

PUCRS

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

BRANDON JAHEL DA ROSA

**A RECEPÇÃO DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO DE HEGEL POR AXEL HONNETH E
OS SEUS APORTES PARA UMA TEORIA DA JUSTIÇA**

Porto Alegre
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

BRANDON JAHEL DA ROSA

**A RECEPÇÃO DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO DE HEGEL POR AXEL
HONNETH E OS SEUS APORTES PARA UMA TEORIA DA JUSTIÇA**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior

Porto Alegre

2023

Ficha Catalográfica

R788r Rosa, Brandon Jahel da

A recepção da dialética do reconhecimento de Hegel por Axel Honneth e os seus aportes para uma Teoria da Justiça / Brandon Jahel da Rosa. – 2023.

127 p.

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

Orientador: Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Júnior.

1. Reconhecimento. 2. Dialética. 3. Intersubjetividade. 4. Justiça.
5. Hegel. I. Oliveira Júnior, Nythamar Hilario Fernandes de. II.
Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

BRANDON JAHEL DA ROSA

**A RECEPÇÃO DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO DE HEGEL POR AXEL
HONNETH E OS SEUS APORTES PARA UMA TEORIA DA JUSTIÇA**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior (Orientador) – PUCRS

Prof. Dr. Thadeu Weber – PUCRS

Prof. Dr. Inácio Helfer – Unisinos

Porto Alegre

2023

*Para minha avó, Iracema Fülber,
que me ensinou que inteligência
é muito mais do que isto*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores da graduação e pós-graduação em Filosofia da PUCRS que fizeram parte da minha formação, especialmente aos professores Roberto Pich, Fabio Caprio Leite de Castro e Draiton de Souza, dentre outros. Ao professor Nythamar H. F. de Oliveira Junior, pelos dois anos de orientação. Aos membros da banca, o professor Thadeu Weber, que permanece uma inspiração para uma geração de professores de Filosofia Política no Brasil, e o professor Inácio Helfer, pelos importantes apontamentos. Ao meu professor de Filosofia do ensino médio, Gustavo Arossi, pela amizade e companheirismo.

Agradeço à minha família, à minha mãe, Joelma Buboltz, meu pai, Joél da Rosa, minha irmã, Bruna da Rosa e principalmente à minha avó, Iracema Fülber, pelos inúmeros esforços nos últimos anos. Também, agradeço à minha dinda, Patricia Lima, pelo renovado interesse que me desperta pelos livros e pela Filosofia desde criança.

Do mesmo modo, agradeço aos meus amigos e amigas, que me lembram que a alegria é a mãe de todas as virtudes: Raquel S. H. dos Passos, Pedro Antônio G. de Araujo, David Fraga, Marcos Messerschmidt, Bruna Paz, Schaiane Silva, Pâmela Menegassi, Leonardo Áustria, Uellinton Corsi, Rafaela Mallmann, Júlia Horn, Pedro Brosina, Gabriely Rosa, Lavinia dos Santos, dentre outros.

Agradeço ao Prouni, que me permitiu estudar durante a graduação e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, que financiou esta pesquisa de mestrado (Código de Financiamento 001). Ao Centro de Estudos Europeus e Alemães (CDEA) e ao Goethe Institut, pelas inúmeras bolsas de alemão e de outros cursos. Mais uma vez um agradecimento ao CDEA pela viagem de estudos à Alemanha que me possibilitou percorrer os caminhos que Hegel percorreu.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo revisitar a teoria do reconhecimento e averiguar a possibilidade de se construir uma Teoria da Justiça a partir desta tradição. Para isso, revisitará os textos da juventude de G. W. F. Hegel, principalmente *O Sistema da Vida Ética*, em que pode ser encontrada a defesa de um reconhecimento pautado em trocas intersubjetivas mais orgânicas nas esferas da família, sociedade civil e Estado. Após isso, analisará a virada que a dialética do reconhecimento de Hegel toma após a inserção de um conceito monológico de Espírito na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*. Axel Honneth recuperará essa tradição dos primeiros escritos de Hegel e engendrará uma inflexão empírica a partir de G. H. Mead para a teoria em *Luta por reconhecimento*. Com isso Honneth conseguirá descrever a construção da identidade como fruto de trocas intersubjetivas e entender a gramática das lutas sociais como uma luta por reconhecimento. Ao final, a possibilidade de uma Teoria da Justiça a partir da recepção da dialética do reconhecimento de Hegel é investigada nas obras *Sofrimento de indeterminação* e, secundariamente, em *O Direito da Liberdade*. Na primeira obra fica mais explícita a defesa de um primado da intersubjetividade como profilaxia para as formas insuficientes de liberdade, formas essas que são carentes de determinação por não possuírem a dinâmica das trocas intersubjetivas que a eticidade pode oferecer. Já na segunda, embora de forma mais implícita, a defesa de um ideal de liberdade social também passa por um reconhecimento dessa nas várias instituições da liberdade. A pesquisa é bibliográfica, baseada em literatura primária dos dois principais autores trabalhados, mas também em artigos e livros de comentadores como L. Siep, V. Hölsle, J. Habermas, C. Menke, R. Forst, dentre outros. Na tentativa de tecer relações entre os textos, tenciona as fraquezas e possibilidades da recepção da dialética do reconhecimento de Hegel por Honneth para uma análise da formação da subjetividade, das lutas sociais e de uma ideia de justiça.

Palavras-chave: Reconhecimento; Dialética; Intersubjetividade; Justiça; Hegel; Honneth.

ABSTRACT

This paper aims to revisit the theory of recognition and investigate the possibility of building a Theory of Justice from this tradition. To do so, it will revisit texts from G. W. F. Hegel's youth, especially *System of Ethical Life*, in which a defense of recognition based on more organic intersubjective exchanges in the spheres of family, civil society, and state can be found. After that, he will analyze the turn that Hegel's dialectics of recognition takes after the insertion of a monological concept of Spirit in the *Phenomenology of Spirit* and the *Elements of the Philosophy of Right*. Axel Honneth will recover this tradition from Hegel's early writings and engender an empirical inflection from G. H. Mead to theory in *Struggle for Recognition*. In doing so, Honneth will be able to describe the construction of identity as the fruit of intersubjective exchanges and to understand the grammar of social struggles as a struggle for recognition. Finally, the possibility of a Theory of Justice based on the reception of Hegel's dialectics of recognition is investigated in *Suffering from Indeterminacy* and, secondarily, *Freedom's Right*. In the first work, the defense of the primacy of intersubjectivity as a prophylaxis for insufficient forms of freedom is more explicit. In the second, although in a more implicit way, the defense of an ideal of social freedom also involves the recognition of this ideal in the various institutions of freedom. The research is bibliographical, based on primary literature of the two main authors, but also on articles and books by commentators such as L. Siep, V. Höhle, J. Habermas, C. Menke, R. Forst, among others. In an attempt to weave relationships between the texts, by intending the weaknesses and possibilities of the reception of Hegel's dialectic of recognition by Honneth for an analysis of the formation of subjectivity, social struggles and an idea of Justice.

Keywords: Recognition; Dialectics; Intersubjectivity; Justice; Hegel; Honneth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 UM PASSO ATRÁS: O RECONHECIMENTO NO IDEALISMO ALEMÃO	13
1.1 Ainda sobre os primeiros escritos.....	18
1.2 Reconhecimento no Espírito Subjetivo: <i>Fenomenologia</i>	22
1.3 Reconhecimento no Espírito Objetivo: <i>Direito</i>	27
1.4 Apreciação crítica do estatuto do reconhecimento em Hegel.....	42
2 RECEPÇÃO E ATUALIZAÇÃO DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO DE HEGEL POR HONNETH	47
2.1 A apreciação dos primeiros escritos.....	47
2.2 Uma virada empírica para o reconhecimento.....	54
2.3 Uma inscrição ontogenética e categorial para o reconhecimento	69
2.4 Reconhecimento e a gramática das lutas sociais.....	81
3 RUMO À UMA TEORIA DA JUSTIÇA	85
3.1 Justiça nos termos de uma teoria da intersubjetividade	86
3.2 Patologias sociais: formas insuficientes de liberdade	96
3.3 Eticidade como terapia	103
3.4 Liberdade social: pequeno incursão por <i>O Direito da Liberdade</i>	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	128

INTRODUÇÃO

“Não existe essa coisa de sociedade, o que há e sempre haverá são indivíduos”¹

Margaret Thatcher

A frase escolhida para o início deste trabalho, proferida pela Dama de Ferro, que conduziu durante anos o governo britânico com políticas de austeridade, talvez ilustre muito bem a ontologia social oriunda da epistemologia do liberalismo político, que atingiu o seu ápice em termos de organização social no chamado neoliberalismo de Thatcher. Contudo, o objetivo deste trabalho está longe de coadunar com a premier britânica, na verdade, gostaríamos de inverter a sua proposição. Não para dizer que não existem indivíduos, só restando a sociedade, mas para dizer que os indivíduos só existem por conta da sociedade, que em todos os seus processos de subjetivação eles se destacam no que podemos chamar de uma sociabilidade primeira.

O indivíduo é o átomo da Filosofia Política, o seu grau zero, e as diferentes formas de conceber a sua subjetivação, vindas de diferentes metodologias filosóficas, não são apenas caprichos de correntes às vezes discordantes da Filosofia. Na verdade, as diferentes formas de conceber o indivíduo e a sua inserção na sociedade pautarão debates sobre políticas públicas, debates normativos e ajudarão a diagnosticar e denunciar funcionamentos disformes da sociedade que prejudicam a realização desses mesmos indivíduos.

Dito isso, a concepção de um indivíduo como fruto das relações intersubjetivas, ou para já introduzir o tema deste trabalho, como fruto das relações de reconhecimento, encontra respaldo em uma profícua tradição da Filosofia Política no interior do Idealismo Alemão iniciada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, e que muitas vezes se viu do lado oposto do liberalismo político. É essa tradição da dialética do reconhecimento que este trabalho gostaria de recuperar de forma reconstrutiva e averiguar a sua recepção na Filosofia contemporânea por Axel Honneth. Busca-se, a partir disso, inferir a possibilidade de uma Teoria da Justiça pautada em formas

1 THATCHER, M. *The Downing Street years*. Nova York: HarperPress, 1993, p. 626.

intersubjetivas de reconhecimento, que convidam à solidariedade e diferentes modos de conceber a organização da sociedade e as lutas sociais.

Para isso, primeiramente gostaríamos de revisitar a efervescência dessas ideias no alvorecer do Idealismo Alemão, mais especificamente localizando o debate sobre o reconhecimento no Idealismo pós-kantiano de Johann Gottlieb Fichte e nos primeiros escritos de Hegel. Sabe-se dos problemas que podem surgir ao separar os escritos de um autor entre os da juventude e o da maturidade, ainda mais em uma época em que os intelectuais já apresentavam um grau altíssimo de abstração filosófica já no seu período de estudos. No entanto, as divisões que faremos aqui entre os primeiros escritos de Hegel e os posteriores à *Fenomenologia do Espírito* são justificadas, visto que os diferentes enfoques metodológicos utilizados por Hegel nessas diferentes etapas do seu pensamento não passam batidos pela sua forma de conceber o indivíduo no interior da sua Filosofia Política e, mais ainda, pela forma como gostaríamos de trabalhar e nos inspirar nesse material na Filosofia contemporânea.

Desta forma, o principal texto desta época que trabalharemos no decorrer deste trabalho é *O Sistema da Vida Ética*, pincelando-o com a análise de outros, como a *Realphilosophie*, *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino* e *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural*. Em todos esses trabalhos aparece a defesa de uma comunidade orgânica, no sentido de uma profunda comunhão entre os indivíduos, pautada em diferentes modos de trocas intersubjetivas, das mais basilares no seio da família, até as mais complexas no Estado, que estruturam a identidade individual e calçam a sociedade no primado do reconhecimento. No pensamento maduro de Hegel, essas trocas intersubjetivas mais orgânicas, ou seja, na materialidade do mundo da vida, do indivíduo com os seus pares reais, serão substituídas e mediadas por um conceito monológico de Espírito, isto é, verticalizado, não mais fruto das lutas sociais, mas fiel à lógica interna do sistema e que ruma ao universalismo. Nesta época, como veremos na gênese da autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*, o reconhecimento será uma fase na exteriorização do Espírito, que acabará por retornar a si mesmo depois dessa aventura exterior, e o agulhão crítico da dialética do reconhecimento para uma teoria social moderna reduzida.

Quem compartilha dessa opinião é Axel Honneth, por isso o herdeiro da Teoria Crítica buscará nos primeiros escritos de Hegel a inspiração para reconstruir a sua

teoria do reconhecimento. Esse movimento é importante e é desta forma que Honneth se coloca no debate da Filosofia Política contemporânea, pois ele quer afastar as antigas rígidas ilusões metafísicas que pautavam as sociedades tradicionais e que deixavam pouco espaço para contestações e para modos de vida não hegemônicos. Da mesma forma, também procura se afastar de um individualismo possessivo que anima algumas teorias liberais mais ortodoxas na contemporaneidade. Com isso, Honneth resguarda o papel da individualidade, conquista importante para a modernidade, mas também reafirma o enlace social que matiza a identidade do indivíduo e que é importante para as reivindicações normativas. Por isso que, em *Luta por reconhecimento*, Honneth recepciona a dialética do reconhecimento de Hegel e lhe dá uma inflexão empírica, com o intuito de dialogar com as ciências empíricas e atestar que os insights hegelianos encontram respaldo na psique humana.

Depois de analisar a dialética do reconhecimento em Hegel e de qual maneira Honneth a recepciona, este trabalho gostaria ainda de se debruçar na tentativa de averiguar a possibilidade de desenvolvimento de uma Teoria da Justiça baseada em uma construção intersubjetiva da identidade a partir do reconhecimento. Para isso, valer-se-á principalmente da obra *Sofrimento de indeterminação*, em que Honneth analisa formas sociais patológicas e aponta a sua profilaxia justamente na virada para uma Teoria da Justiça entendida nos termos de uma teoria da intersubjetividade; e também na obra *O Direito da Liberdade*, em que muitos autores localizam uma perda da importância da dialética do reconhecimento para a Filosofia de Honneth e uma maior ênfase na maneira como as diferentes instituições realizam ou encorajam a ideia da liberdade. Nesta obra, pela qual faremos um pequeno incursão, a Teoria da Justiça de Honneth é ampliada, visto que ele assenta o seu ideal de justiça em uma ideia de liberdade social. Neste ponto localizamos que Honneth não abandona o reconhecimento para privilegiar o desenvolvimento da ideia da liberdade. A sua defesa de uma liberdade social assenta-se em uma dialética do reconhecimento, isto é, a liberdade só é social porque reconhecida nas suas várias instituições.

É essa incursão através do reconhecimento como um leitmotiv da Filosofia Política e da ideia de justiça que este trabalho procurará percorrer e apresentar, reconstruindo o percurso da Filosofia de Hegel até as formas mais contemporâneas de recorrer à dialética do reconhecimento na Teoria Crítica, mais especificamente, na sua recepção por Axel Honneth.

1 UM PASSO ATRÁS: O RECONHECIMENTO NO IDEALISMO ALEMÃO

*“Faust: Was ist mit diesem Raetselwort gemeint?
Mephistopholes: Ich bin der Geist, der stets verneint!”²*

J. W. von Goethe

Com a irrupção da individualidade no ápice da modernidade, a jovem sociedade burguesa, no também jovem capitalismo precisava de um sistema teórico que oferecesse uma justificação para o seu novo modo de vida. O sujeito moderno não queria mais as amarras do Estado ou da Igreja interferindo na sua liberdade econômica. Desta forma, a ausência de impedimentos externos passou a ser a maneira habitual como o liberalismo caracterizou a liberdade.

Contudo, faltava ainda uma justificativa teórica que lembrasse aos indivíduos as obrigações contratuais que eles possuíam uns com os outros. Esse modo de conceber a liberdade unicamente como ausência de impedimentos externos e o indivíduo como senhor de si, não passou sem rastros pelo *éthos* de nossas sociedades modernas. Legava, assim, uma sensação de anomia e vacuidade, que em certa medida se reproduz até os dias de hoje.

Foi no Idealismo Alemão, ora fruto desta época e ora produtor dela, que a sociedade burguesa encontrou a mais fina defesa do seu modo de vida e, mais especificamente a partir de Johann Gottlieb Fichte, a identidade passou a ser entendida como uma construção intersubjetiva. Fichte, será o primeiro responsável por uma tentativa de superação do formalismo que o idealismo de Immanuel Kant inevitavelmente caíra. Embora a partir do conceito de “reinos dos fins”, presente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, possa ser aferida uma tentativa de inscrição comunitária do respeito à dignidade do outro, esse mesmo outro ainda permanece um entrave, um limite à liberdade individual.

É nas *Lições sobre a Vocação do Sábio* que Fichte efetiva uma reformulação do imperativo categórico de Kant. Nesta obra o filósofo defende que o ser humano deve necessariamente se socializar, a partir de seu esforço pela identidade, este possuiria um impulso natural para a sociedade. Esse impulso natural para a

2 GOETHE, J. W. *Faust I*. Buenos Aires: Librería Goethe Editorial, 2001, p. 46.

socialização passa pela atribuição de seres racionais fora de si, outros seres cujos quais o sujeito atribui liberdade e racionalidade, de forma que esses seres não são dados encontrados na pura consciência-de-si; portanto, a sociedade deve ser entendida como uma relação de seres racionais entre si.³ Aqui, a ideia do outro é um postulado racional do eu prático, a assunção da realidade exterior da própria racionalidade.

Mas é somente na obra *Fundamentos do Direito Natural* que essa ideia será radicalizada em sua Filosofia Prática, a consciência da liberdade advirá a partir de um choque (*Anstoß*) com os outros e o conceito de individualidade será entendido enquanto um conceito recíproco e comunitário.⁴ Nesta obra, Fichte advoga que a relação intersubjetiva é a relação jurídica primária, portanto, o reconhecimento subjaz as relações jurídicas. O movimento argumentativo do texto pode ser entendido a partir da autoposição de si como ser racional, seguido pela representação da liberdade e a autolimitação da própria liberdade em prol da liberdade dos outros.

O conceito chave da Filosofia Prática de Fichte é o de interpelação (*Aufforderung*), o indivíduo insta o outro, de maneira não coagida, a demonstrar a sua liberdade. Fichte argumenta que em toda interpelação há uma exigência de uma resposta de um ser capaz de razão. O ser racional finito não pode pôr a si mesmo

3 “Eu chamo sociedade a relação dos seres racionais uns com os outros. O conceito de sociedade não é possível sem o pressuposto de que existem realmente seres racionais fora de nós, e sem determinações características que nos permitam distingui-los de todos os outros seres que não são racionais e, portanto, não pertencem à sociedade. Como chegamos a este pressuposto? E quais são essas determinações?”. FICHTE, J. G. Vorlesungen. In: *Fichtes Werke VI*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 302, tradução nossa. Texto original: “*Gesellschaft nenne ich die Beziehung der vernünftigen Wesen auf einander. Der Begriff der Gesellschaft ist nicht möglich, ohne die Voraussetzung, dass es vernünftige Wesen ausser uns wirklich gebe, und ohne charakteristische Merkmale, wodurch wir dieselben von allen anderen Wesen unterscheiden können, die nicht vernünftig sind, und demnach nicht mit zur Gesellschaft gehören. Wie kommen wir zu jener Voraussetzung? Und welches sind diese Merkmale?*”

4 “O conceito de individualidade é, como foi demonstrado, um *conceito recíproco*, ou seja, um conceito que só pode ser pensado em relação a outro pensamento, e é condicionado pelo mesmo, e na verdade pelo *mesmo* pensamento segundo a forma. Isso é possível em cada ser da razão apenas na medida em que é colocado como *completado* por outro. Portanto, nunca é *meu*; mas de acordo com sua própria confissão, e a confissão do outro, *minha e dele; sua e minha*; um conceito comunitário, no qual duas consciências estão unidas em uma”. FICHTE, J. G. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. In: *Fichtes Werke III*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 47-48, grifos do autor, tradução nossa. Texto original: “*Der Begriff der Individualität ist aufgezeigtermaassen ein Wechselbegriff, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und dach dasselbe, und zwar durch das gleiche Denken, der Form nach, bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes vollendet gesetzt wird. Er ist demnach nie mein; sondern eigenen Geständniss, und dem Geständniss des Anderen nach, mein und sein; sein und mein; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewusstseyn vereinigt werden in Eines.*”

sem limitar a sua atividade por um não-eu que lhe contrapõe, ou seja, o indivíduo deve pôr-se excluindo o outro da esfera da sua liberdade e, pondo o outro, exclui-se da esfera da liberdade daquele.⁵

Essa limitação recíproca das liberdades entre os seres racionais e livres é a própria relação jurídica, o reconhecimento depende da autolimitação da minha liberdade em prol do reconhecimento da liberdade do outro. Embora o conceito chave para o reconhecimento em Fichte seja o de interpelação, em que um indivíduo deve instar o outro a fazer uso da sua própria liberdade e se pôr em uma relação com ele, ou seja, mesmo com o outro sendo uma condição da minha liberdade, ele também é, ao mesmo tempo, um limite para esta. A partir disso Fichte introduz o conceito de Direito coercitivo (*Zwangsrecht*). A teoria do Direito de Fichte entende a limitação da liberdade como imanente à mesma, pois a livre comunidade só pode surgir se os indivíduos se submetem à limitação de sua liberdade segundo a lei do Direito, isto é, a lei jurídica é entendida como um querer comunitário da própria lei, pois o indivíduo almeja a proteção jurídica normativa que resguarda a sua liberdade.

Para Fichte, uma doutrina do Direito somente se desenvolve ao explicitar as condições da liberdade, ou melhor, ao explicitar o que significa dizer que uma pessoa é livre. O que segue disso é que a limitação recíproca das liberdades deve ser uma lei, o Direito coercitivo. O Direito coercitivo tem a função de restaurar aquele estofo mais originário de relações intersubjetivas que estavam presentes na ontogênese do sujeito, visto que no laço social pode haver perdas das expectativas originárias das próprias consciências, levando a perdas das experiências necessárias de respeito mútuo que foram criadas através da limitação recíproca das liberdades.⁶

5 "Eu me coloco como um indivíduo em oposição a outro indivíduo em particular, atribuindo a *mim* mesmo uma esfera para minha liberdade da qual excludo o outro, e atribuindo *ao outro* uma esfera da qual me excludo - isso é entendido apenas no pensamento de um fato, e de acordo com este fato". FICHTE, J. G. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. In: *Fichtes Werke III*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 51, grifos do autor, tradução nossa. Texto original: "*Ich setze mich als Individuum im Gegensatze mit einem anderen bestimmten Individuum, indem ich mir eine Sphäre für meine Freiheit zuschreibe, von welcher ich den anderen, und dem anderen eine zuschreibe, von welcher ich mich ausschliesse – es versteht sich lediglich im Denken eines Factums, und zufolge dieses Factums.*"

6 "Se, portanto, um acontecimento pudesse ser feito para agir com necessidade mecânica, pelo qual o contrário de seu propósito resultaria de todo ato ilícito, então por tal acontecimento a vontade seria compelida a querer somente o que é lícito; pela instituição, após a perda da confiança e fé, a segurança seria restaurada, e a boa vontade seria dispensada para a realização externa do direito (...) Um acontecimento como o descrito é chamado de *lei coercitiva*". FICHTE, J. G. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. In: *Fichtes Werke III*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 142, grifos do autor, tradução nossa. "*Wenn demnach eine mit mechanischer Notwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen werden könnte, durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das*

É nesse contexto de problemáticas filosóficas e debate intelectual que o jovem Hegel está inserido. A influência que os escritos de Fichte possui nos primeiros anos de trabalho intelectual de Hegel pode ser descrita enquanto uma apropriação, no primeiro momento, positiva, pela assunção do primado da intersubjetividade, mas também como uma tentativa de superação do Direito coercitivo. Já na sua mocidade Hegel aventava defender a sociedade como a condição inerente da liberdade dos indivíduos, e não somente como algo externo aos mesmos.

Na época de sua formação inicial, Hegel estava inspirado pelos ideais da Filosofia da Unificação (*Vereinigungsphilosophie*). Por isso que em *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino (Der Geist des Christentums und sein Schicksal)*, na tentativa de reconstruir uma religião popular, Hegel investiga a possibilidade da categoria do amor como uma categoria de unificação social. Nesta obra, a investigação de Hegel mostra como Jesus através do amor procurou superar a positividade da lei judaica, isto porque na intersubjetividade social do Direito o indivíduo está apartado, há uma divisão entre ele e o seu próximo causada pela universalidade obrigante da lei. Já com o conceito de amor, Hegel almeja a suspensão da individualidade e a manutenção da alteridade do outro.⁷ No entanto, o amor como crítica fundamental da moral formalista, assim como o Direito, também se revelou insuficiente como uma coesão social.

É somente em Jena que a ruptura de Hegel com Kant e Fichte se tornará mais clara. A crítica de Hegel assenta-se essencialmente nas filosofias da subjetividade, pois nestas há uma limitação do sujeito frente ao mundo que lhe contrapõe. E embora Fichte procure superar a divisão entre sujeito e objeto, ele não chega à objetividade dessa superação. O cerne da crítica de Hegel às concepções jurídico-morais de Fichte está na contraposição absoluta entre natureza e razão. Como já mencionado, Hegel promove uma crítica da ideia de comunidade de Fichte como uma limitação recíproca,

Gegenteil ihres Zwecks erfolgte, so würde durch eine solche Veranstaltung der Wille genöthigt, nur das Rechtmässige zu wollen; durch die Anstalt würde, nach verlorener Treue und Glauben, die Sicherheit wiederhergestellt, und der gute Wille für die äussere Realisation des Rechts entbehrlieh gemacht (...) Eine Veranstaltung, wie die beschriebene, heisst Zwangsgesetz“.

⁷ "Mas assim tão pouco sob o dever e o direito, que é antes seu triunfo não dominar sobre nada e ficar sem poder inimigo contra outro; o amor triunfou não significa, como o dever triunfou, que subjugou os inimigos, mas que superou a inimizade". HEGEL, G. W. F. Frühe Schriften I. In: *Werke: [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990, p. 363, tradução nossa. Texto original: "[...] sie ist aber dadurch so wenig unter Pflicht und Recht, daß es vielmehr ihr Triumph ist, über nichts zu herrschen und ohne feindliche Macht gegen ein anderes zu sein; die Liebe hat gesiegt heißt nicht, wie die Pflicht hat gesiegt, sie hat die Feinde unterjocht, sondern sie hat die Feindschaft überwunden“.

que dilacera a razão fundamental da sociedade e a transforma numa reunião atomística de seres,⁸ já Hegel desde a sua juventude advogará em favor da comunidade como máxima liberdade.

As críticas de Hegel às concepções jurídicas de Fichte encontraram o seu ápice no artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural*, ou em alemão os intitulados *Naturrechtaufsatz* e em *Diferença entre os sistemas da Filosofia de Fichte e Schelling*, os *Differenzschrift*. Nestes artigos, Hegel ao fundamentar a liberdade como relações intersubjetivas a compreende como suspensão da indeterminidade, na unidade do subjetivo com o objetivo. Ao contrário de Fichte que possui uma compreensão subjetivista da liberdade individual e da sua efetivação, visto que a baseia na indeterminidade absoluta. Já Hegel segue criticando a oposição entre as vontades singulares e a universal, que em Fichte são unificadas através da coerção,⁹ levando necessariamente a uma concepção excludente e limitativa da intersubjetividade e, conseqüentemente, do reconhecimento. Hegel faz uma crítica externa ao individualismo do Direito Natural ao restaurar o ideal antigo da polis grega, mas não somente, demonstra a negatividade da absolutização da liberdade individual nas trocas que são efetuadas no âmbito jurídico da sociedade. Nesse sentido, a verdade da liberdade individual é alcançada nas relações sociais não excludentes, de forma que os estágios de intersubjetividade jurídica são desenvolvidos como estágios

8 "Mas esse estado da razão não é uma organização, mas uma máquina, o povo não é o corpo orgânico de uma vida comum e rica, mas uma multiplicidade atomística, cujos elementos são substâncias absolutamente opostas, matérias modificáveis em parte pela razão - ou seja, nesta forma: pela razão - elementos cuja unidade é um conceito, cuja conexão é um domínio sem fim. Esta substancialidade absoluta de pontos funda um sistema de atomística da filosofia prática, onde, como na atomística da natureza, um entendimento estranho aos átomos se torna lei, que se chama lei na prática, um conceito de totalidade, que é o de opor-se a toda ação - para cada um é uma ação definitiva - para determiná-la, matando assim o vivo nela, a verdadeira identidade". HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften II. In: *Werke: [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990, p. 87, tradução nossa. Texto original: "Aber jener Verstandesstaat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine, das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen, teil mannigfaltig durch Vernunft – d. h. in dieser Form: durch Verstand – modifikable Materien sind, - Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist. Diese absolut Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik der praktischen Philosophie, worin, wie in der Atomistik der Natur, ein den Atomen fremder Verstand Gesetz wird, das sich im Praktischen Recht nennt, ein Begriff der Totalität, der sich jeder Handlung – denn jede ist eine bestimmte – entgegensetzen, sie bestimmen, also das Lebendige in ihr, die wahre Identität, töten soll."

9 "(...) a unidade com a vontade geral não pode ser concebida e posicionada aqui como uma majestade interior absoluta, mas como algo que deve ser trazido por uma relação ou compulsão externa". HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften II. In: *Werke: [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990, p. 472, tradução nossa. Texto original: "(...) das Einssein mit dem allgemeinen Willen kann hiermit nicht als innere absolute Majestät aufgefaßt und gesetzt [werden], sondern als etwas, das durch ein äußeres Verhältnis oder Zwang hervorgebracht werden soll."

na construção de uma totalidade ética (isso ficará bem evidente no desenvolvimento do pensamento de Hegel, que ele chamará posteriormente de eticidade, conceito que atingirá sua explicitação máxima na *Filosofia do Direito*), por isso Hegel encontrará na mais elevada comunidade a mais elevada liberdade, onde se encontrará as relações intersubjetivas solidárias e não excludentes.¹⁰

Esse projeto filosófico acompanhará Hegel durante toda sua vida intelectual, é sabido que a sua metodologia mudou nas suas investigações na vida madura, no entanto, Hegel nunca deixou de ser um crítico do individualismo e do formalismo. Embora Hegel converse com boa parte do Idealismo de sua época, com Fichte, como mostramos, mas também com Schelling e Jacob, o interlocutor privilegiado da crítica de Hegel ao formalismo será Immanuel Kant. O trabalho prosseguirá analisando duas obras que serão importantes para a recepção da dialética do reconhecimento de Hegel por Honneth, *O Sistema da Vida Ética* e a *Realphilosophie*. Ambos os textos em que Honneth debruçar-se-á para investigar, respectivamente, ora um ideal mais orgânico de reconhecimento, ora uma defasagem de um conceito forte de reconhecimento através da inserção do conceito de Espírito.

1.1 Ainda sobre os primeiros escritos

Em *O Sistema da Vida Ética*, Hegel utiliza como método a subsunção:¹¹ na primeira potência ética encontramos a natureza, a intuição sob o conceito, na segunda potência, o conceito sob a intuição, expresso pelo trabalho. Nesta segunda potência

10 “ (...) e a comunidade da pessoa com os outros deve, portanto, ser considerada essencialmente não como uma limitação da verdadeira liberdade do indivíduo, mas como uma extensão da mesma. A mais alta comunidade é a mais alta liberdade, tanto no poder quanto no exercício, - mas na qual a mais alta liberdade da comunidade, como fator ideal, e a razão, ao contrário da natureza, estão totalmente ausentes”. HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften II. In: *Werke: [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990, p. 82, tradução nossa. Texto original: “(...) und die Gemeinschaft der Person mit anderen muß daher wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden. Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit, sowohl der Macht als der Ausübung nach, - in welcher höchsten Gemeinschaft aber gerade die Freiheit, als ideeller Faktor, und die Vernunft, als entgegengesetzt der Natur, ganz wegfällt“.

11 Neste caso, mantivemos a tradução do polissêmico substantivo alemão *Aufhebung* como subsunção, tal como aparece na edição portuguesa de *O Sistema da Vida Ética*, que utilizaremos neste subcapítulo. Posteriormente ele aparecerá como o neologismo *suprassunção*, da tradução da *Fenomenologia do Espírito* para o português brasileiro de Paulo Meneses, tradução que se tornou habitual nos estudos hegelianos no Brasil. Não há uma tradução direta e satisfatória para *Aufhebung* no português, todavia, é mister que se tenha em mente que o conceito se refere aos três momentos dialéticos importantes de negar, superar e guardar.

há três níveis, sendo o mais elevado a educação dos seres humanos. E, por último, na terceira potência, a vida ética absoluta.

No primeiro momento, a relação para com as coisas do mundo dar-se-á no modo puramente de satisfação das necessidades primeiras, o puro desejo. A satisfação na subsunção do objeto desejado (esse também será o primeiro modo de ser da consciência, tal como aparecerá na *Fenomenologia do Espírito* posteriormente).¹² No seu segundo momento, o do trabalho, essa relação será um pouco mais complexa, não há mais apenas a mera satisfação, mas o objeto é transformado em outra coisa que a sua mera aparição na natureza. Neste ponto aparece o excedente do trabalho, que por sua vez desembocará na posse e, mais adiante, na propriedade, que necessitará ser pensada conforme os ditames do Direito.¹³ No terceiro momento da segunda potência pode ser observada a vida ética absoluta, a constituição do espírito do povo na união dos particulares no universal.¹⁴

Essa pequena explicação inicial sobre as potências da vida ética é importante para Hegel, pois posteriormente é a posse que será reconhecida como propriedade no contrato. Mas antes, ainda, cabe a Hegel modificar o viés moderno de luta de seus antecessores contratualistas. Os conflitos em Hegel não serão mais atribuídos a um desejo de autoconservação – isso será melhor apreciado depois através dos comentários de Honneth -, mas a impulsos morais. Nesse sentido, Hegel enxerga no que ele chama de *eticidade natural*, as formas elementares de reconhecimento entre os humanos e será, paradoxalmente, através da violação dessas formas primeiras de reconhecimento que uma maior integração entre os sujeitos será possibilitada. A

12 “A necessidade é aqui uma singularidade absoluta, um sentimento que se restringe ao sujeito, pertence totalmente à natureza e cuja multiplicidade e sistema não nos cabe aqui compreender. Comer, beber”. HEGEL, G. W. F. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 17.

13 “O sujeito não é simplesmente determinado como possuidor, mas é inserido na forma da universalidade; como um sujeito singular em relação com os outros, e universalmente negativo enquanto sujeito possuidor reconhecido, com efeito, o reconhecer é o ser singular, a negação, de tal modo que ela permanece fixa como tal, mas é ideal, nos outros, simplesmente a abstracção da idealidade, e não a abstracção da idealidade neles. A posse é, nesta perspectiva, *propriedade*: mas a abstracção da universalidade na mesma é o *direito*; (...)”. HEGEL, G. W. F. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 29, grifos do autor.

14 “Formalmente, na simplicidade ou intuição, o indivíduo é a diferença de todas as determinidades e, como tal, é um *vivente* formal, e reconhece-se como tal; assim como antes era apenas como possessor de coisas singulares, assim aqui surge enquanto é para si no todo; mas porque o indivíduo como tal é pura e simplesmente um com a vida, não apenas em relação com ela, também não se pode dizer acerca da vida como a propósito das outras coisas com que ela apenas está em relação, que o indivíduo a possui; isto só tem sentido porquanto o indivíduo não é um tal indivíduo, mas um sistema absolutamente total (...)”. HEGEL, G. W. F. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991, p 34-35, grifos do autor.

forma mais comum da eticidade natural, em que as relações de reconhecimento são pautadas conforme o sentimento, é a família, forma que será também usada posteriormente na *Filosofia do Direito*.¹⁵ A família que vai introduzir, à maneira hegeliana, o negativo no filho, impelindo que ele não seja mais meramente fruto da unificação do casal, mas que se afaste dessa determinação natural.

Essa forma será sucedida por outra ainda dentro da eticidade natural, que são as relações entre possuidores, num âmbito pré-jurídico, anterior à propriedade. Aqui os indivíduos se reconhecem mutuamente como legítimos à posse, mas a posse ainda está assentada em uma singularidade, a sua determinidade não está inteiramente supracumida pela universalidade. Somente com a inserção do Direito Positivo que essa mera legitimidade atribuída conforme a bela vontade das partes ganhará status de reconhecimento jurídico efetivo, permitindo a passagem da eticidade natural para a absoluta.¹⁶

Mas como acontecerá essa passagem que justifique a inserção do Direito? Através do crime. Hegel introduz vários tipos de crimes que destroem as relações de reconhecimento já existentes na eticidade natural, mas não deixa clara a motivação do criminoso em esfacelar essas relações. O que levará Honneth, como veremos posteriormente, a interpretar a motivação do criminoso como uma forma deste chamar atenção para a sua própria integridade que foi ferida em uma relação de não reconhecimento. O que importa aqui, para Hegel, é que o criminoso luta apenas pela satisfação de uma vontade totalmente particular, e o lesado, ao contrário, luta pelo restabelecimento daquela relação reconhecida de posse que aspira a universalidade

15 “É esta a relação de *pais e filhos*, o absoluto ser-um dos dois cinde-se imediatamente para a relação: a criança é o homem subjectivo, mas de um modo tal que esta particularidade é ideal, um exterior, apenas formal. Os pais são o universal, e o trabalho da natureza visa a supressão desta relação, tal como o trabalho dos pais, que suprimem sempre mais a negatividade exterior da criança e por isso mesmo põem uma negatividade interna maior e, deste modo, uma individualidade mais elevada”. HEGEL, G. W. F. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 22-23, grifos do autor.

