

PUCRS

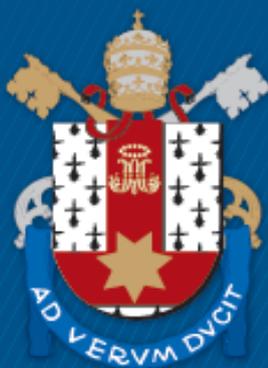
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUTHYANA DEMARCHI DE OLIVEIRA

A DIMENSÃO AGONÍSTICA DA TEORIA DO RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

Porto Alegre
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

LUTHYANA DEMARCHI DE OLIVEIRA

**A DIMENSÃO AGONÍSTICA DA TEORIA DO RECONHECIMENTO EM AXEL
HONNETH**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul sob orientação do Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira.

Porto Alegre,
2022

Ficha Catalográfica

O48d Oliveira, Luthyana Demarchi de

A Dimensão Agonística da Teoria do Reconhecimento em Axel Honneth / Luthyana Demarchi de Oliveira. – 2022.

150.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar Hilário Fernandes de Oliveira.

1. Teoria Crítica. 2. Conflito. 3. Agonística. 4. Teoria do Reconhecimento. I. Oliveira, Nythamar Hilário 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: Loiva Duarte Novak CRB-10/2079

LUTHYANA DEMARCHI DE OLIVEIRA

**A DIMENSÃO AGONÍSTICA DA TEORIA DO RECONHECIMENTO EM AXEL
HONNETH**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Tese aprovada em ____ de _____ de _____

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira
Orientador

Prof. Dr. Jozivan Guedes

Prof. Dr. Neuro José Zambam

Prof. Dra. Camila Palhares Barbosa

Prof. Thadeu Weber

AGRADECIMENTOS

Gratidão é a palavra que resume a construção deste trabalho.

Primeiro, para aqueles que são os grandes responsáveis por tudo isso: meus pais João e Jurema!!! São para eles as palavras de carinho e atenção que nos momentos mais difíceis foram meus verdadeiros alicerces. Não mediram esforços para que mais este objetivo fosse alcançado. Com amor e dedicação, deram todo o suporte necessário. Foram mestres nos ensinamentos, nos desafios e nos exemplos da vida. Souberam me propiciar aquilo que existe de mais valioso: o estudo e o amor.

Após, sou eternamente grata a pessoa que me foi presenteada pelo mestrado, Fernando Augusto, meu amor! Por toda a ajuda recebida, todo estímulo e toda compreensão durante esses anos de convívio, união e muitas aprendizagens. E, mais recentemente, e durante o doutorado, meu filho João Lucas. É para você meu filho amado que mamãe oferece essa conquista.

Ao meu irmão Thyago e minha cunhada Daiana, que jamais hesitaram em me ajudar e foram incentivadores constantes. À minha irmã Tathy pela compreensão e auxílio nos momentos cansativos e delicados. À minha amiga-irmã Fernanda pelo incentivo, pelo convívio e pela amizade desses anos.

Às minhas princesas Isa e Valentina pelas alegrias e brincadeiras.

A meu sogro João Aparecido e minhas sogras Ana Maria e Mara Rubia pelo carinho e incentivo de sempre. Agradeço, também de forma particular, à minha família que durante a realização deste trabalho, sempre me incentivou e me encheu de carinho.

Ainda, uma gratidão especial para pessoa que me acolheu e proporcionou vários ensinamentos professor Nythamar. Agradeço aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC/RS, pelos ensinamentos e incentivos à minha formação acadêmica.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida durante os anos do doutorado.

Aos colegas da Ulbra/Carazinho, em especial para minha coordenadora/amiga Virginia que souberam entender minha ausência e pelo apoio e incentivo!

Grata a todos que contribuíram para essa vitória, e principalmente a Deus!

“O ser humano deve desenvolver, para todos os seus conflitos, um método que rejeite a vingança, a agressão e a retaliação. A base para esse tipo de método é o amor.”

Martin Luther King

RESUMO

Na filosofia política contemporânea, a Teoria Crítica tem buscado uma atitude crítica sobre a própria teoria social frente às novas tarefas de realizar um diagnóstico das patologias e potenciais emancipatórios das sociedades contemporâneas. Nesse sentido, a Teoria do Reconhecimento proposta por Axel Honneth procura ser o referencial teórico de um modelo avaliativo dos conflitos sociais contemporâneos através de um conceito moral de luta social. Trata-se do reconhecimento intersubjetivo da identidade inerente à vida social, na qualidade de uma tensão. Para tanto, o processo intersubjetivo de reconhecimento mútuo se projeta para dentro das formas de vida. Assim, as relações éticas de uma sociedade são representadas por formas de uma intersubjetividade prática, ou seja, um movimento de reconhecimento entre sujeitos que consiste num processo de etapas de reconhecimento e de conflito ao mesmo tempo. Nesse contexto, o modelo de conflito apresentado tem como finalidade interpretar o processo de formação social, pois o conflito é uma forma de interação humana que pode ou não ser caracterizado como uma luta. Consequentemente, defendendo que o conflito é gerado por uma ausência ou não de reconhecimento e deve ser interpretado sob as mais diversas realidades, numa dimensão agonística, ou seja, respeitando o outro como legítimo em sua pretensão. Por isso, a tese é fundamentada pelo modelo agonístico da cientista política Chantal Mouffe. Para a autora, o conflito necessita adotar uma forma que não destrua a associação política, significa que algum tipo de ligação deve existir entre as partes em conflito, de forma a não considerar seus oponentes como inimigos nem suas exigências ilegítimas. Esse tipo de relação Mouffe chama de “agonismo”, que significa uma relação nós/eles entre partes em conflito que reconhecem a legitimidade do seu oponente como “adversários” e não “inimigos”. Assim, adoto o discurso agonístico, aqui interpretado como reconhecimento, que leva, assim, a um profundo respeito e preocupação pelo outro. Nesse sentido, o conflito é essencial para o crescimento e o desenvolvimento da personalidade, por gerar vivências e experiências valiosas para o indivíduo em seu ciclo de vida. O conflito representa uma interação que faz com que os sujeitos se reconheçam mutuamente no respectivo outro. No primeira parte da tese, através do contexto histórico da teoria crítica, chega-se a sua reatualização na sociedade contemporânea. Desse modo, delimita-se as premissas da reconstrução normativa, bem como o contexto conflitivo apresentando a dimensão agonística. Na segunda parte, analisando a noção de conflitos e seus aspectos reflexivos-críticos, apresenta-se o modelo agonístico de Chantal Mouffe, de modo a verificar a dimensão agonística na teoria do reconhecimento. E, na última parte, investiga-se a categoria do “reconhecimento”, em particular a teoria proposta por Axel Honneth, percorrendo a reatualização em Hegel e as esferas de reconhecimento, apontando, ainda, as formas de desrespeitos e/ou não-reconhecimentos na conjuntura atual. Assim sendo, o conflito é um movimento de interação humana, o qual provoca os sujeitos a se reconhecerem mutuamente e, desse modo, a análise da dimensão agonística se faz necessária como reflexão e crítica para a teoria do reconhecimento.

Palavras-chaves: Teoria Crítica; Conflito; Agonística; Teoria do Reconhecimento.

ABSTRACT

In contemporary political philosophy, Critical Theory has sought a critical attitude towards social theory itself in the face of the new tasks of carrying out a diagnosis of the pathologies and emancipatory potentials of contemporary societies. In this sense, the Theory of Recognition proposed by Axel Honneth seeks to be the theoretical framework for an evaluative model of contemporary social conflicts through a moral concept of social struggle. It is about the intersubjective recognition of the identity inherent to social life, as a tension. For this, the intersubjective process of mutual recognition is projected into the forms of life. Thus, the ethical relations of a society are represented by forms of practical intersubjectivity, that is, a movement of recognition between subjects that consists of a process of recognition and conflict stages at the same time. In this context, the conflict model presented aims to interpret the process of social formation, since conflict is a form of human interaction that may or may not be characterized as a struggle. Consequently, I argue that conflict is generated by an absence or not of recognition and must be interpreted under the most diverse realities, in an agonistic dimension, that is, respecting the other as legitimate in his claim. Therefore, the thesis is based on the agonistic model of the political scientist Chantal Mouffe. For the author, the conflict needs to adopt a form that does not destroy the political association, it means that some kind of connection must exist between the parties in conflict, in a way that neither their opponents are considered enemies nor their illegitimate demands. This type of relationship Mouffe calls “agonism”, which means an us/them relationship between conflicting parties who recognize their opponent's legitimacy as “adversaries” and not “enemies”. Thus, I adopt the agonistic discourse, here interpreted as recognition, which leads, thus, to a deep respect and concern for the other. In this sense, conflict is essential for the growth and development of the personality, as it generates valuable experiences for the individual in his/her life cycle. Conflict represents an interaction that makes the subjects mutually recognize each other in the respective other. In the first part of the thesis, through the historical context of critical theory, its re-updating in contemporary society is reached. In this way, the premises of normative reconstruction are delimited, as well as the conflictive context presenting the agonistic dimension. In the second part, analyzing the notion of conflicts and its reflexive-critical aspects, Chantal Mouffe's agonistic model is presented, in order to verify the agonistic dimension in the theory of recognition. And, in the last part, the category of “recognition” is investigated, in particular the theory proposed by Axel Honneth, covering the reactualization in Hegel and the spheres of recognition, also pointing out the forms of disrespect and/or non-recognition. in the current juncture. Therefore, conflict is a movement of human interaction, which causes subjects to recognize each other and, thus, the analysis of the agonistic dimension is necessary as a reflection and criticism for the theory of recognition.

Keywords: Critical Theory; Conflict; Agonistic; Recognition Theory.

RESUME

Dans la philosophie politique contemporaine, la Théorie critique a recherché une attitude critique envers la théorie sociale elle-même face aux nouvelles tâches de diagnostic des pathologies et des potentiels émancipateurs des sociétés contemporaines. En ce sens, la théorie de la reconnaissance proposée par Axel Honneth se veut le cadre théorique d'un modèle évaluatif des conflits sociaux contemporains à travers une conception morale de la lutte sociale. C'est la reconnaissance intersubjective de l'identité inhérente à la vie sociale, comme tension. Pour cela, le processus intersubjectif de reconnaissance mutuelle est projeté dans les formes de vie. Ainsi, les relations éthiques d'une société sont représentées par des formes d'intersubjectivité pratique, c'est-à-dire un mouvement de reconnaissance entre sujets qui consiste à la fois en un processus de reconnaissance et en des phases conflictuelles. Dans ce contexte, le modèle de conflit présenté vise à interpréter le processus de formation sociale, puisque le conflit est une forme d'interaction humaine qui peut ou non être caractérisée comme une lutte. Par conséquent, je soutiens que le conflit est généré par une absence ou non de reconnaissance et doit être interprété sous les réalités les plus diverses, dans une dimension agonistique, c'est-à-dire en respectant l'autre comme légitime dans sa revendication. La thèse s'appuie donc sur le modèle agonistique de la politologue Chantal Mouffe. Pour l'auteur, le conflit doit adopter une forme qui ne détruit pas l'association politique, cela signifie qu'une sorte de connexion doit exister entre les parties en conflit, de manière à ce que ni leurs adversaires ne soient considérés comme des ennemis ni leurs revendications illégitimes. Ce type de relation que Mouffe appelle « agonisme », c'est-à-dire une relation nous/eux entre des parties en conflit qui reconnaissent la légitimité de leur adversaire en tant qu'« adversaires » et non « ennemis ». Ainsi, j'adopte le discours agonistique, ici interprété comme reconnaissance, qui conduit, ainsi, à un profond respect et souci de l'autre. En ce sens, le conflit est essentiel pour la croissance et le développement de la personnalité, car il génère des expériences précieuses pour l'individu dans son cycle de vie. Le conflit représente une interaction qui fait que les sujets se reconnaissent mutuellement dans l'autre respectif. Dans la première partie de la thèse, à travers le contexte historique de la théorie critique, on atteint sa réactualisation dans la société contemporaine. De cette façon, les prémisses de la reconstruction normative sont délimitées, ainsi que le contexte conflictuel présentant la dimension agonistique. Dans une seconde partie, analysant la notion de conflits et ses aspects réflexifs-critiques, le modèle agonistique de Chantal Mouffe est présenté, afin de vérifier la dimension agonistique dans la théorie de la reconnaissance. Et, dans la dernière partie, la catégorie de « reconnaissance » est investiguée, en particulier la théorie proposée par Axel Honneth, couvrant la réactualisation chez Hegel et les sphères de la reconnaissance, pointant également les formes d'irrespect et/ou de non-reconnaissance. dans la conjoncture actuelle. Par conséquent, le conflit est un mouvement d'interaction humaine, qui amène les sujets à se reconnaître et, par conséquent, l'analyse de la dimension agonistique est nécessaire en tant que réflexion et critique de la théorie de la reconnaissance.

Mots clés: Théorie critique ; Conflit; Agonistique ; Théorie de la reconnaissance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 DA RECONSTRUÇÃO NORMATIVA DA TEORIA CRÍTICA À AGONÍSTICA ...	13
1.1 DA DIMENSÃO HISTÓRICO CRÍTICA DA TEORIA	13
1.2 DAS PREMISSAS À RECONSTRUÇÃO NORMATIVA	24
1.3 DO CONTEXTO CONFLITIVO À AGONÍSTICA.....	31
2 DO CONTEXTO CONFLITIVO E O MODELO AGONÍSTICO.....	42
2.1 DO CONFLITO E SEUS ASPECTOS REFLEXIVOS-CRÍTICOS	42
2.2 O MODELO AGONÍSTICO DE CHANTAL MOUFFE	59
3 A DIMENSÃO AGONÍSTICA NA TEORIA DO RECONHECIMENTO	75
3.1 DO CONTEXTO DO RECONHECIMENTO À TEORIA	75
3.2 O PERCURSO DE UMA REATUALIZAÇÃO DE HEGEL.....	89
3.3 DAS ESFERAS DE RECONHECIMENTO.....	109
3.3.1 Amor	111
3.3.2 Relação Jurídica	114
3.3.3 Estima social.....	117
3.4 DAS FORMAS DE DESRESPEITOS E/OU NÃO RECONHECIMENTOS.....	126
3.5 A DIMENSÃO AGONÍSTICA NA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH.....	132
CONCLUSÃO.....	139
REFERÊNCIAS	142

INTRODUÇÃO

No debate da filosofia política contemporânea, a Teoria Crítica tem se apresentado como principal vertente teórica para a análise dos conflitos e patologias sociais. Esta teoria faz parte do campo de estudo da conhecida Escola de Frankfurt, a qual tinha como finalidade descrever o funcionamento da sociedade e compreendê-la à luz de uma emancipação da dominação da lógica social vigente. No entanto, em que pese a Escola apresentar diferentes modelos de crítica, na atualidade ela é caracterizada por uma atitude crítica sobre a própria teoria crítica. Para tanto, analisa-se a teoria do reconhecimento elaborada por Axel Honneth como referencial teórico explicativo e crítico normativo na medida em que procura servir de modelo avaliativo dos conflitos sociais contemporâneos através de um conceito moral de luta social e, também, como modelo explicativo acerca do processo de evolução social.

