, R. (coord.). **A Teoria Crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013.

PILAPIL, R. Psychologization of injustice? On Axel Honneth's theory of recognitive justice. **Ethical Perspectives**, 18, n. 1, p. 79-106, 2011.

PINZANI, A. O valor da liberdade na sociedade contemporânea. **Novos Estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 94, p. 209-215, nov. 2012.

PIPPIN, R. B. You can't get there from here: transition problems in Hegel's Phenomenology of Spirit. In: BEISER, F. C. (ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

RAWLS, J. **O liberalismo político**. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SANDEL, M. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SIEP, L. **Hegel's Phenomenology of Spirit**. Trans. Daniel Smyth. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

SIEP, L. Mutual Recognition: Hegel and Beyond. In: IKÄHEIM, H.; LITINEM, A. (ed.). **Recognition and Social Ontology**. Boston: Brill, 2011.

SIMIM, T. A. A justiça das instituições sociais. Uma crítica da reconstrução normativa de *O direito da Liberdade* de Axel Honneth. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 648-663, out./dez. 2015.

STRYDOM, P. Cognition and recognition: On the problem of the cognitive in Honneth. **Philosophy and Social Criticism**, v. 38, n. 6, p. 591-607, 2012.

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

TAYLOR, C. **Sources of the Self**: the making of the modern identity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TAYLOR, C. **The ethics of authenticity**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

ZURN, C. Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'. **Philosophy & Social Criticism**, v. 26, n. 1, p. 115-124, 2000.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br