16 “Põe-se uma relação do sujeito ao seu trabalho excedentário, que nesta relação com o mesmo sujeito, não tem nenhuma relação real com a fruição. Mas, ao mesmo tempo, semelhante relação sobressaiu como um universal, ou como uma pura abstracção, ou um infinito, a posse no direito enquanto propriedade. Segundo a sua natureza, porém, o que se possui tem apenas uma relação real ao sujeito, à aniquilação, e a relação, anteriormente ideal, da posse ao sujeito deve agora tornar-se real. O infinito, enquanto o positivo desta potência é em geral o estável, e deve perdurar, a saber, o direito (...)”. HEGEL, G. W. F. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 30-31.

e, mais ainda, ele experiencia o crime contra a sua propriedade como um ataque à sua própria subjetividade.¹⁷

Já na *Realphilosophie*, a natureza perde o seu caráter ontológico, o que Honneth se refere como um intersubjetivismo forte, e Hegel começa a introduzir na sua Filosofia Social uma Filosofia da consciência. Disto resultará, como veremos, que o reconhecimento não será mais entendido em termos de uma luta entre os sujeitos, mas como um momento da marcha do Espírito. A constituição do corpus político na comunidade será um processo necessário para a formação do Espírito em contraste com a natureza. Nesta fase do seu pensamento, o reconhecimento não se assentará mais na intersubjetividade, mas na medida em que uma consciência se reconhece na outra. Essa forma puramente epistemológica de constituição da consciência, como uma mera fase no processo de formação do Espírito em sua exteriorização, atingirá o seu ápice na *Fenomenologia*.

Assim como em *O Sistema da Vida Ética*, na *Realphilosophie* Hegel também recorre a diferentes estágios de reconhecimento, começando a sua análise pela família, onde o indivíduo se experiencia como um sujeito carente, desejante – o desejo será bastante explorado pela Filosofia social de Hegel, na *Fenomenologia* será o primeiro modo de ser da consciência e forma negativa essencial para a constituição dessa. O amor na família terá esse caráter negativo, incompleto para a constituição de uma pessoa de Direito, mas necessário para que o indivíduo tenha capacidade de participar na vida pública da comunidade. No interior da vida familiar, embora o indivíduo experiencie a necessidade de estar com o outro, uma latência, ele ainda está absorto na particularidade, não foi convidado para fazer parte da vida universal, não foi estorvado pelo diferente.

Quando o sujeito é transferido para o domínio social, em que não mais somente a sua família faz parte, é necessário que ele comungue de normas gerais. Nesta esfera social, como a posse ainda não está plenamente legitimada pelo aparato jurídico positivo, o conflito é inevitável. Neste ponto, Hegel se afasta de seus antecessores contratualistas na busca pela resposta de como os indivíduos podem

17 “Ora, visto que não é abstracção da sua relação ao objecto que se suprime, mas é ele próprio que nessa relação é lesado, algo nele se suprime – e o que nele se suprime não é a diminuição da sua posse, pois tal diminuição não lhe diz respeito como sujeito, mas é a aniquilação de si mesmo como indiferença por e neste acto singular; - ora, como a diferença das determinidades é a *pessoa*, e esta é aqui lesada, então a diminuição da propriedade é uma lesão pessoal”. HEGEL, G. W. F. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991, p. 46.

chegar a uma compreensão de seus direitos e deveres, para aqueles, a resposta advinha de fora do contexto social, mas para Hegel o Direito será uma necessidade prática que se efetiva no interior desse estado de concorrência recíproca. Essas críticas ao contratualismo já tinham aparecido anteriormente no *Naturrechtaufsatz*, nas críticas de Hegel ao Direito Natural, principalmente à teoria do Direito de Fichte. Para o filósofo de Stuttgart, nesses sistemas do Direito Natural, a liberdade dos indivíduos é apenas um momento externo, algo vindo de fora e amarrado através da coerção pelo Estado. Desta maneira, como já fora explicitado, os indivíduos comportam-se como átomos, em que cada um permanece estranho aos demais.

A luta por reconhecimento, neste contexto, para não utilizarmos o léxico hobbesiano de luta de *todos contra todos*, nasce da exclusão do outro da posse. Honneth interpretará, como veremos adiante, a tentativa de tomada da posse por aquele excluído dela, não como uma tentativa *stricto sensu* de tomada real da posse, mas a sua agressão será entendida como uma tentativa de recuperação do reconhecimento que lhe foi denegado nessa exclusão. A posse se transforma em propriedade, da mesma forma que o trabalho se transforma em universal. O excedente dos frutos do trabalho possui um valor social, um valor de troca. Através desse ato de troca, reconheço o outro como um possuidor e ele me reconhece da mesma maneira como tal, de modo que as vontades das partes estão unidas. Deste movimento há a inserção do contrato, e no contrato as vontades valem da mesma maneira. Aquela simples troca agora ganha o estofa legal do Direito, e o crime contra a propriedade não é mais procedido por uma luta, como acontecia anteriormente, mas é entendido como uma violação do universal do Direito.

Honneth argumenta que as exigências de reconhecimento recíproco que são levantadas pelo ato do criminoso não são desenvolvidas e respondidas por Hegel, que limita a sua explicação na função que o Direito exerce neste caso. O Direito serve para restaurar o reconhecimento recíproco que existia anteriormente entre o criminoso e o lesado, a vontade universal (o Direito) reconhece a vontade particular do criminoso através da punição, que equaliza essas duas vontades. A lei, no Estado, é a unidade comum das vontades singulares, o Estado é o lugar em que o indivíduo encontra a sua vontade no todo e a sua liberdade plenamente realizada.

1.2 Reconhecimento no Espírito Subjetivo: *Fenomenologia*

Resta-nos ainda fazer uma pequena incursão através da temática do reconhecimento no contexto da *Fenomenologia do Espírito*, pois nesta obra da maturidade da Filosofia hegeliana, encontra-se o ápice da virada de Hegel rumo à uma Filosofia do Espírito que já fora iniciada na *Realphilosophie* e em outros trabalhos da época.

Para esta análise iremos nos deter essencialmente no capítulo *A verdade da certeza de si mesmo*, em que Hegel descreve a gênese da autoconsciência a partir do seu encontro com uma outra autoconsciência. Nesta importante e citada passagem da *Fenomenologia* podemos ver a descrição epistemológica¹⁸ da dialética do reconhecimento. É bem verdade que neste estágio do pensamento hegeliano, aquele traço mais orgânico e social da luta por reconhecimento já não está mais presente e a constituição da autoconsciência é apenas uma figura na marcha do Espírito rumo ao Absoluto. Mas se nos atentarmos ao método dialético, lembraremos que na dialética nada é jogado fora, portanto, aquele traço empírico da certeza sensível, do início da investigação hegeliana, permanece supressumido. Para além disso, é importante ressaltar que a dialética não é somente um método, mas a própria estrutura da realidade enquanto tal, e se o modo de ser da consciência é, como veremos, enquanto consciente reconhecida, é porque a própria estrutura da realidade lhe imprime isso. No entanto, aquele traço mais concreto de uma luta social aqui é rebaixado, de forma que o que haverá é uma luta, do ponto de vista epistemológica, das consciências em sua aspiração de formação como consciências-de-si.

O primeiro modo de aparição da consciência é marcado por uma negatividade radical, a consciência é desejo. Mas não é um simples desejo, não é um desejo de algo empírico, se assim fosse, esse desejo poderia ser facilmente satisfeito com a consumação desse objeto. O desejo da consciência é um pouco mais complexo, é desejo de outro desejo:

18 Embora não seja o objetivo deste trabalho analisar o reconhecimento na grande *Lógica* de Hegel, pois extrapolaria os limites que aqui se propõe, é mister indicar que já no início da *Ciência da Lógica*, mais especificamente na *Doutrina do Ser*, na explicitação do ser para si, Hegel recorre a figura da autoconsciência como exemplo da infinitude na passagem do ser para uno: “A autoconsciência, ao contrário, é o *ser para si* como *realizado* [vollbracht] e posto; aquele lado da relação com um *outro*, como um objeto exterior, está afastado. A autoconsciência é, assim, o exemplo mais próximo da presença da infinitude, - de uma infinitude, sem dúvida, sempre abstrata que, contudo, ao mesmo tempo, é de determinação mais concreta totalmente diferente do que o ser para si em geral, cuja infinitude tem ainda, inteiramente, determinidade apenas qualitativa”. HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*: 1. A doutrina do Ser. Trad. C. Iber; M. Miranda e F. Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016, p. 164, grifos do autor.

Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*. Certa da nulidade desse Outro, põe *para si* tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como *verdadeira* certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de *maneira objetiva*.¹⁹

A satisfação da consciência só é encontrada em uma outra consciência, para isso, essa outra consciência precisa necessariamente *ser*, só assim é que pode haver suprassumir desse objeto e é deste modo que a consciência experiencia a sua própria independência. Nesse movimento a consciência se relaciona com a consciência-de-si como um objeto, visto que ela põe o seu ser-outro em si mesmo.

O Espírito precisa se experienciar também como sujeito, e a unidade de si mesma com o seu ser outro só virá de consciência-de-si para outra consciência-de-si. Nesta etapa, Hegel diz-nos que já está presente o conceito de Espírito, mas só depois a consciência se saberá como Espírito, na unidade de todas as consciências-de-si, no “*Eu, que é Nós, Nós que é Eu*”.²⁰

Mas ainda não foi demonstrado o movimento de reconhecimento da consciência-de-si, pois a consciência só é, como já mencionado, como algo reconhecido.²¹ Mas para isso ela precisará sair para fora de si, em uma outra consciência, o seu ser outro suprassumindo, que tem a si mesmo como essência. Trata-se de um espelhamento da consciência, ela se experiencia como o outro de si mesma, possui a alteridade em si.

No entanto, esse outro de si mesma lhe aparece como algo inessencial, só que esse outro também é uma consciência-de-si. Neste momento as consciências estão no seu mero ser-para-si, não realizaram a identidade sintética da identidade na

19 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 140. É importante que a consciência experimente a outra consciência como independente, pois é nessa outra consciência que ela irá aprender a sua própria liberdade: “É importante sublinhar a necessidade de a consciência-de-si experimentar seu objeto, - outra consciência-de-si, - como objeto independente, no qual ela veja refletida sua própria autonomia. Quer dizer, a consciência precisa ver-se refletida num objeto que não seja absolutamente um objeto, - ou o objeto que seja a negação de si mesmo, em outras palavras, outro sujeito”. SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 188.

20 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 142.

21 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 142.

diferença, isso só advirá na luta de vida ou de morte. A partir disso elevarão a verdade de si e no outro:

O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um outro, está fora dele; deve supressumir seu ser-fora-de-si. O outro é uma consciência *essente* e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si; ou como negação absoluta.²²

“*Só mediante o pôr a vida em risco*”, essa frase que aparece no início da citação anterior, guarda uma verdade elementar para a relação de reconhecimento. A consciência não pode ficar na sua tautologia do Eu = Eu, mas precisa engajar-se no seu processo de reconhecimento junto ao mundo em busca de sua verdade. A consciência é, nestes termos, saudade do Absoluto. Também na citação anterior já aparece o tom que a luta de vida e morte irá adquirir, o saldo primeiro dela é um desempate, uma consciência obtém reconhecimento, sendo a senhora, enquanto a outra é a consciência escrava.

A consciência senhora é senhora pois superou o medo da morte e se relaciona diretamente com o seu conceito efetivado de consciência-de-si, porém, essa sua relação com o seu ser-para-si é mediada pela consciência escrava, não é plenamente imediata.²³ Já o escravo, relaciona-se com a coisa ainda de uma maneira elementar, como fruição do desejo, como descrito antes. O reconhecimento aqui ainda é unilateral, mas como a consciência escrava galgará o seu reconhecimento? Através dos frutos do seu trabalho. Com o seu trabalho, a consciência escrava educa o Espírito e transforma aquela matéria na qual estava subjugada de maneira natural para outrem que não ela própria: “Assim, precisamente no trabalho, onde pareceria ser apenas um *sentido alheio*, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem

22 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 145-146, grifos do autor.

23 “O senhor é a consciência *para si essente*, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si *essente* que é mediatizada consigo por meio de uma *outra* consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada como um ser independente, ou como a coisidade em geral”. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 147, grifos do autor.

a ser *sentido próprio*".²⁴ Mas não somente, com o medo da morte, a consciência escrava viveu em si o puro terror do negativo, recolhendo-se em si e cultivando a sua vida interior.²⁵

Hegel segue a descrição da aventura da consciência dando pela primeira vez exemplos históricos para explicitar o desenrolar da consciência rumo ao Absoluto, pois, mais uma vez, é necessário que o Espírito se experiencie também como sujeito. Hegel afirma que o estoicismo surgiu justamente em uma época de liberdade e escravidão, como é o caso de Marco Aurélio e Epicteto. No estoicismo, o Espírito rompeu com a sua vida natural e está pronto para pensar a ideia da liberdade. No entanto, essa liberdade ainda é limitada, pois é um recolhimento em si na sua interioridade,²⁶ não possui aquela exteriorização necessária para que seja uma consciência-de-si, é somente em-si:

A liberdade no pensamento tem somente o *puro pensamento* por sua verdade; e verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só conceito da liberdade, não a própria liberdade viva. Com efeito, para ela a essência é só pensar em geral, a forma como tal, que afastando-se da independência das coisas retornou a si mesma.²⁷

A segunda figura da consciência a que Hegel recorre é o ceticismo, a descoberta da consciência livre, pois esta se relaciona com o mundo de maneira inessencial. Ao declarar que o mundo exterior não existe, o ceticismo suporta essa negatividade externa – pois a materialidade do mundo vem estorvar as suas certezas – como negatividade interna.²⁸

24 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 150, grifos do autor.

25 “Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou”. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p. 149.

26 “O recolhimento à identidade interior consigo mesmo não é capaz de trazer liberdade para um sujeito corporificado cuja liberdade real deve, portanto, ser expressa exteriormente em um modo de vida. O estoicismo, por conseguinte, está em contradição consigo mesmo, sendo uma realização putativa da liberdade que de fato constitui sua negação. Enquanto tal, ele necessariamente naufragará”. TAYLOR, C. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura* Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014. p.187.

27 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014, p.153, grifos do autor.

28 “Declara a nulidade do ver, ouvir etc., e *ela mesma vê*, ouve, etc.; declara a nulidade das essências éticas e delas faz as potências de seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre; e, desse modo, ela mesma tem uma dupla consciência contraditória da imutabilidade e *igualdade*; e da completa contingência e *desigualdade* consigo mesma”. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*.

Essa rápida incursão pela gênese da consciência-de-si na *Fenomenologia do Espírito* nos é válida para acompanharmos a defesa epistemológica que Hegel faz da consciência-de-si. Como já salientamos, embora nessa fase do pensamento hegeliano o conceito de Espírito é a base das suas investigações filosóficas, nada na dialética é posto inteiramente fora, a sensibilidade do mundo da vida permanece suprasumida no desenvolvimento da consciência. No entanto, na *Fenomenologia* o reconhecimento é apenas uma figura na marcha rumo ao Espírito Absoluto, não é a base muito menos o ponto principal do sistema. Por isso faz-se necessário a retomada e atualização da dialética do reconhecimento de Hegel por Honneth, para que a consciência-de-si, ou melhor, o sujeito concreto busque a sua unidade na diferença das relações sociais concretas, entre o indivíduo e os seus outros, é com este intuito que Honneth recorrerá aos textos da juventude de Hegel.

1.3 Reconhecimento no Espírito Objetivo: *Direito*

Embora *em Luta por reconhecimento* Axel Honneth tenha expressado que Hegel abandonou o ideal de uma teoria do reconhecimento baseada na intersubjetividade dos seus escritos da juventude, em *Sofrimento de indeterminação* Honneth recupera um escrito da maturidade de Hegel, a sua *Filosofia do Direito*, já dando indícios de que talvez aquele ideal de reconhecimento da juventude não tenha sido colocado totalmente de lado. Em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth trabalha com este texto de Hegel somente como uma fonte de ideias para a Filosofia Social, isto é, recupera apenas a arquitetônica conceitual de seu escrito, deixando a lógica da *Filosofia do Direito* de fora. Esta opção metodológica justifica-se, pois, segundo o frankfurtiano, a *Filosofia do Direito* de Hegel está permeada por um forte plano de fundo ontológico-metafísico, por ser devedora das categorias da *Lógica*; portanto, pouco útil para a Filosofia Social da contemporaneidade.

Para além disso, Honneth não quis se comprometer com algumas dificuldades teóricas que o texto de Hegel apresenta ao leitor, como um conceito monológico e substancialista de Estado, que os seus críticos acusam de rebaixar a liberdade individual sob o seu poder sintetizador. Nesse sentido, vamos apresentar e tecer alguns comentários sobre essa obra tardia de Hegel, visto que ela será a obra mestra

utilizada e reatualizada por Honneth em *Sofrimento de indeterminação*. Do mesmo modo, recuperada mais uma vez por ele em *O Direito da Liberdade*, importante para o desenvolvimento e reconstrução da ideia de liberdade, bem como, de uma justiça nos moldes de uma teoria do reconhecimento possibilitada pela esfera da eticidade.

O ponto de partida da *Filosofia do Direito* de Hegel é a ideia da liberdade, a vontade livre (falaremos mais sobre a vontade livre quando formos trabalhar *Sofrimento de indeterminação*). Hegel começa o seu trabalho com o conceito de pessoa, dentro do direito abstrato. Ser pessoa é abstrair-se do seu eu empírico, a consciência-de-si humana não é uma consciência meramente natural, mas é uma consciência reconhecida (mais uma vez a fórmula epistemológica da *Fenomenologia*). A posse é o lugar em que o indivíduo inicia a abstração de seu eu empírico, embora nela o indivíduo apenas satisfaça uma vontade natural ao suprir o seu desejo. Mas a posse ainda se realiza unilateralmente, visto que o indivíduo coloca a sua vontade unilateral nela de maneira determinada.²⁹ Neste momento, a liberdade do indivíduo é satisfeita de maneira meramente formal, portanto insuficiente para a realização plena da liberdade. No direito abstrato são satisfeitas apenas as necessidades abstratas dos indivíduos particulares.

Neste ponto da argumentação de Hegel, o indivíduo se relaciona unicamente com a coisa. Com a inserção do contrato para que a posse seja reconhecida como propriedade, os sujeitos passam a se relacionar entre si, sendo reconhecidos como pessoas:

É, pela razão, tão necessário para os homens entrarem em relações contratuais – doar, trocar, comercializar etc. – quanto possuir propriedade (§ 45 Anotação). Se para sua consciência o carecimento em geral é a benevolência, a utilidade etc. que os leva ao contrato, assim em si ele é a razão, a saber, a ideia do ser-aí real (quer dizer, apenas presente na vontade) da personalidade livre. – O contrato pressupõe que aqueles que o estabelecem se *reconheçam* como pessoas e como proprietários; pois ele é

29 “Pela tomada de posse, a Coisa recebe o predicado de ser *minha*, e a vontade tem com ela uma relação *positiva*. Nessa identidade, a Coisa é igualmente posta como um *negativo*, e minha vontade, nessa determinação, é uma vontade *particular*, carecimento, bel-prazer etc. Mas meu carecimento, enquanto particularidade de *uma* vontade, é o positivo que se satisfaz, e a Coisa, enquanto o negativo em si, é somente *para ela* e a serve. – O *uso* é essa realização de meu carecimento pela transformação, aniquilamento e consumo da Coisa, cuja natureza, desprovida de si, é assim manifestada e preenche sua determinação”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 95, grifos do autor.

uma relação do espírito objetivo, assim o momento do reconhecimento já está nele contido e pressuposto (cf. § 35; § 57 anotação).³⁰

O reconhecimento enquanto propriedade reconhecida encontra a sua legitimidade no contrato, a que a citação anterior faz alusão. Somente no contrato - uma instituição de resolução pacífica das vontades livres conflitantes - é que a minha vontade subjetiva se torna objetiva, logo, uma instituição social mediada.

Mas se olharmos mais atentamente, perceberemos que o reconhecimento da propriedade, embora seja o reconhecimento da pessoa enquanto um ser legal, com dignidade, e da sua propriedade – uma extensão da sua vontade livre – permanece ainda muito formal, preso ao contrato, no sentido de que não há uma reflexão acerca da sua liberdade. Embora na propriedade já tenhamos um ganho em relação à posse, pois a efetividade da propriedade só encontra existência na vontade do outro, ela ainda o exclui da coisa. Isso é o que leva muitos autores, como o próprio Honneth, a considerar a esfera do direito abstrato uma visão ainda individualista da liberdade, portanto, patológica.

Robert Williams, em *Hegels Ethics of Recognition*, vai além das interpretações recorrentes e tenta ver a *Filosofia do Direito* de Hegel como todo um desenvolvimento ascendente do reconhecimento, que é o fundamento do conceito de Direito; portanto presente em todas as etapas, no direito abstrato e na moralidade, não somente na eticidade. Williams, desta forma, investiga de que maneira as primeiras etapas da *Filosofia do Direito* interferem positivamente na eticidade.³¹ Nesta perspectiva, com o reconhecimento mútuo da vontade, o Direito vem a ser uma fenomenologia social, com estágios de determinação da vontade. O mesmo defende Evânia Reich em sua dissertação, para quem o “(...) direito é uma relação intersubjetiva dos seres humanos na medida em que eles são pessoas que se respeitam mutuamente. Apenas neste respeito mútuo a propriedade pode ser compreendida como direito intersubjetivamente reconhecido”.³²

30 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 106, grifos do autor.

31 WILLIAMS, R. R. *Hegel ethics of recognition*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1997, p. 134

32 REICH, E. *O reconhecimento em Hegel*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, 2012, p. 59.

Embora, de fato, já esteja presente uma dimensão latente do reconhecimento neste primeiro momento da obra de Hegel, ela ainda é muito insuficiente. Neste sentido acompanhamos Axel Honneth em *Sofrimento de indeterminação*, para o qual o direito abstrato guarda uma dimensão positiva, que é educar os sujeitos para se reconhecerem como pessoas de Direito, com direito à liberdade, uma conquista importante da modernidade, mas ainda patológica por permanecer no esquema de uma liberdade formal, contratual. Assim, muito próxima da tradição liberal de cunho mais fortemente individualista, que via a propriedade quase como uma extensão do corpo.

Não há problema em existir um entendimento ainda parco da liberdade social nesta parte do pensamento de Hegel, a ideia ainda precisa ser germinada, passar por mais fases de mediações para se efetivar como liberdade plenamente reconhecida na eticidade. Contudo, uma absolutização da liberdade jurídica pode ser sim problemática para a organização social, ou patológica, como chamará Honneth, mas vamos seguir o texto hegeliano no domínio da moralidade.

Se no direito abstrato o que tínhamos era o conceito de pessoa, na moralidade o conceito guia será o de sujeito, se no direito abstrato o reconhecimento era através da propriedade, na moralidade será através dos atos. Na seção da moralidade, Hegel faz uma distinção entre atos versus ações, para a imputação moral, o ato do sujeito deve ter um propósito, isto é, ser uma ação, ele deve estar ciente das intenções de sua deliberação.³³ A ação é o externar da vontade subjetiva. Se no direito abstrato a pedra de toque era oriunda do mundo interno, na moralidade ela se volta para o sujeito, a objetividade é retirada da vontade deste.³⁴ O que é reconhecido aqui são as condições de responsabilidade subjetiva e a vontade subjetiva dos pares.

33 “A vontade agindo ela mesma tem em seu fim, dirigido para o ser-aí existente, a *representação das circunstâncias* desse fim. (...) Mas é o direito da vontade não se reconhecer em seu ato como sendo ação, a não ser o que ela sabe, no seu fim, dos pressupostos do ato e de não ter *culpa* a esse respeito, somente o que nesse ato residia em seu *propósito*. – O ato apenas pode ser *imputado* enquanto *culpa da vontade*; - [é] o *direito de saber*”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 134-135, grifos do autor.

34 “Mas, do ponto de vista moral, em que a liberdade, essa identidade da vontade consigo é para ela (§ 105), essa identidade do conteúdo recebe como própria a determinação mais precisa [a saber:] a) o conteúdo é determinado para mim como o *meu*, de modo que, em sua identidade, não é apenas como meu fim *interno* que contém para mim minha subjetividade, mas também na medida em que recebeu *objetividade exterior*”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 131, grifos do autor.

A moralidade é a presença da liberdade na própria subjetividade do sujeito, embora necessária para o conjunto da obra, é ainda insuficiente. A contribuição da moralidade para a concretização da ideia da liberdade reside no fato de que esta só é possível quando os sujeitos reivindicam a autodeterminação de suas vontades, a vontade só reconhece o que é seu. A ação é uma expressão externa da vontade do indivíduo.³⁵

Mas a contradição vem estorvar essa tranquilidade da liberdade subjetiva que só encontra morada no interior do sujeito. O sujeito sofre pela contradição entre a sua vontade subjetiva e a universal, porque é incapaz de superar a sua singularidade e atingir o universal da moralidade.³⁶ A contradição acontece pois o sujeito não é o que ele deveria ser, como também não encontra na realidade objetiva uma correspondência com a sua consciência moral interior, trata-se da consciência formal que permanece no solipsismo, ao contrário da consciência moral verdadeira:

A consciência moral verdadeira é a disposição de espírito de querer o que é bom *em si e para si*; ela tem, por isso, princípios estáveis; e, no caso, são para ela as determinações e as obrigações objetivas para si. Diferente desse seu conteúdo, da verdade, ela é apenas o *aspecto formal* da atividade da vontade, que, enquanto essa vontade, não tem nenhum conteúdo próprio. Mas o sistema objetivo desses princípios e obrigações e a reunião do saber subjetivo com esse apenas estão ali presentes do ponto de vista da eticidade.³⁷

Percebemos que Hegel ensaia a passagem da moralidade para a eticidade. Mas ainda falta averiguarmos a contribuição da moralidade para a efetivação da ideia de liberdade e se há algum vestígio de reconhecimento intersubjetivo nesta etapa, bem como, de mostrar a contribuição da moralidade enquanto uma contribuição negativa. Como já mencionado, na moralidade a autoconsciência da liberdade está para si, a liberdade está representada na própria subjetividade do sujeito. Nesse sentido, na moralidade o sujeito da ação está muito próximo ao sujeito kantiano, pois

35 “O que o *sujeito* é, é a *série de suas ações*. Se elas são uma série de produções sem valor, então a subjetividade do querer igualmente é sem valor; se, ao contrário, a série de seus atos é de natureza substancial, então também é a vontade interna do indivíduo”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 139, grifos do autor.

36 “Esse princípio da particularidade é, então, sem dúvida, um momento da oposição e é, inicialmente, ao menos *tão* idêntico ao universal *quanto* diferente dele”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 139.

37 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 148, grifos do autor.

busca na sua interioridade as normas de ação, esse é o seu único parâmetro, não no contexto em que está inserido.³⁸ Isso parece encontrar respaldo no §114 da *Filosofia do Direito*:

b) o aspecto *particular* da ação é seu conteúdo *interno*, α) como se determina *para* mim seu caráter universal, o que constitui o *valor* da ação e aquilo pelo qual tem para mim validade, - [isso] constitui a *intenção*; - β) seu conteúdo, enquanto é *meu fim particular*, meu ser-aí subjetivo particular, - é o *bem-estar*.³⁹

Conforme nos sugere a citação anterior, há uma lacuna entre o bem-estar individual e o bem comum, que ainda está arraigado em um universal particular, não atingindo a universalidade concreta que só a eticidade pode oferecer. Ou seja, ainda não há uma coincidência entre o ser (vontade particular) e o dever ser (vontade universal). No entanto, essa esfera não é de todo deficitária, como mostrará Honneth em seguida, sempre há uma contribuição e uma insuficiência. E a contribuição aqui reside no fato de que a moralidade recobra o reconhecimento do direito à subjetividade e a sua liberdade, ou seja, há um ganho em relação à liberdade do direito abstrato, pois naquela o indivíduo era reconhecido somente enquanto proprietário, já aqui o sujeito é inteligido por suas qualidades intrínsecas. Aqui o modo de vida da jovem sociedade burguesa está bem representado, este enfoque nos direitos individuais é com certeza o maior ganho da modernidade em relação às figuras precedentes da história da humanidade.⁴⁰

No entanto, mais uma vez, Williams consegue enxergar um resquício de intersubjetividade no interior da moralidade, o sujeito passa perceber que só

38 Para isso, ver PINZANI, A. Da pessoa ao Indivíduo. In: FLECK, A; RAMOS, D. *A racionalidade do real* – Estudos sobre a filosofia hegeliana do direito. Florianópolis: Nefiponline, 2011, pp. 59-80. Acesso em setembro de 2022.

39 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 133, grifos do autor.

40 “O direito da *particularidade* do sujeito encontra-se satisfeito ou, o que é a mesma coisa, o direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a época *moderna*. Em sua infinitude, esse direito foi enunciado no cristianismo e tornou-se princípio efetivo universal de uma nova forma de mundo. Fazem parte dessas configurações mais precisas o amor, o elemento romântico, o fim da beatitude do indivíduo etc. – em seguida, a moralidade e a consciência moral, depois, as outras formas que, por uma parte, vão ser postas em evidência no que segue enquanto princípio da sociedade civil-burguesa e enquanto momentos da constituição política, mas que, por outra parte, de modo geral entram na história, em particular na história da arte, das ciências e da filosofia”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 139, grifos do autor.

conseguirá realizar os seus objetivos particulares incluindo as outras vontades, ou seja, há um reconhecimento intersubjetivo da liberdade individual – embora não seja de todo transparente, como veremos adiante. No direito abstrato havia uma intersubjetividade formal entre particulares, mas na moralidade o sujeito aprende a delimitar a particularidade da sua vontade a partir do reconhecimento da liberdade localizada na vontade universal,⁴¹ o mesmo acompanha Thadeu Weber, para o qual

O reconhecimento do meu querer e saber inclui, ao mesmo tempo, a subjetividade exterior, que é a vontade dos demais. O direito de moralidade como direito ao reconhecimento subjetivo inclui, pois, o reconhecimento desse direito como direito subjetivo de todos. É o reconhecimento da liberdade como princípio universal. (...) A externalização de minha liberdade requer o reconhecimento dos outros. No entanto, eu preciso primeiramente reconhecer o direito subjetivo de liberdade de todos.⁴²

Nesta perspectiva, o atomismo de uma liberdade negativa desapareceria na moralidade, pois através do outro eu adquire a minha liberdade como objeto, isto é, exterior a mim. O sujeito só pode perseguir a sua vontade se ele compartilha esse direito com os seus pares. A moralidade é uma interação das vontades, o reconhecimento recíproco entre elas. Essa ideia de Williams e Weber parece encontrar respaldo no §112 da *Filosofia do Direito*:

Dado que eu *conservo* minha subjetividade na realização de meus fins (§110), eu suprasumo ali, enquanto na objetivação da mesma, *ao mesmo tempo*, essa subjetividade *imediata* e, com isso, essa minha subjetividade singular. Mas a subjetividade exterior, assim idêntica comigo, é a *vontade* do outro (§73). – O terreno da *existência* da vontade é, então, a *subjetividade* (§ 106), e a vontade do outro é, ao mesmo tempo, minha outra existência, que eu dou a meu fim. – Por isso a realização de meu fim tem, dentro de si, essa identidade de minha vontade e da vontade do outro, - ela tem uma vinculação *positiva* com a vontade do outro.⁴³

Mesmo sendo encontrado um vestígio de intersubjetividade na moralidade, é inegável que algo de negativo ainda permanece nela, apesar da realização da minha vontade necessitar de um reconhecimento da vontade do outro, como demonstramos

41 WILLIAMS, R. R. *Hegel ethics of recognition*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1997, p. 82.

42 WEBER, T. Liberdade, direito e reconhecimento na Filosofia do Direito de Hegel. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, Unisinos, v. 7 n. 3, p. 301 (297-307), Set/Dez, 2015.

43 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 132, grifos do autor.

com Williams e Weber, a ação do sujeito moral permanece ainda muito ensimesmada. Contudo, é necessária essa passagem do direito abstrato para a moralidade, para uma esfera da consciência subjetiva moral, só assim ela pode ser efetivada em sua totalidade na eticidade. Desta maneira a liberdade experienciada nas instituições da eticidade, que Hegel chamará de uma *segunda natureza*, é um reflexo da participação dos sujeitos na concretização da própria ideia e desenvolvimento da liberdade, a moralidade só é efetivada na eticidade. A esfera da eticidade, ou melhor, a política no interior da eticidade preencherá a moral de um conteúdo objetivo⁴⁴, mas não somente, terá conservado o momento subjetivo anterior, traduzindo-se na vida ética por excelência.

Embora haja uma contribuição da moralidade para a expressão da liberdade, esse seu potencial é limitado, de forma que a moralidade, como gostaríamos ainda de mostrar antes da passarmos para a eticidade, é entendida como expressão de uma liberdade negativa, de uma dialética negativa, conforme mostra Marcos Lutz Müller.⁴⁵ A apresentação da crítica à Filosofia moral se articula nos termos de uma dialética negativa, não há um reconhecimento transparente das vontades na moralidade. A subjetividade moral se destrói e faz valer somente o seu discernimento subjetivo. Coloca a sua certeza particular como o ápice daquilo que é bom e a sua autonomia formal contra a objetividade ética.⁴⁶

Pode-se falar, portanto, de uma dialética destrutiva na moralidade, que aponta para a sua progressão, por ser crítica. Essa destruição é oriunda da contradição entre o bem e a consciência moral, contradição que é incorporada na interioridade de cada um. Essa construção contraditória da moralidade é que inscreverá a necessária passagem para a eticidade. Vamos acompanhar como se dá essa contradição: o bem, para não ser um princípio meramente formal e universal, exige algo que o determine, ou seja, ter o seu contrário em si, mas permanece se relacionando de maneira

44 “O ético objetivo, que entra em lugar do Bem abstrato pela subjetividade *enquanto forma infinita*, é a substância *concreta*. Por isso ela põe dentro de si *diferenças* que são assim determinadas pelo conceito e por meio do ético tem um *conteúdo* estável, que é para si necessário, e um subsistir que se eleva acima do opinar subjetivo e do bel-prazer, as *leis e instituições sendo em si e para si*”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 167, grifos do autor.

45 MÜLLER, M. L. A Dialética Negativa da Moralidade e a Resolução Especulativa da Contradição da Consciência Moral Moderna. *Discurso*, n. 27, 83-116, dez.1996.

46 MÜLLER, M. L. A Dialética Negativa da Moralidade e a Resolução Especulativa da Contradição da Consciência Moral Moderna. *Discurso*, n. 27, p. 88 (83-116), dez.1996.

meramente negativa com ele. Do mesmo modo, a consciência moral exige ter em si o seu contrário, ou seja, exige a sua validade objetiva.⁴⁷

Neste momento os extremos entram em conflito, pois ambos pretendem ter o seu outro não somente como momento, mas como todo. A positividade de cada um, em sua pretensão de abarcar o outro, acaba por levar a sua destruição. Colocar-se na positividade dessa potência abarcadora equivale a colocar o outro como si mesmo e, nessa operação, acaba por se excluir.⁴⁸ A oposição contraditória dos extremos passa a ser a contradição interna de cada um deles, no seu objetivo em se firmarem como totalidade autossuficiente, de forma que se dissolvem em sua negatividade. Aqui temos a desintegração da consciência moral moderna, como mostra Marcos Müller:

A coincidência (*Zusammenfall*) de ambos os termos – o bem abstrato do dever, inteiramente esvaziado de todo o conteúdo, e autonomia formal, reduzida à certeza subjetiva que põe a particularidade do arbítrio acima do universal – nesse puro aparecer que se aniquila juntamente com a vaidade absoluta dessa subjetividade, significa, para Hegel, a desintegração da consciência moral moderna que perdeu a sua medida e toda referência à objetividade e à efetividade.⁴⁹

Por isso que a eticidade aparecerá como a realização efetiva da ideia de liberdade, enquanto a integração e imanência recíproca do bem e da subjetividade, como uma dialética positiva. A aniquilação das duas passagens faz emergir a eticidade como fundamento da moralidade e do Direito. Os comentários de Marcos Müller, embora antagônicos, em certa medida, à compreensão de Williams e Weber do domínio da moralidade, lembram da defasagem da moralidade para pensar a liberdade em sua totalidade. A contribuição da moralidade, o seu aspecto positivo, por

47 MÜLLER, M. L. A Dialética Negativa da Moralidade e a Resolução Especulativa da Contradição da Consciência Moral Moderna. *Discurso*, n. 27, p. 101 (83-116), dez.1996.

48 "(...) cada oposto só é ele mesmo, na sua potência abarcadora absolutizada, se ele inclui o outro em sua totalidade, de modo que o seu único conteúdo passa a ser a sua igualação ao outro, o que acarreta a sua exclusão de si. Pôr-se significa, então, pôr o outro como seu conteúdo integral, portanto, excluir-se de si no próprio ato pelo qual cada um totaliza a sua potência abarcadora. Autoconstituição torna-se autoexclusão. A oposição contraditória dos extremos passa a ser autocontradição interna de cada um deles, o seu conflito recíproco de pretensões de totalização revela-se como a sua autodestruição imanente, e a sua pretensa indiferença como positivities diversas resolve-se na sua mútua identificação autodestrutiva". MÜLLER, M. L. A Dialética Negativa da Moralidade e a Resolução Especulativa da Contradição da Consciência Moral Moderna. *Discurso*, n. 27, p. 104 (83-116), dez.1996, grifos do autor.

49 MÜLLER, M. L. A Dialética Negativa da Moralidade e a Resolução Especulativa da Contradição da Consciência Moral Moderna. *Discurso*, n. 27, p. 106 (83-116), dez. 1996, grifos do autor.

assim dizer, é em termos de uma dialética negativa, ou seja, crítica, que através da sua força destrutiva abre caminho para a eticidade emergir como fundamento.

Aqui, passamos ao momento da eticidade e de suas esferas, lugar que Hegel permanece, ao menos no que tange às categorias, na sua gramática da juventude, ao entender na família, na sociedade civil e no Estado, os estágios de desenvolvimento da liberdade na eticidade. Como já mencionamos, a família é a primeira forma de reconhecimento na eticidade, aqui reina a naturalidade do sentimento e da sensibilidade, é a tradução por excelência do sentimento de estar-consigo-mesmo-no-outro, é o ser em si que é reconhecido.⁵⁰

O amor remove a oposição entre o meu eu e o eu do outro, é um estado de completa comunhão no sentimento entre duas pessoas, que será confirmado pelo casamento e pelos filhos.⁵¹ Embora no casamento há um desprendimento do momento meramente natural do sentimento, é importante que ele não seja reduzido a uma relação meramente contratual, pois essa forma de relação já foi superada no direito abstrato, mas que os seus membros enxerguem-se como insubstituíveis uns para os outros; portanto, o casamento, para Hegel, é algo espiritual.