Desse modo, dialogando com outras ciências, Honneth elabora os fundamentos do que chama de “uma teoria social com teor normativo” e “uma teoria crítica da sociedade”. O objetivo é explicar a evolução moral da sociedade através de uma gramática dos conflitos. Abordando o viés “crítico normativo”, ele identifica os conflitos e as patologias que acontecem na dimensão do reconhecimento. Para Honneth, é na concepção de eticidade que se diagnostica as patologias sociais e os elementos emancipatórios da realidade.

Honneth concebe o conflito como uma experiência de desrespeito que afeta a identidade individual ou coletiva, podendo gerar uma luta por reconhecimento. Trata-se do reconhecimento intersubjetivo da identidade inerente à vida social, na qualidade de uma tensão. Contudo, o processo intersubjetivo de reconhecimento mútuo se projeta para dentro das formas de vida. Assim, as relações éticas de uma sociedade são caracterizadas por formas de uma intersubjetividade prática, isto é, um movimento de reconhecimento entre sujeitos que consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo.

Dessa forma, é na interação que os sujeitos se reconhecem nas suas potencialidades e capacidades, reconhecendo, ainda, no outro sua singularidade e originalidade. Nesse sentido, cada nova etapa de reconhecimento social capacita o indivíduo a apreender novas dimensões de sua própria identidade e que estimula novas formas de reconhecimento, mostrando que o ponto central desse processo é o movimento entre conflito e reconhecimento.

O termo “reconhecimento” na tese honnethiana, refere-se ao reconhecimento de si mesmo em uma outra totalidade, ou seja, em uma outra consciência e havendo um conflito ou uma luta nessa experiência do reconhecer-se-no-outro, o outro pode também se reconhecer ou

não como uma “totalidade”. Por isso, o conflito representa uma interação que faz com que os sujeitos se reconheçam mutuamente no respectivo outro.

A palavra “agonística” origina-se do grego “*ἀγών (agon)*”, ou seja, “luta”. Comporta a variação “agonismo” e significa competição atlética orientada para a importância da luta em si. Dessa forma, um discurso agonístico será marcado não apenas pelo conflito, mas igualmente importante, significa um profundo respeito e preocupação pelo outro.

Numa perspectiva interdisciplinar, tem-se que o conflito é essencial para o crescimento e o desenvolvimento da personalidade, por gerar vivências e experiências valiosas para o indivíduo em seu ciclo de vida. Nesse sentido, conflito se torna um paradoxo no momento em que uma relação conflitiva une o grupo em torno de um mesmo objetivo, criando uma identidade social. Desse modo, a dinâmica conflitiva torna-se o meio de manter a vida social, demarcar seu futuro, facilitar a mobilidade e valorizar determinadas configurações ou formas sociais em detrimento de outras. Nessa dinâmica, o conflito pode ser considerado tanto positivo quanto negativo e suas consequências se darão pela legitimidade das causas que pretende instituir. Destarte, a sociedade necessita de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e de competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis, tendo resultado de categorias positivas e negativas de interação, promovendo a integração social.

Nesse contexto, defendo o conflito na sua dimensão agonística, apresentada por Chantal Mouffe. Para a autora, o conflito necessita adotar uma forma que não destrua a associação política, significando que algum tipo de ligação deve existir entre as partes em conflito, de forma a não considerar seus oponentes como inimigos nem suas exigências ilegítimas. Esse tipo de relação Mouffe chama “agonismo”. Para ela, o agonismo é uma relação nós/eles entre partes em conflito que reconhecem a legitimidade do seu oponente como “adversários” e não “inimigos”.

Nesse âmbito, o conflito como fator de amadurecimento das relações humanas e concebido na sua dimensão agonística, proporciona um crescimento e um reconhecimento dos envolvidos, tanto na esfera individual, quanto na coletiva, contribuindo, assim, para a teoria do reconhecimento. Dessa forma, o conflito representa uma interação que faz com que os sujeitos ao se reconhecerem mutuamente no respectivo outro, estabeleçam uma dimensão agonística como fundamento crítico e emancipatório para uma teoria do reconhecimento.

Para tanto, o objetivo geral da presente tese é investigar a dimensão agonística como fundamento crítico e emancipatório para uma teoria do reconhecimento. Nesse sentido, proponho-me a explicitar e desenvolver os aspectos sócio-teóricos da Teoria Crítica,

apresentando suas deficiências e sua reatualização pela reconstrução normativa. Após, busca-se apresentar o contexto conflitivo e a dimensão agonística da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, investigando seu percurso através da reatualização de Hegel, bem como suas esferas de reconhecimento e sua gramática conflitiva, e, por fim, averiguar a dimensão agonística na teoria do reconhecimento, destacando seus aspectos reflexivos-críticos.

Dessa forma, na atual conjuntura sócio-política cultural é de fundamental importância a análise crítica dos problemas e patologias que caracterizam a esfera social. Nesse contexto, os diferentes modos de pensar o ancoramento da crítica na realidade social e diferentes tentativas de crítica imanente compõem um diálogo rico e produtivo. Desse modo, sendo o conflito um movimento de interação humana, o qual provoca os sujeitos a se reconhecerem mutuamente, a análise da dimensão agonística se faz necessária como reflexão e crítica para a teoria do reconhecimento. Destaca-se a importância filosófica, mas também social, política e jurídica da teoria como fundamentos na análise dos problemas e patologias que circundam as sociedades contemporâneas. Têm-se, como exemplo, os inúmeros conflitos existentes nas mais variadas esferas, como a falta de reconhecimento por um trabalho realizado, uma ausência de reconhecimento por partes dos filhos, pais ou vizinhos, a ausência de reconhecimento por parte das cotas raciais ou pelo gênero ou até mesmo o excesso de reconhecimento gerando um conflito.

Assim, no primeiro capítulo percorre-se à dimensão histórico-crítica da teoria até sua reatualização na sociedade contemporânea. Com isso, delimitam-se as premissas da reconstrução normativa, bem como o contexto conflito que leva a uma dimensão agonística. Conseqüentemente, no segundo capítulo, através da concepção do conflito e seus aspectos reflexivos-críticos, apresenta-se o modelo agonístico de Chantal Mouffe. E, por fim, busca-se analisar a categoria do “reconhecimento”, em especial da teoria proposta por Axel Honneth, investigando seu percurso de reatualização em Hegel e suas esferas de reconhecimento, apontando as formas de desrespeitos e/ou não-reconhecimentos na conjuntura atual, de modo a constatar a dimensão agonística na teoria do reconhecimento.

1 DA RECONSTRUÇÃO NORMATIVA DA TEORIA CRÍTICA À AGONÍSTICA

No primeiro capítulo percorre-se à dimensão histórico-crítica da teoria até sua reatualização na sociedade contemporânea. Para tanto, delimitam-se as premissas da reconstrução normativa, bem como o contexto conflito que nos levam a uma dimensão agonística.

1.1 DA DIMENSÃO HISTÓRICO CRÍTICA DA TEORIA

Na filosofia social contemporânea, a “Teoria Crítica” tem apresentado referências teóricas fundamentais para a análise dos conflitos e patologias da sociedade. É importante notar que uma “teoria” sobre determinado assunto ou tema pode ser entendida como uma hipótese ou um conjunto de argumentos adequados para explicar ou compreender um determinado fenômeno ou uma determinada conexão de fenômenos. Assim,

a ‘teoria’, ao pretender explicar ou compreender uma conexão de acontecimentos, tem como intuito mostrar ‘como as coisas são’. Em se tratando de uma teoria *científica*, a explicação deve ser capaz também de *prever* eventos futuros, ou então de compreender os eventos no mundo de tal maneira a produzir também *prognósticos* a partir das conexões significativas encontradas. (NOBRE, 2011, p. 7, grifo do autor).

Destaca-se que a função primária da teoria é demonstrar “as coisas como são” justamente revelando os aspectos presentes no desenvolvimento histórico. O objetivo é caracterizar esses aspectos presentes em dado momento histórico, apresentando os potenciais emancipatórios. Nesse sentido, no presente capítulo busca-se percorrer aspectos históricos da teoria crítica, apontando sua reatualização de modo a reconstruir suas premissas e aspectos atuais.

Para Therborn (2003), a teoria crítica se apresenta como portadora de uma crítica imanente da própria sociedade existente. Com isso, “existe um posicionamento humano que tem como objeto a própria sociedade. [...] Os objetivos desse posicionamento ‘estão além da práxis social existente’. A teoria crítica é, em primeiro lugar, uma tomada de posição e somente depois é uma teoria específica” (THERBORN, 2003, p. 11). Aqui, concorda-se com Jaeggi (2018) no que se refere à concepção de crítica imanente.¹ Para a autora, as razões e os critérios

¹ A crítica das formas de vida da maneira que eu a concebo inicia-se precisamente lá onde problemas, crises e conflitos emergem, mesmo que não sejam publicamente manifestados. Essa é a razão pela qual a crítica

da crítica podem ser encontrados na própria estrutura das formas de vida, uma vez que são compreendidas como processos historicamente situados de resolução de problemas. Portanto, formas de vida interagem com sua crítica através de uma dinâmica que em última instância produz crítica imanente e emancipatória (JAEGGI, 2018, p. 20).

Honneth (2008a) entende que a Teoria Crítica deve ser entendida no seu contexto social de origem e no contexto de aplicação prática. Para tanto, precisa entender sua posição e seu papel no processo histórico. Desse modo, “uma teoria crítica da sociedade exige uma reflexão sobre o nível histórico-filosófico para então cumprir sua tarefa” (HONNETH, 2008a, p. 509).

Nobre (2011) defende que a Teoria Crítica tem como uma das mais importantes tarefas à produção de um determinado diagnóstico do tempo presente. A teoria é baseada em tendências estruturais do modelo de organização social vigente, bem como em situações históricas concretas, em que se mostra tanto as oportunidades e potencialidades para a emancipação quanto os obstáculos reais. Com isso, tem-se um diagnóstico do tempo presente que permite também a produção de prognósticos sobre o rumo do desenvolvimento histórico. As ações a serem empreendidas para a superação dos obstáculos à emancipação constituem-se em um momento da própria teoria. Assim, “o curso histórico dos acontecimentos – como resultado das ações empreendidas contra a estrutura de dominação vigente – dá a medida para a confirmação ou refutação dos prognósticos da teoria” (NOBRE, 2011, p. 11). No entanto, observa-se que “a prática não significa aqui uma mera aplicação da teoria, mas envolve embates e conflitos que se costuma caracterizar como ‘políticos’ ou ‘sociais’” (2011, p. 11).

Para Zurn (2015), a teoria social crítica é uma teoria interdisciplinar com intuito emancipatório, pois visa descrever e explicar a realidade social atual, com especial atenção aos conflitos e às aspirações reais dos atores sociais, visando a emancipação humana de tal forma que possa ajudar a avaliar moralmente os conflitos contemporâneos e contribuir para mudança social progressiva (ZURN, 2015, p.17).²

A expressão “Teoria Crítica” como é conhecida hoje, surgiu pela primeira vez como

não é orientada por uma perspectiva externa autoritária, mas por uma perspectiva imanente. Ela abandona o terreno da “ética” propriamente dito e adentra na análise de feixes inertes de práticas de acordo com a normatividade da posição deles e em um processo histórico de resolução de problema. A crítica das formas de vida que desenvolvo pode legitimamente afirmar ser imanente e transformativa ao mesmo tempo. É imanente pois toma como ponto de partida a referência às crises imanentes e ao desgaste de práticas e instituições sociais. É transformativa porque a avaliação de processos de resolução de problemas permite uma transcendência do contexto –e introduz a mudança (JAEGGI, 2018, p. 20).

² Then, critical social theory is interdisciplinary social theory with an emancipatory intent: it aims to describe and explain current social reality, with particular attention to the actual conflicts and aspirations of contemporary social actors aiming at human emancipation in such a way that theory can help to both morally evaluate contemporary conflicts and contribute to progressive social change (ZURN, 2015, p.17).

conceito em um texto de Max Horkheimer (1895-1973), intitulado “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937. A origem da expressão nos remete para uma grande quantidade de dados e elementos a serem analisados. Num primeiro momento, está ligada a um Instituto, a uma revista, a um pensador que estava no centro de ambos (Horkheimer) e a um período histórico marcado pelo nazismo (1933-45), pelo stalinismo (1924-53) e pela Segunda Guerra Mundial (1939-45).

Nas explicações de Horkheimer,

a teoria no sentido tradicional, cartesiano, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. Essa é a forma como é encontrada nas ciências especializadas. A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. Nesse contexto, a teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. (HORKHEIMER, 1975, p. 163).

Retornando ao percurso histórico, o Instituto de Pesquisa Social nasceu da iniciativa do economista e cientista social Felix Weil (1898-1975), apoiado decisivamente pelo também economista Friedrich Pollock (1894-1970) e por Horkheimer. O objetivo principal, para a criação do Instituto, era de promover, em âmbito universitário, investigações científicas a partir da obra de Karl Marx (1818-1883). Desde o início, a teoria tem por referência o marxismo e seu método, ou seja, o modelo da “crítica da economia política” apresentado por Marx, em sua obra “O Capital”, de 1867.

Na obra “O capital”, Marx apresenta um diagnóstico da sociedade capitalista de seu tempo, buscando nas condições capitalistas existentes um movimento de transformação. Para tanto, a tarefa teórica consiste em produzir um diagnóstico de época capaz de evidenciar as condições e os obstáculos para a orientação prática (MARX, 2013). Para Melo,

esse diagnóstico possui dois momentos fundamentais em que se expõe, num mesmo processo imanente, a relação entre teoria e prática. Por isso, os potenciais emancipatórios precisam estar presentes na sociedade capitalista, para que a justificação da transformação social não decorra de algum ponto de vista transcendente. (MELLO, 2011, p. 251)

Marx investiga o fato de que o capitalismo não cumpre o que promete, pois numa sociedade baseada no intercâmbio de mercadorias, tal situação revela uma diferença de classes

estabelecida na desigualdade entre aquele que entra nas relações sociais como proprietário de mercadorias e aquele que possui como mercadoria apenas sua própria força de trabalho. Dessa forma, “o próprio capitalismo produz, de forma imanente, as condições de sua autodestruição, de onde decorrem tanto suas análises sobre as crises internas do sistema capitalista quanto sobre a possibilidade de uma ação revolucionária do proletariado” (MARX, 2013, p. 23). Esse diagnóstico de época evidencia determinada forma de patologia social.

Cabe destacar que o conceito de patologia social permeia a teoria crítica, sendo que continua em voga na sociedade atual, o termo nos remete à enfermidade ou doença. Para Honneth (2015, p. 591), “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 da socialização”. Nesse sentido, a maioria dos conflitos atuais surgem justamente desse fracasso ou desse desnível das esferas de socialização.

Nesse âmbito, pode-se dizer que Marx apresenta um diagnóstico histórico do capitalismo desenvolvido e sua lógica capitalista imposta sobre os indivíduos como consequência patológica. Segundo o autor, o capitalismo se caracteriza pelo fato de que suas relações sociais fundamentais são constituídas pelo trabalho, mais especificamente, pelo modelo abstrato. Com isso, o sistema capitalista incorpora o trabalho abstrato como uma forma de dominação social que mantém a função das estruturas objetivas e impessoais sobre as relações concretas dos indivíduos (MARX, 2013, p. 24). Um exemplo prático e atual dessa situação é o elevado número de conflitos existentes nas relações entre condições de trabalho e lucratividade.

Para Horkheimer (1975), a teoria crítica da sociedade, mesmo enquanto crítica da economia, permanece filosófica. Por isso,

Seu conteúdo transforma os conceitos dominantes da economia em seu oposto, ou seja, ela mostra a intensificação da injustiça social no conceito de troca justa, o domínio do monopólio de economia livre, situação da produção no trabalho e a pauperização dos povos na sobrevivência da sociedade. Trata-se do movimento histórico da época. Para tanto, o conhecimento histórico da totalidade continua sendo o motivo propulsor. Assim, não é um objeto histórico particular que caracteriza a diferença entre a teoria crítica e observações especializadas, mas as tendências da sociedade global que são decisivas, mesmos nas suas ponderações mais abstratas, lógicas e econômicas. (HORKHEIMER, 1975, p. 165).

Observa-se que a característica fundamental da Teoria Crítica – tanto em sentido amplo como em sentido restrito – é ser permanentemente renovada e exercitada, não podendo ser

fixada em um conjunto de teses imutáveis. Desse modo, ela permanece incessantemente explorada e sendo revisitada e, por isso, é referencial para a presente tese.

Na esteira histórica, a escola nasce em 1924, junto à Universidade de Frankfurt, através do Instituto de Pesquisa Social, fundada por Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Polloch. Em 1930, Horkheimer assume a direção do Instituto, propondo um ambicioso programa de pesquisa interdisciplinar que tinha como referência teórica fundamental a obra de Marx e o marxismo, inaugurando a “Teoria Crítica”. Dessa forma, a referida Teoria designa um campo de investigação teórico mais amplo do que a configuração histórica que ficou conhecida como “Escola de Frankfurt”. Já, a “Escola de Frankfurt” é uma forma de intervenção político-intelectual – mas não partidária – no debate público alemão tanto no âmbito acadêmico quanto no âmbito da esfera pública. Nas palavras de Honneth, a Teoria Crítica nasceu sob a coordenação de um homem e como obra de um círculo de intelectuais, mas só quando o movimento estudantil redireciona os escritos do Instituto para a Pesquisa Social é que a Teoria foi reconhecida como um projeto teórico unificado. Desde, então, ela tem ocupado o imaginário dos estudiosos retratando a história desse círculo, em torno de Horkheimer e suas origens em Frankfurt, até a sua divulgação na França e nos Estados Unidos (HONNETH, 2007, p. 503).

Assim, a “Escola de Frankfurt” foi constituída por um debate no âmbito filosófico, sociológico e político e tinha como finalidade fazer uma crítica, apreender e sintetizar toda uma filosofia que estava sendo praticada naquele período, na qual postulava existir uma crise da sociedade. Nesse contexto, a Teoria Crítica representa três esferas: um campo teórico, um grupo específico de intelectuais filiados a esse campo teórico e reunidos em torno de uma instituição determinada (o Instituto de Pesquisa Social) e a Escola de Frankfurt.

Assoun (1991), no seu livro “A Escola de Frankfurt”, ressalta que “[...] a originalidade da escola vem da sua posição original de objeto real qual ela dá a pensar o *inédito* crítico da história” (ASSOUN, 1991, p. 6). E mais, “[...] esta aproximação dá lugar a uma imensa literatura em que se misturam sociologia, reflexão sobre a civilização e a história, um vasto rio alimentado por correntes tão diversas como as ideias sociais, a ética neokantiana ou a filosofia dos valores” (1991, p. 9).

Portanto, a Teoria Crítica não se limita a descrever o funcionamento da sociedade, mas pretende compreendê-la à luz de uma emancipação da dominação da social vigente. Tem como objetivo a compreensão da sociedade em seu conjunto, não somente como uma “descrição” das relações sociais vigentes, mas a “orientação para a emancipação que caracteriza a atividade do teórico crítico” (NOBRE, 2003, p. 9). E vai além, “exige também que a teoria seja expressão

de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender” (2003, p. 9).

Dessa forma, destaca-se a importância do papel da “Escola de Frankfurt” no fortalecimento e ampliação das intervenções no debate público alemão, principalmente com seus principais representantes Adorno, Horkheimer e Marcuse. Porém, a partir de 1940, alguns autores começam a se distanciar criticamente do diagnóstico e das soluções propostas por Marx e pelo marxismo, o que acontece também com Jürgen Habermas, em 1960. No entanto, isso não significa um abandono desses representantes aos princípios norteadores dessa corrente intelectual, mas sim a proposta de novas formulações.

O primeiro modelo teórico-crítico nasce do livro “Dialética do Esclarecimento” de Horkheimer e Adorno e o segundo modelo denominado comunicativo de Jürgen Habermas. Ambos os modelos buscavam novas concepções ao modelo crítico vigente.

O modelo da “Dialética do Esclarecimento”, escrito em 1947, foi um trabalho de autoria de Horkheimer e de Adorno. Possui uma estrutura peculiar, um ensaio inicial denominado “O conceito de esclarecimento”, sucedido por dois excursos, um ensaio sobre a indústria cultural e uma análise do antissemitismo, encerrando-se com uma série de pequenos textos e fragmentos sobre temas variados. No livro, Horkheimer e Adorno abandonam o modelo do materialismo interdisciplinar da década de 1930. Na obra, buscam “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11), ou seja, quais são as justificativas das tendências regressivas no curso dos processos civilizatórios.

Assim, o primeiro modelo apresenta instrumentos teóricos para a compreensão do momento de crise da modernidade, que se insere numa lógica de dominação universal da natureza e do homem, a partir de uma crítica radical. Para tanto, pretendem “compreender por que a racionalidade das relações sociais humanas acabou por produzir um sistema social que bloqueou estruturalmente qualquer possibilidade emancipatória” (NOBRE, 2011, p. 51), e também porque “transformou os indivíduos em engrenagens de um mecanismo de dominação, ao invés de levar à instauração de uma sociedade de mulheres e homens livres e iguais” (2011, p. 51).

Nesse sentido, a preocupação de Honneth é que a crítica totalizante de Adorno e Horkheimer e a incapacidade de identificar uma forma comunicativa de ação social criam uma disjunção entre a forma de crítica normativa e a realidade social, que perpetua a visão de uma “ideologia totalizante”. Em outras palavras, eles não deixam nenhuma possibilidade de que

qualquer forma de interesse ou prática emancipatória possa ser identificado dentro da realidade social devido aos efeitos distorcidos de manipulação e a dominação social que tipifica a forma de vida capitalista (PETHERBRIDGE, 2013, p. 12).³

No segundo modelo denominado comunicativo, proposto por Jürgen Habermas, o autor propõe um diagnóstico divergente daquele apresentado na obra “Dialética do Esclarecimento”. Partindo da constatação de que o capitalismo passou a ser regulado pelo Estado, Habermas defende que é necessário repensar o próprio sentido de emancipação da sociedade tal como originalmente formulado por Marx e, também, por Horkheimer no ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937.

Na “Dialética do Esclarecimento” (1947), o objeto principal de investigação era a razão humana e as formas sociais da racionalidade. Dessa forma, Horkheimer e Adorno concluíram que a razão instrumental consistia na forma estruturante e única da racionalidade social no capitalismo administrado e disso resultava uma situação aporética do comportamento crítico e em um bloqueio estrutural da prática transformadora. Em via contrária a esse diagnóstico, Habermas formulou um novo conceito de racionalidade.

Habermas formula uma teoria da racionalidade de dupla face racionalidade na qual a instrumental convive com um outro tipo de racionalidade que ele denomina “comunicativa”. Tal teoria é pensada em termos de uma teoria da ação, que o referido autor apresentou de maneira mais detalhada em seu livro “Teoria da Ação Comunicativa”, de 1981. Para o pensador alemão, a evolução histórica das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação da razão humana em dois tipos de racionalidade: a instrumental e a comunicativa, inerente às formas de ação humana. A ação instrumental é aquela orientada para o êxito, em que o agente calcula os melhores meios para atingir os fins determinados previamente, sendo caracterizada pelo trabalho, ou seja, aquelas ações dirigidas à dominação da natureza e à organização da sociedade que visam à produção das condições materiais da vida e que permitem a coordenação das ações possibilitando a redução material da sociedade. Em relação à racionalidade comunicativa, a ação é orientada ao entendimento, e não para a manipulação de objetos e pessoas no mundo em vista da reprodução material da vida – como é o caso da racionalidade instrumental. Esse tipo de ação permite a reprodução simbólica da sociedade. E afirma “uma mudança de paradigma

³ Honneth’s concern is that Adorno and Horkheimer’s totalizing critique and inability to identify a communicative form of social action creates a radical disjuncture between the form of normative critique and social reality, such that it perpetuates the view of a ‘totalizing ideology. In other words, they leave no possibility that any form of emancipatory interest or practice might be identified within social reality due to the distorting effects of ‘cultural manipulation’ and social domination that typifies the capitalist life form (PETHERBRIDGE, 2013, p. 12).

para o da teoria da comunicação tornará possível um retorno à tarefa que foi interrompida com a crítica da razão instrumental; e isto nos permitirá retomar as tarefas, desde então negligenciadas, de uma teoria crítica da sociedade” (HABERMAS, 1987 a, p. 386).

Assim, diferentemente de Horkheimer e Adorno, que apresentam uma teoria do desenvolvimento da racionalidade humana que culmina em um prevaletimento da razão instrumental como forma única da racionalidade, Habermas pretende mostrar que a evolução histórico-social das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação da razão humana em dois tipos de racionalidade: a instrumental e a comunicativa. Nesse sentido,

O entendimento funciona como mecanismo de coordenação da ação do seguinte modo: os participantes na interação concordam sobre a validade que pretendem para suas emissões, quer dizer, reconhecem intersubjetivamente as pretensões de validade que reciprocamente se estabelecem uns aos outros. (HABERMAS, 1987 a, p. 493).

Para Habermas (1987 a), a forma social própria do capitalismo contemporâneo “é aquela em que a orientação da ação para o entendimento encontra-se presente no próprio processo de formação da identidade de cada indivíduo, nas próprias instituições em que ele é socializado e nos processos de aprendizado e de constituição da personalidade” (1987 a, p. 384). A racionalidade comunicativa encontra-se, para Habermas, efetivamente inscrita na realidade das relações sociais contemporâneas.

Desse modo, o autor formula um novo conceito de racionalidade denominada comunicativa, orientada para o entendimento, opondo-se à racionalidade instrumental, caracterizada na manipulação de objetos e de pessoas. Nesse sentido, a ação instrumental é refletida em ações dirigidas à dominação da natureza e à organização funcional da sociedade, que visa a produção de condições materiais da vida e a reprodução material da sociedade. Na racionalidade comunicativa, a ação é orientada para o entendimento, permitindo a reprodução simbólica da sociedade. Habermas constata com a racionalidade comunicativa, que mesmo havendo bloqueio das oportunidades, era ainda necessário repensar o próprio sentido de emancipação da sociedade, tal como originalmente formulado (HABERMAS, 1987, p. 385).

Habermas se compromete em desenvolver um projeto de teoria crítica sem aceitar os diagnósticos e pressupostos que serviram de base para a construção dos modelos teóricos de seus antecessores. Ele procura desenvolver um novo modelo crítico que daria conta de explicitar o vínculo existente entre teoria e práxis. Para tanto, ao invés de se concentrar sobre a lógica do desenvolvimento das forças produtivas ou da racionalidade instrumental, se volta à

reconstrução da estrutura normativa inerente às interações comunicativamente mediadas, que seriam responsáveis por parte da reprodução social. Habermas busca desenvolver uma teoria que não ignora o elemento de um entendimento normativamente regulado a partir do qual o poder e a dominação podem ser compreendidos como fenômenos sociais [patológicos] (BRESSIANE, 2015, p. 12).

Nesse sentido, a ação comunicativa abre o acesso a uma esfera emancipatória da ação. Para Habermas (1981, p. 369), “o entendimento é imanente como *telos* na linguagem humana”. As pessoas são capacitadas a comunicar-se, mediante a linguagem, revelando uma emancipação para o entendimento. Portanto, “analisar o saber pré-teórico dos falantes competentes, os quais podem, por si mesmos, distinguir intuitivamente quando tratam de exercer influência sobre os outros e quando se entendem com eles” (1981, p. 369).