Entretanto, embora esse sentimento não seja de todo expurgado da relação marital, é mister salientar que o amor sozinho é insuficiente para construir o fundamento genuinamente ético do casamento, pois falta o escrutínio público, a validação social pelos pares, o elemento cultural, ou como falamos anteriormente, espiritual. O reconhecimento civil da instituição do casamento retira o sentimento do amor da contingência que ele era refém sob o ditame das paixões, inscrevendo na objetividade ética, dando-lhe um respaldo social, conforme diz Hegel no §162:

50 “A família, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, tem por sua determinação sua unidade *sentindo-se*, o *amor*, de modo que a *disposição de espírito* é ter a autoconsciência de sua individualidade *nessa unidade* enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como *membro*”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 174, grifos do autor.

51 “Como a estipulação do contrato já contém para si a passagem verdadeira da propriedade (§ 79), assim também a declaração solene do consentimento para o vínculo ético do casamento e o reconhecimento e a confirmação correspondentes dele pela família e comunidade – (que a *Igreja* intervenha a esse respeito é uma determinação ulterior, que não será exposta aqui) – constituem a *conclusão* formal e a *efetividade* do casamento, de modo que essa união apenas é constituída, enquanto ética, pelo *desenrolar* dessa cerimônia enquanto consumação do *substancial* pelo *signal*, pela linguagem, enquanto o ser aí mais espiritual do espiritual (§78). HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 177, grifos do autor.

Enquanto ponto de partida subjetivo do casamento pode aparecer antes a *inclinação particular* das duas pessoas que entram nessa relação, ou a *prevenção* e a organização dos pais etc.; mas o ponto de partida objetivo é o livre consentimento das pessoas e, no caso, o consentimento em *constituir uma pessoa*, em renunciar à sua personalidade natural e singular nessa unidade, que, segundo esse aspecto, é uma autodelimitação, mas elas ganham ali precisamente sua autoconsciência substancial, é sua libertação.⁵²

Quando Hegel fala em “*constituir uma pessoa*”, podemos interpretar como uma pessoa jurídica reconhecida, refletida pela cultura e pelos pares, não mais na mera particularidade do sentimento. Para além disso, a importância do consentimento, do acordo entre os próprios pares, isto é, o reconhecimento do sentimento entre duas pessoas antes mesmo do escrutínio público do matrimônio. O amor nas suas manifestações na família, no casamento, na relação com os filhos (Honneth acrescentará posteriormente as relações de amizade), é o exemplo por excelência da dialética do reconhecimento, esse estado de autolimitação mútua das vontades, de estar-consigo-mesmo-no-outro, de vivenciar a sua individualidade através da comunhão. Aqui, o sujeito experiencia a sua liberdade de maneira mediada e reconhecida, no seu núcleo familiar primeiro e, posteriormente no reconhecimento social desse sentimento. Já podemos notar a necessidade de uma passagem para uma esfera mais abrangente de reconhecimento para além do núcleo familiar.

A esfera posterior de reconhecimento é a sociedade civil, nela haverá uma superação da eticidade imediata para mediações mais abrangentes: entre a pessoa concreta e a universalidade. A sociedade civil pode ser caracterizada essencialmente como um estado externo de necessidades, em que realizamos os nossos interesses por meio dos outros, em um jogo de dependência e reciprocidade.⁵³ O mercado é o lugar por excelência em que os vários interesses podem ser satisfeitos, pois eu satisfaço as minhas carências por meio dos outros e os outros satisfazem as suas carências por meio de mim: “A livre iniciativa, a livre concorrência e a lei da oferta

52 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 175, grifos do autor.

53 “A particularidade inicialmente enquanto determinada face à universalidade da vontade em geral (§60) é *carecimento subjetivo*, que alcança a sua objetividade, isto é, a sua *satisfação*, α) por meio de coisas exteriores, que são igualmente a *propriedade* e o produto de outros carecimentos e *vontades*, e β) mediante a atividade e o trabalho, enquanto o que realiza a mediação entre ambas as partes. Visto que o seu fim é a satisfação da *particularidade* subjetiva, mas, na *vinculação* com os carecimentos e com o livre-arbítrio dos outros, a *universalidade* se faz valer, assim esse aparecer da racionalidade na esfera da finitude é o *entendimento*, o aspecto que importa nessa observação e que constitui o elemento reconciliador dentro dessa esfera mesma”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 193, grifos do autor.

e procura permitem um amplo espectro de realizações da liberdade individual, mas também criam uma situação de dependência universal”.⁵⁴ A sociedade civil, dentro de uma hierarquia escalonada de etapas de reconhecimento, é um espaço necessário para a autorrealização individual, contudo, a mera supressão das carências ainda não é uma liberdade totalmente verdadeira. O sistema de carências da sociedade civil burguesa ainda se mostra insuficiente para retirar o individualismo abstrato e metodológico que permanece no direito abstrato.

O sistema de carências e satisfações não é totalmente harmônico, podendo levar à superprodução e ao desemprego e, eventualmente, a uma exacerbação do individualismo.⁵⁵ Por isso que Hegel introduz um elemento importante para recuperar a honra e o reconhecimento perdidos nos descompassos do sistema de necessidades e carências: as corporações. Nas corporações os fins são partilhados intersubjetivamente, devolvendo o sentido ético que a sociedade civil perdeu no sistema de carências. A corporação é um momento de mediação importante no interior da sociedade civil, ao superar a divisão social e os esfacelamentos da atividade industrial, unifica o particular e o universal. Como membro de uma corporação, o cidadão tem mais chances de realização, pois nela ele exerce uma atividade universal e ainda é reconhecido por suas aptidões enquanto trabalhador; assim, realiza os seus direitos de participação:

A essência do trabalho da sociedade civil burguesa divide-se, segundo a natureza de sua particularidade, em diversos ramos. Visto que tal aspecto igual em si da particularidade vem à existência enquanto algo *coletivo* na *cooperativa*, o fim *egoísta*, dirigido para o seu particular, apreende-se e atua, ao mesmo tempo, como um fim universal, e o membro da sociedade civil-burguesa, segundo sua *habilidade particular*, é membro da corporação, cujo fim universal é, com isso, inteiramente *concreto* (...)⁵⁶

54 WEBER, T. Liberdade, direito e reconhecimento na Filosofia do Direito de Hegel. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, Unisinos, v. 7 n. 3 (2015), p. 305 (297-307), Set/Dez, 2015.

55 Hegel era atento aos problemas da jovem sociedade capitalista e sabia que a pobreza e a exclusão do indivíduo das trocas econômicas poderia retirar-lhe a honra e o reconhecimento como cidadão, como ele pontua no §244 da sua *Filosofia do Direito*: “A queda de uma grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência, que se regula por si mesmo como o necessário para um membro da sociedade, - e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio, - produz o engendramento da *população*, a qual, por sua vez, acarreta ao mesmo tempo uma facilidade maior de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais”. HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 233, grifos do autor.

56 HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 227, grifos do autor.

Com isso, nos encaminhamos para a última das etapas na concretização da ideia da liberdade e talvez a mais polêmica: o Estado. Por muito tempo o Estado como um enfeixe ético das relações humanas e a sua superioridade como universal em relação às particularidades foi fruto de extensas críticas, que até mesmo Honneth, ao virar as costas para a *Lógica* hegeliana, endossa e tenta escapar dos problemas que a centralidade do Estado desempenha na Filosofia Política de Hegel. Na verdade, dizer que o Estado enquanto universal possui uma superioridade em relação aos particulares já não é de todo certo, pois o universal não se realiza sem o particular e o particular não se realiza sem o universal.

No Estado, a satisfação particular do indivíduo consiste em levar uma vida universal, o seu interesse particular não desaparece, mas como é mediado e reconhecido ele passa a ser universal, os indivíduos não estão mais em oposição de mútua exclusão como na sociedade civil. Os desenvolvimentos anteriores da ideia da liberdade no interior do reconhecimento, que é conferido pelas esferas da família e sociedade-civil, são as bases éticas do Estado, e é por meio deles que o Estado garante os direitos aos cidadãos. O indivíduo encontra um grau de individualização e, por conseguinte, de liberdade maior no Estado por realizar uma vida universal:

Os indivíduos da multidão, visto que eles mesmos são naturezas espirituais e, com isso, contêm dentro de si o duplo momento, a saber, o extremo da *singularidade*, que sabe e que quer *para si*, e o extremo da *universalidade*, que cabe a esses dois aspectos, na medida em que eles são efetivos, tanto como pessoas privadas quanto como pessoas substancias, - nessas esferas alcançam, em parte, imediatamente o primeiro momento, e em parte, o outro, de modo que eles, em parte, tenham sua autoconsciência essencial nas instituições, enquanto *universal* sendo em si dos seus interesses particulares, e, em parte, de modo que elas lhes garantam, na corporação, uma ocupação e uma atividades orientadas para um fim universal.⁵⁷

O conceito de Estado é a substância ética, nele os indivíduos têm consciência de que fazem parte de um todo universal e o reconhecimento torna-se aspecto dessa universalidade, a coisa universal torna-se a própria coisa particular do indivíduo. Essa é a interessante dialética do reconhecimento no Estado, no seu interior ele conserva todos os momentos anteriores que foram necessários para a efetivação da ideia de liberdade. Ele só é universal porque mantém as particularidades que o constitui. Essas

⁵⁷ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 239, grifos do autor.

particularidades não estão dispersas, atomizadas, mas são reconhecidas e garantidas por esse caráter de universalidade e garantia que o Estado proporciona.⁵⁸

O Estado na Filosofia hegeliana é o órgão garantista por excelência, nele os direitos e os deveres estão reunidos numa mesma relação, essa identidade entre direitos e deveres não é encontrada no direito abstrato e na moralidade. Essa reciprocidade entre direitos e deveres é uma forma constitutiva do caráter orgânico do Estado, pois o indivíduo só se vê beneficiário de suas obrigações para com o Estado. É por meio disso que os seus direitos são reconhecidos, se não há reconhecimento público dos direitos, esses perdem a sua garantia. Williams pontua muito bem essa necessidade de que os direitos

(...) exigem reconhecimento porque eles são funções e exigências de uma posição social dentro de um todo organizado e interdependente e que é ao mesmo tempo instrumental, não somente para o bem-estar individual, mas também para o bem-estar do todo. Direitos então são exigências de um todo articulado em suas partes ou membros. O médium através do qual estas exigências por direitos são mediadas e chegam até nós e o reconhecimento que direitos e deveres são correlativos.⁵⁹

Um outro elemento importante que traduz muito bem o Estado como um espelho dos costumes partilhados intersubjetivamente, característica primeira da eticidade, é a constituição, como expressão da cultura de um povo e de seus desenvolvimentos históricos. A lei positiva também é fruto de uma evolução histórica concreta, mas para não ficar presa somente no seu elemento formalista, necessita de um elemento conceitual, que é a ideia da liberdade. Hegel analisa a ideia da liberdade em todo o seu desenvolvimento, como um desenrolar em vários níveis de complexidade de uma dialética do reconhecimento. Nesse sentido, a *Filosofia do Direito* acompanha em certa medida as críticas de Hegel já presentes no *Naturrechtsaufsatz*, pois se lá ele já entendeu o contrato como uma necessidade

58 "(...) o indivíduo precisa encontrar, no cumprimento de sua obrigação, ao mesmo tempo, de algum modo, seu interesse próprio, sua satisfação ou seu proveito e, por sua relação no Estado, resulta um direito para ele, pelo qual a coisa universal torna-se sua própria Coisa particular". HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 238, grifos do autor.

59 WILLIAMS, R. R. *Hegel ethics of recognition*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1997, p. 325, tradução nossa. Texto original: "[...] demand recognition, because they are functions and claims of one's social position within an organized, interdependent whole and are at the same time instrumental, not only to individual welfare but also to the welfare of the whole. Rights they are claims of the articulated whole operative in its parts of members. The médium through which these rightful claims are mediated and come to us is the recognition that rights are correlative to duties".

empírica, aqui ele retira das normas vigentes a formulação da legislação que comporá a constituição.⁶⁰ São os próprios costumes já compartilhados e desenvolvidos na base da sociedade que obterão reconhecimento máximo no Estado e na constituição, com caráter de universalidade e validade, conferindo-lhe a positividade necessária. É somente no Estado que o reconhecimento outrora contingente, como é o caso da propriedade, que antes era apenas entre os sujeitos, torna-se universal. Esse universal de costumes é também o que Hegel chama de *segunda natureza*, importante conceito da Filosofia hegeliana que caracteriza o movimento das instituições que os indivíduos caracterizam como produto seu, é a sua disposição moral que suprime aquela primeira natureza carente de determinação e reconhecimento.⁶¹

Honneth recuperará mais tarde este texto de Hegel para atualizá-lo e engendrar a partir dos insights nele contidos uma Teoria da Justiça nos moldes de uma teoria da intersubjetividade, ou seja, de uma teoria do reconhecimento, como veremos depois. A recuperação parcial *da Filosofia do Direito* por este trabalho justifica-se pela imbricação que Hegel sustenta entre liberdade e reconhecimento, se pudermos resumi-la: a liberdade só é enquanto reconhecida. As categorias que Hegel opera na sua investigação, que são as mesmas já presentes no início de sua trajetória, a família, a sociedade civil e o Estado, também serão importantes para que Honneth já *em Luta por reconhecimento* desenhe os modos de ser reconhecido e constituir a identidade do sujeito. No que pese as críticas do excessivo papel desempenhado pelo Estado na consumação das liberdades, e do teor ontológico-metafísico que paira sobre o texto, em uma época em que cada vez mais as liberdades negativas são exacerbadas e carentes de conteúdo, cabe ressaltar o *sufrimento por indeterminação* que essa

60 Isso já está presente de forma programática na Introdução do texto: "(...) de examinar a legislação em geral e suas determinações particulares, não de maneira isolada e abstrata, porém como momento dependente de *uma* totalidade, em conexão com todas as suas determinações particulares, que constituem o caráter de uma nação e de uma época; é nessa conexão que recebem sua verdadeira significação, assim como sua justificação. – Examinar, tais como *aparecem no tempo*, a emergência e o desenvolvimento das determinações jurídicas – essa tarefa *puramente histórica* tem seu mérito e sua apreciação em sua própria esfera, assim como o conhecimento de sua consequência inteligível, que procede de sua comparação com as relações de direito já ali presentes (...)". HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 50, grifos do autor.

61 "Mas, na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles – como costume, - o hábito deles como uma *segunda natureza*, que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e são a alma, a significação e a efetividade que penetram seu ser-aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito". HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 171-172, grifos do autor.

exacerbação pode conduzir. Portanto, recuperar a necessidade do reconhecimento da liberdade como uma instituição que requer uma dialética em que não somente um dos atores põe as cartas na mesa, é importante para demonstrar que isso não vai de encontro com as liberdades individuais, como defende Weber:

É importante frisar que o conceito de liberdade substancial não está desvinculado das liberdades individuais. Falar, pois, do universal do Estado significa apontar para as instâncias mediadoras que o constituem. A liberdade, em suas possibilidades e limites, precisa ser situada no contexto destas instâncias. A condição do seu efetivo exercício requer o mútuo reconhecimento das vontades particulares nas suas relações institucionais. Hegel é um contextualista. Está, pois, na origem do comunitarismo.⁶²

1.4 Apreciação crítica do estatuto do reconhecimento em Hegel

Ludwig Siep localiza problemas no estatuto lógico do reconhecimento anterior à *Fenomenologia*, justamente nos textos em que Honneth utiliza para a sua teoria do reconhecimento. Siep demonstra, com Hegel, que há dois níveis da estrutura do reconhecimento, no primeiro nível há uma relação entre autoconsciências, seguindo a mesma forma que apresentará posteriormente na *Fenomenologia*, como uma duplicação da autoconsciência. Já no segundo nível a relação dar-se-á entre indivíduos e a universalidade, no conceito de vida. Nesses dois níveis a relação de reconhecimento, embora intersubjetiva, não é totalmente simétrica, no primeiro nível há um predomínio da identidade e um enfraquecimento da categoria da diferença, o outro é apenas momento da minha autorrelação.⁶³ O problema persiste no nível posterior, com a diferença sendo subordinada à relação com o universal, ou seja, a subjetividade absoluta. Mais ainda, Siep circunscreve dois problemas do referencial hegeliano do reconhecimento: 1) o substancialismo ético, em que as instituições, principalmente o Estado, subordinam a autorrealização dos indivíduos; e 2) um conceito forte de teleologia, que conduz ao problema da totalidade

62 WEBER, T. Liberdade, direito e reconhecimento na Filosofia do Direito de Hegel. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, Unisinos, v. 7 n. 3 (2015), p. 307 (297-307), Set/Dez, 2015.

63 “Mas se a individualidade tem a diferença em si mesma, sua autorreferência já é, portanto, uma relação com uma alteridade, ao contrário, sua relação com a outra é uma relação com um idêntico respectivamente”. SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1979, p. 135-136, tradução nossa. Texto original: “Wenn die Individualität aber den Unterschied in sich selbst hat, ihr Selbstbezug mithin bereits Beziehung auf ein Anderssein ist, dann ist umgekehrt ihr Verhältnis zum Anderen eine Beziehung auf ein Identisches bzw.”.

(*Abgeschlossenheit*), na esfera do agir como na Filosofia Social.⁶⁴ Para Siep, a limitação do conceito de reconhecimento no período de Jena de Hegel, para tematizar propriamente uma intersubjetividade simétrica entre os termos da relação, assenta-se no seu papel dependente do conceito de subjetividade absoluta, necessariamente condicionada a um télos. Por isso Siep defende que o reconhecimento estaria melhor estruturado como um fim em si mesmo, como uma relação de primeiro nível, entre indivíduos e o espírito do povo. O reconhecimento não deve, segundo Siep, ser um princípio *a priori*, mas uma estrutura que se desenvolve e se efetiva nas instituições. Nessa perspectiva residiria a importância do reconhecimento para a Filosofia prática contemporânea.⁶⁵

Já Vittorio Hösle direcionará sua crítica de forma imanente ao arcabouço teórico hegeliano, concentrando-se na problematização da intersubjetividade na *Ciência da Lógica* - fruto de várias críticas por parte de comentadores, inclusive de Honneth, por ter abandonado as concepções originais de uma intersubjetividade forte que estaria presente na época de Jena e Frankfurt, em prol de uma Filosofia da consciência. Virada já observada desde a *Realphilosophie*, como demonstramos. A *Lógica*,

64 "Este ser-em-si, esta independência do Estado em relação aos indivíduos e grupos, é, por sua vez, o 'seguimento' da transcendência em si dos indivíduos. Se o espírito do povo retorna a si mesmo através dos indivíduos, então estes, por sua vez, não são de fato liberados para uma alteridade independente. A independência dos momentos de um todo nunca pode ser 'liberada' no mesmo sentido que a independência de um - pelo menos em seu ápice livre de toda particularidade de momentos". SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1979, p. 144, tradução nossa. Texto original: "Dieses In-sich-sein, diese Selbständigkeit des Staates den Einzelnen und Gruppen gegenüber, ist seinerseits das „Woraufhin“ des Sich-Transzendierens der Einzelnen. Wenn der Volksgeist so über die Einzelnen in sich selbst zurückkehrt, dann sind diese aber wiederum nicht eigentlich in ein selbständiges Anderssein freigegeben. Die Selbständigkeit von Momenten eines Ganzen kann niemals im selben Sinne „freigegeben“ werden wie die Selbständigkeit eines - zumindest in seiner Spitze von aller Partikularität der Momente freien – Ganzen“.

65 "Seu princípio, o princípio do 'reconhecimento', me parece superior aos princípios básicos e às normas básicas da Filosofia prática contemporânea. E isto é precisamente porque Hegel evita os dois 'erros' mencionados. Para Hegel, os princípios da Filosofia prática não são procedimentos ou regras formais que poderiam ser estabelecidos de forma completamente independente da apresentação das instituições e de sua gênese histórica. Para ele, os próprios princípios são um pouco 'gêneses', ou seja, processos de desenvolvimento de sentido. Estes processos são o desenvolvimento e a mudança das instituições que encarnam princípios respectivamente". SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1979, p. 17, tradução nossa. Texto original: "Ihr Prinzip, das Prinzip „Anerkennung“, scheint mir den Grundprinzipien und Grundnormen der gegenwärtigen praktischen Philosophie überlegen zu sein. Und zwar eben darum, weil Hegel die beiden genannten „Fehler“ vermeidet. Prinzipien der praktischen Philosophie sind für Hegel keine formalen Verfahren bzw. Regeln, die man völlig unabhängig von der Darstellung der Institutionen und ihrer historischen Genese aufstellen könnte. Prinzipien sind für ihn vielmehr selber „Genesen“, nämlich Prozesse der Bedeutungsentwicklung. Diese Prozesse sind der Entwicklung und Veränderung der Institutionen, die Prinzipien verkörpern bzw“.

segundo Hösle, não representa a intersubjetividade como um momento constituinte seu, mas fica presa à estrutura bipartida entre lógica objetiva e lógica subjetiva. Hösle vai além, argumentando que a intersubjetividade aparece como momento, mas não como princípio gerador do sistema de Hegel, já antes da *Fenomenologia*, ou seja, nos escritos de Jena.

Segundo Hösle, o conceito de amor no jovem Hegel representa uma superação do dualismo kantiano-fichteano entre sujeito e objeto, como foi mostrado anteriormente, mas mesmo assim Hegel não desenvolve uma relação sujeito-sujeito, optando, desta maneira, por uma reflexão subjetiva, ao invés de uma tematização propriamente dita de uma racionalidade dialógica.⁶⁶ Por isso, o problema propriamente dito de Hösle seria verificar se a *Lógica*, enquanto Filosofia do real que fundamenta tudo, oferece a possibilidade para a tematização da intersubjetividade. Portanto, Hösle pretende superar a proposta de intersubjetividade do Idealismo Alemão, acrescentando intersubjetividade à reflexividade, ou melhor, uma terceira parte na *Lógica* que uniria reflexividade e subjetividade com categorias objetivas e lógicas, para alcançar uma reflexividade mediada. Desta maneira a intersubjetividade emergiria do próprio conceito de reflexão. No plano prático das relações, é observável que toda autoconsciência é mediada, mas o que Hösle defende é que essa subjetividade mediada também precisa ser descrita no âmbito da *Lógica*.⁶⁷

Hösle critica o modelo de intersubjetividade presente na *Lógica* de Hegel, de fato, a intersubjetividade é tematizada pelo sistema de Hegel, mas somente como

66 "E dentro desta oposição de reflexão subjetiva e intersubjetiva imediata, quanto mais Hegel se esforçava por uma pura justificação transcendental das concepções de sua própria juventude, mais ele tinha que optar por esta última; a concepção de uma intersubjetividade reflexiva, uma racionalidade dialógica permaneceu estranha a ele ao longo de sua vida". HÖSLE, V. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 1998, p. 274, tradução nossa. Texto original: "Und innerhalb dieses Gegensatzes von subjektiver Reflexion und intersubjektiver Unmittelbarkeit mußte Hegel, je mehr er eine reine transzendente Begründung der Konzeptionen der eigenen Jugend anstrebe, für jene optieren; die Konzeption einer reflexiven Intersubjektivität, einer dialogischen Rationalität ist ihm zeitlebens fremd geblieben".

67 "Que no nível da Realphilosophie quase toda a autoconsciência é mediadamente reflexiva, ou seja, condicionada por relações mútuas de reconhecimento, isso não deve ser difícil de verificar empiricamente; mas me parece que a estrutura lógica desta reflexividade mediada também deve ser tematizada no nível da *Lógica*, pois só ela representa uma síntese de tipos de relações objetiva-lógica e subjetiva-lógica". HÖSLE, V. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 1998, p. 265-266, tradução nossa. Texto original: "Daß auf Ebene der Realphilosophie nahezu alles Selbstbewußtsein vermittelt reflexiv, d. h. durch wechselseitige Anerkennungsverhältnisse bedingt ist, dürfte empirisch unschwer zu verifizieren sein; doch scheint mir, daß die logische Struktur dieser vermittelten Reflexivität auch auf Ebene der Logik thematisch sein müßte, da wohl sie allein eine Synthese objektiv-logischer und subjektiv-logischer Relationstypen darstellt".

momento da subjetividade absoluta. Desta forma, o reconhecimento acaba por desembocar em uma estrutura subjetiva, mas não intersubjetiva, mesmo a liberdade seria limitada, segundo Hösle, pois esta referir-se-ia a autorreferencialidade da razão. Desta maneira, Hösle propõe uma estrutura triádica, de forma que a própria relação entre os dois polos seria tão essencial, que também seria sujeito. A estrutura que os liga seria absoluta e não propriamente os sujeitos em si, não haveria sujeito sem essa base relacional, essa relação não seria momento, mas a própria coisa.⁶⁸

Já os comentários e as críticas de Habermas se concentram no modelo monológico de Espírito. Habermas, assim como Honneth o fará posteriormente, localiza no conceito de Espírito engendrado pela Filosofia da consciência, que atinge o seu ápice na Filosofia de Hegel na *Fenomenologia*, a perda da intersubjetividade presente nos seus escritos da juventude. Segundo Habermas, no sistema de Jena, Hegel pretendia superar a cisão entre objetividade e subjetividade, para isso encontrou nas categorias de trabalho, interação e linguagem os processos essenciais de exteriorização e mediação do reconhecimento. Habermas, a partir da assimilação da teoria de conflito intersubjetivo de Hegel, afirma que a construção do eu passa invariavelmente pelas trocas intersubjetivas, com o conceito de amor no centro das mediações para se conhecer no outro, assim, a luta pelo reconhecimento é descrita como o movimento do indivíduo do particular para a universalidade da totalidade ética.⁶⁹

Habermas, ainda, confronta as perspectivas de intersubjetividade entre Hegel e Fichte, elucidando que em Fichte a dialética da relação do eu com o outro

68 "(...) assim, para Hegel, a ideia absoluta como pensamento de pensamento é o fim último e não um meio para outra coisa. Analogamente, a intersubjetividade não deve servir a fins meramente subjetivos, nem mesmo à produção da própria autoconsciência - mas deve, a intersubjetividade, ser concebida como o cumprimento e a realização da subjetividade". HÖSLE, V. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 1998, p. 266, tradução nossa. Texto original: "(...) so ist já bei Hegel die absolute Idee als Denken des Denkens letzter Zweck und nicht etwa Mittel zu etwas anderem. Analog dürfte die Intersubjektivität nicht bloß subjektiven Zwecken dienen, auch nicht der Herstellung bloß des eigenen Selbstbewußtseins -, sondern müßte, qua Intersubjektivität, als Erfüllung und Bewahrheitung der Subjektivität konzipiert sein".

69 "O resultado não é o reconhecimento imediato de um no outro, isto é, a reconciliação, mas uma posição dos sujeitos em relação uns aos outros com base no reconhecimento mútuo - isto é, com base no reconhecimento de que a identidade do eu só é possível através da identidade do outro, que me reconhece, o que, por sua vez, depende do meu reconhecimento". HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968, p. 19, tradução nossa. Texto original: "Das Resultat ist nicht das unmittelbare Sich-Erkennen des Einen im Anderen, also Versöhnung, aber eine Stellung der Subjekte zueinander auf der Basis gegenseitiger Anerkennung – nämlich auf der Grundlage der Erkenntnis, daß die Identität des Ich allein durch die von meiner Anerkennung ihrerseits abhängige Identität des Anderen, der mich anerkennt, möglich ist".

permanece em uma perspectiva da subjetividade do autoconhecimento, enquanto que em Hegel essa relação se desdobra em uma estrutura intersubjetiva dentro do conceito de Espírito, em uma identidade do universal e do particular. O Espírito é o desdobrar ético dessa unidade.⁷⁰ Essas críticas de um peso no momento da subjetividade da relação também são direcionadas a Kant, pois segundo Habermas, esse teria reduzido o agir ético à ação monológica. Habermas argumenta que Hegel teve a possibilidade de desenvolver uma teoria da razão nos padrões de uma teoria da comunicação, mas com o desenvolvimento do conceito de Espírito Absoluto, caminhou para um predomínio da identidade sobre a diferença, com as categorias da linguagem, trabalho e reconhecimento perdendo a sua importância. Assim, Habermas propõe uma mudança de paradigma do conhecimento de objetos para o de um entendimento entre sujeitos. É a *destrancendentalização* da razão através de um conceito comunicativo da mesma, com a validade do nosso conhecimento passando da subjetividade transcendental para a intersubjetividade. Desta forma, Habermas enxerga nas trocas linguisticamente partilhadas os critérios pós-metafísicos para a sua Filosofia Social. As relações dos os sujeitos entre si e deles para com os objetos partem de estruturas linguísticas prévias, a relação intersubjetiva assenta-se em uma teoria da linguagem.⁷¹

70 "Portanto, Hegel não pode responder à questão da origem da identidade do Eu, como fez Fichte, com uma justificação da autoconsciência regressando em si mesmo, mas apenas com uma teoria do Espírito. O Espírito não é então o fundamento subjacente à subjetividade do Eu em autoconsciência, mas o meio no qual um Eu se comunica com outro Eu e do qual, como mediação absoluta, ambos se formam em sujeitos reciprocamente em primeiro plano". HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968, p. 13, tradução nossa. Texto original: "Deshalb kann Hegel die Frage nach dem Ursprung der Identität des Ich nicht wie Fichte mit einer Begründung des in sich zurücksteigenden Selbstbewußtseins beantworten, sondern allein mit einer Theorie des Geistes. Geist ist dann nicht das Fundamentum, das der Subjektivität des Selbst im Selbstbewußtsein zugrunde liegt, sondern das Medium, in dem ein Ich mit einem anderen Ich kommuniziert und aus dem, als einer absoluten Vermittlung, beide zu Subjekten wechselseitig sich ersten bilden".

71 "Em segundo lugar, também não podemos romper o horizonte de nossa linguagem e nossas práticas de dar razão e substituir a imparcialidade falível e a perspectiva descentralizada do 'nós' do discurso racional, pelo ponto de vista objetivo de um observador ideal. Certamente podemos nos engajar em movimentos para transcender nossos contextos epistêmicos a partir de dentro, mas não há contexto de todos os contextos que realmente seríamos capazes de pesquisar. Nada nos dá o direito de esperar ter a palavra final". HABERMAS, J. *Truth and Justification*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2003, p. 202, tradução nossa. Texto original: "Second, nor can we break out of the horizon of our language and our reason-giving practices and replace the fallible impartiality, and decentered "We"- perspective of rational discourse, with the objective point of view of an ideal observer. We can certainly engage in moves toward transcending our epistemic contexts from within, but there is no context of all contexts that we would actually be able to survey. Nothing entitles us to expect to have the final word".

2 RECEPÇÃO E ATUALIZAÇÃO DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO DE HEGEL POR HONNETH

“*Meu sonho é ser gente*”

Rosângela Sibeles⁷²

2.1 A apreciação dos primeiros escritos

A Filosofia Política e Social desde o mundo grego antigo, passando por sua recepção pelo Ocidente cristão, de maneira mais ou menos enfática, sempre foi marcada por uma tentativa de bem introduzir o sujeito na pólis. O primeiro e talvez representante máximo disso é Aristóteles, que influenciará posteriormente o pensador cristão Santo Tomás de Aquino, mas também o jovem Hegel, como iremos demonstrar. Aristóteles,⁷³ ao considerar o ser humano como um animal político, considerava que ele necessariamente deveria se integrar à totalidade da vida na pólis, essa era a teleologia ética do ser humano. No entanto, com o advento da modernidade e dos contratualistas, o peso do pêndulo social passou a se concentrar mais nos indivíduos, e a integração social passou a ser vista como um território de disputas e de desconfiança, com o sujeito necessitando entrar em um acordo para se autoconservar e, conseqüentemente, conservar os seus bens.

Honneth localiza em Nicolau Maquiavel essa mudança de perspectiva, com o teórico florentino, o ser humano passou a ser concebido como um ser egoísta, que busca meramente maximizar os seus ganhos em proveito próprio, lutando contra seus iguais para se autoconservar.⁷⁴ Mas é com o inglês Thomas Hobbes que essa hipótese de luta ganhará uma forma mais científica. A antropologia hobbesiana

72 Rosângela foi presa em 2021 por roubar dois pacotes de miojo, refrigerante e suco, por conta da fome, produtos que totalizaram R\$21,69. Teve o pedido de soltura negado sucessivas vezes pelo Tribunal de Justiça de São Paulo, mas após repercussão do caso, o ministro Joel Ilan Paciornik do STJ atendeu o pedido da Defensoria Pública e concedeu o habeas corpus. Rosângela proferiu essa frase para a imprensa logo após ser solta. RIBEIRO, J. “Eu estava com muita fome”, desabafa mulher presa por furtar miojo”. *Metrópoles*. 14 de out. de 2021. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/eu-estava-com-muita-fome-desabafa-mulher-presa-por-furtar-miojo>>. Acesso em: 17 de nov. de 2022.

73 “Da política clássica de Aristóteles até o direito natural cristão da Idade Média, o homem fora concebido em seu conceito fundamental como um ser capaz de estabelecer comunidades, um *zoon politikon* que dependia do quadro social de uma coletividade política para realizar sua natureza interna (...)”. HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 31, grifos do autor.

74 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 31.

concebe o ser humano como uma máquina que trabalha em prol de garantir o seu bem-estar. Mas, partindo-se desse pressuposto, se todos os seres humanos se comportam dessa maneira, disso só poderá decorrer um estado de sempre vigilância, de desconfiança, pois os interesses próprios certamente irão contrapor-se mais cedo ou mais tarde, resultando em uma luta de todos contra todos. Para cessar esse constante estado de vigilância, os indivíduos aceitariam ceder parte de sua liberdade para o soberano em um contrato, desde que o contrato garantisse segurança para cada parte.⁷⁵

É por isso que Honneth, na sua primeira parte de *Luta por reconhecimento*, tentará demonstrar de que maneira Hegel se contrapõe à essa jovem tradição da Filosofia Política moderna, recuperando para isso conceitos aristotélicos. É esse momento da Filosofia Social de Hegel que servirá de inspiração para Honneth construir a sua própria teoria do reconhecimento. Honneth demonstra como Hegel em sua juventude esteve empenhado em contrapor-se ao atomismo social de sua época, recuperando formas intersubjetivas de ontologia social, bem como, baseando a organização social sobre elas, em formas cada vez mais complexas de sociedade. No artigo *Naturrechtsaufsatz*, já rapidamente introduzido por este trabalho, Hegel expõe suas críticas ao atomismo do Direito Natural, que concebe a sociedade como um agrupamento de sujeitos isolados que, posteriormente no contrato, serão meramente reunidos. Nos teóricos do Direito Natural, Honneth mostra que Hegel localiza uma importância demasiada dada ao indivíduo. Como se na cronologia da sociedade, este fosse o primeiro e mais importante ponto, de onde a sociedade viria advir, sendo sempre exterior ao indivíduo.⁷⁶

O projeto político de Hegel, como nos demonstra Honneth, será a tentativa de defender a sociedade como um postulado ético, anterior à toda individualidade, isto é, a intersubjetividade é sempre pressuposta na constituição do sujeito. Para Honneth, nesta fase do seu pensamento, Hegel estava fortemente influenciado pelo ideal grego

75 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 31.

76 "(...) um atomismo que se caracteriza por pressupor a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana; mas a partir desse dado natural já não pode mais ser desenvolvido de maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens; ele tem de ser exteriormente ajuntado como um 'outro estranho'". HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 39.

de Cidade-Estado, lugar onde o indivíduo gozaria da expressão máxima de suas capacidades. Por isso que Honneth identifica que Hegel escolhe os costumes

(...) como o *médium* social no qual deve se efetuar a integração da liberdade geral e individual; ele escolhe o termo 'costume' [*Sitte*] com cuidado, a fim de deixar claro que nem as leis prescritas pelo Estado nem as convicções morais dos sujeitos isolados, mas só os comportamentos praticados intersubjetiva e também efetivamente são capazes de fornecer uma base sólida para o exercício daquela liberdade ampliada (...)⁷⁷

Desta maneira, Hegel vai das categorias atomísticas para as talhadas no vínculo social entre os próprios sujeitos. O vínculo intersubjetivo será uma base para a socialização, e o esforço teórico de Hegel será transformar essas formas primeiras de comunidade em formas abrangentes de interação.⁷⁸ Para este fim, Hegel não pegará, como na tradição contratualista, em formas exteriores aos indivíduos a coesão necessária a uma organização social. Já que ele delimitou formas intersubjetivas primeiras de organização social, irá investigar de que maneira essas podem se tornar formas abrangentes de interação. Hegel permanece inspirado pela ideia teleológica aristotélica de que na natureza do ser humano já estão inscritos esses modos comunitários de relacionamento que encontrarão uma maior abrangência na pólis, os quais Hegel chamará de *eticidade natural*.⁷⁹

Se no *Naturrechtaufsatz* Hegel havia criticado o *Direito Natural* de Fichte, Honneth enxerga que no *Sistema da Eticidade* Hegel recebe de maneira positiva a teoria fichteana da relação jurídica, dando-lhe uma dinamização e aplicando-lhe nas mais variadas formas de ação recíproca entre os indivíduos. Na relação com o outro, o indivíduo sempre inaugura um novo saber de si, e esse novo saber de si sempre convida para uma nova forma mais abrangente e exigente de reconhecimento recíproco. E é essa exigência de um novo nível mais elevado de reconhecimento que permitirá a Hegel dinamizar a teoria fichteana da relação jurídica, como já

77 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 41, grifos do autor.

78 "(...) diferentemente do que se passa nas doutrinas sociais atomísticas, deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo". HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 43.

79 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 43.

mencionamos, como também introduzir a luta por reconhecimento dentro de sua doutrina ética, ultrapassando, desta forma, a mera luta por autoconservação:

(...) visto que os sujeitos, no quadro de um relação já estabelecida eticamente, vêm sempre a saber algo mais acerca de sua identidade particular, pois trata-se em cada caso até mesmo de uma nova dimensão de seu Eu que veem confirmada, eles abandonam novamente a etapa da eticidade alcançada, também de modo conflituoso, para chegar de certa maneira ao reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade; nesse sentido, o movimento do reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras.⁸⁰

Com isso é possibilitado a Hegel introduzir um conceito de luta como um médium moral. A luta será inaugurada com a violência no interior daquelas relações recíprocas entendidas pela alcunha da eticidade natural, encontradas na relação familiar entre pais e filhos e na relação entre proprietários reguladas pelo contrato. Nessa primeira relação, o sujeito é entendido como um ser carente concreto, que necessitará ser investido sentimentalmente para construir elementos importantes da sua personalidade prática. Se lembrarmos dos escritos de Hegel sobre o amor, poderemos rememorar que o filho é o testemunho público da junção do casal, é a confirmação da fusão daquelas duas individualidades. E a família é a responsável pela instrução da criança, de modo a tirá-la da negatividade da imediticidade primeira e formá-la para a independência do círculo familiar. No entanto, o filho como testemunho público do amor dos pais ainda é insuficiente para a legitimidade, ou melhor, o reconhecimento da instituição familiar. Esse ainda fica preso no mero sentimento, na subjetividade, precisando um outro elemento para efetivar o reconhecimento dos outros pares sociais desta instituição, por isso a inserção da propriedade como elemento validador.