Honneth afirma que a teoria da ação desenvolvida por Habermas “tem como objetivo demonstrar que no processo de fala orientado para o entendimento, os sujeitos que discutem uns com os outros levantam pretensões de validade recíprocas, assumindo inevitavelmente a obrigação de redimi-las discursivamente” (HONNETH, 1989, p. 310). E é nesse contexto que Axel Honneth apresenta sua tese denominada “Luta por reconhecimento” e que, mais tarde, o faz assumir a direção do Instituto de Pesquisa Social, sucedendo Habermas em seu posto na Universidade de Frankfurt. Para Honneth, a teoria social crítica de Habermas se fundamenta numa distinção dual entre “mundo da vida” e “sistema”, e num conceito mais complexo de razão, não conseguindo superar o “déficit sociológico” da teoria crítica.

A crítica de Honneth a Habermas é dividida em dois tópicos: a crítica à distinção entre “sistema” e “mundo da vida” e a crítica à intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento, pois em ambos tópicos, tanto Habermas quanto Horkheimer não consideravam a ação social e o conflito social como mediadores necessários.

No primeiro tópico, Honneth demonstra que a distinção entre “sistema” e “mundo da vida” é ambígua, pois ao elaborar um conceito de racionalidade complexo, Habermas passa a limitar a razão instrumental para não obscurecer as estruturas comunicativas do mundo da vida. Porém, ao fazer isso, a razão instrumental tornou-se elemento necessário para a coordenação da ação social e reprodução material em sociedades complexas (HONNETH, 1989, p. 310). No entendimento de Honneth, o modelo habermasiano ao desacoplar o “mundo da vida” e o “sistema”, acabou por ceder consideravelmente à teoria dos sistemas, impossibilitando pensar os próprios sistemas e sua lógica instrumental como resultado dos conflitos sociais permanentes. Consequentemente, a dinâmica de transformação e as patologias sociais passam

a ser descritas de forma muito abstrata, mecânica e funcional, como processos de racionalização que decorrem de um embate entre imperativos sistêmicos colonizadores e as estruturas intersubjetiva comunicativa do mundo da vida (NOBRE, 2009, p. 11).

No segundo tópico, Honneth critica a própria intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento, pois o conflito fica em segundo plano. Para Nobre, o modelo de Habermas, ao invés de ressaltar o conflito em torno das violações de pretensões de identidade adquirida na socialização, entende os conflitos como uma violação do “ponto de vista moral”, estabelecido segundo regras da linguagem. Dessa forma, a teoria da ação comunicativa estaria ignorando o fundamento social da teoria crítica, ou seja, o conflito social (NOBRE, 2009, p. 12).

Nesse sentido, a racionalidade comunicativa habermasiana é pensada como prévia ao conflito, de modo que a realidade social do conflito como estruturante da intersubjetividade, no entendimento honnethiano, passa a ocupar um segundo plano, derivado, no qual o fundamental está nas estruturas comunicativas. Por isso, Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, mas defende também, contrariamente, a tese de que a base da interação é o conflito e sua gramática, a luta por reconhecimento (NOBRE, 2009, p. 12).

Na visão honnethiana, a Teoria Crítica procura dar expressão às experiências de injustiça social dos sujeitos. Nesse sentido, o desfazimento do déficit sociológico é desenvolver um paradigma da comunicação voltado para os pressupostos sociais ligados à teoria da intersubjetividade, demonstrando as expectativas morais de reconhecimento inseridas nos processos cotidianos de socialização, construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Portanto, o paradigma da comunicação deveria ser desenvolvido não nos termos de uma teoria da linguagem, mas a partir das relações de reconhecimento formadoras da identidade (NOBRE, 2009, p. 13).

Para Campello (2017), a partir do que Habermas entende como transformação linguístico-comunicativa da razão, “o processo de validação das normas passou a ser estabelecido conforme esferas intersubjetivas mediadas, em que os critérios de crítica ligaram-se às garantias de esferas comunicativas que permitissem a participação equitativa de sujeitos capazes de falar e agir” (2017, p. 106). O critério para identificar as patologias sociais não estaria nas condições racionais da busca por um entendimento livre de dominação, assim proposto por Habermas, mas seria fornecido pelos pressupostos intersubjetivos da formação bem-sucedida da identidade humana, na luta por reconhecimento e nas suas configurações sociais e institucionais (2017, p.106).

Nesse sentido, a teoria pretende ser uma orientação normativa que supre o déficit sociológico, isto é, desenvolver um paradigma da comunicação voltado para os pressupostos sociológicos ligados à teoria da intersubjetividade, no sentido de explicitar as expectativas morais de reconhecimento inseridas nos processos cotidianos de socialização, de construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Por isso, o paradigma da comunicação teria de ser desenvolvido a partir das relações de reconhecimento formadoras da identidade (NOBRE, 2009, p. 13).

Cabe salientar que a teoria do reconhecimento, além de tentar suprir o déficit sociológico, busca também sanar um déficit fenomenológico, ou seja, pretende uma solução teórica para as desigualdades estruturais e econômicas que caracterizam algumas de suas piores patologias sociais, mas permite práticas de autorrespeito e subjetivação que desafiam todas as tecnologias de controle social, como aponta a crítica foucaultiana ao poder. Com isso, “o déficit fenomenológico da teoria crítica consiste em reformular a crítica do poder com vistas a desvelar práticas mundanas que resistem à dominação sistêmica” (OLIVEIRA, 2009, p. 369).

Nesse sentido,

a teoria do reconhecimento de Honneth revisita com sucesso a crítica de Habermas à genealogia do poder de Foucault para abordar o que chamei de ‘o déficit fenomenológico da teoria crítica’, inerente à tentativa da Escola de Frankfurt de uma dialética do esclarecimento que rompe com a demonização da dominação tecnológica e instrumental da natureza. Um resultado dessa autocompreensão de nossa condição moderna é que o fenômeno globalizado e transnacional da juridificação acaba por ser um exemplo interessante de tecnologias sistêmico-mundanas que resistem à demonização, pois contribuem para explicar os fundamentos normativos de um mundo crítico. (OLIVEIRA, 2009, p. 370).

Desse modo, pode-se dizer que a tradição da Teoria Crítica é marcada pela existência de diferentes modelos de teoria crítica, ou seja, “diferentes modos de pensar o ancoramento da crítica na realidade social e diferentes tentativas de crítica imanente, compondo assim um diálogo rico e sempre autocrítico entre os autores que se inscrevem nessa tradição” (WERLE; MELO, 2007, p. 8). Para tanto, ela é caracterizada por uma reflexão sobre as potencialidades e limites das diferentes formas de fazer a crítica, ou seja, por uma atitude crítica sobre a própria Teoria Crítica frente às novas exigências colocadas pelas tarefas de realizar um diagnóstico das patologias e potenciais emancipatórios das sociedades contemporâneas (2007, p. 8). Nesse contexto, passa-se a investigar a reconstrução normativa da Teoria Crítica.

1.2 DAS PREMISSAS À RECONSTRUÇÃO NORMATIVA

A construção da teoria crítica de Honneth perpassa pela categoria do reconhecimento, sendo o conflito uma forma de interação, pois é nas lutas por reconhecimento que o referido autor observará a legitimidade das relações intersubjetivas de modo a desenvolver uma nova teoria de justiça.

Em “Luta por Reconhecimento”, Honneth apresenta uma teoria simultaneamente teórico-explicativa e crítico-normativa. Desse modo, o objetivo explicativo é dar conta da “gramática” dos conflitos e das mudanças sociais, tendo em vista um propósito mais amplo de “explicar a *evolução moral* da sociedade” (HONNETH, 2003, p. 125, grifo do autor). Quanto ao teor *crítico normativo*, visa identificar patologias sociais e avaliar os movimentos sociais – seu caráter emancipatório ou reacionário – a fim de distinguir “a função que desempenham para o estabelecimento de um *progresso moral* na dimensão do reconhecimento” (2003, p. 270). Assim, esse padrão crítico normativo é apresentado por Honneth em “uma concepção formal de vida boa, ou mais precisamente, de eticidade” (2003, p. 70). Consequentemente, a teoria apresentada está de acordo com o objetivo da tradição da teoria crítica de diagnosticar as patologias sociais e os elementos emancipatórios na realidade social.

Mas, é somente com “Direito à Liberdade” que Honneth consolida uma teoria da justiça baseada da realidade social através do método de “reconstrução normativa”:

Por ‘reconstrução normativa’ entende-se o processo pelo qual se procura implantar as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade, já que valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico. (HONNETH, 2015, p. 24).

Na fundamentação do processo de reconstrução normativa, o autor parte de quatro premissas. A primeira refere-se à integração normativa, uma vez que surge uma pressão para que os valores éticos possam se tornar mais abrangentes e gerais, contemplando ideais de culturas minoritárias, ou seja, “instituições, práticas e rotinas sociais refletem convicções normativas compartilhadas quanto aos objetivos de interação cooperativa” (HONNETH, 2015, p. 21).

A segunda premissa toma “os valores ou ideais como ponto de referência moral de uma justiça que, como pretensões normativas, a um só tempo constitui reivindicações normativas e condições de reprodução de cada sociedade” (HONNETH, 2015, p. 21). Para tanto, se faz uma

“análise da sociedade” através dos valores éticos compartilhados que estão subjacentes às instituições existentes e que são relevantes para a reprodução social (SCHAUB, 2015, p. 110).

A terceira premissa refere-se ao validamento do procedimento metodológico de reconstrução normativa. Na verdade, trata-se de “interpretar a realidade existente em seus potenciais de incentivar práticas nas quais os valores gerais poderiam se realizar melhor, de maneira mais ampla ou mais adequada” (HONNETH, 2015, p. 28), ou seja, “pode ser considerado ‘ético’ o que tem validade nas formas de vida social e se materializa no sentido de um valor universal incorporado” (2015, p. 28).

A quarta premissa revela-se na oportunidade de uma aplicação crítica das instâncias da eticidade já existentes, mas deve também ser possível criticá-las à luz dos valores incorporados em cada caso. Com isso, “representa valores ou ideias gerais mediante um conjunto de práticas institucionalizadas e que podem recorrer aos mesmos valores para criticar aquelas práticas consideradas ainda inadequadas” (HONNETH, 2015, p. 30).

Dessa forma, elas podem assim ser sintetizadas: a primeira “é representada pela reprodução social de determinados valores e ideais comuns compartilhados e universais” (HONNETH, 2015, p. 32); a segunda pressupõe que “o conceito de justiça deve considerar o que, nas práticas e instituições da sociedade, tende a realizar os valores que são aceitos como gerais em cada uma delas” (2015, p. 32); a terceira abarca “a análise da sociedade com base em ambas as determinações acima mencionadas” (2015, p. 32); e a quarta “deve tornar evidente em que medida as instituições e práticas éticas deixam de representar, de maneira suficientemente abrangente ou completa, os valores gerais que elas incorporam” (2015, p. 32).

Na justificação dessas premissas, Honneth explica que é possível delinear os pressupostos metodológicos no desenvolvimento de uma concepção de justiça pela via da teoria social. Para tanto, em Hegel já seria possível visualizar o método chamado “reconstrução normativa”. A partir dele, “teria sido capaz de localizar nas práticas contextuais uma estruturação racional que permitiria a autorrealização individual daqueles que nelas se inserem” (HONNETH, 2000, p. 66). Ainda para Honneth (2000, p. 66), a “reconstrução normativa deve então significar descobrir na realidade social de uma dada sociedade aqueles ideais normativos que se oferecem como ponto de referência de uma crítica fundamentada, porque incorporam a razão social”.

No entanto, o conceito só torna o fio condutor das investigações, sendo definido como método em “O direito da liberdade” (2015).

No método, Hegel não quer proceder de modo a de alguma forma construir pelo pensamento as condições para a liberdade individual tomadas como necessárias para depois aplicá-las criticamente à realidade social; em vez disso, ele tem a intenção de reconstruir normativamente esses pressupostos no sentido de identificar na realidade social das sociedades modernas aquelas estruturas nas quais eles já se incorporaram normativamente. Podemos denominar esse método, que vive de uma certa confiança na racionalidade das instituições sociais, mas uma confiança sustentada teoricamente, como um procedimento de reconstrução normativa. (HONNETH, 2015, p. 40).

Nesse âmbito, é preciso especificar o status metodológico que reivindica uma teoria normativa e que deve descrever uma concepção formal de vida boa, mais precisamente de eticidade. Para Honneth (2003), na tradição kantiana, se entende por “moral” a atitude universalista na qual podemos respeitar todos os sujeitos de maneira igual como “fins em si mesmos” ou como pessoas autônomas. O termo “eticidade” se refere, em contrapartida, “ao *ethos* de um mundo da vida particular que se tornou hábito, do qual só se podem fazer juízos normativos na medida em que ele é capaz de se aproximar das exigências daqueles princípios morais universais” (2003, p. 270). No entanto, tal tradição não é capaz de identificar o fim da moral em seu todo nos objetivos concretos dos sujeitos humanos, por esse motivo, com o propósito de realizar exatamente isso, “a relação entre moralidade e eticidade deve ser de certo modo invertida mais uma vez, tornando a validade dos princípios morais dependente das concepções historicamente cambiantes da vida boa, isto é, das atitudes éticas” (2003, p. 270).

Nesse sentido, Honneth retomando Hegel, traz para o contexto de sua investigação a diferença entre moralidade, ética e direito. Para Hegel (2010), o direito abstrato é “a vontade livre em si e para si, tal como é em seu conceito abstrato, está na determinidade da imediatidade”. Significa que a “vontade é sua própria efetividade negativa em relação à realidade, efetividade que apenas está em relação, abstratamente, consigo mesma – vontade dentro de si singular de um sujeito” (2010, § 34); a moralidade “é o ponto de vista da vontade, na medida em que ela não é meramente em si, mas para si infinita” (2010, § 105). Ou seja “essa reflexão da vontade dentro de si e sua identidade sendo para si em face do ser em si e da imediatidade, e das determinidades que aí se desenvolvem, determinam a pessoa a ser sujeito” (2010, § 105); E eticidade “como que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor” (2010, § 105), isto é, “a eticidade é o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência” (2010, § 142). Dessa forma, buscando os elementos estruturais em Hegel, Honneth formula o conceito de “eticidade referindo-se ao todo

das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem a autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (HONNETH, 2003, p. 271-272).

Cabe lembrar que uma das críticas mais frequentes sobre a teoria ética de Hegel é que ela ficou presa a pressupostos metafísicos incompatíveis com a teoria social contemporânea, ou seja, “pressuposições idealistas da filosofia da história, permanecendo uma ideia de espírito e razão absolutos que se sobrepõem ao social e à vontade democrática, marginalizando a relevância do reconhecimento, da intersubjetividade e dos movimentos sociais” (LIMA, 2015 b, p. 407). Assim,

Quando se examina a própria *Filosofia do Direito*, é plausível afirmar que aí Hegel não faz filosofia social e política ou filosofia do direito, mas *lógica* da filosofia do direito, haja vista seu fio condutor ser o desdobramento lógico da ideia de liberdade, um desdobramento verticalizado que não é empreendido a partir das lutas sociais, mas conduzido pela obsessão de universalismo – um gozo do espírito absoluto que alça voo do abstrato, transita pelo particular e repousa no universal, isto é, em si mesmo: o retorno do espírito a si mesmo - o que não deixa de ser uma concepção autorreferenciada de filosofia; o que também não deixa de ser uma patologia. (LIMA, 2015 b, p. 407, grifos do autor).

No entanto, Honneth defende que os conflitos intersubjetivos por reconhecimento, encetados por situações desrespeitosas vivenciadas cotidianamente, são fundamentais para o desenvolvimento moral da sociedade e dos indivíduos. Esta é à base de sua concepção formal de boa vida, a qual “tem de conter todos os pressupostos intersubjetivos que hoje precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua autorrealização” (HONNETH, 2003, p. 270).

Dessa forma, a partir de uma concepção formal de eticidade, é possível delinear a ideia de uma eticidade pós-tradicional e democrática. Essa foi desdobrada pela primeira vez por Hegel, mas desenvolvida mais tarde por Mead sob premissas pós-metafísicas, a despeito de todas as diferenças. Ambos tiveram em mente o mesmo ideal

uma sociedade em que as conquistas universalistas da igualdade e do individualismo se sedimentaram a tal ponto em padrões de interação que todos os sujeitos encontram reconhecimento como pessoas ao mesmo tempo autônomas e individuadas, equiparadas e, no entanto, particulares. (HONNETH, 2003, p. 275).

Diante disso, é válido considerar que os dois pensadores conceberam esse padrão especificamente moderno de interação social na forma de uma rede de distintas relações de

reconhecimento, nas quais os indivíduos podem se perceber confirmados em cada uma das dimensões de sua autorrealização (HONNETH, 2003, p. 275).

Nesse sentido, na identificação das condições estruturais das sociedades contemporâneas, a esfera social proporciona a possibilidade dos sujeitos se autorreconhecerem nas suas potencialidades e capacidades mais ou menos semelhantes, ou seja, a possibilidade de estarem em comunhão, reconhecendo o outro na sua singularidade e originalidade, o que faz com que cada nova etapa de reconhecimento social capacite o indivíduo a apreender novas dimensões de sua própria identidade, o que, por fim, estimula novas lutas por reconhecimento, mostrando que o ponto central deste processo é este movimento em que o conflito e o reconhecimento condicionam-se mutuamente (RAVAGNANI, 2009, p. 41).

Nesse contexto, defendo que o reconhecimento e o conflito são as bases da interação social e que estão em contínua dinâmica de movimentação. Somente com esse movimento, de condicionamento mútuo, os sujeitos conseguem se autorreconhecer e se respeitarem reciprocamente.

Para tanto, na visão honnethiana, a reconstrução socio-normativa como “um procedimento alternativo que concebe os princípios de justiça como resultantes de conflitos sociais advindos da luta por reconhecimento, ao invés de princípios a priori de justiça como aqueles pensados por Kant e Rawls” (LIMA, 2015 a, p. 125). Ainda, “o procedimento é ‘reconstrutivo’ porque a teoria já não constrói um ponto de partida imparcial a partir do qual os princípios de justiça podem ser justificados, mas os reconstrói a partir do processo histórico das relações de reconhecimento” (2015 a, p. 125). Por isso, “o cerne da reconstrução aponta para a tese que os princípios fundamentais de justiça não podem ser gestados a partir de um experimento mental, mas devem ser fruto de um processo real reconstruído no mundo social” (2015 a, p. 125).

Cabe observar que Honneth (2015) distingue o procedimento reconstrutivo daquele de uma teoria normativa “construtivista” praticada por John Rawls. Rawls defende uma teoria da justiça como equidade, utilizando de três concepções-modelos para estruturar a ideia de construtivismo. Essas três concepções-modelos são: (i) uma concepção de pessoa como ser livre, igual e autônomo; (ii) uma concepção de sociedade bem-ordenada (iii); e a ideia da posição original, entendida como concepção-modelo mediadora (RAWLS, 1999, p. 323). Já, o método da reconstrução parte da ideia de que as práticas sociais são configuradas por normas, tendo como fim identificar as práticas sociais cuja orientação normativa realiza um ideal emancipatório como, por exemplo, a justiça social ou a racionalidade. Em suas atividades, os

atores sociais ordinários estabelecem uma variedade de ações e de relações estruturadas por orientações normativas que nem sempre são explicitadas. Essas normas práticas e implícitas devem formar o objeto de uma reconstrução, guiado por um quadro teórico prévio que funda as normas consideradas como desejáveis, bem como estipular aquelas que não o são (HONNETH, 2015, p. 23).

Desse modo, a perspectiva reconstrutiva deve dispor de critérios normativos prévios e conceitualmente esclarecidos para chegar a distinguir, entre a multiplicidade de práticas sociais reais, aquelas que contribuem para a emancipação e aquelas que reforçam a dominação. Para tanto, isso supõe um quadro teórico construído sobre a base de um procedimento de esclarecimento conceitual e normativo, que emerge mais especificamente da filosofia moral e política. Por conseguinte, “o procedimento reconstrutivo implica obrigatoriamente uma dupla abordagem teórico-normativa e prático-empírica, em outros termos, ela encoraja por princípio a uma cooperação estreita entre a teoria normativa e a pesquisa social” (VOIROL, 2008, p. 137).

A teoria honnethiana, assim, buscará a partir dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais, nesse contexto, em princípio, justificar uma reconstrução normativa baseada em aspectos sociais reais, buscando através dos conflitos ou das lutas um reconhecimento recíproco.

Por isso, concorda-se que uma teoria crítica da sociedade “deve ter a percepção de que as pessoas podem justificar suas práticas sociais e ações morais em diferentes maneiras e por diferentes razões” (OLIVEIRA, 2018, p. 15), pois a justificação pública está correlacionada a “uma reconstrução normativa como método crítico, de análise teórica da sociedade, político e social e de comportamento político” (2018, p. 15). Justificação, portanto, “não é apenas uma construção teórica e procedimental, mas também uma forma de endossar um ‘modo de vida’ coletivo e práticas sociais relacionadas como reivindicações normativas feitas em determinados contextos históricos, culturais e social” (2018, p. 15). Na conceituação de Honneth,

um procedimento que tenta traduzir para o plano da teoria social as intenções normativas de uma teoria da justiça, tomando como fio condutor, para selecionar e elaborar o material empírico, valores justificados de forma imanente [à própria sociedade]: as instituições e práticas existentes são analisadas e apresentadas em relação às suas prestações normativas e na ordem, pela qual se tornam significativas para a encarnação e realização dos valores socialmente legitimados. (HONNETH, 2015, p. 23).

Aqui, alinho-me à concepção de justificação pública correlacionada à reconstrução normativa como visão crítica. É no cotidiano da vida que se percebe suas estruturas e contextos, da mesma forma, que é na particularidade de cada modo de vida que se constrói reivindicações e reconhecimentos. Nesse sentido, somente com a percepção de diferentes modos e práticas sociais é que poderemos absorver e justificar determinados comportamentos.

Para Zurn (2015), a teoria social crítica de Honneth está enraizada em lutas sociais contemporâneas por reconhecimento e liberdade social. A teoria concentra-se em uma ampla gama de diferentes tipos de conflitos sociopolíticos, que vão desde as lutas feministas, relações familiares patriarcais, lutas de gays e lésbicas por igualdade de direitos, às lutas dos trabalhadores por condições de trabalho decentes e justiça social igualitária e muito mais. Assim, “a teoria social é construída em torno da história, estrutura e dinâmica de luta por um reconhecimento adequado e maior liberdade” (ZURN, 2015, p.17).⁴

Consequentemente, as lutas acabam mudando a ordem do reconhecimento atual de uma sociedade, justamente por institucionalizar novas formas de práticas intersubjetivas que proporcionam aos atores sociais o reconhecimento e as condições de liberdade que legitimamente merecem. Além disso, os padrões normativos da teoria são construídos da “gramática” moral ou estrutura de reivindicações do reconhecimento. Dessa forma, “a teoria visa praticamente ajudar na promoção de formas mais expansivas e relações moralmente justificadas de reconhecimento social não distorcido e liberdade social” (ZURN, 2015, p.17). O reconhecimento intersubjetivo fornece, então, o “imam-transcendente” para a teoria honnethiana, segundo Zurn “orienta teoria social àqueles impulsos emancipatórios que se encontram imaculados, constantemente nas relações sociais presentes e, simultaneamente, transcender aquelas relações apontando para além dos impedimentos injustos, para o ser humano pleno liberdade” (2015, p. 17).⁵

⁴ Honneth’s particular brand of critical social theory is rooted in contemporary social struggles for recognition and social freedom. He focuses, as we will see, on quite a broad range of different types of sociopolitical conflicts, ranging from feminist struggles for anti-patriarchal family relationships, to gay and lesbian fights for equal legal rights, to workers’ struggles for decent working conditions and egalitarian social justice, and more. His descriptive and explanatory social theory is built around the history, structure, and dynamics of struggles for adequate recognition and increased freedom (ZURN, 2015, p. 5).

⁵ Successful struggles end up changing a society’s current recognition order by institutionalizing new forms of intersubjective practices that afford social actors the recognition and conditions of freedom they rightfully deserve. Further, the theory’s normative standards are constructed out of the moral “grammar” or deep structure of recognition claims. Finally, the theory aims practically to aid in the furtherance of more expansive and morally justified relations of undistorted social recognition and social freedom. Intersubjective recognition provides, then, the “immanent transcendent” for Honneth’s theory: it guides interdisciplinary social theory to those emancipatory impulses which are found immanently in present social relations and simultaneously transcend those relations by pointing beyond unjust impediments to full human freedom (ZURN, 2015, p. 6).

Desse modo, partindo da reconstrução normativa, Honneth afirma que “a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições da experiência comunicativa [de ser-consigo-mesmo-no-outro]” e, portanto, “de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não desfigurada” (HONNETH, 2001, p. 78-79). Na modernidade, continua Honneth, seria preciso garantir “a preservação das diferentes esferas comunicativas que, tomadas em conjunto, proporcionam a *autorrealização* de cada sujeito individual” (2001, p. 78-79). O autor procura mostrar que a interação social depende de relações recíprocas de reconhecimento e também de conflito como base para uma teoria crítico-normativa.

1.3 DO CONTEXTO CONFLITIVO À AGONÍSTICA

Na construção de uma teoria social de caráter normativo, Honneth parte da ideia que o reconhecimento e o conflito são a base da interação social. Dessa forma, o conflito é intrínseco tanto à formação da intersubjetividade como dos próprios sujeitos. O autor destaca que o conflito não é conduzido apenas pela lógica da autoconservação dos indivíduos, como pensava Hobbes, trata-se, sobretudo, de uma luta moral, visto que a organização da sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas (HONNETH, 2003, p. 23).

Nesse âmbito, a teoria honnethiana parte dos conflitos e suas configurações sociais e institucionais para construir uma teoria social. Assim,

Percebe-se logo, portanto, que o tipo de luta social que Honneth privilegia em sua teoria do reconhecimento não é marcado em primeira linha por objetivos de autoconservação ou aumento de poder - uma concepção de conflito predominante tanto na filosofia política moderna como na tradição sociológica, a qual elimina ou tende a eliminar o momento normativo de toda luta social. Antes, interessam-lhe aqueles conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social, de um ataque a identidade pessoal ou coletiva, capaz de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolve-las num nível evolutivo superior. Por isso, para Honneth, é possível ver nas diversas lutas por reconhecimento uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais. (NOBRE, 2003, p. 18).

Desse modo, Honneth concebe o social a partir das lutas por reconhecimento, pois se essas próprias lutas por reconhecimento fossem pensadas de maneira “associal”, seriam pensadas como desprovidas de um caráter normativo. Seguindo Hegel, Honneth explica que o social é estruturado pela lógica conflituosa do reconhecimento, mas vinculada internamente a

um pano de fundo linguístico e normativo sempre presente na interação. Nesse sentido, a interação se dá necessariamente sob um pano de fundo normativo. Para Petherbridge “em sua interpretação de Hegel, Honneth conceitua o reconhecimento mútuo como uma condição original, um ‘nexo’ pré-existente das relações éticas que constitui o social” (2003, p. 30).⁶

Destaca-se que Honneth tem por objetivo retomar o modelo hegeliano da luta por reconhecimento como “fio condutor para uma teoria crítica da sociedade”, já que os processos de mudança social devem ser explicados com referência às pretensões normativas inscritas estruturalmente na relação de reconhecimento recíproco. Dessa forma, “defende a convicção de que a luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade é uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político das instituições garantidoras da liberdade” (2003, p. 29). Trata-se do reconhecimento intersubjetivo de sua identidade inerente à vida social “desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida” (HONNETH, 2003, p. 29). Percebe-se a posição honnethiana na concepção de que o conflito possui caráter político, levando a lutas sociais. Portanto, reafirmo o posicionamento que os conflitos são políticos e podem levar a lutas por reconhecimento.

Para tanto, o processo intersubjetivo de um reconhecimento mútuo se projeta para dentro das formas comunicativas de vida. Com isso, “as relações éticas de uma sociedade representam as formas de uma intersubjetividade prática, na qual o vínculo complementar e a comunidade necessária dos sujeitos, contrapondo-se entre si, são assegurados por um movimento de reconhecimento”. Desse modo, a estrutura de uma relação de reconhecimento recíproco é, em todos os casos, a mesma. Ou seja, “o movimento de reconhecimento que subjaz uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras” (HONNETH, 2003, p. 47). Portanto, reitera-se o referencial da presente tese de que o conflito é uma forma de interação e de reconciliação tendo como base o processo de reconhecimento.