Ainda no *Sistema da Eticidade*, Honneth demonstra que Hegel introduz o elemento do crime contra a propriedade enquanto um reconhecimento insatisfatório, o criminoso não se vê reconhecido. No crime, o indivíduo é lesado enquanto pessoa, e a luta por reconhecimento dar-se-á entre aquele que foi lesado e o que não se vê como reconhecido. Embora seja interessante enfatizar o fato de que o crime é entendido como um reconhecimento insatisfatório, a reivindicação por

80 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 47.

reconhecimento do criminoso só será um mero capricho daquele que quer ver os seus desejos puramente individuais atendidos, enquanto somente o que foi lesado procurará restabelecer a sua integridade como um todo através do direito de propriedade já reconhecido.⁸¹

Com o crime há uma superação da eticidade natural através da exteriorização da liberdade negativa rumo às relações de reconhecimento eticamente mais maduras, isto é, haverá uma passagem de um conflito entre agentes egoístas para um conflito entre membros de uma comunidade, conflitos próprios de uma luta social. Isso porque com o aumento da autonomia das lutas por reconhecimento, também aumenta a dependência recíproca entre os membros da comunidade.⁸²

Mais adiante, Honneth ainda mostrará que com a inserção do conceito de Espírito, o reconhecimento dá-se em etapas de automediação, não mais nas relações sociais éticas. Hegel passa de uma história da sociedade, em que podemos observar um intersubjetivismo forte a partir das estruturas elementares de ação comunicativa, para a formação da consciência em uma reflexão do Espírito. Mesmo com a luta por reconhecimento permanecendo, há uma perda da intersubjetividade prévia, o caso mais exemplar disso é a formação da autoconsciência na *Fenomenologia*, já mencionada neste trabalho.

Honneth se detém ainda na dialética do reconhecimento na *Realphilosophie* de Jena de Hegel antes de promover a sua atualização. Aqui, Honneth demonstra que Hegel estava muito mais interessado em investigar a capacidade de autodiferenciação do Espírito, em ser o outro de si mesmo, do que na tentativa de descrever a formação da autonomia e da sociedade como uma luta por reconhecimento. Na *Realphilosophie*, a Filosofia Social é substituída por uma Filosofia da consciência, nesse sentido, as formas de relações humanas são processos de formação da consciência:

Dessa maneira, no entanto, a teoria da eticidade perde a função central que lhe coube até então, visto que servia à “Filosofia do espírito” como um quadro de referências abrangente: a constituição da consciência humana deixa de ser integrada no processo de construção de relações sociais éticas como uma dimensão constitutiva, e, inversamente, as formas de relacionamento social

81 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 54.

82 “Nesse sentido, somente aqueles conflitos sociais nos quais a eticidade natural se despedaça permitem desenvolver nos sujeitos a disposição de reconhecer-se mutuamente como pessoas dependentes umas das outras e, ao mesmo tempo, integralmente individuadas”. HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 58.

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.⁸³

O desenvolvimento do Espírito desemboca na ideia de vontade e a formação do Espírito Subjetivo é investigada por Hegel como uma sequência para a realização da vontade individual, pois o sujeito precisa se conceber também como um sujeito de produções práticas. As produções práticas do sujeito com o mundo são justamente o que Hegel quer evidenciar com o conceito de vontade. É o acesso prático do Espírito no mundo, com o querente como objeto da ação. Através dessa formação prática de relação com o mundo, o sujeito se experiencia de forma instrumental, através do trabalho, do instrumento e do produto, enquanto a realidade é formada categorialmente.⁸⁴ É muito similar ao lugar que o desejo ocupará no desenvolvimento posterior da Filosofia hegeliana.

No entanto, a vontade como forma prática de relação com o mundo ainda é insuficiente para elevar a consciência do indivíduo como um sujeito de direito, por isso será necessária uma passagem para as formas sociais de realização da vontade em formas concorrentes de realização dessa. A forma sexual da interação representa um primeiro modo de interação entre opostos, pois nela ambos os parceiros podem se reconhecer no outro parceiro. A relação sexual expressa pelo amor tem a função de fazer com que o sujeito adquira autoconsciência como uma pessoa de direito, desta forma, assim como no *Sistema da Eticidade* o amor é um meio de integração na comunidade. Essa capacidade de o amor dotar os indivíduos de uma autoconsciência enquanto pessoas de direito é muito importante para compreendermos a formação da identidade a partir da dialética do reconhecimento, como bem expõe Honneth:

(...) o desenvolvimento da identidade pessoal do sujeito está ligado fundamentalmente à pressuposição de determinadas formas de reconhecimento por outros sujeitos; pois, com efeito, a superioridade da relação interpessoal sobre a ação instrumental consistiria manifestamente em que ela abre reciprocamente para os sujeitos comunicantes a possibilidade de se experienciar em seu parceiro de comunicação como gênero de pessoa

83 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 70-71.

84 “Diferente do animal, o espírito humano não reage ao ‘sentimento de escassez’, à sensação de carências insatisfeitas, com um ato de consumo direto dos objetos; no lugar da ‘mera satisfação do desejo’, aparece nele a ação do trabalho ‘refletida em si’, que adia o processo de satisfação dos impulsos ao produzir os objetos de um consumo independente da situação atual, isto é, futuramente possível”. HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 74.

que eles reconhecem a partir de si mesmos. Contudo, a linha de pensamento de Hegel, inscrita nesse argumento, dá um passo importante para além da mera afirmação da teoria da socialização, segundo a qual a formação da identidade do sujeito deve estar vinculada de modo necessário à experiência do reconhecimento intersubjetivo; pois sua consideração implica também na ilação de que um indivíduo que não reconhece seu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa tampouco pode experienciar-se a si mesmo integral ou irrestritamente como um tal gênero de pessoa.⁸⁵

No entanto, o ambiente familiar carece de um elemento que faça o indivíduo refletir sobre regras gerais que extrapolem a unidade familiar, esse tipo de reflexão só advirá na exterioridade das várias famílias (a sociedade civil) com um estado concorrencial que se instaurará a partir dos vários interesses em torno da propriedade. A solução para este impasse será o contrato social que garantirá as liberdades, entretanto, o contrato em Hegel não é um postulado da razão, não é um elemento metodológico artificial, mas uma necessidade prática, empírica, nascido da luta por reconhecimento.⁸⁶ E esse contrato que reconhece as liberdades só será possível em razão de um reconhecimento tácito anterior.

O importante que Honneth sinaliza na *Realphilosophie* hegeliana é a passagem para uma Filosofia da consciência. Se no *Sistema da Eiticidade* a relação jurídica indicava um enlace superior das vontades, com a relação de reconhecimento atingindo o seu máximo na comunhão das vontades singulares; no seu escrito posterior, a relação jurídica calcada no reconhecimento sinaliza apenas um processo de exteriorização do espírito, no que Hegel chamará de Espírito Objetivo, e de retorno para o seu próprio médium,⁸⁷ até se efetivar nas formas mais elevadas da arte e da religião.

Como veremos adianta, Honneth pegará a gramática conceitual da dialética do reconhecimento de Hegel, tal como o filósofo a descreveu desde o início de sua trajetória intelectual, e procurará dar-lhe uma inflexão empírica. Como vimos, as concepções originais de Hegel apontavam para uma luta por reconhecimento em

85 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 78.

86 “Em contraposição a isso, Hegel gostaria então de mostrar que a realização do contrato social e, por conseguinte, o surgimento de relações jurídicas é um processo prático que procede como necessidade da própria situação social iniciativa; em certa medida, já não se trata mais de uma necessidade teórica, mas empírica, com a qual se chega ao fechamento do contrato no interior da estrutura daquela situação de concorrência recíproca”. HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 84.

87 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 106.

estágios escalonados de complexidade que conduziam à irrupção da identidade e da instauração da relação jurídica. É essa tradição que Honneth recuperará em diálogo com as ciências empíricas para explicar as lutas sociais contemporâneas e, do mesmo modo, a formação da identidade pessoal.

2.2 Uma virada empírica para o reconhecimento

A atualização da teoria do reconhecimento de Hegel por Honneth, engendrada principalmente a partir de *Luta por reconhecimento*, visa posicionar o filósofo dentro do debate filosófico político contemporâneo, para além do embate entre liberais e comunitaristas. Embora Honneth possa parecer, ao primeiro momento, mais próximo à tradição do comunitarismo, principalmente por sua forte veia hegeliana – inspiração intelectual e metodológica dessa tradição – Honneth vai além da forma usual que os intelectuais dessa tradição costumam entender o indivíduo e suas relações com o social. A atualização de Hegel por Honneth visa justamente recuperar uma dimensão intersubjetiva primeira da formação da subjetividade, sem com isso sucumbi-la ao grupo, ou seja, uma defesa de uma teoria social que não seja carente de concepções éticas universalistas de teor normativo, mas que também não se esqueça das obrigações contextuais no meio que o indivíduo está inserido.⁸⁸

Desta maneira, a recepção de Hegel por Honneth quer resguardar a autonomia e a liberdade individual do sujeito, só que a diferença dar-se-á na concepção dessa liberdade e autonomia. Elas não serão categorias inatas, mas formas que se descolam do estofo social, que são adquiridas e encorajadas intersubjetivamente⁸⁹ – nisso poderemos ver mais adiante as críticas de Honneth ao procedimentalismo. Só que resta a Honneth atualizar essa intuição hegeliana se afastando do forte monologismo e teor metafísico que a intersubjetividade e a dialética do reconhecimento ganharam

88 Para mais sobre isso: FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e do comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

89 Filipe Campello, ao comentar as diferenças com que Hegel e Honneth trabalham com o conceito de reconhecimento, diz-nos que “(...) no sistema hegeliano, o reconhecimento está vinculado à estrutura lógica de caráter relacional, que representa o nível especulativo ao qual se refere o modelo de reconhecimento verificado no domínio do espírito objetivo. A lógica que Honneth encontra na estrutura do reconhecimento está ligada a gramática moral, conforme a qual os indivíduos experimentam a afirmação de sua identidade mediante o movimento do reconhecimento recíproco, em vista a um nível cada vez mais consolidado de individuação e autonomia”. CAMPELLO, F. *A reestruturação da eticidade: a atualização do conceito hegeliano de eticidade na teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008, p. 105.

a partir da *Realphilosophie*. Desta forma, o filósofo da Escola de Frankfurt valer-se-á da psicologia de Georg Herbert Mead para dar um substrato empírico à ideia hegeliana, para que essa seja útil para pensarmos a gramática moral que subjaz as lutas contemporâneas. Essa virada necessária rumo à uma reconstrução através da psicologia social de Mead dá-se porque para Hegel, como já mencionado, a partir da *Realphilosophie*, a formação do Eu é engendrada na forma de reconhecimento recíproco entre sujeitos, entre as suas consciências, mas não na forma de uma intersubjetividade no mundo social. Como perguntas norteadoras desse empreendimento metodológico de reconstrução em uma linguagem pós-metafísica de Hegel com Mead, Honneth elenca as seguintes: 1) a ordem escalonada de etapas de reconhecimento resiste às considerações empíricas?; 2) é possível atribuir a cada forma de reconhecimento recíproco formas correspondentes de desrespeito social?; 3) há comprovações históricas de que essas formas de desrespeito motivaram confrontos sociais? Vejamos como Honneth trabalha e tenta responder essas questões.

Assim como Hegel, Mead também acredita que a luta por reconhecimento leva à uma evolução moral da sociedade, mas o que Honneth tenta mostrar com Mead, é que as ideias hegelianas acontecem de fato, na projeção psicossocial da intersubjetividade humana. Nesse momento, a formação da consciência nasce do desenvolvimento do significado que as minhas ações adquirem socialmente, o sujeito da ação reproduz em si mesmo o que o seu gesto⁹⁰ significa para outro:

A constituição de uma 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: através da capacidade de suscitar em si o significado que a própria ação tem para o

90 Mas não é qualquer gesto que produz esse movimento, trata-se de um gesto vocal vindo de fora. Esse gesto vocal, primeiramente, influirá no infante da mesma maneira que no seu defrontante. O pequeno indivíduo irá experienciar o seu gesto vocal como também vindo de fora com o tempo: “A consciência social é organizada de fora para dentro. As percepções sociais que surgem primeiro são as de outros eus. Ao se ajustar aos gestos, a criança jovem provavelmente forma seus primeiros objetos. É somente depois de ter chegado ao ponto de se comunicar consigo mesmo que sua própria autoconsciência pode surgir. Este processo se dá, em grande parte, através de gestos vocais. Uma criança que a criança ouve clama uma resposta, um outro gesto vocal”. MEAD, G. H. *The Individual and the Social Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p.53-54, tradução nossa. Texto original: “*Social consciousness is organized from the outside in. The social percepts which first arise are those of other selves. In adjusting himself to gestures, the young child probably forms his first objects. It is only after he has reached the point of communicating with himself that his own self-consciousness can arise. This process largely takes place through vocal gestures. A child which the child hears calls out a response, in other vocal gesture. In the bird this has a function in the process of mating and the care of the young.*”

outro, abre-se para o sujeito, ao mesmo tempo, a possibilidade de considerar-se a si mesmo como um objeto social das ações de seu parceiro de interação.⁹¹

Assim, ao suscitar para si o significado que a ação tem para o outro, Honneth demonstra com Mead que o indivíduo se torna o objeto social de seu parceiro de interação. No entanto, Honneth salienta que Mead diferencia duas instâncias de reflexão e ação: o *Me* e o *Eu*. No *Me* o indivíduo se conscientiza de si na posição de objeto, é uma instância reflexiva, conserva de maneira crítica a atividade já passada, trata-se de uma autoimagem cognitiva que conduzirá a uma autoimagem prática. Agora, Honneth possui um recurso a partir da psicologia empírica para defender a precedência do outro na formação da autoconsciência. No entanto, Honneth precisa ir além com Mead, e mostrar que no âmbito do *Me* não reside unicamente uma instância de desenlace de descompassos cognitivos na formação da minha consciência em relação ao meu parceiro. Mas que o *Me* também funciona como uma instância moral de resolução intersubjetiva de conflitos com viés normativo, ou seja, que incorpora as normas sociais, através da ampliação do quadro de referência da autoimagem que o sujeito possui de si: “são os padrões socialmente generalizados de comportamento de todo um grupo que devem ser incluídos na própria ação como expectativas normativas, exercendo uma espécie de controle”.⁹²

Se com o estímulo de um gesto vocal exterior, o sujeito se forma adiantando expectativas de reação que os parceiros de interação terão, com o aumento desse escopo, naturalmente o indivíduo incorporará cada vez mais expectativas de normas de ação que são compartilhadas por grupos cada vez mais amplos e em trocas intersubjetivas cada vez mais complexas. Nesse sentido, podemos interpretar a partir da formação social da psique humana e de sua autoconsciência um leque de potencialidades normativas:

(...) 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 a 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; pois

91 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 129-130.

92 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 134.

aquelas normas interiorizadas lhe dizem quais são as expectativas que pode dirigir legitimamente todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a eles.⁹³

Aqui já podemos ver esboçado uma forma de relação que se concretizará no padrão de reconhecimento recíproco entendido como Direito, pois aqui o indivíduo não aprende somente quais obrigações normativas ele possui em relação aos outros, mas também quais obrigações esses outros possuem em relação a ele, ou seja, quais são os direitos que esse outro generalizado deverá satisfazer. A incorporação das normas de ação conduz invariavelmente o indivíduo a se conceber como sujeito de direito, a relação jurídica é sempre recíproca. Para que eu tenha o meu campo de ação respeitado pelos outros devo, necessariamente, respeitar o campo de ação do meu defrontante, ou seja, as obrigações que devo ter frente ao outro de uma certa forma garantem a obrigação que esses terão para comigo.

Vale a pena ressaltar aqui que a assunção da identidade do grupo pelo indivíduo não significa que essa se plasma tal qual a identidade do grupo, Honneth mostra que Mead, assim como Hegel, concorda que a relação jurídica, essa relação de reconhecimento como um sujeito de direito, é insuficiente ou deficitária se não deixar um espaço para o desenvolvimento das biografias autênticas de cada sujeito. Mesmo que Honneth não conceba a autonomia de forma monológica, e sim como um saldo das relações intersubjetivas de reconhecimento, é importante que a relação que desenhamos até aqui tenha como objetivo o desenvolvimento da autonomia e daqueles traços que o indivíduo não encontra necessariamente inscritos na identidade grupal.⁹⁴

Esse movimento inicial de constituição intersubjetiva da identidade, que Honneth também se ocupará quando estiver descrevendo a forma de reconhecimento intersubjetivo entendida como amor, é importante enquanto um tipo de relação constituidora para consigo e para os outros que, de uma certa forma, o sujeito sempre

93 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 135.

94 “A experiência de ser considerado importante na própria necessidade, no próprio julgamento e acima de tudo nas próprias capacidades deve ser constantemente renovada e reconcretizada pelo sujeito na experiência de grupo para que ele não perca sua força e vitalidade no anonimato do outro generalizado (...)”. HONNETH, A. *Das ich im Wir*. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 267, tradução nossa. Texto original: “Die Erfahrung, in der eigenen Bedürftigkeit, im eigenen Urteilsvermögen und vor allem in den eigenen Fähigkeiten als wertvoll zu gelten, muß vom Subjekt im Gruppenerleben stets wieder erneuert und rekonkretisiert werden, damit sie nicht in der Anonymität des generalisierten Anderen na Kraft uns Lebendigkeit verliert (...)”.

terá que voltar e ressignificar em suas relações futuras. Esse estágio de estar fundido e ao mesmo tempo separado, é importante para que o sujeito possa construir uma autorrelação que entenda os próprios sentimentos como algo que vale a pena ser elaborado:

O quadro do processo de socialização humana que emerge destas considerações contém a ideia de um entrelaçamento de individuação e socialização, que já permite tirar conclusões sobre o significado dos grupos sociais para o amadurecimento individual. A internalização do comportamento de reconhecimento gradualmente diferenciado leva, como disse, à construção de uma forma competente de autorrelação, através da qual a criança aprende gradualmente a se entender como um membro competente de seu ambiente social; o processo de autonomização está de certa forma interligado com o processo de socialização, porque somente aquele sujeito pode cumprir as normas e habilidades socialmente esperadas que fizeram destas o núcleo prático de sua própria autocompreensão.⁹⁵

Com isso Honneth se afasta um pouco da tradição da primeira geração da Escola de Frankfurt, principalmente de Theodor Adorno, que com o seu recurso à psicanálise e a psicologia social, via a integração do sujeito pelo grupo – marcadamente contaminada pela experiência com as hordas fascistas de sua época – invariavelmente como uma regressão a impulsos anímicos de autodestruição e apequenamento individual.⁹⁶

95 HONNETH, A. *Das ich im Wir*. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 267, tradução nossa. Texto original: “Das Bild, das sich aus diesen Überlegungen von menschlichen Sozialisationsprozeß ergibt, enthält die Idee einer Verschränkung von Individuierung und Vergesellschaftung, die bereits Rückschlüsse auf den Stellenwert sozialer Gruppen für die individuelle Reifung zuläßt. Die Internalisierung des sich schrittweise ausdifferenzierenden Anerkennungsverhaltens führt, so hatte ich gesagt, zum Aufbau einer komplexen Form der Selbstbeziehung, durch die das Kind sich allmählich als ein kompetentes Mitglied seiner gesellschaftlichen Umwelt zu begreifen lernt, der Vorgang der Autonomisierung ist gewissermaßen mit dem Prozeß der Vergesellschaftung verschränkt, weil nur desjenige Subjekt die sozial erwarteten Normen und Fähigkeiten erfüllen kann, das sich diese zum praktischen Kern seines eigenen Selbstverständnisses gemacht hat“.

96 Adorno, ao interpretar a psicanálise freudiana para sua teorização sobre as massas do fascismo: “Com isso ele *desencantou* o conceito de psicologia de grupo: seus sintomas são, para ele, não de uma misteriosa // natureza coletiva *sui generis*, pois se fundamentam em processos que decorrem em cada membro individual de um grupo, a saber, identificações com figuras paternas. (...) Através deste procedimento, a teoria de Freud forneceu expressão a uma situação social em que precisamente a formação de grupos tem como pressuposto a atomização e alienação dos seres humanos”. ADORNO, T. W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 192, grifos do autor. No entanto, Honneth reconhece que alguns anos após o exílio, Adorno tenha matizado essa sua primeira ideia negativa dos grupos ao enfatizar posteriormente que o contato/imitação com os outros pares de espécie é aquilo que forma a subjetividade genuinamente humana. HONNETH, A. *Das ich im Wir*. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 277.

Nessa fase de uma abertura para a inscrição das biografias individualizadas a partir da assunção de identidades grupais se encontram as tensões morais entre o Eu e o *Me*. Se o *Me* é uma instância reflexiva em que o indivíduo se coloca na posição de um objeto social, internalizando as expectativas morais do mundo exterior, o Eu é uma dimensão das manifestações espontâneas e práticas do indivíduo. Essa tensão entre o Eu e o *Me* não é nada mais do que uma tensão entre a vontade geral que foi sedimentada no interior do *Me* e as pretensões de individuação particular que não encontram respaldo no horizonte da vontade geral. O saldo dessa tensão social é uma antecipação criativa de uma sociedade em que esses impulsos práticos do Eu encontrarão respaldo; nesse sentido, a luta por reconhecimento dar-se-á no sentido da liberação de uma individualidade histórica.

Essa antecipação criativa não é um mero exercício mental, mas se trata de uma força que se impõe na expansão do outro generalizável, é a própria luta por reconhecimento entre indivíduos e grupos, em que certas personalidades conseguem captar insatisfações compartilhadas intersubjetivamente e conduzi-las a uma nova inscrição dos valores compartilhados por todos na sociedade. Os processos de individuação não conduzem à uma identidade monológica, completamente destacada de seu contexto, mas à uma identidade social, pois aqueles aspectos genuinamente particulares dos sujeitos necessitarão ser reconhecidos pelos pares sociais.

Neste ponto, Honneth demonstra que Mead incorpora o conceito de autorrealização, que será posteriormente importante também para Honneth quando ele desenvolver as autorrelações práticas que os indivíduos irão engendrar nas relações de reconhecimento. Portanto, a autorrealização é o desenvolvimento das capacidades e propriedades individuais cujo valor o indivíduo pode encontrar nas relações de reconhecimento de seus parceiros. Com este exercício, o indivíduo será capaz de reconhecer o seu valor, aquilo que lhe distingue de todos os demais – em relação a um horizonte comum de valores, e ao mesmo tempo ter uma ideia da contribuição que ele, enquanto pessoa individuada, oferece para o todo social.⁹⁷ A confirmação da particularidade, esse senso de autorrealização, é efetuada a partir da contribuição profissional para o desenvolvimento material da sociedade, ou seja, o trabalho social útil. Com isso o indivíduo se libera dos arquétipos de distribuição de

97 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 149.

reconhecimento das sociedades tradicionais, que orbitavam, por exemplo, o conceito de honra:

Portanto, tomando isso em conjunto, a ideia de Mead representa uma resposta pós-tradicional ao problema hegeliano da eticidade: a relação de reconhecimento recíproco, no qual os sujeitos, para além de suas comunidades morais, podem saber-se confirmados em suas propriedades particulares, deve poder ser encontrada num sistema transparente de divisão funcional do trabalho.⁹⁸

No entanto, as formas através das quais um trabalho é considerado socialmente útil não são valorativamente neutras. Neste ponto Honneth localiza um problema da teoria de Mead, pois essas formas ao longo do tempo podem ser demasiadamente enrijecidas, continuando o desafio da Filosofia Política em investigar processos robustos de substancialização ética, com o qual os indivíduos podem seguir e contribuir para a sua realização.

Mead possibilitou a Honneth inscrever a eticidade hegeliana em um universo pós-metafísico, promovendo uma virada materialista desta, ao investigar e descrever que as intuições hegelianas, os processos de subjetivação, constituição da consciência e, portanto, da dialética do reconhecimento, encontram materialidade na constituição psíquica dos indivíduos. Para além disso, que os processos de reconhecimento conduzem a um desenvolvimento moral da sociedade, a um alargamento do horizonte comum de valores, incorporando cada vez mais novas variáveis. Assim como Hegel, Honneth quer demonstrar que cada fase do reconhecimento convida a uma fase superior, mais desenvolvida e exigente, tanto do ponto de vista de uma autorrelação prática que ela inaugura, como também, de um modo de ser em relação ao outro. Resta a Honneth investigar e desenvolver uma fenomenologia das relações sociais de reconhecimento, inquirendo sobre os modos que o sujeito constitui a sua identidade e, como necessário para a virada empírica que ele almeja promover, quais componentes da identidade são atingidos quando essas relações de reconhecimento são deficitárias, pois esses constituirão a gramática moral das lutas sociais.

Como já mencionamos, os processos de individuação são conduzidos através de relações de reconhecimento que, por sua vez, conduzem às lutas moralmente

98 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 151.

motivadas e à transformação normativa das sociedades. Essas formas de reconhecimento recíproco são formas de relação prática do ser humano para com o seu outro. No primeiro estágio de reconhecimento, Honneth, assim como Hegel desde o *System der Sittlichkeit*, elenca o amor como um estado carencial inicial em relação ao respectivo outro. Com a ajuda da teoria das relações de objeto da psicanálise, Honneth procura traçar esse modo primeiro do indivíduo, do infante humano, que será caracterizado por um duplo movimento. Primeiro um movimento de completa junção da criança com o seu tutor, para um gradual abandono simbiótico e uma autoafirmação individual. Movimento que será muito importante e que pautará quase todo modo de relação que a pessoa humana terá no futuro.

Para a sua empreitada de investigação empírica sobre o amor, Honneth se vale dos escritos do psicanalista inglês Donal Winnicott, para a partir dele mostrar como na fase inicial do desenvolvimento infantil há uma intersubjetividade indiferenciada entre a mãe a criança, ou seja, uma *dependência absoluta*, uma completa inexistência de delimitação em face do respectivo outro.⁹⁹ Essa fase primária de uma completa simbiose é necessária para que o sujeito desenvolva uma identidade forte e saudável para que possa prosseguir nos processos de socialização. Para isso, terá que passar por um processo não mais de uma *dependência absoluta*, mas *relativa*. Quando a mãe se volta para as atividades do dia-a-dia, o bebê adquire a capacidade de diferenciar o seu ego do ambiente, ou seja, ele não reina mais na totalidade do ambiente e a realidade lhe impõe limites.¹⁰⁰ Esse desenvolvimento de uma certa autonomia – ainda que no primeiro momento um pouco precária - será responsável por fundamentar um padrão maduro das formas de amor. A partir dessa experiência inicial, o indivíduo irá se experienciar como uma pessoa que se sabe amada, inaugurando uma autorrelação prática que é entendida como autoestima, o sujeito sabe que os seus sentimentos são algo que vale a pena ser elaborado e

99 “Não estando em condições de uma diferenciação cognitiva entre ela mesma e o ambiente, a criança se move, nos primeiros meses de vida, num horizonte de vivências cuja continuidade só pode ser assegurada pelo auxílio complementar de um parceiro de interação”. HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 166.

100 “Para a mãe, esse empuxo de emancipação principia no momento em que ela pode voltar a ampliar seu campo de atenção social, porque sua identificação primária e corporal com o bebê começa a fluidificar; o retorno às rotinas do cotidiano e a nova abertura para as pessoas de referência familiares impelem-na a negar a satisfação direta das carências da criança”. HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 167.

compartilhado. O processo de independência da criança em relação aos pais é a transcrição perfeita da fórmula hegeliana de estar-consigo-mesmo-em-um-outro, pois nesse desenvolvimento, a criança adquire a capacidade de estar só, juntamente com a necessidade de encontrar outros pares de relação. Isso significa que mesmo naqueles momentos em que estamos sozinhos, temos a certeza que, de alguma forma, estamos juntos daqueles que amamos e nos são importantes.

Nesse íterim entre limitação e deslimitação, a criança elenca alguns objetos, os chamados *objetos transicionais*, que são objetos que cumprem parcialmente a função que a mãe outrora cumpria no imaginário da criança, a criança investe sua energia libidinal para cima desses objetos que ela própria elenca.¹⁰¹ Os objetos transicionais servirão como uma espécie de ponte entre aquela experiência primeira de fusão e a aprendizagem da capacidade de estar só. A consciência de estar a sós, sem com isso se sentir rebaixado e nem retornar às fantasias infantis de onipotência, é condição para o desenvolvimento da autoconfiança e, como já mencionamos, assenta as bases para qualquer experiência amorosa posterior, seja nas relações de amizade, no casamento e nas corporações, de forma que todas essas experiências serão uma forma de reminiscência da experiência infantil:

É possível então partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcara a mãe e o filho nos primeiros meses de vida; o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos e durante toda sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa. Todavia, esse desejo de fusão só se tornará o sentimento do amor se ele for desiludido a tal ponto pela experiência inevitável de separação, que daí em diante se inclui nele, de modo constitutivo, o reconhecimento do outro como uma pessoa independente; só a quebra da simbiose faz surgir aquela balança produtiva entre delimitação e deslimitação, que para Winnicott pertence à estrutura de uma relação amorosa amadurecida pela desilusão mútua.¹⁰²

101 “Contudo, nesse modo de emprego lúdico e examinador da realidade, vem à luz também que a função dos objetos transicionais não pode limitar-se a assumir simbioticamente o papel da mãe vivenciada no estado de fusão; a criança não somente se refere aos objetos escolhidos por ela com ternura simbiótica, mas também os expõe repetidas vezes a ataques furiosos e a tentativas de destruição”. HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 171.

102 HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 174-175.

A partir disso, o amor pode ser compreendido como um cerne estrutural de toda a eticidade, pois a delimitação reciprocamente querida é a base indispensável da participação pública. Só possuímos uma noção de nós como pessoas de direito, quando sabemos das obrigações que também possuímos em relação ao respectivo outro.

Isso nos conduz para a segunda relação de reconhecimento, ao reconhecimento nas relações jurídicas, nas relações de Direito. A relação jurídica, enquanto uma relação de reconhecimento, assenta-se no entendimento de que só podemos ter uma noção de nós enquanto sujeitos de direito, mais uma vez, quando também possuímos uma noção de quais obrigações morais temos em face do respectivo outro, ou seja, de quais direitos ele também possui. Como nos mostra Honneth, amparado nas considerações de Hegel e Mead:

(...) apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões.¹⁰³

O Direito moderno, na perspectiva hegeliana, como mostra Honneth, é compreendido como uma relação de reconhecimento mais exigente do que a do amor – como aparece em Hegel no reconhecimento da subjetividade na esfera da moralidade – sendo caracterizado como expressão dos interesses universalizáveis dos sujeitos. Esse tipo de reconhecimento jurídico, nas sociedades pós-tradicionais, é auferido de maneira a não conceder privilégios ou aceitar exceções. Nas sociedades tradicionais o valor de alguém era auferido de maneira que aquele melhor desenvolvesse as obrigações que eram subscritas no seu estrato social. Na modernidade, o reconhecimento de uma pessoa, enquanto pessoa de direito, é garantido quando ela observa as normas morais amplamente compartilhadas de maneira intersubjetiva e, mais importante, na maneira em que os sujeitos fazem uso da sua autonomia para a deliberação moral. Honneth salienta, à maneira hegeliana, que a

103 HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 179.

relação jurídica de reconhecimento não pode estar baseada nos sentimentos naturais, mas em uma operação cognitiva.¹⁰⁴

O ganho social do Direito moderno é que toda pessoa pode ser reconhecida sem que com isso termos que a estimar por suas realizações ou caráter, isso é o que mantém o Direito sempre aberto a ampliações e precisões normativas. No ato de adjudicar direitos a outrem confluem duas operações epistemológicas: 1) o ato de aferir se o defrontante é uma pessoa autônoma que comunga das normas partilhadas intersubjetivamente e 2) avaliar se a situação de deliberação de reconhecimento compartilha das condições necessárias para essa operação da consciência, ou seja, se os atingidos são pessoas imputáveis moralmente, logo, se são pessoas autônomas.¹⁰⁵

Como estamos vendo, a capacidade de reconhecer moralmente uma pessoa e, por sua vez, dessa pessoa participar na formação pública da vontade, está intimamente ligada à sua capacidade de autonomia, de deliberar racionalmente e de ser coautora das normas que ela mesma deve poder se guiar e observar. No entanto, a autonomia, enquanto capacidade de fundamentar o conteúdo do Direito, não encontra concordância entre os filósofos que teorizam sobre o Direito moderno; mais ainda, na concepção de Honneth do Direito como uma esfera de reconhecimento. Seu colega Christoph Menke, por exemplo, dissocia a liberdade concedida pelo Direito da liberdade de autonomia moral:

Embora também a forma do Direito moderno seja determinada pelo fato de conceder liberdade aos titulares do direito, a liberdade concedida pelo Direito não é idêntica à liberdade como autonomia moral que, em seu caráter legitimador, é subjacente ao Direito. Esta diferença expressa a teoria liberal clássica do Direito ao designar de liberdade de “arbítrio” a liberdade que o Direito moderno concede através de sua forma.¹⁰⁶

Menke analisa as limitações estruturais da teoria do reconhecimento de Honneth para uma teoria do Direito ao defender que a autonomia moral não é a única e nem a principal forma do Direito moderno. O cerne da crítica de Menke pode ser

104 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 182.

105 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 186.

106 MENKE, C. *Direito e violência: estudos críticos*. Trad. António Francisco de Sousa et al. São Paulo: Saraiva Educação, 2019, p. 160.

descrito através da sua concepção de direitos subjetivos, como atributos que o sujeito pode fazer uso ou não. Direitos subjetivos são fruto da liberdade de arbítrio, assim como a autonomia, ou seja, há uma liberdade frente a autonomia, que o indivíduo pode fazer uso ou não.¹⁰⁷ Parece-nos que a crítica de Menke à concepção de Honneth de Direito está assentada em um problema de método, nas formas de conceber os direitos positivos. Menke entende os direitos subjetivos como fruto da liberdade, de uma liberdade dada, como se o indivíduo pudesse escolher utilizar ou não esses direitos, não concebe como um saldo constitutivo da subjetividade individual a partir das trocas intersubjetivas. No início do artigo, Menke sinaliza o caminho para a resposta de sua crítica: “(...) o Direito moderno só pode ser designado de uma ‘esfera de reconhecimento’ se também a garantia jurídica da liberdade de arbítrio puder ser concebida como um ato de reconhecimento”.¹⁰⁸ A liberdade de arbítrio em Honneth é, de fato, um ato de reconhecimento entre os seus pares, mas aqui estamos no âmbito da *Luta por reconhecimento*, em que o Direito possui um viés positivo na universalização dos direitos de cada indivíduo, como veremos posteriormente, em *Sofrimento de indeterminação* e *O Direito da Liberdade*, a generalização da liberdade jurídica conduz à patologias sociais.

Essa aparentemente truncada crítica de Menke à concepção de Honneth do Direito como universalização dos direitos subjetivos pode ficar mais clara, quando posteriormente analisarmos as críticas de Honneth ao procedimentalismo. Embora Menke não engendre necessariamente seu padrão de análise através de uma teoria procedimental da justiça, parece-nos que o desenho de Honneth das limitações do procedimentalismo para o entendimento de valores práticos como a própria

107 “Direitos subjetivos são, por sua forma, pretensões a uma margem de possibilidades que o indivíduo pode utilizar de uma maneira outra, no bem *ou* no mal (ou também não utilizar). Se ‘autonomia’ é a liberdade para a determinação do bem, a liberdade que os direitos subjetivos conferem não pode ser a de autonomia. A tese de Honneth, segundo a qual é diretamente a capacidade de ‘poder decidir racionalmente’, com autonomia individual, sobre questões morais (KA, p. 184) que estabelece o reconhecimento no Direito Moderno, ignora a determinação de forma do direito subjetivo. Se inerente a esta forma é conferir ao indivíduo em particular o poder de, a seu bel prazer, obrigar *ou não* os outros a respeitar suas pretensões e, a seu bel-prazer, dispor sobre ‘coisas’ e fazer *ou não* algo de bom, então a autonomia é apenas uma variante no exercício da liberdade legalmente revelada e esta liberdade é, portanto, a liberdade de ser *ou não* autônomo: liberdade perante a autonomia – liberdade da autonomia ou frente a ela”. MENKE, C. *Direito e violência: estudos críticos*. Trad. António Francisco de Sousa et al. São Paulo: Saraiva Educação, 2019, p. 165-166, grifos do autor.

108 MENKE, C. *Direito e violência: estudos críticos*. Trad. António Francisco de Sousa et al. São Paulo: Saraiva Educação, 2019, p. 160.

autonomia, pode-nos ser útil para separar as duas formas de conceber os direitos subjetivos.

Feita essa pequena digressão, vamos ainda insistir na capacidade de autonomia do agente moral, pois é ela que dá legitimidade ao aparato jurídico, isto é, o ordenamento que é observado e produzido é justificado racionalmente pelos implicados que, por sua vez, é condição para a imputabilidade moral. Mais ainda, essa autonomia está intimamente ligada ao processo de formação da vontade. Se antes a legitimidade em participar desses processos era concedida somente conforme ao status que o indivíduo possuía na sociedade de acordo com o seu seguimento, com o processo de universalização dos direitos subjetivos, a legitimidade será concedida a partir da participação na formação pública da vontade, quando o sujeito está apto a esta participação.