Nesse sentido, o conflito prático se estabelece entre os sujeitos como um acontecimento ético na medida em que objetiva um reconhecimento intersubjetivo das esferas de individualidade humana. Isso significa dizer que, “um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *medium* moral leva a uma etapa mais madura de relação ética” (HONNETH, 2003, p.

⁶ In his interpretation of Hegel, Honneth conceptualizes mutual recognition as an original condition, a preexisting 'nexus' of ethical relations that constitute the social. (PETHERBRIDGE, 2003, p. 30).

48). Alia-se a essa concepção a ideia de que o conflito é uma forma de interação, a qual faz com que os sujeitos se reconheçam mutuamente e respeitem suas individualidades.

Nesse âmbito, Honneth ressalta a concepção que os indivíduos só podem se formar e constituir suas identidades pessoais quando são reconhecidos intersubjetivamente, ou seja, só pode ter uma “autorrelação prática positiva” consigo mesmo e pelos demais membros da comunidade. Quando esse reconhecimento não é efetivado – pela ausência ou falso reconhecimento –, acarreta uma luta por reconhecimento na qual os indivíduos procuram restabelecer ou criar novas condições de reconhecimento recíproco.

Através dos textos hegelianos, Honneth “conduz à distinção de três formas de reconhecimento, que contêm em si o respectivo potencial para uma motivação dos conflitos” (2003, p. 23), sendo eles: o amor, o direito e a solidariedade. Cada forma de reconhecimento, por sua vez, permite ao sujeito desenvolver aquela “autorrelação prática positiva” consigo mesmo, mencionada anteriormente, ressaltando com isso tanto o vínculo entre liberdade e autonomia individual quanto vínculos comunitários e societários. Salienta-se a autoconfiança nas relações amorosas e de amizade, o autorrespeito nas relações jurídicas e a autoestima na comunidade social de valores (2003, p. 23).

Com esses três padrões de reconhecimento – amor, direito e solidariedade –, em conjunto, que as mudanças sociais podem ser explicadas por meio de uma dinâmica do desrespeito, “cuja experiência pode influir no surgimento de conflitos sociais na qualidade de motivo da ação” (HONNETH, 2003, p.24). Nota-se que sob o ponto de vista crítico-normativo, os padrões do reconhecimento servem como referencial normativo intrínseco às relações sociais e conflitos vigentes, pois “a dinâmica social gerada pelas experiências de desrespeito e da luta por reconhecimento é possível extrair uma concepção formal de eticidade que sirva de padrão normativo” (2003, p. 24). Assim, para a teoria honnethiana da luta por reconhecimento os pressupostos intersubjetivos precisam de alguma forma ser preenchidos para que os sujeitos possam assegurar processos exitosos de autorrealização.

Nesse sentido, as lutas por reconhecimento como gramática do social, devem caracterizar “uma teoria da sociedade que procede reconstrutivamente, garantindo que suas valorações não sejam apenas mais uma tomada de posição no vai e vem dos conflitos sociais, apenas de modo formal” (MELO, 2014, p. 25). Nesse sentido,

Nesse meio tempo [desde Hegel e Mead], as transformações socioestruturais radicais nas sociedades desenvolvidas ampliaram objetivamente a tal ponto as possibilidades da autorrealização que a experiência de uma diferença

individual ou coletiva se converteu no impulso de uma série inteira de movimentos políticos; é provável que suas exigências só possam ser cumpridas a longo prazo se ocorrerem mudanças culturais que tragam consigo uma ampliação radical das relações de solidariedade.[...], os valores materiais que devem estar em condições de gerar uma solidariedade pós- tradicional; mas tampouco pode preencher por si mesma o lugar que é assim traçado como local do particular na estrutura das relações de uma forma moderna de eticidade - pois saber se aqueles valores materiais apontam na direção de um republicanismo político, de um ascetismo ecologicamente fundamentado ou de um existencialismo coletivo, saber se eles pressupõem transformações nas circunstâncias sócio-econômicas ou se se mantêm compatíveis com as condições de uma sociedade capitalista, isso já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais. (HONNETH, 2003, p. 280).

Nessa esteira, Honneth explica a definição de luta social, trazendo aportes da teoria da luta de classes, de Karl Marx, juntamente com a perspectiva de transformação histórica em Georges Sorel e esboçando uma teoria social com a orientação crítica de Jean-Paul Sartre. Como luta de classes, Marx explica

a produção econômica e a estrutura social que dela deriva necessariamente em cada época histórica, constituem a base sobre a qual descansa toda a história política e intelectual dessa época; que, portanto, toda a história (desde a dissolução do regime primitivo de propriedade comum da terra) tem sido uma história de luta de classes, de luta entre classes exploradoras e exploradas, dominantes e dominadas. (MARX, 2013, p. 30).

Para Honneth, nos estudos políticos e históricos, em total oposição a seus escritos teóricos sobre o capitalismo, Marx interpreta a luta de classes segundo o modelo de uma cisão ética, ou seja, como a luta de classes meramente como um confronto em torno de formas coletivas de autorrealização. Dessa forma, os conflitos não se referem a um processo moral que admite a possibilidade de uma resolução social, mas “de um trecho social daquela luta eterna entre valores incompatíveis por princípio de interesses” (2003, p. 239). Assim, Marx, porém, nunca entendeu sistematicamente a luta de classes, que constituiu uma peça central de sua própria teoria, como uma forma de conflito moralmente motivada através da qual se podem distinguir analiticamente os diversos aspectos da ampliação de relações de reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 239).

O estudo honnethiano, contrapondo as tendências utilitaristas que se propagaram na tradição do materialismo histórico, também investigou o modelo de atores guiados por interesses de Georges Sorel. Para este autor, “os homens que participam dos grandes movimentos sociais representam sua ação imediata sob a forma de imagens de batalhas que

asseguram o triunfo de sua causa” (SOREL, 1992, p. 41). Para tanto, essas construções ele chama de mitos, e explica que “a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos. [...] É preciso tomá-los em bloco como forças históricas e, sobretudo, não comparar os fatos consumados com as representações aceitas antes da ação” (1992, p. 41).

Honneth explica que o fundamento da teoria de Sorel é constituído por um conceito de ação social orientado pelo modelo da produção criativa do novo, em vez do modelo da persecução de interesses que operam numa racionalidade com respeito a fins. Nos primeiros discernimentos acerca do papel social da criatividade humana, esse motivo inicial utilitarista recebe, de maneira complementar, uma guinada para a teoria moral: “os complexos de ideias criativamente produzidos, formando o horizonte cultural de uma época histórica, compõem-se sobretudo das representações em que se define o que se considera eticamente bom e humanamente digno” (HONNETH, 2003, p. 241). Nesse sentido,

as classes sociais estão constantemente empenhadas em encontrar, para suas próprias normas e noções de honra, formulações universais que podem colocar a prova sua aptidão para a organização moral da sociedade em seu todo. Por fim, uma vez que só o *medium* do direito representa um meio de expressão socialmente abrangente para as concepções morais particulares, a luta de classes assume sempre e necessariamente a forma de confrontos jurídicos, ou seja, a história se efetua em lutas de classes. Mas essas lutas não são todas da mesma espécie. Há conflitos que tem o fim de se apoderar do poder político e há outros para adquirir direitos. (HONNETH, 2003, p. 241, grifo do autor).

Já a teoria de Sartre concebe que “somente quando um se opõe ao outro que cada um é absolutamente para-si. Afirma contra o outro e frente ao outro seu direito de ser individualidade” (SARTRE, 2012, p. 307). Isso se refere à luta por reconhecimento, que é descrita pelo filósofo francês também da seguinte forma: “para me fazer reconhecido pelo outro, devo arriscar minha própria vida. Arriscar a vida, com efeito, é revelar-se não vinculado à forma objetiva ou a qualquer existência determinada; é revelar-se não vinculado à vida. Mas, ao mesmo tempo, busco a morte do outro” (2012, p. 307).

Destarte, Sartre preocupado com a situação política de seu tempo, passa a conceber a luta por reconhecimento não mais como uma característica estrutural irrevogável do modo de existência humana, mas interpretando-a como uma relação assimétrica entre grupos sociais. Nesse modelo de conflito historicamente relativizado, o autor escreveu a respeito do movimento anticolonialista do movimento negro. Assim, explica Honneth que o colonialismo na visão sartreana,

é entendido aqui como um estado social que deforma as relações intersubjetivas do reconhecimento mútuo, de maneira que os grupos implicados são pensados igualmente num esquema comportamental quase neurótico. Enquanto os colonizadores só podem elaborar com cinismo ou com agressão intensificada o desprezo que sentem por si mesmos, já que degradam sistematicamente os nativos, os colonizados somente são capazes de suportar as ‘ofensas diárias’ através da cisão de seu comportamento nas duas partes constituídas por uma transgressão ritual e uma super adaptação habitual. (HONNETH, 2003, p. 248).

Salienta Honneth que a percepção política cotidiana dos três teóricos foi o fato de os conflitos sociais poderem remontar a infração de regras implícitas do reconhecimento recíproco. Com isso, a categoria de luta social desempenhou aqui um papel constitutivo para decifrar a realidade social, estando ligada sob a influência dos modelos conceituais darwinista ou utilitarista, ao significado de uma concorrência por chances de vida ou de sobrevivência (HONNETH, 2003, p. 254).

Honneth explica que uma parte das ciências sociais separou o nexos existente entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito. Os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência foram transformados categoricamente em “interesses”, que “devem resultar da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados, de alguma maneira, a rede cotidiana das atitudes morais emotivas” (HONNETH, 2003, p. 255). O autor ainda afirma que diante do predomínio do modelo conceitual hobbesiano na teoria social moderna, os projetos de Marx, Sorel e Sartre permaneceram fragmentados e pouco investigados. Por isso, quem procura hoje reportar-se a essa história da recepção do contra modelo hegeliano a fim de obter os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, “depende sobretudo de um conceito de luta social que toma seu ponto de partida de sentimentos morais de injustiça, em vez de uma constelação de interesses dados” (2003, p. 255).

A teoria honnethiana tem como objetivo reconstruir um paradigma alternativo, orientado por Hegel e Mead, de modo a comprovar o nexos entre desrespeito moral e luta social. Para tanto, “uma luta só pode ser caracterizada de ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo” (HONNETH, 2003, p. 256).

Dessa forma, essa delimitação conceitual da categoria luta social é feita “como um processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como momentos cruciais típicas de um grupo inteiro, podendo revelar motivos da ação na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 257).

No entendimento de Melo, a teoria do reconhecimento depende então do esclarecimento sobre a passagem da experiência cotidiana de desrespeito à luta social moralmente motivada por reconhecimento, isto é, “do existente entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito” (MELO, 2018, p. 124). No entendimento honnethiano, os “conflitos primários das relações afetivas não provocam diretamente desdobramentos em termos de conflitos coletivos” (2018, p. 124). Nesse sentido,

[...] expectativas estão ligadas a psique das condições da formação da identidade pessoal, de modo que elas retêm os padrões sociais de reconhecimento sob os quais um sujeito pode se saber respeitado em seu entorno sociocultural como um ser ao mesmo tempo autônomo e individualizado. Se essas expectativas normativas são desapontadas pela sociedade, isso desencadeia exatamente o tipo de experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. 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. 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. (HONNETH, 2003, p. 258).

Saavedra (2007) entende que “uma experiência social de desrespeito é capaz de atuar como uma forma de barreira social que pode resultar na estagnação de um indivíduo ou de um grupo social”. Entretanto, por outro lado, “o desrespeito revela o quanto o indivíduo (ator social) depende de reconhecimento social” (2007, p.109). Na visão honnethiana, “o indivíduo está sempre vinculado em uma complexa rede de relações intersubjetivas que o torna, conseqüentemente, dependente estruturalmente do reconhecimento”, pois justamente “essa tensão só alcança seu ponto de superação quando o ator social estiver em condições de voltar a ter uma participação ativa no meio social” (2007, p. 109). Normalmente, as experiências de desrespeito, até então desagregadas e privadamente elaboradas, podem tornar-se os motivos morais de uma “luta coletiva por reconhecimento”.

Para tanto, “a resistência coletiva procedente da interpretação socialmente crítica dos sentimentos de desrespeito partilhados em comum, não é apenas um meio prático de reclamar para o futuro padrões ampliados de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 259). Por isso, “o engajamento nas ações políticas possui para os envolvidos também a função direta de arrancá-los da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma autorrelação nova e positiva” (2003, p. 259). Conseqüentemente, a razão dessa motivação secundária da luta está ligada à própria estrutura da experiência de desrespeito

(2003, p. 259).

No entendimento honnethiano, “o engajamento individual na luta política restitui ao indivíduo um pouco de seu autorrespeito perdido, visto que ele demonstra em público exatamente a propriedade cujo desrespeito é experienciado como uma vexação” (HONNETH, 2003, p. 260). Naturalmente, se acrescenta que “a experiência de reconhecimento que a solidariedade no interior do grupo político propicia, fazendo os membros alcançar uma espécie de estima mútua” (2003, p. 260). Assim, “os confrontos sociais e todas as formas de conflito seriam constituídos, em princípio, segundo o mesmo modelo de uma luta por reconhecimento” (2003, p. 260), e dessa forma “todo ato coletivo de resistência e rebelião seria atribuído a um quadro invariante de experiências morais, dentro do qual a realidade social é interpretada conforme uma gramática historicamente cambiante de reconhecimento e de desrespeito” (2003, p. 260). Para Spinelli

a tensão moral é o que legitima essa luta, uma vez que põe em relevo atitudes e práticas que ferem a identidade do sujeito. Frente a uma lesão, o sujeito questiona estruturas simbólicas cristalizadas que viabilizam a prática que agride a autorrelação prática quer no âmbito do direito quer naquele da estima. Portanto, a luta, afirma Honneth, é uma reação: levantes que buscam instaurar comportamentos que atendam às expectativas de reconhecimento dos agentes. Admite-se, ainda, expressões de lutas em âmbitos variados, podendo se apresentar nos termos de lutas organizadas ou movimentos sociais ou ações cotidianas e de resistência individual com potencial normativo (2018, p. 404).

Consequentemente, “os sentimentos de desrespeito formam o cerne de experiências morais, inseridas na estrutura das interações sociais” (HONNETH, 2003, p. 260), pois os sujeitos se deparam com expectativas de reconhecimento as quais se ligam às condições de sua integridade psíquica. Com isso, “esses sentimentos de injustiça podem levar a ações coletivas, na medida em que, são experienciadas por um círculo inteiro de sujeitos como típicos da própria situação social” (2003, p. 260).

Desse modo,

algumas experiências morais de injustiça sejam capazes de ser interpretadas como afetando grupos inteiros, transformando a indignação moral em revolta socialmente compartilhada e em aspiração coletiva por relações ampliadas de reconhecimento. Tal é o caso com as dimensões do direito e da solidariedade no que concerne aos sentimentos de injustiça provocados tanto pela privação jurídico-política quanto pelo rebaixamento social. Assim, um modelo de conflito que começa pelos sentimentos coletivos de injustiça é aquele que atribui o surgimento e o curso das lutas sociais às experiências morais que os grupos sociais fazem perante a denegação do reconhecimento jurídico ou

social. (MELO, 2018, p. 124).

Os sentimentos de injustiça e as experiências de desrespeito que tentam explicar as lutas sociais não entram somente como motivos de ação, mas também são estudados com ênfase ao papel moral que lhes deve competir em cada caso no desdobramento das relações de reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 265).

Assim, o modelo de conflito apresentado até agora não é apenas um quadro explicativo do surgimento de lutas sociais, mas também um quadro interpretativo de um processo de formação, pois as lutas e os conflitos históricos só revelam sua posição na evolução social. No entendimento de Honneth é na luta por reconhecimento que o conflito ganha contornos sociais. No entanto, o meu entendimento é que a esfera conflitiva é uma forma de interação humana que pode ou não ser caracterizado como uma luta. Nessa esteira, defendo que o conflito é gerado por uma ausência ou não de reconhecimento e deve ser interpretado, sob as mais diversas realidades, numa dimensão agonística, ou seja, respeitando o outro como legítimo em sua pretensão.

Nesse sentido, necessário se faz a delimitação conceitual da palavra agonística. A palavra é derivada de agonismo, que vem do grego “ἀγών” (agon), ou seja, “luta”. Chambers explica que “agon é uma competição atlética orientada não apenas para a vitória ou derrota, mas enfatizando a importância da luta em si, ou seja, uma luta que não pode existir sem o oponente” (2001, s. p.). Dessa forma, um discurso agonístico será marcado não apenas pelo conflito, mas igualmente, pela admiração mútua. Com isso, o agonismo implica um profundo respeito e preocupação pelo outro (CHAMBERS, 2001, s.p.).⁷

Na teoria política, são enfatizados os aspectos potencialmente positivos de certas formas de conflito. Os agonistas estão especialmente preocupados com debates sobre democracia e o papel que o conflito desempenha em diferentes concepções dela. A tradição agonística da democracia é muitas vezes referida como pluralismo agonístico. Além do domínio da política, as estruturas agonísticas foram igualmente utilizadas em críticas culturais mais amplas de hegemonia e dominação, bem como nas ficções literária e científica.

⁷ Discourse is agonistic to just the extent that it perpetuates the contest. Further, this agonistic element of discourse must be rigorously distinguished from *antagonism*. Agonism implies a deep respect and concern for the other; indeed, the Greek *agon* refers most directly to an athletic contest oriented not merely toward victory or defeat, but emphasizing the importance of the struggle itself—a struggle that cannot exist without the opponent. Victory through forfeit or default, or over an unworthy opponent, comes up short compared to a defeat at the hands of a worthy opponent—a defeat that still brings honor. An agonistic discourse will therefore be one marked not merely by conflict but just as importantly, by mutual admiration—something we see clearly in both dialogues from the show (CHAMBERS, 2001).

Na visão filosófica, o agonismo pode assumir uma forma descritiva na qual se argumenta que o conflito é uma característica necessária de todos os sistemas políticos, ou uma forma normativa na qual se considera que o conflito tem algum valor especial, de modo que é importante manter os conflitos dentro dos sistemas políticos. Frequentemente, as formas descritiva e normativa são combinadas já que o conflito é uma característica necessária da política, uma vez que a tentativa de o eliminar acarreta consequências negativas (FISKEN, 2014).⁸

Nesse contexto, adotam-se características da concepção do pluralismo agonístico para fundamentar a dimensão agonística da teoria do reconhecimento. A concepção é defendida pela cientista política belga Chantal Mouffe. Para ela, a política deve respeitar as diferenças, fazendo com que as pessoas concordem e discordem. Por isso, um pluralismo propriamente político deve tolerar diferentes posições que são genuinamente incompatíveis umas com as outras. Mouffe extraiu essa compreensão da importância do conflito para a política do jurista alemão Carl Schmitt. De acordo com a visão schmittiana, a característica definidora do político é a identificação de um amigo e um inimigo e o conflito resultante entre eles. A autora concordou com o argumento de Schmitt de que o conflito é essencial para o político, mas argumentou que o conflito não precisa envolver a identificação de um inimigo que se deseja destruir. Em vez disso, ela concebe o político como um conflito entre adversários que podem discordar, mas que, em última análise, respeitam o direito de existência um do outro. A autora ainda chamou esse tipo de conflito respeitoso de “pluralismo agonístico” em contraste com o antagonismo da luta pela destruição contra um inimigo (MOUFFE, 2013, p. 19).⁹

Nesse sentido, o objetivo é reconstruir a teoria do reconhecimento, focada nos conflitos. Dessa forma, as experiências de desrespeito e o desencadeamento da luta se manifestam por meio da formação da identidade prática do indivíduo num ambiente de relações de reconhecimento. Para tanto, sejam os conflitos uma experiência de desrespeito social ou de um

⁸ Agonism, philosophical outlook emphasizing the importance of conflict to politics. Agonism can take a descriptive form, in which conflict is argued to be a necessary feature of all political systems, or a normative form, in which conflict is held to have some special value such that it is important to maintain conflicts within political systems. Frequently, the descriptive and normative forms are combined in the argument that, because conflict is a necessary feature of politics, attempts to eliminate conflict from politics will have negative consequences (FISKEN, 2014).

⁹ This does not mean, of course, that such a relation is by necessity antagonistic. Indeed, many us/them relations are merely a question of recognizing differences. But it means that there is always the possibility that this ‘us/them’ relation might become one of friend/enemy. This happens when the others, who up to now were considered as simply different, start to be perceived as putting into question our identity and threatening our existence. From that moment on, as Carl Schmitt has pointed out, any form of us/them relation – be it religious, ethnic or economic – becomes the locus of an antagonism. (MOUFFE, 2013, p.19).

ataque à identidade pessoal ou coletiva, a dimensão agonística precisa estar presente, pois é justamente no reconhecimento que se consegue enxergar o outro, mas o outro não como inimigo, mas sim como oponente, legítimo em suas pretensões e no exercício do seu reconhecimento.

2 DO CONTEXTO CONFLITIVO E O MODELO AGONÍSTICO

No presente capítulo aborda-se a concepção do conflito e seus aspectos reflexivo-críticos. Nesse âmbito, apresenta-se o modelo agonístico de Chantal Mouffe de modo a constatar a dimensão agonística na teoria do reconhecimento.

2.1 DO CONFLITO E SEUS ASPECTOS REFLEXIVOS-CRÍTICOS

Normalmente, o conflito nasce das complexidades da vida cotidiana e das relações sociais. Para tanto, estudar, conceituar e analisar o fenômeno conflitivo é um desafio das várias ciências existentes. A sociedade moderna é movida por conflitos, ante fatores que envolvem questões individuais, tecnológicas, políticas, econômicas e sociais.

Conceitualmente, o conflito é definido “como uma forma de interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades que implica choques para o acesso e a distribuição de recursos escassos” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 226). No entanto, “esta proposição suscita imediatamente diferenciações e divergências atinentes à maior parte dos problemas ligados ao conceito de conflito e à sua utilização” (1998, p. 226). O conflito é uma das possíveis formas de interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades.

Para Simmel (1983 b, p. 122), “toda interação entre os homens é uma sociação”, assim o conflito, “é uma das mais vívidas interações e que, além disso, não pode ser exercida por um indivíduo apenas, mas deve ser considerado uma sociação”. E normalmente, “os fatores de dissociação, como ódio, inveja, necessidade, desejo, são as causas do conflito” (1983 b, p. 122). Dessa forma, “o conflito está destinado a resolver dualismos divergentes, é um modo de conseguir algum tipo de unidade” (1983 b, p. 122). Nesse sentido,

Mas esse fenômeno significa muito mais que o trivial *‘si vis pacem para bellum’* (se quiser a paz, prepare-se para a guerra); isso é algo bem genérico, que esta máxima apenas descreve como um caso especial. O próprio conflito resolve a tensão entre contrastes. O fato de almejar a paz é só uma das expressões - e especialmente óbvia - de sua natureza: a síntese de elementos que trabalham juntos, tanto um contra o outro, quanto um para o outro. Essa natureza aparece de modo mais claro quando se compreende que ambas as formas de relação - a antitética e a convergente - são fundamentalmente diferentes da mera indiferença entre dois ou mais indivíduos ou grupos. Caso implique na rejeição ou no fim da sociação, a indiferença é puramente negativa; em contraste com esta negatividade pura, o conflito contém algo de positivo. (SIMMEL, 1983 b, p. 122, grifos do autor).

Nesse âmbito, o conflito pode ser entendido como “uma divergência, um desentendimento ou luta expressa, estabelecida entre duas ou mais pessoas que mantêm relação de dependência entre si” (PASSOS, 2014, p. 3). Desse modo, “percebem que se encontram (ou parece que se encontram com) falta de (ou limitação do acesso aos) recursos, metas ou objetivos contrapostos que se obstaculizam entre si” (2014, p. 3). Por isso, “o conflito deve ser percebido como um processo que tem características da transdisciplinaridade” (2014, p. 3). Seu conceito aponta para distintas áreas do conhecimento: comunicacionais, sociológicas, psicológicas, socioeconômica, ideológica, sócio interativas, entre outras.

Numa definição prática, conflito significa “luta entre grupos sociais pela supremacia, envolvendo tensões, discórdia e choque de interesses” (GIDDENS, 2017, p. 316). Historicamente, “o conflito é tão antigo quanto a sociedade humana. Em termos históricos mais amplos, conflitos e conquistas influenciaram o universo humano e resultaram na expansão da humanidade pelo globo” (2017, p. 316). Assim, “a expansão colonial ocidental se baseou na exploração declarada de populações-alvo e recursos naturais, porém, ao criar novas relações de conflito por uma área geográfica mais extensa, o colonialismo também incentivou a maior interconectividade global” (2017, p. 316).

Conflito é um termo bastante genérico que pode significar tanto “as contendas entre dois indivíduos, como uma guerra internacional entre diversos países, e engloba tudo que houver entre esses dois extremos” (GIDDENS, 2017, p. 316). Assim, os conflitos podem acontecer entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades. Naturalmente, existem também conflitos que “contrapõem indivíduos a organizações, como é o caso de um conflito pela democracia interna no partido entre um discordante e os dirigentes” (BOBBIO, 1998, p. 227) “grupos a coletividades, por exemplo, o conflito entre uma minoria étnica e o Estado” e entre “organizações e coletividades” que é o caso dos “conflitos entre a burocracia e o Governo como representante da coletividade”. Existem, então, diversos níveis nos quais podem ser situados os conflitos e seus diversos tipos, de modo que seria possível centrar somente a atenção sobre os conflitos de classe e esquecer os conflitos étnicos, ou sobre os conflitos internacionais e não visualizar os conflitos políticos internos dos Estados, como os contrastes entre maioria e oposição ou as guerras civis (1998, p. 227).

Nesse sentido, a investigação sobre as fontes dos conflitos pressupõe uma análise sociológica. Com isso, o conflito abarca uma extensa lista de teorias e interpretações sobre a lógica do sistema social e de sua história. Birnbaum afirma que “as mais variadas filosofias e teorias sociais do passado e do presente o conceito de conflito ocupa “quase sempre um lugar

essencial” (1995, p. 247). No entendimento do autor, o conceito “evoca as antinomias clássicas entre integração e ruptura, consenso e dissenso, estabilidade e mudança”, de modo que a oposição entre o conflito e a ordem “se inscreve no próprio fundamento do sistema social” (1995, p. 247).

A análise do conceito de conflito nos traz à natureza do sistema social, assim como a natureza da própria sociologia. É através da “oposição consenso/conflito” que se chega ao cerne da teoria sociológica contemporânea, ou seja, ‘confrontamo-nos’, desde logo, com um conhecimento de difícil integração e ‘cujas interpretações, tanto funcionalistas como radicais, têm sido tão numerosas e contraditórias’” (BIRNBAUM, 1995, p. 249).

Para Passos (2014), a sociologia é uma ciência relativamente jovem com pouco mais de um século de existência. Surgiu “da necessidade da observação e da percepção da sociedade, da forma como o indivíduo é e atua a partir da compreensão (em nível sutil, complexo e profundo) das interações individuais (indivíduos entre si) e da organização social, com reflexos do contexto histórico social” (2014, p. 5). Por isso, não é uma ciência com um corpo de ideias aceitas de forma unânime. Ao contrário, o campo da sociologia possui “uma ampla gama de abordagens teóricas apontando para distintas percepções e divergências acentuadas quanto a determinados temas, como é o caso do conflito” (2014, p. 5).

Nas explicações de Birnbaum (1995), a abordagem do estudo do conflito significa, de uma maneira ou de outra, procurar explicar ao mesmo tempo a lógica do sistema social e a lógica de sua história (1995, p. 249). Para tanto, o objetivo aqui é delinear os principais conceitos e teorias sobre o conflito como base para a teoria do reconhecimento.