Essa capacidade de ter um *certo nível de vida*¹⁰⁹ para essa participação, para usar a letra de Honneth, é a mola propulsora das lutas de reconhecimento no interior do Direito moderno, rumo sempre a ampliações não somente no ramo dos direitos subjetivos, mas também na quantidade de vidas que são reconhecidas como cidadãos pela esfera pública:

109 Esse entendimento de que para participar do processo de formação pública da vontade, uma vida deve antes ser reconhecida como apta para tal, parece que vem ao encontro do que Forst (2018) defende enquanto uma gramática normativa de justificação, posicionando-se no debate sobre distribuição e reconhecimento entre Fraser e Honneth. Se pudermos resumir a proposta de Forst, esta está colocada do seguinte modo: antes mesmos das reivindicações por reconhecimento se encontram as por justificação, pois são essas que tornarão os indivíduos aptos para efetuarem suas reivindicações normativas, bem como que essas mesmas reivindicações sejam lidas socialmente como válidas: “A justiça fundamental exige o estabelecimento de uma *estrutura básica de justificação*, isto é, uma estrutura no interior da qual todos os membros disponham de um *status* e um poder suficientes para participar das decisões acerca das instituições sob os quais têm de viver. Em contrapartida, a justiça máxima implica a construção de uma *estrutura básica plenamente justificada*, isto é, uma estrutura básica que coloca à disposição aqueles direitos, oportunidades de vida e bens que os cidadãos de uma sociedade não podem negar reciprocamente. (...) Na justiça fundamental, a paridade de participação abrange o direito efetivo à justificação no interior das instituições políticas e sociais ‘reflexivas’, que se transformam democraticamente”. FORST, R. *Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 188, grifos do autor. Forst está, na verdade, insistindo na função política deliberativa do poder. Essa seria a questão política decisiva antes das reivindicações de reconhecimento: quem está justificado a exercer o poder? A lógica de reconhecimento recíproco, defendida por Honneth, depende do critério de universalidade e reciprocidade: “Pois todas essas reivindicações devem ser justificadas segundo os critérios de reciprocidade e de universalidade: todas aquelas formas de ‘desrespeito’ que não podem ser justificadas de modo recíproco e universal cabem na categoria de injustiça”. Vamos chamar isso de *a priori da justificação*. Além disso, diferentemente de Honneth, penso que isso não se afasta muito de suas próprias considerações, pois quando se trata de traduzir um fenômeno – ou uma experiência subjetiva – de desrespeito em uma experiência de injustiça e esta, por sua vez, em uma exigência por justiça. Honneth usa os conceitos ‘justificar’, ‘justa’ ou ‘igual’: reivindicações por reconhecimento devem ser ‘fundamentadas’”. FORST, R. *Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018, p. 192, grifos do autor.

Reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito significa hoje, nesse aspecto, mais do que podia significar no começo do desenvolvimento do direito moderno: entretentes, um sujeito é respeitado se encontra reconhecimento jurídico não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso.¹¹⁰

A partir disso, ancorado em Hegel, mas também em Mead, Honneth está convencido que também na esfera das relações jurídicas há um prosseguimento das lutas por reconhecimento, não somente no que tange ao aumento dos direitos positivos, mas também na forma e no alcance daqueles que estão justificados em participar desse processo. Por sua vez, a autorrelação prática que é inaugurada nesta forma de relação de reconhecimento é a do autorrespeito, pois só com a capacidade pública de reclamar direitos é que o indivíduo possui a certeza de ser reconhecido pelos seus pares como pertencentes ao mesmo gênero.¹¹¹

Com isto, já podemos ir para a terceira forma de relação ética, a que Hegel denominou de eticidade e que Honneth renomeia como *solidariedade*. Se no âmbito das relações jurídicas a ênfase dava-se no reconhecimento das propriedades universais para a garantia de seus direitos, na solidariedade as particularidades individuais e o seu contributo para a reprodução da vida do todo é que devem ser reconhecidas. No entanto, o reconhecimento dessas particularidades sempre tem um horizonte comum de valores compartilhados intersubjetivamente. Ser estimado socialmente significa estar em consonância com os objetivos éticos de uma determinada sociedade.

O desenvolvimento da estima social na modernidade teve que necessariamente superar a forma da honra que estava atrelada nas sociedades estamentais, conforme nos mostra Honneth recorrendo a Max Weber. Nessas sociedades, a “honra” era auferida verticalmente, conforme os sujeitos melhor desempenhavam as funções que eram tipificadas para o seu estrato social. O

110 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 193.

111 “(...) um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de autorrespeito”. HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 197.

desenvolvimento das biografias individuais não era levado em conta no processo de atribuição de honra, mas somente aquele código moral que já estava inscrito anteriormente pelo seu grupo social. As relações de reconhecimento, nesse sentido, são simétricas somente internamente aos determinados grupos, mas assimétricas se consideradas de fora, dado a diferenciação na concepção de honra entre os diversos grupos.

Na modernidade, a mudança no entendimento do que é um indivíduo que merece ser estimado socialmente não se dá unicamente no interior daquela rígida hierarquia social, mas também nas mudanças culturais oriundas das lutas por reconhecimento das finalidades éticas das sociedades. Nas sociedades tradicionais, o horizonte comum de valores estava impregnado de fortes concepções metafísicas e rígida coerção comportamental, por isso que as revoluções burguesas modernas lutaram pela modificação desses estratos valorativos e comportamentais. A partir de então, o que passou a valer não foi somente o estrato social em que o indivíduo nascia e que predestinaria a sua vida, mas o desenvolvimento livre de suas aptidões no corpo social. É o herói burguês moderno, distanciado da graça divina dos reis, que deve buscar elevar a sua “honra” e prestígio”.¹¹²

Os processos de secularização e as mudanças estruturais no interior dos costumes, valores e das trocas econômicas conduziram à universalização da honra como a qualidade jurídica da dignidade, como também, relegando-a à esfera privada enquanto integridade. Como o valor de alguém não é mais atribuído conforme o seu estamento, valem as trocas compartilhadas intersubjetivamente que assumem o papel dos objetivos éticos das sociedades; naturalmente, como é de se esperar, os objetivos éticos compartilhados de maneira intersubjetiva não são estabelecidos de maneira não conflituosa, sendo também fruto de lutas por reconhecimento entre determinados indivíduos e grupos.¹¹³

112 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 206.

113 “Com esse desenvolvimento, a estima social assume um padrão que confere às formas de reconhecimento associadas a ela o caráter de relações assimétricas entre sujeitos biograficamente individuados: certamente, as interpretações culturais que devem concretizar em cada caso os objetivos abstratos da sociedade no interior do mundo da vida continuam a ser determinadas pelos interesses que os grupos sociais possuem na valorização das capacidades e das propriedades representados por eles; mas, no interior das ordens de valores efetivadas por via conflituosa, a reputação social dos sujeitos se mede pelas realizações individuais que eles apresentam socialmente no quadro de suas formas particulares de autorrealização”. HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 208.

O que difere um processo de reconhecimento da estima social através do desenvolvimento da personalidade, sob à luz dos objetivos éticos das sociedades, daqueles valores das sociedades tradicionais sob a alcunha da honra, é que na comunidade de valores da modernidade, na solidariedade que há a partir das trocas intersubjetivas, o horizonte comum dos costumes que balizará o agir e a constituição dos sujeitos permanece sempre poroso para atualizações, arremedos, ampliações e, mais importante, contestações devidamente justificadas. O horizonte comum de valores que cada um pode e deve se guiar na condução de sua vida nunca é uma forma fixa, imutável que plasma nas pessoas particulares somente aquilo que é socialmente aceito e encorajado, mas sempre deixa um campo livre para que o indivíduo seja também coautor dessas normas. Na verdade, o indivíduo deverá querê-las seguir pois saberá que, de alguma forma, ele também as criou. A troca intersubjetiva de valores guarda uma complexa dialética do reconhecimento, no sentido de que ora essas normas constituem o indivíduo, ora os indivíduos constituem essas normas. Em um mútuo processo de justificação racional e formação mútua da vontade.

A autorrelação que nasce dessa forma de reconhecimento, Honneth chama de “autoestima”, visto que os sujeitos se estimam naquilo que os diferencia socialmente e na contribuição das personalidades de cada um para o todo das trocas sociais, para a reprodução da vida ética da comunidade:

(...) agora o indivíduo não precisa mais atribuir a um grupo inteiro o respeito que goza socialmente por suas realizações conforme os *standards* culturais, senão que pode referi-lo a si próprio. Nesse sentido, sob essas novas condições, vai de par com a experiência da estima social uma confiança emotiva na apresentação de realizações ou na posse de capacidades que são reconhecidas como “valiosas” pelos demais membros da sociedade; com todo o sentido, nós podemos chamar essa espécie de autorrealização prática, para a qual predomina na língua corrente a expressão “sentimento do próprio valor”, de “autoestima” (...) ¹¹⁴

2.3 Uma inscrição ontogenética e categorial para o reconhecimento

Até o presente momento deste trabalho pudemos acompanhar o desenvolvimento da dialética do reconhecimento na interação social entre pares,

114 HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 210.

como um leitmotiv da teoria social e uma forma de entender os processos de subjetivação a partir do prisma da intersubjetividade e de uma dialética do reconhecimento. Se nos atentarmos à virada empírica que Axel Honneth visou dar a teoria do reconhecimento de Honneth, poderemos notar que o recurso a Winnicott e a teoria das relações de objeto da psicanálise, oferece a possibilidade de pensarmos um primado muito radical para o reconhecimento, muito anterior às trocas sociais entre os pares na sociedade civil, mas também anterior às trocas intersubjetivas já no seio da família. Axel Honneth, com a sua atualização da dialética do reconhecimento, visa explicar um modo primeiro e constituinte de relação, uma disposição inata do indivíduo na relação consigo mesmo e com o seu mundo circundante.

Antes de discorrermos sobre a defesa do primado ontogenético e categorial do reconhecimento, é importante situar em qual contexto esse debate se insere, a saber, na tentativa de atualização do conceito de reificação do filósofo marxista húngaro Georg Lukács. Com o conceito de reificação, Lukács objetivava descrever o modo como as condições de vida estavam dadas no capitalismo, seja na relação dos indivíduos consigo próprios, com os seus próprios estados mentais, como na relação com os frutos do seu trabalho e na relação com as outras pessoas. Sob o capitalismo, argumenta Lukács, as relações humanas ficaram coisificadas, o indivíduo adquiriu uma atitude meramente contemplativa, incapaz de abarcar a totalidade e de transformá-la. Como se os seus estados mentais, afetivos e inter-relacionais tivessem sido amortecidos pela empresa capitalista, transformando o sujeito em mero receptáculo das impressões do seu mundo exterior.

Lukács localiza dois fatores essenciais para o nascimento e perpetuação desse estado de coisas reificados: a troca de mercadorias e o pensamento moderno burguês. Com a expansão do modo de economia capitalista e da troca de mercadorias, o trabalhador perdeu a noção do todo do seu trabalho. No capitalismo, o trabalhador domina apenas uma parte do processo de fabricação, não mais a totalidade da produção do produto como outrora acontecia em modos mais artesanais de confecção. Bem como, o processo de trocas de mercadorias colonizou todas as formas da vida social, o sujeito se relaciona com os pares apenas sob a forma do cálculo utilitário e da maximização de interesses.¹¹⁵ Já com o pensamento moderno

115 “Desse modo, é absolutamente necessário que a sociedade aprenda a satisfazer todas as suas necessidades sob a forma de troca de mercadorias. A separação do produtor dos seus meios de produção, a dissolução e a desagregação de todas as unidades originais de produção etc., todas as

burguês, Lukács diagnostica que ele é ora produtor, ora fruto dos processos de reificação perpetuados pelo capitalismo. A partir da Filosofia crítica moderna, enfatiza Lukács, o processo do cálculo racional e de produção do objeto a partir da consciência apartaram ainda mais o indivíduo da totalidade. No pensamento científico moderno, o sujeito do saber é senhor apenas das particularidades, mas nunca conseguirá apreender o todo.¹¹⁶

Após esse passo atrás, é necessário ainda, mais uma vez, reafirmar que a reificação empresta a natureza humana uma atitude meramente contemplativa, apática, desinteressada, fazendo com que o sujeito se relacione com os outros e consigo mesmo na qualidade de objeto, mitigando um modo engajado e mais orgânico da natureza humana. Lukács não é tão otimista quanto a recuperação dessa natureza primeira, embora ele recorra paradoxalmente ao Idealismo Alemão, mais especificamente na superação de cisão entre sujeito e objeto, para investigar um modo de superação da reificação, muitas vezes em seu texto ele dá a entender que a economia capitalista já mitigou totalmente essas formas orgânicas de relação.

Contrariamente a isso, Honneth argumenta que a reificação seria apenas um esquecimento de uma primeira natureza mais engajada e não contemplativa, para sermos mais específicos, a reificação seria um esquecimento do *reconhecimento*. Para defender tal tese, Honneth precisará mostrar que o reconhecimento é o modo mais original e verdadeiro da disposição humana para consigo e para com os outros, que este é cronologicamente anterior a qualquer postura objetivadora e desinteressada do sujeito do saber, na tentativa de defender o caráter ontogenético e categorial do reconhecimento.

condições econômicas e sociais do nascimento do capitalismo moderno agem nesse sentido: substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas. 'As relações sociais das pessoas em seu trabalho', diz Marx a propósito das sociedades pré-capitalistas, 'aparecem de todo modo como suas próprias relações pessoais, e não disfarçadas em relações sociais entre coisas, entre produtos do trabalho'. Mas isso significa que o princípio da mecanização racional e da calculabilidade deve abarcar todos os aspectos da vida". LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 207.

116 "Do ceticismo relativo ao método e do cogito ergo sum de Descartes, passando por Hobbes, Espinosa e Leibniz, o desenvolvimento segue uma linha direta, cujo motivo decisivo e rico em variações é a ideia de que o objeto de conhecimento só pode ser concebido por nós porque e na medida em que é criado por nós mesmos. Os métodos da matemática, da geometria, da construção, da criação do objeto a partir de condições formais de uma objetividade em geral e, depois, os métodos da física matemática, tornam-se, assim, os guias e as medidas da filosofia, do conhecimento do mundo como totalidade". LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 242.

Com isso, Honneth busca em Martin Heidegger, John Dewey, mas também em Stanley Cavell uma concepção alternativa ao sujeito epistêmico neutro, com o intuito de evidenciar que o primado de uma apreensão neutra da realidade é responsável por nossa cegueira ontológica. No grau zero da atividade epistêmica do sujeito se encontra uma relação prévia de significados e práticas com o mundo, ou seja, uma práxis engajada com as coisas que são exteriores a nós, mas que ao mesmo tempo estão muito próximas. A relação não é mais de um sujeito apartado do objeto, mas de quem tem um profundo interesse existencial, de forma a fazer com que o mundo sempre esteja aberto em sua riqueza qualitativa. O conceito que Honneth buscará para explicitar tal relação originária é o de “Cuidado” (*Sorge*)¹¹⁷ em Heidegger, para defender que

(...) a forma de orientação prática na qual o modo de vida humano é caracterizado segundo sua estrutura; pois, em oposição à ideia dominante tornada “segunda natureza”, de acordo com a qual o homem primeiramente apreende a realidade de uma forma neutra e meramente cognitiva, para Heidegger o homem efetua de fato o seu ser-aí no modo de um engajamento existencial, de uma “preocupação” [*Besorgtheit*], que lhe permite abrir um mundo cheio de significados.¹¹⁸

O *Cuidado*, que Honneth chamará de *reconhecimento*, poderá ser encontrado submerso nas formas reificadas de vida, esse modo de vida autêntico jamais poderá ser apagado da estrutura existencial de nossa vida particular e social. Desta forma, Honneth defenderá a tese de que as relações reificadas são, na verdade, um quadro interpretativo falso, ou seja, um erro hermenêutico,¹¹⁹ incapaz de mitigar aquela práxis participativa primeira. Como mencionamos, calmamente Honneth introduzirá o

117 Heidegger fala sobre o “Cuidado” no §41 de *Ser e Tempo*, nesta tradução, *Sorge* aparece como cura: “Enquanto totalidade originária de sua estrutura a cura se acha, do ponto de vista existencial *a priori*, ‘antes’ de toda ‘atitude’ e ‘situação’ da pre-sença, o que sempre significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação de fato. Em consequência, esse fenômeno não exprime, de modo algum, um primado da atitude ‘prática’ frente à teórica. A determinação meramente contemplativa de algo simplesmente dado não tem menos o caráter da cura do que uma ‘ação política’ ou a satisfação do entretenimento. ‘Teoria’ e ‘prática’ são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura”. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo I*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002, p. 258. É interessante que, à primeira vista, Heidegger e Lukács possam parecer filósofos com preocupações teóricas distintas, no entanto, suas preocupações convergem na crítica ao domínio da ontologia tradicional. Para isso ver GOLDMANN, L. *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy*. London: Routledge Revivals, 2009.

118 HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 48, grifos do autor.

119 HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 49.

conceito de reconhecimento no lugar do de reificação, para evidenciar a necessidade de assunção da perspectiva do outro como necessária para a minha própria perspectiva, como constituinte desta, no que ele chama de entendimento baseado em razões.¹²⁰

Essa atitude primeira de vínculo afetivo que Honneth foi buscar no conceito de *Cuidado* em Heidegger, vai para além de mera assunção de perspectiva, prioriza uma alteridade radical no âmbito da constituição intelectual do sujeito, uma dedicação existencial para com as coisas do mundo, uma aprovação positiva de antemão que está presente em todo empreendimento do saber. Nesses termos, o mundo reificado é um modo de vida que perdeu sua abertura qualitativa, com um sujeito apático que se relaciona com os objetos de forma meramente dada. Não é mais como se esses estivessem desde sempre vinculados afetivamente em um modo categorial de zelo que liga a relação humana com o mundo.

John Dewey também é chamado na defesa do primado categorial do reconhecimento. Honneth mostra que para Dewey, a realidade se abre de maneira holística para os sujeitos, a partir de uma atitude engajada e interessada. Relacionamo-nos primeiramente com o mundo de forma existencialmente próxima e com um engajamento prático. Assim como fez com Heidegger, Honneth migrará da noção de interesse existencial que aparece em Dewey, para o seu conceito de reconhecimento, de forma a elucidar o apreço pelo significado que os outros incorporam na nossa existência:

De agora em diante, chamarei essa forma originária de se relacionar com o mundo de “reconhecimento”; com isso, gostaria de maneira provisória somente de chamar atenção para o fato de que, em nossa ação, não nos relacionamos previamente com o mundo adotando uma postura neutra, própria do conhecimento, mas uma atitude zelosa, existencialmente tingida: atribuímos de início aos dados de nosso mundo circundante sempre um valor específico que nos mantém atenciosos ao nos relacionarmos com eles.¹²¹

120 “(...) os seres humanos participam normalmente da vida social na medida em que se colocam na perspectiva de sua respectiva contraparte, cujos desejos, atitudes e pensamentos eles aprendem a reconhecer enquanto razão de sua própria ação; se, ao contrário, essa assunção de perspectiva não é realizada e se adota com isso uma atitude meramente contemplativa diante do outro, então se rompe o elo racional da interação humana porque esta não seria mais mediada pelo entendimento mútuo baseado em razões”. HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 51.

121 HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 57.

Com Stanley Cavell, Honneth argumenta que a relação com outras pessoas não se dá conforme uma relação de conhecimento, pois nem mesmo os próprios atos mentais do sujeito são plenamente transparentes para si próprio. O sujeito é afetado pelos próprios estados mentais, relaciona-se com eles e com os estados mentais dos demais através da afecção, não se trata de uma relação puramente epistemológica. Cavell, mostra Honneth, tem o seu próprio conceito de reconhecimento (*acknowledgment*), que significa um engajamento existencial tal que as manifestações de uma segunda pessoa precisam conduzir a uma reação de seu defrontante.¹²²

Nesse sentido, o entendimento linguístico entre dois pares está relacionado ao reconhecimento, no entanto, é preciso entender que o reconhecimento através de um engajamento afetivo está para além da mera assunção de perspectiva (na interpretação de Cavell que Honneth nos apresenta), não é um mero entendimento de razões. Reconhecer uma interpelação de seu defrontante não pode ser reduzido a um ato cognitivo de captura da mensagem proferida, mas a uma atitude positiva de abertura para o seu outro. Contudo, o termo positivo não pode ser entendido unicamente enquanto uma atitude benévola, mesmo nas atitudes entendidas como agressivas ou ruins, resta um reconhecimento originário, uma ligação afetiva com o seu defrontante. No entanto, nesses casos sempre resta a sensação de que o reconhecimento malogrou.

O interesse existencial, do qual Honneth menciona a partir de Dewey, está na base de uma vivência epistemológica qualitativa de origem, o engajamento existencial está na base das nossas relações objetivadoras com o mundo. A elaboração intelectual será uma separação posterior dos elementos que foram vivenciados inicialmente juntos pelo sujeito epistêmico, enquanto partes de um todo. Todavia, o teor originário da experiência não deve ser perdido, caso contrário, relacionar-nos-íamos com o objeto de maneira dada, esquecendo a motivação existencial inicial pelo qual nos empenhamos reflexivamente no exercício de elaboração.¹²³

Até aqui vimos como Honneth se empenha em defender um primado categorial para o reconhecimento, na tentativa de deslocar o paralelismo que Lukács havia feito entre reificação e objetivação do mundo. Embora Lukács não esteja totalmente errado

122 HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 74.

123 HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 58.

em seu diagnóstico, Honneth salienta que a objetivação do mundo, *stricto sensu*, não é suficiente para analisarmos o fenômeno da reificação. Somente a objetivação que nega ou esquece aquele elo de reconhecimento e interesse existencial, que só não estava presente na sua base, mas que também é necessário para o ânimo intelectual da atividade investigativa, pode ser considerada reificação. Falta-nos, ainda, demonstrar como Honneth defende o primado ontogenético do reconhecimento, para isso, o autor recorre mais uma vez a outros autores para a sua investigação, como Stanley Cavell, Peter Hobson, Michael Tomasello e, principalmente, Theodor Adorno.

Esse recurso buscado na psicologia e na teoria das relações de objeto da psicanálise, já foi observado na virada empírica da teoria do reconhecimento que Honneth promoveu para a teoria de Hegel em *Luta por reconhecimento*. Assim como nesta obra, esse recurso à ciência empírica na tentativa de atualização do conceito de reconhecimento, visa defender a necessidade de assunção de perspectiva do outro para o desenvolvimento do pensamento simbólico, primeiro a criança precisa se identificar emocionalmente com a pessoa de referência. Colocar-se na perspectiva de uma segunda pessoa, provocando uma espécie de descentramento que não pode ser apreendido por atos cognitivos. A potência mais poderosa para essa hipótese Honneth encontra na *Minima Moralia* de Adorno, para o qual a criança só se torna humana ao imitar os outros seres humanos.¹²⁴

O primado da receptividade emocional, ou seja, o reconhecimento enquanto uma ontogênese, assenta-se no fato descrito por Honneth de que o ser humano, na fase inicial de seu desenvolvimento, precisa também se reconhecer como um parceiro de interação. A criança só possui uma representação da sua realidade circundante através de uma segunda pessoa, de forma impessoal. A pessoa de referência que fará a intermediação entre o mundo e a criança não poderá ser somente um mero ponto de passagem entre esses dois polos, mas deverá estar imbuída de apreço pela criança, evidenciando a anterioridade da abordagem afetiva:

No entanto, acredito que o achado ontogenético pode oferecer uma primeira indicação capaz de tornar plausível a tese geral, pois parece que é a partir da perspectiva da pessoa amada que a criança passa a ter uma ideia da plenitude de significados existenciais que os dados de uma situação podem

124 “O que é humano está preso à imitação: um ser humano só se torna um ser humano na medida em que imita os outros seres humanos. É nesse comportamento, a forma primitiva do amor, que os sacerdotes da autenticidade farejam pistas daquela utopia capaz de abalar a estrutura da dominação”. ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Editora Ática, 1993, p. 136.

possuir para os seres humanos; portanto, graças ao vínculo emocional com suas pessoas de referência, abre-se um mundo em que ela precisa se engajar de maneira prática em virtude daquelas qualidades plenas de significados.¹²⁵

Nesta perspectiva, o fenômeno da reificação observado por Lukács no interior da sociedade capitalista, na visão de Honneth, é uma neutralização socialmente induzida do reconhecimento prévio. É a substituição de uma atitude originária de engajamento e interesse existencial, por uma secundária falsa, que nega essa unificação primeira, ou melhor, a esquece, como dirá Honneth.¹²⁶ A consciência da ligação a um objeto pulsional é condição para a qualidade de nosso conhecimento, por isso Honneth diferencia dois modos de relação aos objetos, um que sabe que o reconhecimento é a mola propulsora de toda atividade de conhecimento, e outro que nega todos os dados afetivos da produção de conhecimento. Este último seria o modo reificado de consciência cognitiva, visto que “(...) na medida em que na efetuação perdemos o vestígio de que este se deve à nossa adoção de uma postura de reconhecimento, desenvolvemos a tendência de perceber os outros seres humanos meramente como objetos insensíveis”.¹²⁷

Mas então se há, como nos demonstra Honneth, uma relação entre reconhecimento e conhecimento, quais são as forças sociais que nos conduzem a um esquecimento de que o ato de conhecimento é tributário do reconhecimento prévio? Honneth localiza duas: 1) a preocupação exagerada com os fins e 2) a interpretação seletiva de fatos sociais. Na primeira forma, o autor defende que quando autonomizamos os fins - em uma competição, por exemplo – esquecemos de todos os outros dados do processo que são importantes. Acabamos por deixar de lado componentes importantes que nos ligam à outras pessoas inseridas no contexto de busca daquilo que desejamos, guiamo-nos unicamente por um cálculo mesquinho de

125 HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 68.

126 Ao entender a reificação como um esquecimento do reconhecimento, Axel Honneth promove uma virada afetiva na Teoria Crítica, levando ao máximo as considerações já versadas sobre a contrapartida no desenvolvimento da psique humana da dialética hegeliana do reconhecimento. A partir disso, Honneth abre caminho para a elaboração de uma racionalidade que não se limita às trocas linguísticas, chamando a atenção para o papel constitutivo das experiências pré-discursivas e da práxis do reconhecimento como experiência cognitiva primária. Para isso ver CAMPELLO, F. Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica. *Conjectura: filos. e Educ.*, Caxias do Sul, v. 22, n. spe, p. 104-126, dez. 2017.

127 HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 87.

nossas pretensões, como explicitou Lukács, não dando atenção ao reconhecimento que já estava presente no início.¹²⁸ Já na segunda forma, o melhor exemplo para o esquecimento do reconhecimento prévio são os preconceitos, quando nos deixamos guiar por estereótipos ou arquétipos mentais sobre determinadas pessoas ou grupos de pessoas, negligenciamos aspectos constitutivos importantes da dignidade e da identidade subjetiva das pessoas em questão.¹²⁹ Mais importante, esquecemos que essa identidade é formada através das trocas intersubjetivas possibilitadas pelo reconhecimento.

Honneth ensaia ainda uma crítica da reificação da natureza e dos objetos não humanos ancorada no conceito de catexia libidinal de Adorno. Conceito que expressa que podemos reconhecer qualquer objeto que caia em nosso campo de ação pelo fato deles estarem imbuídos de significados que foram atribuídos por outras pessoas.¹³⁰ No entanto, essa alternativa é ainda muito antropocêntrica, pois é limitada a importância que os objetos possuem para as pessoas de referência, não levando em conta uma importância imanente que, por exemplo, animais, possam ter sem estarem relacionados às pessoas em nossa volta.

Uma relação de reconhecimento, a partir da defesa de um primado ontogenético e categorial para esta, não pode ser resumida à relação com os interlocutores, seja na família, na sociedade civil ou no Estado. Mas ela deve também poder descrever um modo íntimo de relação, sem com isso cair em um solipsismo. Lukács falava que também a consciência do indivíduo é reificada, por isso a relação do sujeito com aquilo que ele tem de mais íntimo também deve ser pautada por um interesse e engajamento afetivo:

128 “(...) a atenção ao fato do reconhecimento prévio se perderá porque, no decorrer de nossa práxis, o fim estabelecido pela observação e pelo conhecimento do mundo circundante se autonomiza na mesma medida em que todos os outros dados que compõem uma situação são completamente deixados de lado”. HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 89-90.

129 “(...) na consumação de nossa práxis podemos não dar mais atenção ao fato do reconhecimento prévio porque nos deixamos influenciar por esquemas de pensamento e preconceitos que são cognitivamente irreconciliáveis com aquele fato (do reconhecimento)”. HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 90.

130 “(...) no processo de conhecimento dos objetos, passamos a não dar atenção a todos os aspectos significativos adicionais que lhe foram atribuídos na perspectiva dos outros seres humanos. Assim como no caso da reificação de seres humanos, também está em jogo aqui ‘um modo específico de cegueira’ presente no processo do conhecimento: percebemos animais, plantas e coisas de uma forma objetiva sem considerar que estes possuem uma multiplicidade de significados existenciais para as pessoas à nossa volta e para nós mesmos”. HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 95.

(...) o modo com que habitualmente nos relacionamos com nossos desejos, sentimentos e vontades pode ser descrito de forma mais convincente e oportuna com o conceito de “reconhecimento”. (...) De acordo com uma ideia largamente difundida, a autorrelação dos sujeitos precisa ser pensada segundo o mesmo padrão com que nos relacionamos com o mundo objetivo: da mesma maneira com que aparentemente damos atenção às coisas do mundo, conhecendo-as com um propósito neutro, também devemos nos deparar com nossos desejos e sentimentos assumindo tal postura cognitiva; o sujeito se volta para si mesmo a fim de registrar em seu interior uma ocorrência mental determinada.¹³¹

As formas que nos conduzem à uma reificação no modo de nos relacionarmos conosco, normalmente entendem nossos sentimentos, aspirações, angústias e a matéria de nossos pensamentos como um objeto científico que pode ser apartado de seu contexto, investigado e analisado com metodologia específica. Honneth localiza essas duas propostas como “detetivesca” e “construtivista”. Ambas as formas preconizam que a autorrelação pode ser concebida a partir do padrão do conhecimento. Na análise detetivesca, investigamos o nosso material psicológico como quem faz um trabalho de arqueólogo, como se conseguíssemos percorrer um fio que nos levará ao início de nossas frustrações ou desejos, deixando esse percurso inteiramente claro para o sujeito que investiga. A abordagem construtivista entende que os sentimentos adquirem estatuto de realidade a partir da simples atribuição linguística. Segundo o construtivismo, quando o indivíduo nomeia seus sentimentos, esse passa a ter um acesso privilegiado a eles. Invariavelmente, ambas as formas conduzem a

(...) reificação do próprio *self*, porque em ambos os casos os estados mentais vividos interiormente são aprendidos segundo o padrão do objeto materialmente dado; a diferença entre os dois tipos consiste somente no fato de que, em um caso, os sentimentos são vividos na qualidade de objetos fixos já presentes na interioridade e que precisam ser descobertos, ao passo que, no outro, tais sentimentos são considerados algo a ser primeiro produzido de forma instrumental.¹³²

As duas abordagens entendem que o indivíduo sempre possui um acesso privilegiado ao seu mundo interior, mas ignora que os sentimentos não são sempre

131 HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 102.

132 HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 111-112.

disponíveis espacialmente e temporalmente. Sempre restará algo de opaco, de turvo, e de difícil acesso ao nosso mundo interior. Honneth enfatiza que assim como nós devemos estar atentos ao reconhecimento primordial que nos liga aos outros e ao mundo, reconhecendo as outras pessoas como parceiras válidas de interação, também devemos nos relacionar com nossa interioridade como algo que está próximo, em uma espécie de cuidado-de-si terapêutico. Em suma, nossa interioridade em si já nos é familiar e nossas próprias vivências são dignas de valor da mesma forma que aquilo que nos é exterior.¹³³

São várias as fontes sociais que nos levam a um modo de vida reificado com o mundo circundante e com a nossa própria interioridade. No mundo tardo-moderno, há cada vez mais formas de alienação que mascaram e nos fazem esquecer dos laços que nos ligam aos outros e a nós mesmos. Em entrevistas de emprego, nos aplicativos de namoro e nas redes sociais, tudo convida ao ensimesmamento, ao individualismo possessivo e à destruição das relações de reconhecimento.

A tentativa de atualização do conceito de reificação através da teoria do reconhecimento de Honneth possibilitou ao filósofo frankfurtiano radicalizar o primado do reconhecimento. Ao enfatizar um modo de alteridade anterior as trocas intersubjetivas nos domínios da família, sociedade civil e na eticidade, já descritos por este trabalho. Embora tanto Lukács como Honneth possuem, cada um à sua maneira, uma inspiração metodológica dialética em suas Filosofias, é inegável o diferencial conceitual que os separa. Lukács, enquanto um marxista engajado, só enxergava o esfacelamento das relações reificadas com a superação do modo de produção capitalista, porque para ele, a divisão do trabalho só poderia conduzir à alienação e, por sua vez, à reificação. Para um filósofo de clara inspiração hegeliana como Honneth, não há como coadunar com esta tese, pois a divisão social do trabalho é uma própria instituição de reconhecimento. O trabalhador transforma o seu egoísmo subjetivo em prol da satisfação de todos os outros; desta forma, contribui para o bem geral através do seu trabalho:

Para enfatizar a importância moral destes pressupostos internos, Hegel se vale da terminologia do reconhecimento cunhada por ele: no sistema de relação de troca mediado pelo mercado, sujeitos se reconhecem reciprocamente como seres provados autônomos que estão ativos uns para

133 HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018, p. 109.

os outros e, desta forma, mantêm sua vida através de suas contribuições sociais do trabalho.¹³⁴

Da mesma forma, como já mostrou este trabalho, as corporações pautam-se igualmente por formas de reconhecimento recíproco para a manutenção das habilidades e capacidades dos seus membros, bem como da honra e da subsistência dos trabalhadores que possuem esses domínios de suas personalidades prejudicados pelo desenvolvimento da economia capitalista.¹³⁵ Honneth, da mesma forma que Hegel, investiga no interior do próprio objeto criticado, um padrão que seja racional e justificado e que possibilite arranjos e melhorias.¹³⁶

Todavia, o reconhecimento como uma forma de superação da condição alienada e reificada não é uma posição unânime entre os herdeiros da Teoria Crítica. Hartmut Rosa, por exemplo, argumenta que os modos de reconhecimento estão reféns da aceleração no mundo contemporâneo. Se nas sociedades tradicionais os modos de ser reconhecido estavam fixados pelos estratos sociais dos quais os indivíduos faziam parte, com a flexibilidade da tardo-modernidade, as posições de reconhecimento não são mais fixas, levando os indivíduos a competirem entre si, desta maneira, contribuindo para a alienação. As posições de reconhecimento que o indivíduo deve alcançar dependerão de uma lógica meritocrática na qual ele deverá performatizar suas qualidades para ser reconhecido, transformando as lutas por reconhecimento em redefinições de status social:

(...) essa lógica da competição e realização é uma força motriz nuclear da aceleração social. Por causa disso, a luta por reconhecimento na sociedade moderna se tornou um jogo de velocidades também: dado que ganhamos estima social por meio da competição, a velocidade é essencial para o mapa cognitivo dessas mesmas sociedades modernas. Temos de ser rápidos e flexíveis para conquistar (e preservar) reconhecimento social, ao mesmo

134 HONNETH, A. Trabalho e Reconhecimento: tentativa de uma redefinição. Trad. Emil Sobottka et al, *Civitas*, vol.8, no.1 (2018), p. 55-56 (46-67), jan/abr 2008.

135 “Como é sabido, Hegel sugere ao invés disto colocar à disposição da economia capitalista de mercado duas instituições, cuja tarefa seria proteger os pressupostos normativos situacionais do reconhecimento recíproco e da ‘honra burguesa’: enquanto a ‘polícia’ assume a função de intervir no processo econômico para assegurar uma relação equilibrada entre oferta e procura para a proteção dos envolvidos, as ‘corporações’ devem se engajar constantemente como ‘cooperativas da corporação profissional’ (Schmitt am Busch) para que as habilidades e capacidades de seus membros sejam mantidas como ‘honra’ e sua manutenção básica seja assegurada”. HONNETH, A. Trabalho e Reconhecimento: tentativa de uma redefinição. Trad. Emil Sobottka et al, *Civitas*, vol.8, no.1 (2018), p. 56 (46-67), jan/abr 2008.

136 HONNETH, A. Trabalho e Reconhecimento: tentativa de uma redefinição. Trad. Emil Sobottka et al, *Civitas*, vol.8, no.1 (2018), p. 54 e p 57 (46-67), jan/abr 2008.

tempo em que, por outro lado, nossa luta para que sejamos reconhecidos impulsiona incessantemente as rodas da aceleração.¹³⁷

Não será apresentada a totalidade da crítica de Rosa a Honneth, que passará pelo conceito de *Ressonância* como uma forma de superação da alienação. Mas é interessante notarmos com a crítica de Rosa que apesar da inscrição ontogenética do reconhecimento, enquanto uma crítica ao ensimesmamento das relações reificadas, efetuado por Honneth no âmbito social, o reconhecimento pode recair nas estruturas de promoção e manutenção de privilégios, por sua vez, impossibilitando uma verdadeira luta por direitos e dignidade.

2.4 Reconhecimento e a gramática das lutas sociais

Como vimos, cada estágio de reconhecimento inaugura uma compreensão positiva de si que foi adquirida de maneira intersubjetiva, quando um estágio de reconhecimento é efetivado de maneira positiva. E quando o reconhecimento é negado ou deficitário, este também deve conduzir a formas observáveis de desrespeito que atingem componentes importantes da construção intersubjetiva da identidade dos indivíduos.

Aquele primeiro estágio de dedicação afetiva compreendido pelo âmbito familiar pode ser danificado através dos maus-tratos físicos, que atacam a integridade corporal daqueles atingidos. Aquela autonomia de dispor do próprio corpo adquirida pelo investimento libidinal afetivo é minada pelos ataques à integridade física, isso pode ser observado em casos de violência infantil ou de tortura.¹³⁸ Não é pouco para uma teoria do reconhecimento que tenta descrever o desenvolvimento e o enlace da sociedade através de trocas intersubjetivas pontuar quando essas trocas fracassam ou são negadas às pessoas envolvidas, pois é a partir desses déficits de reconhecimento que as lutas sociais irão se desenvolver. A violação do próprio corpo sempre está acompanhada de uma quebra da confiança no laço social e em si mesmo,

137 ROSA, H. *Alienação e aceleração: por uma teoria crítica da temporalidade tardo-moderna*. Trad. Fábio Roberto Lucas. Petrópolis; Vozes, 2022, p. 83.

138 “Portanto, o que é aqui subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o respeito natural por aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo que, por seu turno, foi adquirida primeiramente na socialização mediante a experiência de dedicação emotiva (...)”. HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 215.

mas sempre poderá ser catalisada como uma mola propulsora para lutas por reconhecimento.

Se a primeira forma de desrespeito está relacionada às experiências negativas marcadas no corpo, a segunda pode ser entendida como uma espécie de exclusão do elo social, de caráter moral, através da privação de direitos. Deste modo, a perda de direitos está em pé de igualdade com a perda do respeito sobre isso, pois o indivíduo não se enxerga mais como parceiro confiável. Dado que direitos são aquilo que uma pessoa pode estar segura de que os outros poderão lhe garantir - visto que ela comunga da criação deles e, conseqüentemente, é inteligida socialmente como imputável moralmente - a privação dos direitos exclui a pessoa desse refinado jogo de reconhecimento.¹³⁹

Ao universalizarmos essa privação de direitos, podemos observar formas de desrespeito que rebaixam a honra e a dignidade dos concernidos, atacando diretamente o seu status como pessoa, retirando a pessoa atingida das trocas presentes na eticidade. Com isso, impossibilitando-a de dar um valor social para as suas capacidades.¹⁴⁰

Os sentimentos de lesão tomam um caráter moral mais amplo quando os afetados conseguem articulá-los intersubjetivamente com os seus pares, forçando uma nova autorrelação positiva. Por isso que as experiências de desrespeito e rebaixamento estão intimamente entrelaçadas com as lutas sociais por reconhecimento e das modificações históricas a partir disso engendradas. Os componentes psicológicos de vexação, vergonha, humilhação etc., possuem, quando elaborados coletivamente, o teor necessário para motivar lutas em prol do reconhecimento de modos de vida que ainda não são reconhecidos pelas normas sociais vigentes. Mesmo que determinados atores sociais ou grupos sofram exclusão dos modos de reconhecimento vigentes, esses excluídos terão que se valer de trocas intersubjetivas entre si para efetuarem reivindicações normativas. Somente quando há um descentramento das motivações individuais e uma articulação discursiva a

139 "(...) para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como um sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido, de maneira típica, vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda de autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos". HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 216-217.

140 HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 217.

outros sofrimentos é que novas formas de ser reconhecido podem ser inscritas. A partir disso, é possibilitado a Honneth desenhar a gramática moral dos conflitos sociais, seu aparecimento a partir de tensões e denegações do reconhecimento no interior da ordem social instituída, até as ampliações de reconhecimento a partir das lutas sociais.

Uma luta social pode ser entendida como uma luta por reconhecimento, ou melhor, só adquire caráter de uma luta realmente social quando há uma expansão para além dos objetivos individuais, voltando-se para um movimento coletivo:

Sentimentos de lesão dessa espécie só podem tornar-se a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetivo que os comprova como típicos de um grupo inteiro; nesse sentido, o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual mas também um círculo de muitos outros sujeitos.¹⁴¹

É importante salientar que o conflito é uma dimensão implícita de toda ordem social, pois em sua gramática já está inscrita a possibilidade de abertura para novas formas de reconhecimento. As normas de reconhecimento nos domínios anteriormente descritos dependem de um quadro generalizável de anuência à essas mesmas normas; portanto, são passíveis de escrutínio cada vez que alguns grupos entenderem que elas os desrespeitam de alguma forma ou que não oferecem os meios para a realização pessoal daqueles que se sentem excluídos.¹⁴²

As rebeliões morais não podem ser lidas unicamente sob o viés econômico, mas também sob a perspectiva daquilo que rebaixa moralmente os indivíduos. Isso não significa que experiências de pobreza ou exclusão da distribuição de bens materiais não possam ser entendidas como motivos para lutas sociais, mas essas só terão a motivação para descontentamento organizado quando os implicados as

141 HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 258.

142 “Tão logo no entanto climas de insegurança normativa desta natureza se transformam em sentimentos de indignação moral, a qualquer momento podem desencadear-se conflitos sociais nos quais aqueles que até o momento eram prejudicados pelos padrões valorativos dominantes procuram lutar por uma reinterpretação das normas subjacentes que seja favorável a eles. (...) estas esferas institucionais de reconhecimento funcionalmente especializadas oferecerão uma razão para conflitos sociais sempre que alguns dos participantes acreditarem identificar motivos para a suposição de que aqueles parâmetros normativos prejudicam suas próprias contribuições ou sequer lhes oferecem qualquer chance de conquista de respeito”. HONNETH, A. *Barbarizações do conflito social: Lutas por reconhecimento no início do século 21*. Trad. Emil Sobottka et al. *Civitas*. Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 156-157 (p. 154-176) jan./abr. 2014.

entenderem como uma violação de um consenso normativo. Ou seja, quando os excluídos entenderem que a ordem social vigente (com todos os seus acordos intersubjetivos de reconhecimento, incluídos os direitos e deveres) deve disponibilizar os meios para que eles participem da distribuição igualitária de bens.

Os sentimentos de desrespeito que motivam as lutas sociais não podem ser entendidos somente a partir dessa ótica, mas também dentro de uma perspectiva de progresso moral, com a antecipação criativa de uma sociedade onde os anseios por reconhecimento ainda não inscritos possam ser plenamente efetivados. Para isso, é necessário reconstruir o fio normativo que demonstre como a ordem instituída é fruto de lutas por reconhecimento e em quais pontos ela fracassa em oferecer reconhecimento para algumas pessoas. Essa reconstrução normativa é importante pois a partir dela os reclamantes podem justificar suas reivindicações:

O hùmus dessas formas coletivas de resistêcia é preparado por semânticas subculturais em que se encontra para os sentimentos de injustiça uma linguagem comum, remetendo, por mais indiretamente que seja, às possibilidades de uma ampliação das relações de reconhecimento.¹⁴³

Quando os ativistas não conseguem encontrar satisfação nas esferas de ação previstas, pode-se dizer que há uma espécie de anomia, ou como Honneth chama, uma barbarização do conflito social, pois dessa forma a luta social fica carente de normatividade e sem um destinatário moral.¹⁴⁴ Em uma forma barbarizada do conflito social, o indivíduo que se sente lesado não consegue organizar sua reivindicação de forma intersubjetiva, encapsulando-se em performances de contracultura que não possuem como objetivo a inscrição de novas formas de reconhecimento.

143 HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 267.

144 HONNETH, A. Barbarizações do conflito social: Lutas por reconhecimento no início do século 21. Trad. Emil Sobottka et al. *Revista Civitas*. Porto Alegre, v. 14, n. 1, p 158 e 173 (p. 154-176) jan./abr. 2014.

3 RUMO À UMA TEORIA DA JUSTIÇA

“Ninguém se salva sozinho”¹⁴⁵

Papa Francisco

Para começarmos a desenhar uma Teoria da Justiça a partir da recepção da dialética do reconhecimento de Hegel por Axel Honneth, gostaríamos de chamar atenção para uma citação que se encontra no final do segundo capítulo de *Sofrimento de indeterminação*, que será a obra principal pela qual iremos percorrer na tentativa de fazer emergir uma Teoria da Justiça:

(...) na medida em que o processo erroneamente conduzido de formação é reconstruído de tal modo que a repressão de uma intersubjetividade precedente é apresentada como causa para a aceitação das concepções unilaterais de liberdade, a libertação da patologia só pode significar a virada em direção à justiça entendida em termos de uma teoria da intersubjetividade.¹⁴⁶

Na citação anterior aparece de forma resumida o empreendimento que Honneth aventa percorrer na construção de sua Teoria da Justiça, bem como alguns conceitos-chaves que iremos esmiuçar no decorrer deste capítulo. Honneth diz que a libertação da *patologia*, oriunda de formas incompletas de se conceber a liberdade – formas que negam os laços de reconhecimento que constituem as identidades, como já demonstramos – passa por uma Teoria da Justiça entendida enquanto uma teoria da intersubjetividade, que será encontrada nas formas de reconhecimento.

Ora, para isso Honneth precisará demonstrar quais são essas formas insuficientes de liberdade e, mais ainda, demonstrar a sua insuficiência a partir da negação do elo intersubjetivo. Como também demonstrar o porquê de uma justiça entendida como intersubjetividade significar a libertação dessas patologias; além, é claro, de explicitar quais são essas patologias. Ao seguirmos a argumentação de

145 Frase proferida pelo Papa Francisco na homilia *Urbi et Orbi* no início da pandemia do coronavírus. PALERMO, A. “Dois anos atrás, a Statio Orbis de Francisco, uma voz profética”. *Vatican News*. 27 de mar. de 2023. Disponível em: < <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2022-03/statio-orbis-pandemia-papa-francisco-oracao-guerra.html>>. Acesso em: 27 de fev. de 2023.

146 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 104.

Honneth até aqui, a partir das críticas de Hegel às filosofias da subjetividade e a construção dos seus primeiros sistemas da eticidade que inspiraram o frankfurtiano, não é difícil de imaginar o porquê da justiça, para ser bem-sucedida, precisar ter como plano de fundo o reconhecimento. Vamos percorrer o raciocínio honnethiano e demonstrar como o reconhecimento intersubjetivo é essencial para a autorrealização e a liberdade individual.

3.1 Justiça nos termos de uma teoria da intersubjetividade

Diferentemente de seu professor Habermas, Honneth considera o conflito a base da interação, desta maneira ele vai de um paradigma da comunicação, ligado à uma teoria da linguagem, para uma teoria da intersubjetividade, ligada às relações de reconhecimento. O critério para identificar as patologias sociais, que iremos explicitar depois, reside nos pressupostos intersubjetivos de formação da identidade; isto é, de quais formas determinados modos de conceber o social falharam em oferecer ferramentas para que os indivíduos busquem sua realização pessoal e possam gozar de liberdade.

O conceito central pelo qual irá orbitar a Teoria da Justiça de Honneth é o de *eticidade*. No conceito de eticidade se encontram as formas de reconhecimento intersubjetivo que irão balizar a autorrealização individual e que são dotadas de um viés normativo, mas é importante que essas formas de reconhecimento que convergem para o conceito de eticidade não se fixem em nenhum modo particular de vida boa.

Para a construção de sua Teoria da Justiça a partir da profilaxia que a eticidade oferece para os modos incompletos de liberdade, Honneth, como é de se esperar, utiliza-se do método reconstrutivo, de clara inspiração hegeliana, em detrimento daquele de caráter normativo kantiano, mais usado pelos procedimentalistas. É importante frisar, como já mencionado, que Honneth não dá as costas a uma fundamentação ética com conteúdo normativo, a diferença é que não é apenas a autonomia individual que é importante, mas as condições de sua realização e perpetuação.¹⁴⁷

147 Os comentadores que introduzem ao texto frisam muito bem a presença de normatividade em *Sofrimento de indeterminação*: “*Sofrimento de indeterminação* consiste, por um lado, em uma tentativa de solucionar questões de fundamentação normativa presentes no debate sobre teorias da justiça. A questão da justiça não pode ser tratada como uma dedução de princípios com pretensão universalista

O texto que Honneth escolhe para inspirar e fundamentar a sua Teoria da Justiça é a *Filosofia do Direito* de Hegel. A sua escolha claramente representa uma inflexão no método de Honneth, que sempre privilegiou os textos da chamada juventude de Hegel para pensar a sua teoria do reconhecimento, mais adiante deixaremos claro como Honneth trabalha com a *Filosofia do Direito*.

O conceito importante para Honneth na sua atualização da *Filosofia do Direito* e que ele retira do próprio texto é o de vontade livre, que já apareceu no capítulo reservado para o Espírito Objetivo neste trabalho. A razão, na sua forma exteriorizada do Espírito Objetivo, deve se realizar na forma própria da liberdade ou como vontade livre universal.¹⁴⁸ Por isso que Honneth procura situar a liberdade nas suas instituições efetivas e investigar as condições para a existência da vontade livre, forma pela qual a liberdade se expressa. Nesse sentido, a Filosofia hegeliana não está muito distante daquelas anteriores a Hegel, ao colocar a liberdade como elemento central do político, o que Honneth reconhece como uma importante conquista da modernidade e que deve mantê-la. A diferença dar-se-á na maneira de concebê-la, isto é, de que modo ela é conceituada e quais as implicações que isso empresta ao tecido social.

Nesse sentido, Honneth, sempre amparado em Hegel, define a liberdade individual como *ser-consigo-mesmo-no-outro*. Um saber de si que emerge da limitação frente a um outro, é a comunhão da determinação e da indeterminação. Nesse modo de conceber a liberdade, o indivíduo se limita de bom grado em relação ao seu outro. Ele enxerga no seu outro um pressuposto necessário da sua própria liberdade, na medida em que participa das relações comunicativas que devem ser vistas como a sua própria liberdade, ou seja, o indivíduo deve participar das relações instituídas socialmente. Deste modo, a realização individual está necessariamente

transcendentes aos contextos. É preciso, antes, atentar para as condições de auto-realização individual presentes na ordem social de sociedades modernas: a pretensão universal de realização da liberdade individual já se encontra ancorada nos contextos práticos de interação comunicativa das esferas da eticidade". WERLE, D.; MELO, R. Teoria crítica, teorias da justiça e a "reatualização" de Hegel. Introdução. In: HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 43-44.

148 Essa ideia de que a razão se exterioriza na realidade social é importante para o método que Honneth, inspirado em Hegel, usa para construir a sua Teoria da Justiça, como mostra a introdução a *Sofrimento por indeterminação*: "A razão principal consiste em compreender os princípios universais de justiça a partir da ordem social, e não deduzi-los abstratamente, ou seja, entender a razão em seu momento reflexivo, no qual aquela se realiza nas instituições e práticas sociais". WERLE, D., MELO, R. Teoria crítica, teorias da justiça e a "reatualização" de Hegel. Introdução. In: HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 36.

atrelada às práticas de interação intersubjetiva, que são expressas pelas relações de reconhecimento.

Mas ainda não deixamos claro de que maneira Honneth trabalha com a *Filosofia do Direito* de Hegel, pois como demonstramos quando trabalhamos com a atualização da dialética do reconhecimento efetuada por Honneth, este prefere se voltar para os textos do chamado período de Jena de Hegel, visto que nesses haveria um ideal mais orgânico de intersubjetividade, observado na própria interação concreta entre os sujeitos. Diferentemente dos textos posteriores de Hegel, os quais, segundo Honneth, haviam sido contaminados por um conceito monológico de Espírito, ou seja, a intersubjetividade apenas como uma fase de exteriorização do Espírito em seu caminho para o Absoluto. Mas, então, como Honneth opera com essa aparente contradição?

É inegável que a *Filosofia do Direito* de Hegel sofreu toda sorte de preconceito nas últimas décadas, das possíveis consequências antidemocráticas que a autoridade ética do Estado conduz, até pela dependência de categorias da *Lógica*, que seriam pouco úteis à teoria social contemporânea. Nesta linha, Honneth diz-nos que há duas maneiras possíveis de lidar com este texto de Hegel, através de 1) uma crítica direta, que assume os preconceitos descritos como meras incompreensões; e 2) uma crítica indireta, em que o Estado e a *Lógica* não exercem um papel fundamental para a Filosofia Social e a Teoria de Justiça que se aventa construir. Honneth opta pela segunda opção metodológica, e prefere tratar o texto como uma fonte de insights geniais que oferece tanto a possibilidade de fazer um diagnóstico de época, como uma teoria normativa da justiça que sane as patologias diagnosticadas da época analisada.¹⁴⁹

Feito este breve regresso explicativo, seguimos no tratamento de Honneth do texto. Honneth acompanha Hegel na explicitação de que a sociedade possui uma estrutura racional e de que a violação dessas normas racionais conduz a danos na estrutura social, o que Honneth chamará posteriormente de patologias. O seu conceito de Teoria da Justiça andar­á *pari passu* com o de patologia social, na verdade, a Teoria

149 “(...) o objetivo desse modo de proceder ‘indireto’ deve ser demonstrar a atualidade da *Filosofia do direito* hegeliana ao indicar que esta, como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral das sociedades modernas”. HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 51.

da Justiça representará uma emancipação daqueles fenômenos patológicos. Se a realidade social já possui uma estrutura racional, então tudo o que é concernente a ela já está embebido de um conteúdo normativo e de normas morais, ou seja, os costumes e as demais formas de interação. As instituições da vida pública seriam antes o desenrolar e a representação direta dessas formas já instituídas na vida social. É o que expressa o conceito de *eticidade*, que contém a tese de que na

(...) realidade social, ao menos na modernidade, encontram-se dispostas esferas de ação nas quais inclinações e normas morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interações institucionalizadas; desse modo, Hegel pode afirmar de forma conseqüente que aquelas próprias esferas de ação receberam uma marca normativa no conceito de “eticidade”, em vez de ter buscado isso segundo meios conceituais ligados a uma orientação normativa do sujeito na forma de conceitos morais abstratos.¹⁵⁰

Honneth ainda precisa demonstrar de qual forma a liberdade e autonomia advém das condições intersubjetivas de autonomia. No interior do Espírito Objetivo, mais uma vez, ele encontra os princípios normativos de uma ordem socialmente justa, visto que, como já mencionamos, a organização do elo social e, por conseguinte, do Direito, obedece às fundamentações racionais. Se a realidade social é uma exteriorização de princípios racionais, então dela podem ser retirados os princípios normativos que balizarão a ideia de justiça. Então, se nos atentarmos a isso, veremos que o indivíduo já está desde sempre imerso em relações intersubjetivas com os inúmeros pares que ele tem ao longo da vida. Dito isso, os princípios da ideia de liberdade devem estar ancorados em princípios práticos, já presentes na organização social dos sujeitos. Mais ainda, se levarmos isso adiante, assumiremos que a liberdade individual não pode ser resumida ao arbítrio dos sujeitos, bem como, o outro não pode ser entendido como um entrave à minha autorrealização, mas como um pressuposto desta:

(...) primeiramente, em razão do fato de os sujeitos já se encontrarem constantemente ligados em relações intersubjetivas, uma tal justificação dos princípios universais de justiça não deve partir da representação atomista segundo a qual a liberdade dos indivíduos residia no exercício tranquilo, e não influenciado pelos outros, do arbítrio individual. (...) Além disso, em terceiro lugar, Hegel não abriu mão das ideias de cunho aristotélico de sua juventude, segundo as quais tais princípios normativos de liberdade comunicativa na sociedade moderna não devem estar ancorados em

150 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 52.

preceitos externos voltados para o comportamento ou em meras leis de coerção, mas precisam estar atrelados ao exercício prático presente nos padrões habituais de ação e nos costumes, para com isso perderem aquele resto de heteronomia (...)¹⁵¹

Para além de demonstrar por quais caminhos a concepção de liberdade e, conseqüentemente, a de justiça deve se guiar, a citação anterior também guarda uma explicitação importante sobre o método de Honneth e como ele se localiza no debate contemporâneo sobre Teorias da Justiça. Quando Honneth diz que os princípios normativos não podem ser buscados em fórmulas que dão as costas para o contexto social, ou seja, em princípios externos aos indivíduos, ele critica o que se convencionou chamar de *procedimentalismo* na Filosofia Política. Não se trata de meras divergências metodológicas ou de preciosismo filosófico, mas de quais maneiras o debate intelectual influencia e tenciona a esfera pública, pois há uma relação estreita entre os princípios relevantes de justiça e as formas de relação socialmente aceitas.

A crítica de Honneth pensa nas implicações práticas para o círculo de concernidos que as ideias de justiça se direcionam. Honneth enxerga que o declínio da Filosofia Política para ativistas e movimentos sociais no geral dá-se porque os princípios normativos no liberalismo contemporâneo são construídos de forma que a derivação para ação política é quase impossível. As teorias de cunho liberal da justiça, segundo Honneth, primeiro elencam os princípios daquilo que é considerado justo e bom, para depois se perguntarem sobre sua aplicabilidade.

As Teorias da Justiça contemporâneas que são calcadas no procedimentalismo guiam-se por um ideal distributivo de igualdade, com uma fixação no Estado. Enquanto o princípio formal deste tipo de teoria assenta-se na geração dos princípios de justiça, a sua determinação conteudística é voltada para a vontade comum de todos os cidadãos em assegurar liberdades subjetivas de ação. Nesse sentido, os indivíduos devem gozar de um espaço para perseguir as preferências individuais, ou seja, a efetivação de objetivos individualmente elegidos.

Contudo, neste ponto Honneth já localiza um problema, pois as relações sociais justas, nesta perspectiva, conduzem à independência destas. A liberdade do indivíduo é maior na medida em que ele não sofre as influências e não é limitado de nenhuma

151 HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 54.

forma pelo seu meio.¹⁵² Para que cada um persiga os seus objetivos individuais, será necessária uma distribuição de bens básicos que possibilitem alcançar esse fim. Os princípios distributivos, no procedimentalismo, são feitos a partir de um acordo original e imaginário que os indivíduos concebem como justo. Trata-se de uma realização virtual de um procedimento que deve vir com a anuência de todos os implicados.

Honneth, como é de se imaginar, não coaduna com esta metodologia, pois para o frankfurtiano, o processo gerador de justiça deve advir como um fenômeno do mundo social e a distribuição dos bens deve ser decidida pelo próprio círculo dos afetados, e não pela teoria. Além do mais, pergunta Honneth, pode a liberdade individual ser entendida unicamente pela utilização e fruição de bens? Os bens básicos no procedimentalismo normalmente são compreendidos como bens materiais ou direitos que estão disponíveis e sustentam a autonomia individual. Contudo, o que Honneth advoga é que a autonomia não pode ser meramente ancorada em bens básicos, não é uma conquista solitária, mas relacional:

Pelo contrário, chegamos à autonomia por formas intersubjetivas, em que aprendemos a compreender-nos a nós próprios através do reconhecimento de outras pessoas como seres cujas necessidades, convicções e capacidades valem a pena realizar; contudo, por nossa vez, só compreendemos nós próprios se ao mesmo tempo também reconhecermos as pessoas que nos reconhecem, porque devemos ser capazes de reconhecer o nosso próprio valor no seu comportamento e para com elas, como num espelho. A este respeito, a autonomia individual, para emergir e florescer, requer o reconhecimento mútuo entre sujeitos; não a adquirimos apenas através de nós próprios, mas apenas em relação a outras pessoas

152 "A ênfase liberal na individualidade da liberdade certamente não conduz automaticamente a um tal isolamento do sujeito das relações intersubjetivas, mas nas imagens que apoiam retoricamente o novo modelo conceitual, nos exemplos que o tornam popular, a ideia ganha rapidamente terreno de que os laços sociais devem ser geralmente considerados como restrições à liberdade individual. Nos caminhos assim traçados, um conceito individualisticamente aguçado de autonomia pessoal também se infiltra nas modernas teorias de justiça; aqui surge agora a importante ideia de que a criação de relações sociais justas deve servir principalmente ao propósito de permitir a todos os sujeitos de igual modo terem uma forma de autodeterminação que lhes permita serem tão independentes quanto possível dos seus parceiros de interação". HONNETH, A. *Das ich im Wir*. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin, 2010, p. 54-55, tradução nossa. Texto original: "Aus der liberalen Betonung der Individualität von Freiheit folgt gewiß nicht automatisch eine solche Isolierung des Subjekts gegenüber intersubjektiven Beziehungen, aber in den Bildern, die das neue Vorstellungsmodell rhetorisch unterstützen, in den Beispielen, die es publikumswirksam werden lassen, gewinnt doch schnell die Idee na Boden, daß soziale Bindungen generell als Einschränkungen von individueller Freiheit gelten müssen. Auf den Wegen, damit vorgezeichnet sind, sickert ein individualistisch zugespitzter Begriff von personaler Autonomie auch in die modernen Gerechtigkeitstheorien ein; hier. Entsteht nun der folgenreiche Gedanke, daß die Schaffung gerechter Sozialverhältnisse primar dem Zweck dienen sol, allen Subjekten gleichermaßen eine Form von Selbstbestimmung zu ermöglichen, die sie möglichst unabhängig von ihren Interaktionspartnern sein läßt".

que estão tão dispostas a valorizar-nos como nós devemos ser capazes de as valorizar.¹⁵³

Desta forma, nos diz Honneth, que o sentido da justiça no procedimentalismo reside na concepção de algo que é possível de ser produzido artificialmente, como uma matéria disponível. Já Honneth advoga pelo contrário, os ideais de justiça não podem ser artificialmente criados através de um recurso teórico, ainda que sofisticado, mas os princípios de justiça devem ser reconstruídos a partir das suas formas de efetivação históricas, isto é, esses princípios já estão imbuídos dos seus próprios critérios de validação recíprocos.¹⁵⁴ É isto que já foi aludido aqui como reconstrução normativa. Essas formas de efetivação histórica dos princípios de justiça são sedimentadas em inúmeras relações de reconhecimento intersubjetivo, como está sendo demonstrado aqui e que será reiterado mais algumas vezes.

A ideia da liberdade enquanto autonomia da vontade, um pilar central da modernidade, não pode ser pensada como uma matéria fixa, que pode ser acessada e acumulada pelos sujeitos, mas como fruto das relações sociais, é isso que Honneth insiste em sua Teoria da Justiça.¹⁵⁵ A reconstrução das formas já empiricamente dadas que guiarão a forma da justiça dão ainda a possibilidade de superar a distância que hoje se observa entre a teoria e a práxis política, pois é fazendo alusão às normas já explícitas e perpetuadas na realidade social pelo desenvolvimento histórico, que um

153 HONNETH, A. *Das ich im Wir*. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin, 2010, p. 61, tradução nossa. Texto original: *“Zur Autonomie gelangen wir vielmehr auf intersubjektiven Wegen, indem wir uns nämlich durch die Anerkennung seitens anderer Personen als Wesen zu verstehen lernen, deren Bedürfnisse, Überzeugungen und Fähigkeiten es wert sind, verwirklicht zu werden; das allerdings begreifen wir wiederum nur, wenn wir gleichzeitig auch den uns anerkennenden Personen einräumen, weil wir an deren Verhalten und gegenüber ja wie in einem Spiegel unseren eigenen Wert erkennen können sollen. Insofern bedarf die individuelle Autonomie, um entstehen und gedeihen zu können, der wechselseitigen Anerkennung zwischen Subjekten; wir erwerben sie nicht allein durch uns selbst, sondern einzig in der Beziehung zu anderen Personen, die uns ebenso bereit sind wertzuschätzen, wie wir sie wertschätzen können müssen”*.

154 HONNETH, A. *Das ich im Wir*. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin, 2010, p. 74.

155 A autonomia, entendida enquanto uma autorrelação prática que deve ser garantida para que o indivíduo possa bem se guiar no todo social, não deve ser reduzida a um individualismo baseado em direitos que reduza a vulnerabilidade a ataques externos. Mas a segurança do indivíduo de que a sua autonomia será efetivada e resguardada, é oriunda das relações de reconhecimento: “De fato, no interior da cultura liberal contemporânea, ser um portador de direitos quase se tornou sinônimo de ter o autorrespeito de uma pessoa plena. Esse vínculo estreito é um excelente exemplo de pretensão central da abordagem baseada no reconhecimento que estamos defendendo: é em virtude de padrões de reconhecimento – nesse caso, de padrões legalmente institucionalizados – que a relevante autorrelação prática é assegurada”. ANDERSON, J.; HONNETH, A. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, n. 17, p. 81-112, jun. 2011, p. 91.

indivíduo ou grupos podem reclamar quais elementos da sua personalidade não estão sendo observados e deveriam sê-los.¹⁵⁶

Ao continuarmos a nossa incursão através da atualização da *Filosofia do Direito* de Hegel efetuada por Honneth, vemos que as determinações jurídicas na esfera do Espírito Objetivo só podem ser corretamente levadas em conta se essas possuem por base a autonomia e a determinação individual dos sujeitos. Contudo, Honneth demonstra que Hegel não se dá plenamente por satisfeito com as teorizações acerca da vontade livre de sua época, que comumente apresentavam a vontade livre na sua forma meramente negativa ou optativa. Na primeira forma, a vontade livre é concebida unicamente como distanciamento das inclinações naturais do Eu que, por sua vez, nesta concepção de vontade livre, limitam o agir livre individual. Já na segunda forma, a optativa, a vontade livre é concebida enquanto poder de escolha entre conteúdos dados.

Embora Hegel compreenda a importância para a modernidade dessas formas de se conceber a vontade livre, ele não se dá por satisfeito e tece o seu próprio conceito de vontade livre

(...) por meio do qual na própria vontade, assim como no material da autodeterminação individual, aquele vestígio de heteronomia é compreendido, porque pode ser pensado agora como resultado da liberdade. Esse conceito exigente deve ser possível se se considera a vontade uma relação reflexiva em si, de acordo com a qual ela pode influir sobre si mesma enquanto vontade.¹⁵⁷

Por isso, a vontade deve querer a si mesma como livre, ou seja, apanhar a si mesma como objeto. Nesta concepção de liberdade, aqueles desejos e impulsos

156 "É este acordo empírico que dá à teoria da justiça aqui delineada a esperança de talvez ser capaz de reduzir o abismo à prática política. A sua tarefa seria mostrar-nos todas as condições institucionais, materiais e jurídicas que devem ser preenchidas atualmente, não só para defender o princípio da igualdade deliberativa nas relações jurídicas democráticas, o princípio da justiça das necessidades nas relações familiares e o princípio da justiça do desempenho nas relações sociais de trabalho, mas também para reivindicar a inclusão de todos os sujeitos nestas relações de reconhecimento". HONNETH, A. *Das ich im Wir*. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlim, 2010, p. 76-77, tradução nossa. Texto original: "Es ist diese empirische Übereinstimmung, die der Hier skizzierten Gerechtigkeitstheorie die Hoffnung verleiht, die Kluft zur politischen Praxis vielleicht doch wieder verringern zu können. Ihre Aufgabe wäre es, uns all die institutionellen, materiellen und rechtlichen Bedingungen vor Augen zu führen, die gegenwärtig erfüllt sein müßte sie nicht nur in demokratischen Rechtsverhältnissen das Prinzip der deliberativen Gleichheit, in den Familienbeziehungen das Prinzip der Bedürfnisgerechtigkeit und in den gesellschaftlichen Arbeitsverhältnissen das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit verteidigen, sondern auch die Einbeziehung aller Subjekte in diese Anerkennungsbeziehungen einklagen".

157 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 59.

naturais primeiros não são concebidos apenas como limitações, mas fazem parte do próprio processo de formação da vontade livre a da constante reformulação daqueles primeiros impulsos. Aqui aparece algumas formulações que lembram muito os primeiros escritos de Hegel e até mesmo a passagem sobre a consciência-de-si na *Fenomenologia*, porque a liberdade deve se limitar em face de uma outra também vontade, do outro da vontade. Neste ponto a amizade aparece como exemplo paradigmático desta concepção de vontade livre, pois no exercício da amizade nos delimitamos de bom grado em relação a um outro, é o mais bem-acabado exemplo da fórmula *ser-consigo-mesmo-no-outro*. A vontade livre não é nem o modelo negativo de liberdade, nem o optativo, senão que é ambos, a união dos dois modos:

(...) para que possa querer a si mesma como livre, a vontade deve se limitar àquelas suas “carências, desejos e impulsos”, ou seja, às suas “*first-order volitions*” cuja realização pode ser experienciada como expressão, como confirmação da própria liberdade; mas isso só é possível se o próprio objeto da carência ou da inclinação possuir a qualidade de ser livre, pois apenas um tal outro da “vontade” pode, de fato, fazer a experiência da liberdade.¹⁵⁸

Disto nasce o conceito de Direito para Hegel, como todos os pressupostos sociais necessários para a efetivação da vontade livre. As várias relações comunicativas que Honneth recuperará de Hegel depois, mais uma vez segundo as formas da família, sociedade civil e Estado, devem estar voltadas enquanto pressupostos de realização da vontade livre.¹⁵⁹

Com isto Honneth consegue descrever o objetivo da *Filosofia do Direito* de Hegel, enquanto uma teoria normativa da justiça social a partir da reconstrução das condições necessárias que as sociedades modernas devem observar, para que com isso os sujeitos gozem de liberdades individuais e possam se autodelimitar. Desta maneira, fica mais explícito o objetivo em atualizar o texto de Hegel na tentativa de

158 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 61-62, grifos do autor.

159 As relações comunicativas na teoria honnethiana podem ser entendidas enquanto bens básicos para a confirmação da autonomia e liberdades individuais: “(...) tais condições sociais ou institucionais devem ser concebidas estritamente como o conjunto de uma ordem social justa que permite a cada sujeito individual participar em relações comunicativas que podem ser experienciadas como expressão da própria liberdade; pois somente na medida em que os sujeitos são capazes de participar desse tipo de relações sociais, eles podem, por conseguinte, realizar sem coerção sua liberdade no mundo exterior”. HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 63.

construir uma Teoria da Justiça a partir das formas de intersubjetividade, como anunciado no início do capítulo, e que correspondem às formas de reconhecimento já aludidas. Os princípios universais de justiça, que serão defendidos por Honneth a partir de Hegel, estarão em conformidade com a ideia de que os outros são um pressuposto da autorrealização e da liberdade individual dos sujeitos.

Como já foi demonstrado quando descrevemos as diferenças da proposta de Honneth em relação ao procedimentalismo, Honneth concebe a autonomia e outros padrões de autorrelação como fruto das relações intersubjetivas de reconhecimento. Para além disso, concebe essas mesmas relações como a garantia da autonomia, da liberdade, etc., como se as relações intersubjetivas resguardassem a validade desses modos de autorrelação. Para defender essa ideia de que as relações intersubjetivas de reconhecimento fundamentam o conteúdo de uma Teoria da Justiça, Honneth percorrerá com o auxílio de Hegel, de forma negativa, as condições incompletas de realização da vontade livre. As formas incompletas da vontade livre correspondem às duas primeiras partes da *Filosofia do Direito*, o direito abstrato e a moralidade, enquanto a terceira parte, a eticidade, corresponderia a forma completa de realização da vontade livre. Mais ainda, como nada é posto totalmente de fora, Honneth demonstrará que as esferas incompletas de realização da vontade livre, embora insuficientes, possuem um valor constitutivo para a participação individual nas formas comunicativas de liberdade. Assim, o direito abstrato e a moralidade contribuem para a eticidade pois nesta última esfera comunicativa também deve restar um espaço para que os indivíduos persigam seus objetivos egoístas. No entanto, como justificar a eticidade como o âmbito legítimo de efetivação da liberdade? A partir das patologias que a absolutização dos modos parciais de liberdade emprestam ao tecido social.¹⁶⁰ A terapia para essas formas incompletas de liberdade será o reconhecimento intersubjetivo, em uma ideia de justiça que una, ora um campo aberto para a

160 “Hegel procede negativamente em sua argumentação, no sentido de que tenta circunscrever o ‘lugar’ adequado, o ‘direito’ específico de ambos os modelos incompletos de liberdade, mediante a demonstração dos danos sociais que levaria o emprego totalizante de cada um deles: com a absolutização de uma das duas representações da liberdade individual, seja em sua versão como pretensão de direito, seja em sua comparação com a autonomia moral – assim afirma a linha de raciocínio decisiva -, ocorrem rejeições patológicas na própria realidade social que são um indicador preciso e ‘empírico’ de que os limites do âmbito de validade legítimo foram transgredidos”. HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 73.

expressão da individualidade dos sujeitos, inclusive naquilo que há de mais egoísta neles, ora uma comunhão com um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado. Do mesmo modo, que a expressão das suas individualidades só é possível porque leva em conta os laços sociais das quais ela emergiu e que os indivíduos ajudarão sempre a reinscrever novos sentidos para a eticidade a partir das trocas que realizam.

3. 2 Patologias sociais: formas insuficientes de liberdade

Como dissemos, Honneth demonstra que Hegel opera negativamente para comprovar que na eticidade a vontade humana está devidamente determinada para a liberdade, pois só na eticidade há a expressão genuína da fórmula *ser-consigo-mesmo-no-outro*. Os primeiros elementos de expressão da nossa vontade, de nossa autoderterminação reflexiva, podem ser concebidos como uma expressão de nossa liberdade, que acontece a partir da limitação frente a um outro e de uma constante reformulação de nossas carências rumo ao universal, entendido como o todo das relações sociais. Ora, se a correta determinação de nossa vontade é a limitação de bom grado frente a um outro, que por sua vez efetivará a verdadeira liberdade, então o princípio normativo de justiça nas sociedades modernas reside na soma das condições individuais para a autorrealização individual:

(...) se a liberdade individual designa primeiramente e sobretudo o “ser-consigo-mesmo-no-outro”, então a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não-desfigurada.¹⁶¹

No entanto, Honneth nos mostra que Hegel ainda evidencia o valor posicional que as outras concepções de liberdade possuem na concepção de justiça, ao lado do efeito negativo que a autonomização de uma dessas concepções possuiria. Isso acontece em consonância com a ideia de uma espécie de *diagnóstico de época* que pode ser engendrado com o conceito de Espírito Objetivo. Honneth nos diz que Hegel era sensível a certo tipo de “sintoma” que o individualismo cada vez mais latente da

161 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 78-79.

modernidade já demonstrava em sua época. Que era sentido como uma espécie de “vacuidade” e “solipsismo” que acometia aos românticos. Esses sintomas são fruto de funcionamentos disformes do tecido social, de uma relação de interação *desfigurada*, como aparece na última citação, que são fruto de *patologias sociais*.

O recurso de Honneth às categorias da psicanálise não é novo, inclusive já foi aludido alhures por este trabalho como uma importante ferramenta metodológica para promover a virada empírica para a dialética do reconhecimento de Hegel em *Luta por reconhecimento*. O recurso à psicanálise também não é nenhuma novidade na tradição da Teoria Crítica, os filósofos da primeira geração da Escola de Frankfurt, como Theodor Adorno e Herbert Marcuse, fizeram ricas e furtivas incursões sobre a relação entre psicanálise e Teoria Crítica.¹⁶² Mas o que significa falarmos de *patologias sociais*?

Na investigação em torno do conceito de patologia social, Honneth se pergunta sobre o estatuto do termo: se por patologia social podemos entender um grande conglomerado de indivíduos que possuem doenças psíquicas particulares, ou se por patologia social falamos da própria sociedade e das estruturas que a compõe enquanto enferma.¹⁶³ Honneth, por sua vez, descarta a primeira opção, o aparecimento em massa de distúrbios não é suficiente para darmos a alcunha de social a uma patologia, visto que as enfermidades podem ser encontradas na sociedade e não necessariamente nos membros individuais. O frankfurtiano prefere apostar que as enfermidades sociais são distúrbios funcionais na integração do indivíduo em sociedade, que adquirem uma unidade organizacional autônoma:

(...) este tipo de discurso exige a referência a vulnerabilidades e distúrbios que ferem uma sociedade como um todo na sensível interface da individualização com a integração social. Se nestes processos de socialização individual algo der errado, se, portanto, os indivíduos não puderem compreender-se como membros ativamente contribuintes e reciprocamente relacionados de uma sociedade que eles podem vivenciar conjuntamente, então podemos falar provisoriamente de uma enfermidade social ou patologia.¹⁶⁴

162 Para as relações entre psicanálise e Teoria Crítica, seus limites e contribuições mútuas ver: CAMPELLO, F. Crítica e patologia social: ambivalências da relação entre psicanálise e teoria social. *Dissertatio*, Pelotas, v.46, p. 3-23, 2017.

163 HONNETH, A. As enfermidades da sociedade: aproximações a um conceito quase impossível, *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 575-594, 2016, p. 577.

164 HONNETH, A. As enfermidades da sociedade: aproximações a um conceito quase impossível, *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 575-594, 2016, p. 582.

O fato de a patologia social ser considerada um organismo autônomo, não significa que não acometa os indivíduos de sofrimento psíquico, pois se não fosse o relato do sofrimento e os comportamentos destoantes daquilo que seria considerada uma integração bem-sucedida do indivíduo no todo, a enfermidade social passaria despercebida. Isso está de acordo com as primeiras constatações da clínica psicanalítica de Sigmund Freud, pois muitos dos sofrimentos que os indivíduos se queixavam não possuíam razão fisiológica, mas sim psicológica. O distúrbio da função social acontece por um excesso ou insuficiência de obrigações normativas que a própria sociedade impõe para si e para os membros que a compõe:

Estes imperativos garantidores da existência, ao contrário, sempre são determinados culturalmente como exigências especiais, e por isto só podem ser introduzidos levando em consideração a autocompreensão normativa de uma sociedade. Por conseguinte, seria possível concluir sumariamente que só é possível falar de uma enfermidade ou patologia social quando uma sociedade, em seus arranjos institucionais, fracassa numa das tarefas que ela própria se propôs dentro do circuito funcional de socialização, processamento da natureza e regulação das relações de reconhecimento de acordo com as convicções de valor que prevalecem nela.¹⁶⁵

Essa definição é muito importante para a reconstrução normativa que Honneth efetuará das formas incompletas de determinação da liberdade. Se o direito abstrato e a moralidade forem tomados unilateralmente, podem conduzir a alguma deficiência na integração do indivíduo na sociedade, que, conseqüentemente, o levará ao sofrimento. Como mostraremos a seguir, essas formas indeterminadas da vontade livre são incompletas pois dão as costas aos laços de reconhecimento que constituem as individualidades e que são essenciais para a garantia da particularidade de cada indivíduo.

Essa hipótese de uma deformação social causada pela unilateralidade de uma concepção que guia o tecido social, já foi esboçada quando este trabalho descreveu o caráter ontogenético e categorial do reconhecimento. Naquele capítulo, descreveu-se como a reificação – caracterizada por um modo apático de ler o mundo circundante – pode ser descrita como um esquecimento do reconhecimento precedente. Aquela definição é cabível também aqui em torno do conceito de patologia social pelo

¹⁶⁵ HONNETH, A. As enfermidades da sociedade: aproximações a um conceito quase impossível, *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 575-594, 2016, p. 591.

paralelismo que há entre estado social e a constituição da razão,¹⁶⁶ de forma que Honneth, ancorado nas análises de Adorno sobre a sociedade capitalista, chega a dizer que a reificação está ligada à deformação da espécie humana em usar a razão. Isso porque para Adorno, como já demonstramos aqui, a capacidade de usar a razão está ligada àquele traço mimético. Que pode ser entendido, seguramente neste contexto, como as trocas intersubjetivas primárias no seio da família. Portanto, o teórico social deve buscar compreender a deformação social através de ideais normativos circunscritos nas formas de viver da sociedade analisada, isto é, quais aspectos da vida social deveriam estar sendo observados e garantidos e, por alguma razão, estão sendo deixados de lado.¹⁶⁷ Desta maneira, as pessoas possuem a suposição de que a limitação de sua capacidade de usar a razão, nas esferas comunicativas que possibilitam um uso apropriado dela, limita também a sua capacidade de autorrealização e felicidade.¹⁶⁸

Se por patologia social entendemos uma falha na integração do indivíduo na sociedade, como o direito abstrato e a moralidade podem ser patológicos? Como já dito, essas formas de expressão da vontade livre possuem uma função para a constituição da liberdade, a patologia nasce se a liberdade for tomada unicamente sob

166 HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft*. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 78.

167 "(...) Assim, o analista social deve começar pela superfície física da vida social a fim de destacar, com a ajuda de construções ideais-tipo, as 'figuras' que permitem tirar uma conclusão sobre o carácter da nossa forma de vida". HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft*: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 83, tradução nossa. Texto original: "(...) so muß der Gesellschaftsanalytiker an der physischen Oberfläche des sozialen Lebens ansetzen, um mit Hilfe idealtypisierender Konstruktionen die ‚Figuren‘ hervorzuheben, die einen Rückschluß auf den Charakter unserer Lebensform erlauben".

168 "O conceito de 'sofrimento' utilizado por Adorno não pretende afirmar uma experiência explícita e linguisticamente articulada; pelo contrário, é suposto 'transcendentalmente' onde quer que haja uma suposição razoável de que as pessoas devem experimentar uma perda de autorrealização e felicidade intactas devido à restrição das suas capacidades racionais". HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft*. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 88, tradução nossa. Texto original: "Der Begriff des ‚Leiden‘, den Adorno verwendet, ist nicht im Sinne der Konstatierung einer expliziten, sprachlich artikulierten Erfahrung gemeint; vielmehr wird er überall dort ‚transzendental‘ supponiert, wo die begründete Vermutung besteht, daß die Menschen durch die Einschränkung ihrer rationalen Fähigkeiten eine Einbuße an unversehrter Selbstverwirklichung und Glück erfahren müssen". Isso também é observado em *Sufrimento de indeterminação*: "(...) Hegel só pode falar sistematicamente das consequências negativas das falsas autoconcepções no quadro da realidade social caso suponha em nossas práticas sociais uma estrutura racional que não se comporte indiferentemente em face das interpretações equivocadas; pois assim se pode afirmar que uma tal autocompreensão falsa ou unilateral, porque viola a racionalidade da realidade social, deve levar a sérias consequências práticas, que refletem num 'sofrimento de indeterminação'". HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação*: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 83.

o ponto de vista jurídico ou moral. Sendo assim, a primeira forma que Honneth analisa é a do direito abstrato. Segundo Honneth, para Hegel o direito formal já é uma instituição intersubjetiva, mas ainda limitada do ponto de vista do alcance de sua contribuição para a autorrealização individual, pois ele exprime somente o lado negativo da liberdade. A liberdade do outro permanece somente como um meio para a satisfação dos meus próprios interesses.¹⁶⁹ Como a análise da contribuição e dos aspectos patológicos de cada uma das esferas acontece paralelamente a uma teoria da ação, pode se dizer que aqui o indivíduo possui apenas um maior leque de opções para agir.

A pessoa que formula todas as suas inclinações e carências sob os ditames dos direitos subjetivos, não é apta para uma vida em sociedade, portanto, sofre de indeterminação:

(...) da absolutização da liberdade jurídica ao âmbito das características individuais: apenas aquele que possui excesso de teimosia tende à exigência dogmática e intransigente de seus direitos subjetivos, enquanto a personalidade sensível ao contexto sabe manter a medida exata na aplicação de seus direitos. (...) com a finalidade de especificar a patologia da fixação na liberdade jurídica; a saber, que 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”.¹⁷⁰

Se o indivíduo articula o seu lugar no mundo somente através da ótica dos direitos jurídicos individuais, ele pode cegar-se ao contexto, dessensibilizando-se para outros aspectos que são importantes para tomar decisões justas, que não se enquadrem unicamente à legalidade. Neste ponto, paradoxalmente, também reside a contribuição do Direito Positivo para a liberdade, pois ao dotar as pessoas de direitos subjetivos, resguarda a sua individualidade e dá aos indivíduos, mais uma vez paradoxalmente, a possibilidade de se retirarem de toda a esfera ética. A educação para os direitos subjetivos existe para que a identidade dos indivíduos não seja simplesmente plasmada pela superestrutura social, para que sobre aquilo que é genuinamente particular nas biografias de cada um. Do mesmo modo, este descentramento da esfera ética pode ser entendido como um distanciamento crítico

169 HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 87.

170 HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 89.

quando o todo das relações comunicativas de liberdade ainda não está atendendo formas específicas de ser e estar no mundo. É importante dotar os indivíduos da garantia jurídica de direitos subjetivos, para que esses os protejam de possíveis violações da sua dignidade que possam ser efetuadas pelo Estado ou demais organismos em momentos de exceção. Assim, igualmente, sempre está aberta a possibilidade de reclamar mais direitos conforme os desenvolvimentos da sociedade e da cultura.¹⁷¹

Na passagem para a moralidade, o interlocutor privilegiado de Hegel é Kant, pois segundo o diagnóstico de época de Honneth, o individualismo kantiano ofereceu a inspiração conceitual para o individualismo romântico. Sendo assim, a crítica à autonomia moral e ao imperativo categórico de Kant assenta-se na objeção de que no kantismo a ação moral permanece vazia, pois o sujeito não recorre às práticas institucionalizadas que formam o seu mundo circundante. Hegel insiste que na moralidade do tipo kantiano, só vale para a ação livre o que é fruto da própria autodeterminação do sujeito, de forma que o indivíduo que guia sua deliberação moral conforme esses pressupostos, tende a abstrair do contexto e negligenciar outros aspectos sociais que normalmente devem valer para que uma ação seja considerada justa:

(...) trata-se da objeção contra a cegueira em face do contexto, que certamente implica uma transição específica para que o significado transitório do argumento possa ser corretamente compreendido. É conhecido o fato de Hegel objetar, contra a ideia de autonomia moral, que com a sua ajuda não é possível reconstruir como um sujeito deve poder chegar a uma ação racional; pois, segundo a aplicação do imperativo categórico, a ação permanece sem orientação e “vazia”, uma vez que o sujeito não recorre a algumas prerrogativas normativas das práticas institucionalizadas de seu mundo circundante, que, em geral, informam o que deve valer como uma “boa” razão.¹⁷²

E em:

(...) enquanto abstrairmos o fato de que sempre nos movemos em um ambiente social no qual aspectos e pontos de vista morais já se encontram

171 “Entretanto, o valor do direito formal para Hegel, para formulá-lo paradoxalmente, reside na ideia simples segundo a qual a pessoa é portadora de direitos; pois com isso é dada a chance aos indivíduos de, no interior da esfera ética, manterem aberta uma possibilidade de se retirarem de toda a eticidade”. HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 90.

172 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 94.

institucionalizados, a aplicação do imperativo categórico permanecerá ineficaz e vazia; mas se ao contrário aceitarmos a circunstância de que o ambiente social já sempre nos apresenta traços de deliberação moral, então o imperativo categórico perde sua função de fundamentação.¹⁷³

Essas duas citações guardam muito bem o cerne das críticas de Hegel à ética kantiana e à proposta política de Hegel que tanto inspirou o que viria a se chamar comunitarismo. O indivíduo já sempre se move em um campo de costumes e regras, de forma que a aplicabilidade do princípio de universalização do imperativo categórico se deve a uma porção de regras racionais comunicativas que já são anteriormente aceitas e dadas. E, como já aludido, essas práticas normativas e institucionalizadas já são racionais. De forma que a patologia da autonomização do ponto de vista moral pode ser entendida como a perda da capacidade de ação, o indivíduo fica absorto na sua interioridade, porque insiste somente na própria consciência. Essa forma de empreender Hegel observou em sua própria época no individualismo romântico que recorreria à própria voz da natureza interior, portanto, um ensimesmamento absoluto.¹⁷⁴

No entanto, assim como no direito abstrato, a moralidade não pode ser entendida somente a partir do seu viés patológico, pois em seu interior ela também guarda uma contribuição para a realização da liberdade substancial que poderá ser gozada na eticidade. A moralidade possibilita ao indivíduo entender a liberdade também como uma esfera específica de sua autorrelação, ou seja, a partir da avaliação reflexiva do seu agir. Caso o sujeito queira se compreender como expressão autônoma da sua liberdade, ele necessitará do julgamento racional que ele próprio engendra para si. Não haverá liberdade plena sem esse exercício crítico sobre o significado da liberdade e das suas ações.¹⁷⁵

173 HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 95.

174 “No ‘sofrimento de indeterminação’, que acentua uma transgressão de tal tipo, Hegel viu um traço determinado de sua própria época, a ponto de também derivar daí dois outros fenômenos culturais: no individualismo romântico, o vazio interior e a pobreza da ação, que produziram a autonomização do ponto de vista moral, é compensado por meio de uma recordação da voz da própria natureza; e também porque essa orientação voltada aos ânimos e sentimentos interiores deve adentrar cada vez mais profundamente em um processo de auto-reflexão infinita, procurou-se finalmente um refúgio nos poderes tradicionais da fé de uma religião acrítica (...)”. HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 97-98.

175 “(...) nessa esfera está contida aquela atividade de avaliação reflexiva que cada sujeito deve ser capaz de empreender em face de si mesmo caso queira conceber suas atividades e interações como expressão da própria liberdade; desse modo, pertence às condições de auto-realização individual o

A partir dos limites da moralidade, Hegel circunscreverá a necessidade da passagem para a eticidade, que oferecerá a terapia para essas formas patológicas de autodeterminação da vontade. Se no direito abstrato e na moralidade há um *sofrimento de indeterminação*, veremos que na eticidade, a profilaxia para esse sofrimento será justamente a determinação a partir das formas de reconhecimento. Essas formas de reconhecimento acontecem nas esferas que compõem a eticidade hegeliana e que Honneth, mais uma vez, recupera, que são a família, a sociedade civil e o Estado. Nestes espaços acontecerá certo tipo de troca intersubjetiva que permite a autodeterminação a partir de uma limitação positiva frente a um outro, de forma que será a expressão máxima da ideia aludida no início deste capítulo, de uma Teoria da Justiça a partir de uma teoria da intersubjetividade.

3. 3 Eticidade como terapia

A ideia de que nos encontrarmos dentro de relações de reconhecimento imbuídas de normatividade e que oferecem uma compreensão de nossos deveres e direitos, liberta do vazio que a autonomização das formas precedentes de liberdade conduziu, portanto, a eticidade representa uma libertação para a verdadeira liberdade, a liberdade substancial.

O sofrimento que é causado pelas outras concepções unilaterais de liberdade é resultado de uma perspectiva deficiente, de uma confusão filosófica, na maneira de como concebemos a nossa práxis social. Esses sofrimentos dão-se porque essas perspectivas deficientes atuam como plano de fundo da práxis cotidiana, ou seja, balizam a forma como os sujeitos guiam o seu agir, os seus jogos de interação e deliberação moral. Nessa perspectiva, o sofrimento é fruto de uma confusão conceitual, visto que Honneth, assim como Hegel, também enxerga o social como uma representação de um determinado conceito de racionalidade. Por isso que resta recuperar um estado mais verdadeiro de racionalidade, aquele das trocas intersubjetivas nas relações de reconhecimento, que, como já vimos, formam a base para qualquer atitude cognitiva em relação ao mundo. A repressão dessa

direito – entendido aqui num sentido amplo – de tornar o consentimento para com as práticas sociais dependente do resultado obtido por meio da avaliação feita à luz de argumentos racionais”. HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 93.

intersubjetividade precedente é a causa da aceitação das dimensões unilaterais de justiça.

A eticidade é composta por um espectro de interações intersubjetivas que garantem a conquista de uma liberdade afirmativa. Na verdade, a eticidade oferece as condições sociais comunicativas para que cada um galgue a sua autonomia, e a participação nessas esferas comunicativas é a condição da própria autonomia e da liberdade individual:

Com a superação dos comportamentos patológicos, a passagem para a “eticidade” também deve proporcionar ao mesmo tempo o acesso às condições comunicativas que formam os pressupostos sociais segundo os quais todos os sujeitos podem chegar igualmente à realização de sua autonomia; pois logo no momento em que os próprios concernidos perceberam que se deixaram influenciar por concepções insuficientes (porque unilaterais) de liberdade, eles mesmos são capazes de reconhecer no seu próprio mundo da vida formas de interação nas quais a participação constitui uma condição necessária de sua liberdade individual.¹⁷⁶

Desta maneira, a eticidade cria para todos os membros condições iguais para a autorrealização de todos os indivíduos. Mas essa autorrealização não está assentada em uma ação solipsista, visto que se encontra nas esferas de interação intersubjetiva, traduzidas pelo conceito de reconhecimento, ou seja, o outro é uma condição da liberdade.

Assim como as outras formas de conceituação da vontade livre, entendidas a partir de uma teoria da ação, a eticidade também será pensada nesses moldes. Se nas outras formas a liberdade era pensada a partir de uma visão negativa ou optativa, na eticidade ela será, como era de se esperar, a partir de um padrão intersubjetivo de ação que expresse atitudes de reconhecimento. Já foi demonstrado que Hegel considera o “dever” kantiano um princípio vazio da subjetividade moral; para o filósofo de Stuttgart, o assentimento dos deveres morais torna-se evidente a partir de uma determinada relação com o outro, uma relação que não entenda os deveres morais como uma espécie de imperativo, pois os sujeitos já estariam de tal forma imersos nessas normas morais que a sua observação se torna evidente. Desta forma, o padrão de ação não é mais negativo ou optativo, mas social, na qual os sujeitos consideram reciprocamente as normas, sem senti-las como um dever. Sem que com isso também

176 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007. p. 103.

se tire a obrigatoriedade de execução dessas mesmas normas. O que aqui está sendo defendido é uma perspectiva intersubjetiva de fundamentação da moral, porque os sujeitos já estão desde sempre inseridos em formas de reconhecimento que oferecem e que informam sobre o padrão de deliberação moral. O assentimento recíproco e comunitário destas mesmas normas é o que garante a sua validade pública, para além disso, os sujeitos ainda se enxergam como coautores das normas sob as quais operam. Na ação de um sujeito que observa determinadas normas morais, conseqüentemente ele já demonstra um reconhecimento perante o outro, porque, mais uma vez, essas normas morais fundamentam-se em uma perspectiva intersubjetiva.¹⁷⁷

Aqui já está bem evidente a ideia hegeliana de liberdade que Honneth recupera, tão cara para as Teorias da Justiça modernas de viés comunitarista, a partir de um padrão intersubjetivo de reconhecimento. Como já mencionamos, o dever, para Hegel, não representa um ponto de vista isolado, como em Kant, mas só é bem entendido e efetuado levando o outro em consideração. As relações éticas devem ser entendidas através do reconhecimento mútuo entre os indivíduos, de forma que expressem a consideração moral que eles possuem um pelo outro. Deste modo, a limitação das inclinações frente a um outro pode ser entendida como uma manifestação da liberdade individual, o outro não é simplesmente uma limitação à minha liberdade. É verdade, sim, que o indivíduo se limita frente a um outro, mas ele não encara isso como um rebaixamento da sua capacidade de ação livre, mas antes, enxerga o outro como uma condição da sua liberdade, de forma que ela só pode ser se o outro for levado em conta. Aqui, mais uma vez, se expressa a diferença da ética hegeliana em relação aos seus pares de época, e que Honneth recupera em sua Teoria da Justiça. Se em Fichte, como aludimos no início deste trabalho, a sociedade é entendida só através de uma liberdade meramente exterior, através da limitação recíproca das

177 "(...) Hegel, teve de dizer de um modo conseqüente que a ação aludida representa um tipo de interação social na qual os sujeitos consideram reciprocamente as normas, mas sem senti-las como um dever, e mais, a execução de uma tal ação parece significar relacionar-se de tal modo com o outro que a consideração de determinados mandamentos morais torna-se evidente. Traduzido na terminologia da teoria da ação que Hegel tem em vista, podemos falar aqui de uma forma de ação social cuja característica não pode ser descrita sem a nomeação de certas normas morais; ou, formulado diferentemente, a execução de tais ações só é possível sob condição de que determinadas normas sejam experienciadas como obrigatórias". Honneth. HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007. p. 111.

liberdades, Hegel transfere isso para o interior do indivíduo e da sociedade, de maneira que só nesta última o sujeito encontra a verdadeira expressão do que é ser livre:

(...) Hegel procurou compreender a realização da liberdade individual como um fenômeno intersubjetivo, porque apenas em relação com outros sujeitos o homem pode limitar-se às suas inclinações e carências cuja realização pode experienciar novamente como um “ser-consigo-mesmo” (...) ¹⁷⁸

Um outro componente importante que as esferas éticas de ação possuem e que Honneth nos traz é a sua capacidade de formação (*Bildung*) dos indivíduos. Como por exemplo, as carências, que não são meramente dadas e fixas, mas que possuem um caráter plástico, configurado pela socialização, de forma que elas sofrem influências dos mandamentos racionais. É uma forma de conceber o caráter dialético da natureza humana, não como algo fixo, mas através do qual está aberto um espaço para mudanças ajustadas. ¹⁷⁹

No entanto, esse caráter formativo que a esfera ética possibilita é notado em uma ideia já recentemente exposta aqui: os indivíduos assentem-se reciprocamente de maneira valorativa porque eles também se enxergam como coautores dos deveres. Isto é, as esferas éticas intersubjetivas possuem ora um componente que educa e fundamenta os padrões de ação, ora um espaço livre para criação e reprodução. Esses processos de formação correspondente abrem para novas formas práticas. As normas de ação que balizam o agir e servem de fundamentação para os juízos não são nunca fixas, mas estão sempre abertas para reformulações e fundamentação na esfera pública.

Nesta etapa da reconstrução do pensamento hegeliano por Honneth, encontraremos novamente aquelas três esferas da eticidade já transcritas no capítulo sobre o Espírito Objetivo: família, sociedade civil e Estado. Isto porque nessas esferas se encontra a possibilidade da autorrealização da vontade livre dos sujeitos, das relações de reconhecimento que a possibilitam e, também, do ideal formativo. Honneth recupera essas formas de relações intersubjetivas de reconhecimento para a sua Teoria da Justiça, pois, a partir da reconstrução normativa, ele acredita que só

178 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 112.

179 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 113.

uma parte do que se encontra na realidade social pode ser compreendido como eticidade, ou seja, nem tudo aquilo que se encontra no Espírito Objetivo está a serviço da realização individual. Somente aquelas práticas em que é possível extrair um fio normativo que guie a ação individual e ofereça a possibilidade de busca da liberdade individual estão à serviço de uma Teoria da Justiça assentada na tríade citada alhures.¹⁸⁰

Honneth não se distancia tanto da proposta de Hegel em verificar de qual forma as esferas da eticidade garantem a liberdade individual a partir das relações de reconhecimento. Sendo assim, na família, há uma aproximação com o estado carencial e de satisfação mais imediato humano. É a esfera que abre a possibilidade para a segunda natureza. Na sociedade civil, os sujeitos vão buscar a satisfação das carências que não podem encontrar no seio da família. E, por último, no Estado, encontra-se um grau maior de individualidade, pois ali o indivíduo exerce uma atividade universal.

Antes de desmembrarmos mais uma vez essas três formas de interação recíproca no interior da eticidade, é importante insistir de que forma elas corroboram para uma Teoria da Justiça calcada no reconhecimento. Vimos a maneira negativa como Honneth opera com Hegel, mostrando as insuficiências das formas indeterminadas de conceituar a vontade livre. Essas formas eram patológicas pela cegueira em frente ao contexto. Honneth, assim como Hegel, insiste que virar as costas para o contexto social no qual os indivíduos já estão desde sempre inseridos, é negligenciar aspectos importantes que constituem a individualidade dos sujeitos. Como demonstramos, há apenas um esquecimento do reconhecimento, ele continua na base dos nossos processos de subjetivação. E é este aspecto que Honneth procura recuperar com o seu recurso a Hegel na construção da sua teoria plural de justiça.

Isso será confirmado de forma explícita no domínio da eticidade, em um longo processo de formação para uma ideia social da liberdade. A individualidade de um sujeito aumenta com a capacidade de universalização de suas próprias orientações,

180 "(...) as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes se revelam aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade". HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 116.

quando ele apreende os jogos cognitivos racionais, bem como linguísticos, circunscritos em cada esfera. De forma que a individualização é um processo de descentramento progressivo:

(...) as chances de individualização de um sujeito aumentam com o grau de sua capacidade de universalização das próprias orientações; assim, a sequência de carência, interesse e honra significa um esquema de nivelção no qual o processo de individualização é equiparado com um processo de descentramento progressivo.¹⁸¹

E mais uma vez em:

(...) Hegel afirma uma hierarquia normativa para as três esferas de interação, as quais considera como o núcleo de todas as formas modernas de eticidade; e a resposta residiu, tal como vimos, na linha de uma tese sistemática segundo a qual a posição das diferentes esferas mistura-se uma com a outra, no que diz respeito à sua respectiva capacidade de contribuir para o desenvolvimento de uma forma racional e descentrada de subjetividade.¹⁸²

Em cada forma de subjetividade que nasce das relações de reconhecimento em cada esfera da Eticidade, nasce também um modo cognitivo através dos jogos de linguagem concernente a cada nova fase de aprendizagem. Sendo assim, no domínio da família, a aprendizagem correspondente é a da insubstituibilidade do outro, de uma linguagem valorativa das relações sociais que o indivíduo carregará adiante nas outras interações que fará durante a sua vida.

A família, enquanto momento da eticidade, representa a satisfação da carência no outro e vice-e-versa, é a imagem do amor recíproco. Na família, é possibilitado ao indivíduo o compartilhamento de uma unidade no amor, sem esse compartilhamento, acabaríamos por nos tornarmos incompletos. Os sujeitos chegam a uma autorrealização parcial no interior da família, porque no seu seio eles se aprendem como pessoas dignas de valor, de que o tratamento que recebem cobra uma contrapartida, de forma que a relação de investimento afetivo nunca pode ser unilateral, pois a ação intersubjetiva cobra normas morais correspondentes. Quando trabalhamos *Luta por reconhecimento*, falamos da autorrelação prática que cada domínio da eticidade inaugura, e a autorrelação prática possibilitada pela família é a

181 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 123.

182 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 123.

do tipo da autoconfiança. O indivíduo precisa se sentir estimado para poder desenvolver essa autorrelação prática que é um dos pressupostos da autonomia.¹⁸³ A família é um primeiro estado de relação intersubjetiva, que se desenvolverá em outras relações de reconhecimento mais complexas e exigentes, mas que serve de base para a construção de uma ideia de justiça assentada no outro como uma condição da liberdade.

Embora Honneth demonstre que Hegel chega a aludir o exemplo da amizade - ainda inspirado nas ideias aristotélicas de sua juventude – como uma relação que possibilita ao indivíduo chegar a uma ideia da sua liberdade através da limitação e comunhão para com um outro, Hegel não chegou a teorizar verdadeiramente sobre as relações de amizade por privilegiar as formas juridicamente institucionalizadas de relação. Por esta razão, Hegel teria resumido a sua análise à instituição da família burguesa, porque através do matrimônio o amor se expressa de forma juridicamente ética.

Ao nos referirmos à família burguesa como uma “instituição”, conduzimo-nos para uma outra necessidade que a eticidade recobra: a base jurídica por de trás das relações de reconhecimento. Como já dito, Honneth recorre a Hegel para buscar nas relações já dadas historicamente o fundamento para a sua Teoria da Justiça. Essas relações de reconhecimento historicamente situadas são entendidas como “bens básicos” os quais qualquer indivíduo deve dispor para a construção da sua liberdade. No entanto, esses bens básicos precisam estar garantidos pelo Direito Positivo, por isso o Estado, como veremos depois, funcionará como um organismo balizador das demais esferas éticas. Embora essa necessidade de chancela pelo Direito Positivo possa cair em um excesso de institucionalismo da proposta hegeliana (problema que Honneth assume) e afastar outras relações que confirmam um ideal intersubjetivo de liberdade, a defesa desse horizonte institucional parece estar em um garantismo para que as esferas de liberdade persistam e os indivíduos possam gozar dos benefícios advindos delas:

183 “(...) os membros da família chegam à auto-realização em suas inclinações e carências se e somente se eles se concederem entre si um tipo de cumplicidade e assistência que exprima o reconhecimento da insubstituibilidade do outro; ao mesmo tempo, na relação de comunicação estabelecida desse modo é instaurado estruturalmente um processo de formação, porque as crianças que estão crescendo têm de aprender necessariamente a dispor de uma linguagem valorativa das relações pessoais”. HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 128.

Hegel parece então ter de concluir a partir dessas premissas que tais relações de interação da sociedade moderna só podem ser compreendidas como elemento social da eticidade que incide sobre as prerrogativas de organização do Estado e são, desse modo, institucionalizáveis de acordo com o direito positivo; pois sem tal possibilidade de um acesso estatal, as esferas correspondentes não teriam sequer base de durabilidade, confiabilidade e instaurabilidade necessárias para se falar de uma condição de liberdade para nós disponível.¹⁸⁴

Então, a eticidade não pode se pautar pelo meramente contingente, mas para que ela possua durabilidade, deve ter um aporte legal, que dê aos indivíduos garantias de que os seus direitos a ter uma vida digna e autônoma sejam respeitados, e essa garantia se expressa de forma juridicamente positivada. No entanto, também é necessário que as relações de reconhecimento não sejam contaminadas por uma juridificação da sociedade, pois desta forma cairíamos na patologia anteriormente descrita. O Direito Positivo oferece apenas uma legalidade para trocas que já são constituídas de maneira gratuita na sociedade e que adquirem uma firmeza institucional. Por isso que Honneth defende que os costumes também podem ser entendidos como instituições, pois possuem, através do seu desenvolvimento histórico, a firmeza necessária para participarem da eticidade de maneira a contribuírem para a realização pessoal. O recuso à língua alemã nos ajuda na nossa tarefa interpretativa: costume em alemão é *Sitte*, o radical que depois formará a palavra *Sittlichkeit*, que é traduzida como *eticidade*. Então, a eticidade pode ser entendida como um horizonte de costumes intersubjetivamente partilhados através das relações de reconhecimento que foram sedimentados no desenvolvimento histórico e que adquiriram firmeza necessária para pautar uma vida ética.¹⁸⁵

A eticidade, enquanto uma segunda natureza, também pode ser concebida como o todo das relações de comunicação que são produzidas nos processos de modernização social, isto é, como os costumes que foram reproduzidos e enraizados

184 HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 131-132.

185 “Também práticas de ação que são dispensadas da rápida mudança ao assumirem a forma de rotinas e hábitos partilhados intersubjetivamente, ou seja, de ‘costumes’, podem ser, de um certo modo, entendidas como ‘instituições’; ainda que falte nelas o ancoramento em sanções jurídicas do Estado, possuem, no entanto, ‘firmeza’ e estabilidade suficientes para não estarem submetidas permanentemente aos ‘caprichos’ de nossos sentimentos”. HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 133.

na vida social a partir das trocas intersubjetivas entre os sujeitos. Embora esses costumes sejam enraizados a ponto de oferecerem a firmeza que balizará o percurso dos sujeitos rumo à sua autorrealização, eles não podem perder o caráter plástico que permitirá o seu escrutínio contínuo pela esfera pública, possibilitando atualizações e incrementos. O Estado oferece a possibilidade de existência e acessibilidade para essas relações comunicativas, embora elas não possam ser confundidas com as relações instituídas juridicamente.¹⁸⁶

Ao seguir a reconstrução do texto hegeliano, a segunda esfera a ser trabalhada por Honneth é a da sociedade civil, lugar em que o indivíduo desenvolverá as suas habilidades sociais para além da unidade com a família e aprenderá a articular o seu interesse particular em face de outra pessoa. Na sociedade civil, caracterizada pelo mercado capitalista, o reconhecimento não será pautado por laços afetivos como era no âmbito familiar, mas o reconhecimento dar-se-á através da capacidade de assentir o parceiro como alguém digno de confiança para que as trocas econômicas ocorram. Na sociedade civil, o reconhecimento acontece através do elemento contratual. Aqui o sujeito deve aprender a defender os seus próprios interesses frente a um outro diferente de si. Como também, deve aprender a ouvir as reivindicações desse outro, procurar uma forma racional e justa de superar os impasses entre as reivindicações e suprir as necessidades muitas vezes conflitantes. Essa capacidade de articulação exigente é aprendida na participação dentro da própria esfera. É no interior da sociedade civil que o indivíduo aprende a gramática própria que o mercado capitalista cobra para a sobrevivência dos indivíduos no seu interior e das habilidades necessárias para que eles procurem sua autorrealização e liberdade.¹⁸⁷

186 "(...) a esfera da eticidade como um todo deverá ser compreendida como incorporação social de hábitos de ação desenvolvidos historicamente e caracterizados racionalmente; ora, essa centralização em relações de comunicação modernas não pode ser representada nem como uma mera forma excessivamente fixa e imutável, pois com isso perderia toda a plasticidade que lhe é própria, nem concebida como uma massa meramente disponível ao estabelecimento do direito pelo Estado, uma vez que, desse modo, perderia em geral a característica de um 'costume', a saber, de uma formação de hábitos que nunca poderá ser completamente regulada". HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 134-135.

187 "A transformação das carências naturais em interesses que podem ser articulados na troca não exige apenas a capacidade de prorrogar o instinto, ou seja, a capacidade de protelação controlada da satisfação até que a transação seja concluída; além disso, também é necessária a capacidade de articulação dos próprios desejos particulares em uma linguagem que em geral seja suficiente para poder transmitir um interesse em face de outra pessoa". HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 138.

É claro que Honneth também sublinha a importância das corporações contra a possibilidade de desmembramento inerente em uma esfera pautada pela procura dos interesses egoístas. Nas corporações as trocas intersubjetivas colocam em relevo a solidariedade entre os pares e a forma universal do trabalho de cada um é garantida.¹⁸⁸

Mas é somente no Estado que o indivíduo levará realmente uma vida universal. A autorrealização pelo Estado advém da realização de atividades comuns e universais. Os sujeitos reconhecem reciprocamente suas contribuições para os fins comuns da sociedade. Essas relações de reconhecimento recíprocas não produzem a universalidade da sociedade, mas o universal é imanente aos indivíduos, isto é, substancial. De forma que as relações de reconhecimento apenas confirmam e conservam esse sentido de universalidade. Trata-se de um reconhecimento de baixo para cima, que confirma as pessoas o seu próprio sentido universalmente substancial:

(...) isso também pode ser entendido de tal modo que a esfera do Estado permitisse aos indivíduos conhecer (e reconhecer) em si a base das convicções e intenções partilhadas intersubjetivamente que formam o pressuposto de uma persecução cooperativa de fins comuns.¹⁸⁹

Todas essas esferas da eticidade aqui descritas funcionam hierarquicamente de forma a possibilitar uma maior determinação das liberdades individuais. Em cada uma delas há jogos cada vez mais complexos de relações intersubjetivas que conduzem a formas mais autônomas de ser e estar no mundo. Se nas formas de conceituação da vontade livre compreendidas pelo direito abstrato e na moralidade há uma indeterminação, porque elas negligenciam uma relação à outrem que corrobora para a ideia de justiça. Na eticidade, como foi demonstrado, isso não acontece, por isso que Honneth insiste em uma Teoria da Justiça desenvolvida a partir de uma teoria da intersubjetividade. Quando Honneth menciona uma teoria da intersubjetividade, ela se refere às formas já instituídas de reconhecimento na sociedade, que conduzem a liberdade.

O reconhecimento como condição *sine qua non* da justiça está tão enraizado na recepção da teoria hegeliana por Honneth, que negligenciar esse aspecto seria

188 HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrião Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 139.

189 HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrião Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 144.

negar as condições historicamente produzidas da liberdade e da sua legitimidade institucional. Como já foi demonstrado quando tecemos comentários sobre as diferenças do método de Honneth para o procedimentalismo, essas diferenças não são apenas elucubrações filosóficas, mas dizem respeito à forma como políticas públicas, movimentos sociais e a própria influência dos intelectuais na esfera pública será abordada. Por isso que as relações de reconhecimento na eticidade são compreendidas enquanto bens básicos que todos devem dispor, e a sua garantia deve ser legitimada pelas instituições:

(...) cada esfera da eticidade é descrita por meio de um padrão determinado de práticas sociais que, por seu lado, deveria ser caracterizado por um entrelaçamento específico de reconhecimento recíproco e auto-realização; em acordo com uma tal interpretação encontra-se, além disso, a ideia segundo a qual as esferas éticas são constituídas normativamente como 'bens básicos', cujo valor é produzido a partir de seu papel constitutivo para a realização da liberdade individual (...)¹⁹⁰

A ideia central que orbita a Teoria da Justiça honnethiana é a de liberdade, é isso que ele localiza como uma conquista da modernidade e das Filosofias que a conceituaram. No entanto, essa liberdade só é enquanto reconhecida, isto é, enquanto desenvolvida nas relações de reconhecimento que permitem ao indivíduo gozar da sua autonomia e se sentir realizado individualmente. Por isso que Honneth busca na trajetória intelectual de Hegel a inspiração para a fundamentação da sua Teoria da Justiça, através da recepção da dialética do reconhecimento e da sua atualização conforme os critérios da teoria social contemporânea. Para além disso, Honneth ainda demonstra os malefícios sociais que teorias que desconsideram esse aspecto podem inevitavelmente cair, pela radicalidade com que o reconhecimento está inscrito na subjetividade humana.

3.4 Liberdade social: pequeno incursão por *O Direito da Liberdade*

Como vimos no subcapítulo anterior, Honneth procurou descrever uma Teoria da Justiça que se assente nos termos de uma teoria da intersubjetividade, transcrita a partir das formas de reconhecimento recíproco. Essa Teoria da Justiça nos termos

190 HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007, p. 140.

de uma intersubjetividade, representava a libertação das patologias das formas insuficientes de liberdade.

Na continuidade do percurso intelectual de Honneth encontra-se *O Direito da Liberdade*, em que o frankfurtiano leva a cabo e expande a atualização da *Filosofia do Direito* de Hegel e chega ao ápice de seu método reconstrutivo-normativo. Não poderemos trabalhar com a ênfase que a obra merece, primeiro pelo grande tamanho dela, que extrapolaria os limites deste trabalho, depois por questões metodológicas. *O Direito da Liberdade*, por conta da vastidão dos debates trazidos pelo texto, poderia ser tomado como ponto de partida da análise, verificando, de trás para frente, como a teoria do reconhecimento conduziu a institucionalização da *liberdade social* no recebimento da dialética do reconhecimento de Hegel por Honneth. Portanto, o objetivo deste pequeno incurso será apenas demonstrar uma virada metodológica em Honneth, da intersubjetividade para a liberdade socialmente reconhecida através das instituições, e de como o “nós” das relações sociais efetiva uma ideia de liberdade que não é calcada em um solipsismo do sujeito.

Como já anunciado, em *O Direito da Liberdade* Honneth procura elucidar a realização da liberdade através do “nós” (*Wir*) das relações sociais, mais especificamente, no nós das relações pessoais, no nós das relações de mercado, e no nós das relações no Estado, na formação democrática da vontade. O argumento de Honneth até chegar nas formas de relação que fundamentam a liberdade social é, assim como em *Sofrimento de indeterminação*, negativo; isto é, ele vai reconstruindo as formas insuficientes de liberdade até transcrever a necessária passagem para uma eticidade democrática, em que a liberdade social encontraria lugar.

Antes de adentrarmos propriamente no desenvolvimento da ideia de liberdade social, é importante frisar mais uma vez que em *O Direito da Liberdade*, o método entendido como reconstrução normativa é levado ao seu ponto máximo, por isso o texto é rico em exemplos históricos e literários que corroboram com as ideias investigadas. Desta forma, a avaliação das instituições e práticas existentes em uma determinada sociedade se dá para averiguar de qual maneira essas mesmas instituições podem realizar os seus próprios valores. Então, a investigação deve se estreitar em aferir o que uma determinada sociedade considera justo. Mais uma vez, a ideia de liberdade encontra lugar central nessa empreitada, e essa centralidade da liberdade não é meramente arbitrária, a sua importância é elegida pela posição de destaque que a própria sociedade moderna lhe outorgou enquanto um valor superior.

De forma que a justiça e a sua exigência podem ser compreendidas em referência à liberdade individual, e a reconstrução filosófica deve ser guiada em analisar como e quando essas esferas realizam a liberdade.¹⁹¹

Honneth começa então a construção de sua argumentação pelas ideias modernas de liberdade a partir das liberdades negativa e reflexiva, seguindo os mesmos passos de *Sofrimento de indeterminação*. A liberdade negativa, que encontra a sua fundamentação no contratualismo hobbesiano, é caracterizada essencialmente pela ausência de impedimentos externos para que os indivíduos desenvolvam as suas aptidões e desejos. É conhecido que no *Leviatã* de Hobbes, tal como já foi mencionado por este trabalho, os indivíduos acordariam a vida em sociedade através de um contrato que garantiria a conservação e a proteção de suas vidas. Nessa tipologia de liberdade, há um egoísmo antropológico intrínseco, o outro é visto com desconfiança e a coesão social é garantida enquanto o livre agir do indivíduo não é violado e ele não viole o dos outros.¹⁹² No entanto, essa liberdade é limitada para os objetivos que Honneth se propõe na sua reconstrução, pois ela se enquadra unicamente no cumprimento dos contratos, é uma liberdade abstrata, pois carece de reflexividade e mediação social:

Partir de uma liberdade apenas negativa não permite que os cidadãos do Estado sejam apreendidos como autores e renovadores de seus próprios princípios jurídicos; para isso seria necessário que, na aspiração à liberdade pelo indivíduo, em termos conceituais, se justificasse um ponto de vista adicional e de grau mais elevado que lhe atribuísse um interesse na cooperação com todos os demais.¹⁹³

191 “Com essa perspectiva teleológica, que se constitui em um elemento inevitável da autoconcepção da modernidade, o fato até aqui delineado perde seu caráter histórico contingente. Como ponto de referência normativo de todas as concepções de justiça na modernidade, podemos considerar a ideia de autodeterminação individual: deve valer como justo o que garante a proteção, o incentivo ou a realização da autonomia de todos os membros da sociedade”. HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 39-40. No entanto, assumir a liberdade individual não representa um individualismo ontológico ou metodológico, como acontece na tradição liberal, como comenta PINZANI, A. O valor da liberdade na sociedade. *Novos estud. (Cebrap)*, Porto Alegre, v. 94, p. 207-215, nov. 2012, p. 209.

192 “Negativa é essa classe de liberdade já que não se deve voltar a questionar seus objetivos quanto à sua capacidade de satisfazer ou não suas condições de liberdade; tampouco o devem ser quanto à escolha existencial e aos desejos que serão satisfeitos, bastando o ato puro e desimpedido do decidir para que a ação resultante seja qualificada como ‘livre’”. HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 49.

193 HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 55-56.

É neste ponto que entrará a liberdade reflexiva, o interlocutor privilegiado de Honneth continua sendo Kant. A ideia de autonomia moral é que baliza a liberdade reflexiva, ou seja, pôr em questão as normas e instituições socialmente válidas, de forma que possam encontrar anuência entre todos os indivíduos. Para Kant, como demonstra Honneth, a ideia de liberdade está atrelada à ideia de autolegislação. Essa capacidade de colocar fins para si e de percorrê-los é o que carece a liberdade negativa, ou seja, na perspectiva reflexiva a liberdade precisa passar por uma espécie de escrutínio intelectual que obedece a critérios de universalização.¹⁹⁴

A limitação da liberdade moral assenta-se no fato de que essa não leva em conta a sua necessária mediação e dependência com a realidade objetiva. Trata-se de um moralismo incapaz de se guiar verdadeiramente no contexto social, o indivíduo se torna um mero legislador. Por isso, Honneth já tenciona a necessária passagem para um conceito social de liberdade, guiado pelo conceito hegeliano de eticidade.

A ideia central do terceiro tipo de liberdade é que o indivíduo encontra a verdadeira efetivação do seu agir livre na sociedade, no conceito social de liberdade. O ponto de vista ontológico que subjaz essa perspectiva é que a realidade intersubjetivamente partilhada é anterior às outras formas de liberdade, a negativa e a reflexiva, e, posteriormente, às liberdades jurídicas e morais que nascerão dessas perspectivas. Para além disso, há a ideia de que a liberdade individual só encontra sua realidade no interior dos construtos institucionais:

(...) para Hegel um conceito “intersubjetivo” de liberdade amplia-se ainda uma vez para o conceito “social” de liberdade: em última instância, o sujeito só é “livre” quando, no contexto de práticas institucionais, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco, porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar os seus próprios fins.¹⁹⁵

É nítida a imbricação que há entre as ideias de intersubjetividade, reconhecimento e liberdade social, no entanto há algumas diferenças entre elas que vamos explicitar mais adiante. Essa diferença já aparece na citação anterior quando

194 “Tanto Kant quanto Herder estão convencidos de que a determinação negativa da liberdade 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 da liberdade”. HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 67.

195 HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 86-87.

Honneth elucida que o conceito social de liberdade representa uma ampliação daquele conceito intersubjetivo.

Honneth segue a sua reconstrução normativa investigando mais detalhadamente as formas incompletas de liberdade compreendidas pelas liberdades jurídica e moral. Neste momento da argumentação e da evolução do texto, ele retoma a mesma estrutura de *Sufrimento de indeterminação*, ou seja, investiga primeiramente a contribuição dos respectivos modelos de liberdade para o desenvolvimento da liberdade individual, bem como retoma a ideia de *patologia*.¹⁹⁶

Não vamos adentrar propriamente na reconstrução dos modelos incompletos de liberdade, que já foram trabalhados no subcapítulo anterior e na liberdade negativa e reflexiva, vamos direto para a reconstrução da ideia de liberdade social, que ocupa a maior parte do livro. A ideia de uma liberdade social é desenvolvida a partir do capítulo compreendido pela eticidade na *Filosofia do Direito* de Hegel. É bem verdade que, como mostrou este trabalho, a eticidade já representa a profilaxia dos modelos incompletos de liberdade em *Sufrimento de indeterminação*. A diferença é que neste momento do pensamento honnethiano, o peso da liberdade não estará somente no lado das relações intersubjetivas, mas na medida em que essas relações são reconhecidas institucionalmente. Em *O Direito da Liberdade* as instituições serão a própria possibilidade de efetivação da liberdade individual. Neste aspecto reside a diferença entre a liberdade intersubjetiva e a liberdade social, a especificidade dessa última está no fato de que ela necessita instituições de reconhecimento, ela é socialmente mediada, e requer também uma aceitação por parte dos indivíduos dessas mesmas instituições.¹⁹⁷

196 Para a sua reconstrução normativa que visa sanar o déficit sociológico da Teoria Crítica e oferecer um diagnóstico de época, Honneth vale-se fartamente de exemplos literários e até mesmo cinematográficos para corroborar com a sua análise sobre o espírito do tempo, o que pode levar a idealizações que se distanciam propriamente de uma luta por reconhecimento, como mostra Francisco Jozivan G. de Lima: "Possivelmente as idealizações de Honneth se devem a sua forte dependência ao academicismo literário materializado nas suas – em alguns aspectos – anacrônicas referências a Hegel, a Durkheim, a romances, à historiografia tradicional, etc., quando do contrário deveria se deter mais em análises sociológicas contemporâneas e diacrônicas, às lutas sociais e à micro-história, isto é, aos relatos históricos de segmentos sociais comumente marginalizados da historiografia oficial para, assim, manter a coerência para com sua proposta original". LIMA, Francisco Jozivan G. A reconstrução sócio-normativa da liberdade no *Das Recht der Freiheit* de Axel Honneth: potencialidades e déficits. In: BAVARESCO, A. (et. al.) (Org.). *Estudos de Filosofia Social e Política: Justiça e Reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015, (p. 122-152), p. 149.

197 TIDRE, P.; HELFER, I. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em *O Direito da Liberdade*. TRANS/Form/Ação, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, jun. 2020, p. 228.

Como já aludido, a reconstrução de Honneth se pautará no “nós” das relações pessoais, se em Hegel o desenvolvimento das relações dialéticas de reconhecimento culminava em um conceito substancialista de Estado, em Honneth essas relações culminarão na formação pública da vontade. O “nós” das relações sociais, para além de representar uma expressão da fórmula de Hegel ser-consigo-mesmo-no-outro, também possibilita a reconstrução de instituições sociais que foram negligenciadas pela *Filosofia do Direito*, evidenciando os desenvolvimentos e desdobramentos das relações de reconhecimento, bem como das alterações provocadas pelas mesmas e que se encontram no horizonte ético da modernidade.

A amizade aparece mais uma vez como exemplo paradigmático de uma relação de reconhecimento recíproco em que uma pessoa se delimita de bom grado em relação a outra e experimenta um acréscimo da sua liberdade a partir desse movimento. O desenvolvimento da amizade na modernidade levou a sua expressão, como mostra Honneth, fora de um sistema de concessão de vantagens circunscrito a determinados grupos e classes sociais. De forma que a sua expressão no mundo contemporâneo pode ser descrita a partir de um vínculo mútuo de confiança através de trocas não coercitivas, para além de manifestar uma obrigação recíproca como realização dos próprios fins que cada um almeja. Portanto, experimentamos a nossa liberdade quando desempenhamos determinados papéis:

(...) a instituição da liberdade, surgida apenas no século XVIII e carente de considerações instrumentais, realizou uma forma peculiar de liberdade intersubjetiva: o outro aqui não é limitação, mas condição da liberdade individual. Na condição de parceiro confidente na interação, ele confere ao indivíduo a oportunidade de se desligar dos limites impostos à articulação do próprio querer e, assim, obter margem de manobra “pública” para a autoexploração ética. Como em todas as instituições relacionais, na amizade também só se pode realizar o ganho da liberdade se forem assumidas obrigações de papéis complementares que vierem a assegurar uma perpetuação das práticas garantidoras da liberdade; assim, a atitude moral de saber-se obrigado para com o amigo ou obrigada para com a amiga segundo regras exercidas em conjunto é requisito essencial da liberdade.¹⁹⁸

Ainda na categoria de relações pessoais, Honneth analisa as relações íntimas e as relações no interior da família. Na primeira forma de relação, Honneth cita a passagem na modernidade do amor romântico para a liberdade sexual permitida pela revolução sexual dos anos 1970. Algo parecido acontece na instituição da família, em

198 HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 253-254.

que através do seu desenvolvimento histórico libertou-se da forma rígida da família burguesa analisada por Hegel. Os papéis entre os pares já são mais fluídos, o que possibilitou à mulher a libertação do contexto exclusivamente doméstico, e a legislação que garante o divórcio possibilitou novas configurações familiares, com pais separados, filhos de outros casamentos etc. Para além, é claro, da proteção ao casamento igualitário por casais do mesmo gênero em alguns países ocidentais. As formas mais heterogêneas de configurações familiares e das relações afetivas possibilitaram um grau ainda maior de acesso à liberdade individual já prevista por Hegel, pois agora os indivíduos podem mais livremente assentir no desenvolvimento de papéis que requerem uma reciprocidade e na procura em conjunto dos fins individuais que só são possíveis através dessas relações de reconhecimento. Isso acontece porque nessas novas configurações os sujeitos entram nas relações desprovidos das fortes obrigações morais e financeiras que existiam outrora na sociedade burguesa da época de Hegel, isto é, entram unicamente munidos de um sentimento de ser um em relação aos seus respectivos pares.¹⁹⁹

Se nas relações pessoais não é difícil encontrar o “nós” das relações sociais e explicitar de qual forma o seu desenvolvimento histórico possibilitou um ganho da liberdade individual através de uma relação de reconhecimento recíproco vinculado à uma instituição, a tarefa já é mais difícil nas relações de mercado, parte da argumentação de Honneth em que mais problemas e críticas são encontradas.

Honneth defende que o mercado possui uma intersubjetividade imanente como condição para o seu funcionamento. Há uma moral intrínseca no agir de mercado a partir do entendimento de que ele não deve obedecer unicamente às leis econômicas, mas também a princípios normativos independentes dessas leis. O cerne do argumento de Honneth, que recorre a Hegel e Durkheim para embasar sua fundamentação, é que antes dos indivíduos se colocarem em relações contratuais que visem o lucro, eles devem se reconhecerem reciprocamente como parceiros válidos,

199 “Nos últimos cinquenta anos, a família moderna, organizada em forma de papéis atribuídos, passou de uma associação social patriarcal, organizada em papéis, a uma relação social entre pares, na qual a demanda normativa de manifestar amor uns pelos outros, como pessoas em sentido pleno, está institucionalizada em todas as necessidades concretas; se tal amor não for vivenciado, perde-se o sentimento de ser aceito em sua própria particularidade, e assim o membro da família é normativamente autorizado a negligenciar as obrigações que dele se esperam”. HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 307.

como membros cooperantes, isto é, há uma consciência solidária pré-contratual que garante o cumprimento dos contratos:

Segundo a concepção de Hegel e Durkheim, a esfera do agir mediado pelo poder satisfazer sua função publicamente pensada, que é a de integrar as atividades econômicas dos indivíduos de maneira harmônica e não coercitiva, por meio de relações contratuais, se houver uma consciência de solidariedade em todas as relações contratuais, tornando obrigatório um tratamento recíproco que seja justo e equitativo.²⁰⁰

E mais adiante em:

Se as análises de Hegel e Durkheim forem compreendidas nesse sentido, elas diriam também que o ordenamento econômico de mercado depende de um contexto “ético” por meio de normas de ação pré-contratuais, já que apenas sob esse pressuposto normativo tal ordenamento pode contar com a concordância de todos os implicados.²⁰¹

As regras do mercado não se originam a partir das relações entre os indivíduos na sociedade civil, mas são anteriores a essas, de forma que fundamentam um agir ético que transforma as relações de carecimento em relações éticas. A posição de Honneth se distancia da proposta de Hegel, como mostra Polyana Tidre e Inácio Helfer,²⁰² pois Hegel defende um processo de moralização inerente à esfera do mercado, o que os autores defendem como um “retorno ético na sociedade civil”, próprio do processo de formação característico das relações de reconhecimento, enquanto Honneth defende que a solidariedade é anterior. Esse processo de aprendizagem ética é próprio da função das corporações, lugar em que os interesses não são meramente particulares, mas *particularmente comuns ou comunitários*.²⁰³ Ou seja, é a ideia de que através da corporação, inserido num grupo econômico, o indivíduo consegue driblar as desvantagens da competição própria da esfera do mercado e ser membro de um universal. Portanto, um senso imanente de eticidade que o mercado possuiria é fruto da participação dos indivíduos na corporação, que oferece uma formação para uma disposição ética de Espírito, mas no sentido de um

200 HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 335.

201 HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 340.

202 TIDRE, P.; HELFER, I. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em *O Direito da Liberdade*. *TRANS/FORMAÇÃO*, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, jun. 2020, p. 232.

203 TIDRE, P.; HELFER, I. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em *O Direito da Liberdade*. *TRANS/FORMAÇÃO*, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, jun. 2020, p. 233.

desenvolvimento de habilidades necessárias para essa vida ética, não necessariamente anteriores e implícitas, como quer Honneth.²⁰⁴

A maioria das críticas à reconstrução normativa do “nós” das relações na esfera do mercado está no fato de que o autor frankfurtiano não leva em conta as profundas transformações que o mundo do mercado e do trabalho passaram nas últimas décadas.²⁰⁵ Transformações pautadas por privatizações e relações cada vez mais desiguais, seja entre empresas ou entre patrões e empregadores, tornando difícil uma defesa de relações de reconhecimento que visam um incremento de uma liberdade individual nos padrões de uma liberdade social, mesmo no modelo social de mercado alemão, sociedade privilegiada na análise de Honneth.²⁰⁶

Esse comportamento deficitário no domínio do mercado, não deve ser entendido como uma *patologia social*, como acontece nas formas insuficientes de

204 “A corporação oferece não somente a estrutura a partir da qual o indivíduo desenvolve aptidões físicas e mentais necessárias à execução de uma determinada tarefa, mas também, e mais importante, torna possível o desenvolvimento de uma ‘disposição de espírito ética’ (*sittliche Gesinnung*), constituída de qualidades morais, como a retidão e a honra (GW 14, 1, §207), que nascem das relações de solidariedade e proteção mútua praticadas no interior dessa associação profissional”. TIDRE, P.; HELFER, I. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em *O Direito da Liberdade. TRANS/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, jun. 2020, p. 233, grifos dos autores. No entanto, os autores também demonstram uma posição ambígua de Honneth, que ora diz que as relações de solidariedade são anteriores ao agir na esfera do mercado, ora que a disposição ética nasce do próprio acontecer no interior do mercado. TIDRE, P.; HELFER, I. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em *O Direito da Liberdade. TRANS/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, jun. 2020, p. 235.

205 Pinzani sintetiza muito bem os déficits da análise de Honneth nas relações de mercado: “A situação atual, caracterizada pelo aumento vertiginoso do desemprego na maioria dos países industrializados, pelo desmantelamento do modelo social de mercado alemão, pela progressiva mas constante redução dos direitos trabalhistas, pela concorrência entre países, que querem oferecer às empresas condições mais vantajosas à custa dos desempregados, etc., é considerada por Honneth um mero desenvolvimento errado de um processo que, de outra forma, poderia ter levado a uma sociedade mais justa e não, como acham outros autores, como a consequência inevitável de certa lógica imperante nas últimas décadas de privatizações e desregulamentações”. PINZANI, A. O valor da liberdade na sociedade. *Novos estud.* (Cebrap), Porto Alegre, v. 94, p. 207-215, nov. 2012, p. 213.

206 O fato da sociedade europeia e, mais especificamente, a sociedade alemã, estarem no centro da reconstrução normativa de Honneth também gera críticas por seu europeísmo e pelo enfraquecimento da força de análise da crítica para fora dessas fronteiras, como bem mostra Francisco Jozivan G. de Lima: “Honneth tece sua reconstrução normativa a partir de uma perspectiva teórica eurocêntrica tendo como foco o desdobramento histórico da eticidade democrática na Europa. (...) Sua teoria é endereçada ao *eurocidadão* e à União Europeia – é a esta última que ele propõe a perspectiva de uma cultura política baseada na solidariedade no fechamento do seu livro. Isso pode ser um retrocesso quando se vê, por exemplo, os esforços de diálogo de Habermas e Apel com o eixo latino-americano em décadas passadas”. LIMA, Francisco Jozivan G. A reconstrução sócio-normativa da liberdade no *Das Recht der Freiheit* de Axel Honneth: potencialidades e déficits. In: BAVARESCO, A. (et. al.) (Org.). *Estudos de Filosofia Social e Política: Justiça e Reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015, (p. 122-152), p. 147, grifos do autor.

liberdade anteriores à eticidade, mas como um desenvolvimento errado (*Fehlerentwicklungen*), enquanto uma regressão de uma liberdade que a sociedade já tinha alcançado, só que a sua realidade para os sujeitos se encontra enfraquecida. A principal diferença é que os desenvolvimentos errados não são provocados pelo próprio domínio da eticidade, mas por entraves na atualização do seu conteúdo normativo.²⁰⁷ Isto é, esses desenvolvimentos errados do mercado não são falhas inerentes à objetividade da eticidade, mas uma fraqueza em atualizar uma ideia de liberdade que, em tese, a sociedade já alcançou.

O último ponto da análise de Honneth na procura pelo “nós” das relações sociais é no Estado democrático de direito, ou ainda, o “nós” da vontade democrática. Ao seguir na reconstrução das relações de reconhecimento que permitem um ganho da liberdade individual, entendida como liberdade social, Honneth – inspirado em Hegel – enxerga nas relações dos cidadãos com o Estado um momento privilegiado e exigente das relações de reconhecimento e da formação democrática da vontade.²⁰⁸ Honneth demonstra que a vida pública democrática nasce no continente europeu das lutas burguesas por participação política no contexto da Revolução Francesa, bem como de um patriotismo constitucional.²⁰⁹

A ideia principal que ronda o Estado de direito é da possibilidade de uma vontade popular negociada publicamente e, mais importante, de que a justificação da vida pública não é função do Estado, mas antes é o resultado das trocas de reconhecimento que constituem a vontade popular:

Uma vida público-política, entendida como esfera discursiva da formação democrática da vontade de um povo que se vê como soberano, tem seu surgimento factual somente nos Estados nacionais do século XIX; seus espaços, de limites imprecisos para dentro e para fora, permitem identificar no futuro temas de interesse comum e, na continuidade, negociar publicamente.²¹⁰

207 CAMPELLO, F. Do reconhecimento à liberdade social: sobre “O Direito da Liberdade de Axel Honneth”, de Axel Honneth. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 2, n. 23, p. 185-199, 2013, p. 192.

208 “De acordo com a concepção dominante, somente nessa instituição social dos Estados de direito moderno a série de esferas garantidoras da liberdade que paulatinamente reconstruímos até aqui chegará a sua última e mais elevada definição, porque é em seu âmbito que os cidadãos decidem em conjunto, no intercâmbio discursivo de suas opiniões acerca da constituição do que mais desejam (...)”. HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 486-487.

209 HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 492.

210 HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 502.

A intenção deste pequeno incurso por *O Direito da Liberdade* está longe de esgotar todas as possibilidades argumentativas que o texto de Honneth traz para o debate contemporâneo em Filosofia Política, mas apenas demonstrar o recorte da recepção do pensamento hegeliano no trabalho maduro de Honneth. O que objetivamos mostrar é como o conceito de liberdade social, no interior de uma eticidade democrática, é entendido como uma relação intersubjetiva de reconhecimento ligada à uma instituição. Trata-se de um conceito mais alargado de reconhecimento, mas não distante da proposta original de obras anteriores de Honneth. A necessidade de desempenhar papéis complementares que necessitam de uma reciprocidade é enfatizada aqui, isso representa a expressão mais bem-acabada da ideia apresentada desde *Luta por reconhecimento* de que o reconhecimento nunca é unilateral, mas necessariamente recíproco. A intersubjetividade não é enfraquecida aqui, o aspecto social da liberdade social é garantido justamente pelo reconhecimento intersubjetivo nos diferentes nós das relações que compõem a eticidade. As outras formas de liberdade são patológicas ou insuficientes por justamente negligenciarem esse aspecto primordial que forma a liberdade social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na aventura de reconstrução da ideia de reconhecimento que este trabalho se propôs, sob o recorte da dialética de reconhecimento a partir da tradição hegeliana e de sua recepção por Axel Honneth, pudemos tencionar um pouco o desenvolvimento da ideia de reconhecimento na modernidade, as principais teorias que ela visa superar e os seus desdobramentos para a Filosofia Política contemporânea.

Como tentou-se mostrar, as ideias seminais do projeto de sistema de Hegel, iniciado às margens do rio Neckar, no seminário de Tübingen, desenvolveram-se e foram incorporadas durante toda a trajetória intelectual de Hegel. As críticas ao Direito Natural de Fichte e as demais filosofias da subjetividade fundaram um modo crítico de enxergar o advento do indivíduo na modernidade e um outro modo de conceber a sociedade que, como mostrou-se, não passa despercebido pelo modo como enxergamos o Direito, a justiça, as lutas sociais e as políticas públicas. Essa crítica de Hegel à subjetividade e ao formalismo nunca objetivou a alguma espécie de apagamento do sujeito em meio à totalidade, como tantas vezes se frisou ao longo deste texto. A ideia de autonomia e de liberdade individual sempre permaneceu como um ponto de chegada para a Filosofia de Hegel, a diferença reside no seu ponto de partida. Se para Margaret Thatcher, como iniciamos este trabalho, a sociedade não existe, apenas os indivíduos, para Hegel esses últimos só existem e advêm depois da sociedade. Estar bem inserido na sociedade depois da eclosão da identidade particular é uma condição para que a liberdade, a autonomia e outros modos de autorrelação estejam garantidos.

Por isso que o ex-diretor do *Institut für Sozialforschung*, Axel Honneth, buscou na Filosofia hegeliana a inspiração para a sua Teoria da Justiça, que percorreu um longo caminho de gestação desde *Luta por reconhecimento*, passando por *Sofrimento de indeterminação* até chegar em *O Direito da Liberdade*. Em todas essas obras, o texto de Hegel foi reatualizado à luz da psicanálise, da psicologia social e da sociologia contemporânea, na tentativa de fazê-lo conversar com a complexidade do mundo contemporâneo, marcado por lutas sociais dos mais variados tipos, configurações identitárias das mais variadas ordens e instabilidade dos arquétipos que guiavam as identidades coletivas de outrora. Talvez a ideia principal que esteja no epicentro de toda a recepção honnethiana da dialética do reconhecimento de Hegel e da construção da sua Teoria da Justiça é a de que o reconhecimento nunca é unilateral,

mas sempre recíproco. O outro é condição para a construção da minha identidade, da garantia dos meus direitos individuais e dos valores caros às nossas sociedades, como a liberdade individual. Disto, viu-se que a autonomia, a autoestima, o autorrespeito e demais valores que são importantes para que o indivíduo seja uma pessoa autônoma e que goze de liberdade são adquiridos intersubjetivamente, nunca de maneira isolada, esses não podem ser acessados e criados artificialmente, mas são fruto das relações de reconhecimento.

A justiça, entendida a partir de uma teoria da intersubjetividade, está assentada em uma maneira radical de entender o nascimento da subjetividade humana, como mostramos quando explicitamos o caráter ontogenético e categorial do reconhecimento. O indivíduo já está desde sempre imerso em um campo holístico de significações que tem o outro como fundamento de todo e qualquer empreendimento. Já desde a tenra idade caminhamos em construções intersubjetivas e somos herdeiros de um mundo que nos é legado por outros, por isso que ao negligenciarmos este aspecto, sofreremos de indeterminação e acabamos por cair em visões incompletas de liberdade, que não são atentas a esse aspecto da ontologia social.

Honneth, ainda, enxerga o reconhecimento como uma ideia própria da cultura moderna europeia,²¹¹ que viria a atingir o seu ápice na construção da União Europeia. Inclusive, a dialética do reconhecimento como uma ideia motriz de justiça, calcada na compreensão do outro como um elemento positivo para plasmar as identidades individuais, sem que isso signifique um rebaixamento de aspectos específicos da biografia de cada um, pode ajudar na reconstrução dos ideais do projeto comum da unidade europeia. Hoje assistimos uma verdadeira tensão no horizonte coletivo dos estados europeus, após o Brexit, que firmou a saída do Reino Unido do bloco, disseminou-se no continente movimentos que visavam o retorno aos Estados-Nação e que reafirmavam antigos ideais de identidade a partir de concepções hegemônicas de raça, língua e religião, calcadas em uma relação sempre negativa para com o outro e o diferente. Talvez também a ideia de reconhecimento possa servir como uma base moral para as relações internacionais, de forma a evidenciar interesses comuns que

211 De maneira interessante, Honneth já enxerga Jean-Jacques Rousseau como um teórico do reconhecimento. Em *Abismos do reconhecimento*, Honneth investiga a partir da ideia de “amor próprio” e da dependência da confirmação e estima por parte dos demais na ideia de contrato social de Rousseau, a possibilidade de falarmos de reconhecimento. Ver: HONNETH, A. *Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean Jacques Rousseau*. *Civitas*, Porto Alegre, v.13, n.3, p. 563-585, set/dez 2013.

se nutrem pelas próprias diferenças que são encontradas entre os Estados, não só na União Europeia, mas também em outros blocos como o Mercosul e o Brics. Sem que para isso se retorne aos antigos ideais de uma identidade nacional hegemônica que não são mais cabíveis no mundo globalizado.²¹²

Se formos nos atentar ao léxico utilizado pelos movimentos sociais, veremos que eles se utilizam muitas vezes da gramática da dialética do reconhecimento e de tudo o que ela implica. A maioria dos movimentos sociais das últimas décadas lutou não somente por um conhecimento das reivindicações das suas particularidades, mas por um verdadeiro reconhecimento delas em sua plenitude. E isso incluiu um leque de direitos positivos que resguarde de maneira legal os direitos requeridos e a sua contínua ampliação, bem como políticas públicas de reparação não só do ponto de vista material, mas também cultural, com o objetivo de inscrever cada vez novas perspectivas no horizonte comum de valores que são partilhados intersubjetivamente.²¹³

A recepção da dialética do reconhecimento de Hegel por Honneth e a sua tentativa de fazê-la conversar, dando-lhe um viés empírico, com os desafios da Filosofia Política contemporânea, recolocou o pensamento hegeliano no debate filosófico de nossa época. Se antes pairava sobre os estudos hegelianos uma áurea de hermeticidade e de preconceitos por conta de alguns aspectos da Filosofia do cânone alemão que não eram simpáticos às liberdades individuais – Karl Popper chegou a elencar Hegel como um dos inimigos da sociedade aberta –; hoje, em boa medida por conta do trabalho de Honneth, o texto de Hegel é uma fonte de inspiração para formas mais plurais de se pensar a justiça. Como apareceu no decorrer deste texto, se os critérios para a construção de uma Teoria da Justiça forem retirados das formas já calcadas no seio da vida social, que as sociedades através do seu desenvolvimento e das trocas intersubjetivas já consideram como justas, as lacunas entre a elaboração filosófica e a práxis cotidiana podem ser superadas. Do mesmo modo, a capacidade de reclamar reconhecimento, pode ajudar a inscrever modos de

212 Para mais sobre isso ver o artigo: HONNETH, A. Anerkennung zwischen Staaten. Zum moralischen Untergrund zwischenstaatlicher Beziehungen. In: HONNETH, A. *Das ich im Wir*. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 181-201.

213 Paulo Neves faz um interessante apanhado das lutas antirracistas através do debate entre Honneth e Fraser sobre reconhecimento e redistribuição, insistindo que o aspecto cultural que a luta social recobra escapa se a redistribuição for tomada de maneira isolada. NEVES, Paulo Sérgio da C. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 81-96, out. 2005.

vida que ainda são relegados de uma legitimidade pública, sempre fazendo isso em relação a aspectos que deveriam ser levados em conta.

Este trabalho está longe de esgotar a explicitação, crítica e desenvolver todos os problemas e as possíveis soluções que a Filosofia hegeliana nos traz, bem como a recepção da dialética de reconhecimento de Honneth, que, como vimos, também possui seus déficits. O privilégio que Honneth dá à sociedade europeia na sua reconstrução normativa pode ser visto como uma oportunidade para que elenquemos também nas nossas sociedades latino-americanas, o desenvolvimento dos valores comuns que estão no nosso horizonte, através do prisma daquilo que é próprio da nossa experiência no Sul Global, como a luta contra o colonialismo, o racismo, o genocídio indígena, etc. As trocas intersubjetivas que levam em conta estes aspectos são úteis para uma ideia de justiça ainda mais plural e diversa nas sociedades em desenvolvimento.

A coruja de minerva ainda está em pleno voo e ainda há muito o que fazer em termos de Filosofia Política. Do que fica da tradição hegeliana, é que se hoje ainda há a tentação de retornamos às concepções calmas e fixas do que é ser uma pessoa e ter uma identidade, talvez seja necessário inserir um pouco de negatividade para que as coisas se tornem o contrário do que elas são. Além do mais, Rosângela Sibebe, que nos inspirou no início do segundo capítulo com o seu sonho de ser gente, dá-nos uma pista para a indagação da Filosofia Política por aquilo que é ter uma vida boa: ter uma vida boa é ter uma vida *reconhecida* como vida.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- ADORNO, T. W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 192.
- ANDERSON, J.; HONNETH, A. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, n. 17, p. 81-112, jun. 2011.
- CAMPELLO, F. *A reestruturação da eticidade: a atualização do conceito hegeliano de eticidade na teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- CAMPELLO, F. Do reconhecimento à liberdade social: sobre “O Direito da Liberdade de Axel Honneth”, de Axel Honneth. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 2, n. 23, p. 185-199, 2013.
- CAMPELLO, F. Crítica e patologia social: ambivalências da relação entre psicanálise e teoria social. *Dissertatio*, Pelotas, v.46, p. 3-23, 2017.
- CAMPELLO, Filipe. Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica. *Conjectura: filos. e Educ.*, Caxias do Sul, v. 22, n. spe, p. 104-126, dez. 2017.
- FICHTE, J. G. Vorlesungen. In: *Fichtes Werke VI*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- FICHTE, J. G. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. In: *Fichtes Werke III*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- FORST, R. *Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e do comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GOETHE, J. W. *Faust I*. Buenos Aires: Librería Goethe Editorial, 2001.
- GOLDMANN, L. *Lukács and Heidegger. Towards a New Philosophy*. London: Routledge Revivals, 2009.
- HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- HABERMAS, J. *Truth and Justification*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2003.
- HEGEL, G. W. F. Frühe Schriften I. In: *Werke: [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990.

HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften II. In: *Werke: [in 20 Bänden]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990.

HEGEL, G. W. F. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do Ser*. Trad. C. Iber; M. Miranda e F. Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo I*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007.

HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 78.

HONNETH, A. Trabalho e Reconhecimento: tentativa de uma redefinição. Trad. Emil Sobottka et al, *Civitas*, vol.8, no.1 (2018), p (46-67), jan/abr 2008.

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

HONNETH, A. *Das ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp, 2010.

HONNETH, A. Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean Jacques Rousseau. *Civitas*, Porto Alegre, v.13, n.3, p. 563-585, set/dez 2013.

HONNETH, A. Barbarizações do conflito social: Lutas por reconhecimento ao início do século 21. Trad. Emil Sobottka et al. *Civitas*. Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. (p. 154-176) jan./abr. 2014.

HONNETH, A. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015

HONNETH, A. As enfermidades da sociedade: aproximações a um conceito quase impossível, *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 575-594, 2016, p. 577.

HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: 2018.

HÖSLE, V. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

- LIMA, Francisco Jozivan G. A reconstrução sócio-normativa da liberdade no *Das Recht der Freiheit* de Axel Honneth: potencialidades e déficits. In: BAVARESCO, A. (et. al.) (Org.). *Estudos de Filosofia Social e Política: Justiça e Reconhecimento*. Porto Alegre: Editora FI, 2015, (p. 122-152).
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- MENKE, C. *Direito e violência: estudos críticos*. Trad. António Francisco de Sousa et al. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.
- MEAD, G. H. *The Individual and the Social Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- MÜLLER, M. L. A Dialética Negativa da Moralidade e a Resolução Especulativa da Contradição da Consciência Moral Moderna. *Discurso*, n. 27, 83-116, dez.1996.
- PALERMO, A. “Dois anos atrás, a Statio Orbis de Francisco, uma voz profética”. Vatican News. 27 de mar. de 2023. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2022-03/statio-orbis-pandemia-papa-francisco-oracao-guerra.html>>. Acesso em: 27 de fev. de 2023.
- PINZANI, A. Da pessoa ao Indivíduo. In: FLECK, A; RAMOS, D. *A racionalidade do real – Estudos sobre a filosofia hegeliana do direito*. Florianópolis: Nefiponline, 2011, pp. 59-80.
- PINZANI, A. O valor da liberdade na sociedade. *Novos estud.* (Cebrap), Porto Alegre, v. 94, p. 207-215, nov. 2012.
- REICH, E. *O reconhecimento em Hegel*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, 2012.
- RIBEIRO, J. “Eu estava com muita fome”, desabafa mulher presa por furtar miojo”. *Metrópoles*. 14 de out. de 2021. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/eu-estava-com-muita-fome-desabafa-mulher-presa-por-furtar-miojo>>. Acesso em: 17 de nov. de 2022.
- ROSA, H. *Alienação e aceleração: por uma teoria crítica da temporalidade tardo-moderna*. Trad. Fábio Roberto Lucas. Petrópolis; Vozes, 2022.
- SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo: Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1979.
- TIDRE, P.; HELFER, I. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em *O Direito da Liberdade*. *TRANS/FORM/AÇÃO*, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, jun. 2020.

TAYLOR, C. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura* Trad. Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

THATCHER, M. *The Downing Street years*. Nova York: HarperPress, 1993.

WERLE, D., MELO, R. Teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel. Introdução. In: HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007.

WEBER, T. Liberdade, direito e reconhecimento na Filosofia do Direito de Hegel. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, Unisinos, v. 7 n. 3 (2015), p. 301 (297-307), Set/Dez, 2015.

WILLIAMS, R. R. *Hegel ethics of recognition*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1997.



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