Ainda, Birnbaum explica que “na sobrevivência dos mais aptos e da luta pela vida que se impõem no mundo animal, existiria uma analogia ou mesmo uma identidade entre sistema biológico e sistema social” (1995, p. 249), ou seja, “lutando os homens entre si à imagem dos animais e construindo de um só golpe uma ordem através de um conflito impiedoso” (1995, p. 249). Esta visão da sociedade tem sua origem tanto no darwinismo social como também em um outro fundador da teoria sociológica, Hebert Spencer. Para Spencer (1874-1875), o autor de “First Principles” e de “Principles of Sociology”, “o conflito enquanto princípio permanente anima qualquer sociedade e estabelece entre esta e seu ambiente um equilíbrio precário” (SPENCER, 1875). Dessa maneira,

as incertezas da sobrevivência e o medo que suscitam dão origem, porém, a um controle religioso que se transforma em poder político organizado sob uma forma militar; a integração social favorece então a diferenciação das funções

e dos papéis, permitindo no termo desta evolução a criação de uma sociedade industrial enfim pacificada. Ao passo que na sociedade militar o Estado está inteiramente consagrado à luta e à conquista, na sociedade industrial tem que se contentar, como observa Spencer em *Man versus the State*, em regular as ações individuais constitutivas do mercado. A partir daí, o conflito desenrola-se de uma maneira pacífica, no quadro do individualismo liberal hostil ao intervencionismo estatal e, por extensão, a todas as formas futuras de socialismo ou ainda de *welfare state*. (BIRNBAUM, 1995, p. 248, grifos do autor).

Desse modo, os conflitos emergem e se manifestam através das mudanças. Sociólogos e politólogos se questionaram seriamente sobre o conflito social e, de acordo com suas teorias implícitas ou explícitas, forneceram interpretações diferentes. Com isso, uma parte acredita que o “*continuum*” faz parte de qualquer grupo social, qualquer sociedade e qualquer organização como algo de harmônico e de equilibrado; harmonia e equilíbrio constituiriam o estado normal, nesse grupo estão Comte, Spencer, Pareto, Durkheim, e entre os contemporâneos, Talcott Parsons. Nessa esteira, “todo o conflito é considerado uma perturbação, mas não é somente isso, já que o equilíbrio e uma relação harmônica entre os vários componentes da sociedade constituem o estado normal, as causas do conflito são meta-sociais” (BOBBIO, 1998, p. 226), isto é, “devem ser encontradas fora da própria sociedade e o conflito é um mal que deve ser reprimido e eliminado” (1998, p. 226). Assim, o conflito é considerado uma patologia social. Na posição contrária ao “*continuum*” estão Marx, Sorel, John Stuart Mill, Simmel e entre os mais atuais Dahrendorf e Touraine, que consideram “qualquer grupo ou sistema social como constantemente marcados por conflitos porque em nenhuma sociedade a harmonia ou o equilíbrio foram normais” (1998, p. 226). Antes, “são exatamente a desarmonia e o desequilíbrio que constituem a norma, isto é, um bem para a sociedade” (1998, p. 226). Através dos conflitos surgem as mudanças e se realizam os melhoramentos. Portanto, “o conflito é vitalidade” (1998, p. 226). Nesse contexto, alio-me a tal entendimento e concebo o conflito como uma oportunidade de mudança e transformação.

Para a sociologia contemporânea, a obra “*Leviatã*”, de Thomas Hobbes, é a primeira a demonstrar esse contexto conflitivo. Para Hobbes, “os homens (com)vivem em sociedade, eles estão inseridos numa situação (hipotética), denominada “estado de natureza”” (HOBBS, 1988, p. 30). Dessa forma, “‘o homem não é um ser social’ (um animal político), ele se preocupava apenas em satisfazer suas necessidades e desejos, (além de defender seus direitos naturais, como a vida, liberdade ou propriedade)” (1988, p. 30). Para o autor, “a natureza humana seria essencialmente egoísta, buscando satisfazer seus desejos, mesmo que aquilo que queira pertença, de fato, a outro homem” (1988, p. 30). Para tanto, no estado de natureza, “ele é capaz

de destruir o outro para se preservar e alcançar os seus próprios objetivos, pelo fato de que está amparado pelo direito de natureza” (1988, p. 31). Esse “estado de natureza” pode ser compreendido como “a liberdade que todo homem tem de usar o poder que possui, da forma que quiser, para se (auto)preservar, sem que haja um impedimento exterior a ele” (1988, p. 31). Assim, pelo fato de sermos egoístas e entrarmos em conflito uns com os outros, “o homem é uma eterna ameaça aos outros” (1988, p. 31). A consequência disso é uma guerra que se torna geral, chamada “guerra de todos contra todos” (*bellum omnia omnes*). Nesse sentido, para sair desse risco constante ou desse “estado de natureza”, “o homem abre mão da liberdade total e irrestrita, realiza um contrato denominado ‘Contrato Social’” (1988, p. 31) que saindo desse contexto natural, passa a viver com outros homens juntos, sob a proteção de um poder Soberano, num “Estado Civil”. Porém, é necessário que “todos os homens/contratantes respeitem esse pacto, ou seja, respeitem a decisão do Soberano” (1988, p. 31). Com isso, “o homem deixa de ser ‘lobo do homem’ e passa a controlar suas paixões, pois agora se submete a contratos (leis) que não existiam no estado de natureza” (1988, p. 32).

Nesse contexto, percebe-se que a evolução histórica nos leva de uma ordem dita “justa” para uma “desordem conflitual” entre os indivíduos que normalmente entram em confronto por uma denominada “civildade convencional” e que tenta disfarçar uma luta que se impõe. Então,

O espaço urbano no qual esta ‘sociedade’ se desenvolve vê nascer assim a luta de classes geradora de uma forma específica de poder político ligado aos interesses dominantes, e também a incessante rivalidade dos atores atomizados pela moderna sociedade de massas. Assim, neste espírito, a nova ordem, ao reduzir os conflitos, acarreta uma reviravolta das estruturas econômicas, enquanto que em Hobbes pressupõe a formação externa de um poder político absoluto, ao passo que em Comte resulta simplesmente da reorganização positivista de uma sociedade industrializada, na qual os papéis são distribuídos funcionalmente, sem que seja desde logo indispensável criar um poder político externo que, um pouco como na parábola clássica de Saint-Simon, encontra-se aos poucos desprovido de qualquer função real. O desaparecimento dos conflitos nesta sociedade positivista e funcional tornaria definitivamente caduca qualquer forma de poder político, convertendo-se desse modo numa estrutura quase ‘parasitária’ e anacrônica. O consenso realiza-se então pacificamente uma vez que se baseia doravante na razão positivista e no progresso geral, ao passo que para Hobbes resulta da coação externa. (BIRNBAUM, 1995, p. 251).

A evolução social e a transformação das relações econômicas abriram caminho para uma supressão do Estado numa sociedade que passa a ser moldada por conflitos de classes. Nesse contexto, nasce a famosa Teoria do Conflito, de Karl Marx. Marx, fazendo duras críticas

ao modelo de produção, foca seus estudos nas causas e consequências do conflito de classes entre a burguesia e o proletariado. Para ele,

A história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classe. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, membro das corporações e aprendiz, em suma, opressores e oprimidos, estiveram em contraposição uns aos outros e envolvidos em uma luta ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou sempre com a transformação revolucionária da sociedade inteira ou com o declínio conjunto das classes em conflito. (MARX, 2009, p. 10).

Marx, na elaboração de sua teoria, caracterizou o sistema “baseado na existência de uma poderosa classe denominada burguesia e uma classe majoritária oprimida denominada proletariado” (MARX, 2009, p. 25), surgindo, então, um conflito de classes, “no qual o interesse de ambos eram divergentes e os recursos eram distribuídos injustamente” (2009, p. 25). Para o autor, “o capitalismo que detêm o monopólio de exploração, uma vez que a mão-de-obra é usada para maximizar os lucros da classe burguesa, e não para satisfazer as necessidades do trabalhador” (2009, p. 25). Desse modo, somente com a luta de classe é possível reverter esse quadro de exploração. Nesse sentido, “com o desenvolvimento da indústria, o proletariado não só se expande, mas se concentra em grandes massas; sua força aumenta e ele a reconhece cada vez mais” (2009, p. 25). Assim, “os interesses e as situações de vida no interior do proletariado igualam-se cada vez mais, na medida em que a maquinaria elimina as diferenças no trabalho e os salários são reduzidos aos mesmos níveis em quase todo lugar” (2009, p. 25). Com isso, “a concorrência mais acirrada entre os burgueses e as crises comerciais dela resultantes tornam o salário do trabalhador cada vez mais instável” (2009, p. 25). O aperfeiçoamento incessante e acelerado da maquinaria torna sua existência cada vez mais insegura. Cada vez mais, “os choques entre trabalhadores individuais e burgueses individuais tomam o caráter de choque entre duas classes” (2009, p. 25). Nesse contexto, “os trabalhadores começam a formar associações contra a burguesia; lutam juntos para assegurar seu salário. Fundam organizações permanentes, de modo a se prepararem para a ocorrência de ondas esporádicas de sublevações. Em alguns lugares a luta explode em revoltas” (2009, p. 25).

Dessa forma, para a teoria marxista, são as contradições estruturais que têm que ser trazidas à luz. Para tanto, reitera

na produção social ao longo de sua existência, os homens estabelecem determinadas relações, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento de

suas forças produtivas materiais... Num certo estágio de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais entram em contradição com as relações de produção existentes [...] e então inicia-se uma época de revolução social. (MARX, 1859, p. 26).

Para Birnbaum, a perspectiva marxista é, frequentemente, apresentada como “o arquétipo das teorias conflituais, pois o lugar atribuído ao confronto entre os grupos sociais permanece na realidade mais do que limitado” (1995, p. 252.). É possível sustentar que o conflito, no modelo marxista, deriva “mais da ‘patologia’ do que do ‘normal’” (1995, p. 252). Assim, no início da história da humanidade, como assinala nos “Manuscritos de 1844”, “a harmonia reina nas sociedades primitivas, harmonia que se irá repetir no fim da história humana” (MARX, 2009, p. 26,). Por isso,

quando a sociedade comunista se expandir, em que juntamente com o poder de opressão das classes desaparecerá também qualquer forma de poder político, passando as demais formas de confronto para um segundo plano e deixando de ameaçar de modo absoluto a nova integração social. (MARX, 2009, p. 26).

Nesse sentido, “o surgimento e a eclosão dos conflitos permanecem circunscritos a um período intermediário da história, a que assiste ao triunfo do capitalismo e da propriedade privada” (BIRNBAUM, 1995, p. 252). Esta concepção evolucionista acaba por reduzir consideravelmente, de forma paradoxal, o campo dos conflitos, implicando que um grande número de sociedades funciona essencialmente para a integração comunitária. Para tanto, “sustentando que o conflito é tão ‘patológico’ quanto ‘normal’ no processo de integração do sistema social” (1995, p. 253). Dessa forma, “a abordagem do fenômeno acaba por ser reducionista e revela-se incapaz, devido a uma interpretação rígida das fontes dos conflitos, de apreender a sua extrema diversidade” (1995, p. 253). Então,

a existência do conflito baseia-se num determinismo estrutural que pouco se preocupa com a intencionalidade dos atores. Nas sociedades onde reina uma certa forma de ‘patologia’, o confronto é como que inferido de uma distribuição disfuncional dos papéis sociais, provocada num dos casos pela propriedade privada dos meios de produção, e no outro por sua transmissão hereditária ou ainda por um excesso de especialização. Pouco importa, portanto, o próprio desenrolar do conflito, sua intensidade, sua regulação, a ideologia que o expressa, os méritos dos atores que nele se empenham a partir dos mais diversos riscos; essas abordagens sociológicas, em sua elaboração mais sistemática, não nos ajudam a compreender os conflitos em si. (BIRNBAUM, 1995, p. 253).

Outro modelo importante na teoria social do conflito é o de Émile Durkheim. O autor concebe os conflitos de três formas: a primeira como “tensões normativas que ocorrem no nascedouro da sociedade moderna”; a segunda reporta-se “ao confronto de interesses entre grupos sociais” e a terceira como “comportamento desviante da ordem social”. Preocupado com a manutenção da nova sociedade, um conceito central de conflito em Durkheim está relacionado “ao termo ‘anomia’, onde conflitos resultantes da ausência de normas que ofereçam objetivos claros aos indivíduos” (DURKHEIM, 2012, p. VII). Considerado um teórico conservador, suas concepções têm uma conotação negativa, pois focam no comportamento desviante da ordem social. Nesse contexto, “a moralidade do conflito também é manifesta, mas, no extremo oposto a Marx, com negatividade ímpar, já que afeta a solidariedade social, ou o objetivo de toda sociedade, que é suprimir, ou, quando menos, moderar a guerra entre os homens” (2012, p. VII).

Dessa forma, superando essa abordagem mais reducionista e pessimista, os modelos interacionistas são os mais predominantes na compreensão do conflito. Nesse sentido, Max Weber foi um dos primeiros a propor o conflito como interação social. Para ele, a Sociologia seria “uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos” (WEBER, 1999 b, p. 3). E a “ação, neste caso, se refere ao comportamento humano relacionado por seu agente de forma subjetiva” (1999 b, p. 3). Por isso, a “ação social, por sua vez, não é voltada para si, mas orientada pelo comportamento de outros” (1999 b, p. 3). Nesse sentido, “a luta constitui a relação social em que as ações se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros” (1999 b, p. 3). Assim, “o conflito social pode ser interpretado como uma produção de significados moralmente divergentes” (1999 b, p. 3). Para Weber, “às condições da luta, além de todas as qualidades individuais ou de massa imagináveis, pertencem, também, às ordens pelas quais se orienta o comportamento das pessoas na luta, de uma maneira, seja tradicional, seja racional referente a valores ou a fins” (1999 b, p. 24). Por isso, para o autor, “esta luta pelo poder implica uma ‘concorrência’ quando é conduzida no sentido de uma procura formalmente pacífica de um poder próprio para dispor de oportunidades que outros também solicitam” (1999 b, p. 25).

Ainda nesse sentido, “os elementos intervenientes nessa concorrência sejam extremamente diversificados, indo desde a força física até as capacidades intelectuais ou mesmo organizacionais, incluindo o carisma do mesmo modo que as diferentes técnicas demagógicas” (WEBER, 1999 b, p. 26). Dessa forma, “essa luta entre indivíduos que procuram, todos eles,

impor sua própria vontade através de elementos tão contrastantes não cessará jamais, porque é impossível, de acordo com a experiência vivida até os dias de hoje, eliminar a luta na realidade” (1999 b, p. 26). Assim, a noção de conflito adquire uma nova dimensão, já que se torna inerente ao mundo social: “perde seu caráter ‘patológico’ e transforma-se num conceito analítico aplicável a todo sistema social” (BIRNBAUM, 1995, p. 256). A partir de então, “as ciências sociais, sobretudo nos países anglo-saxônicos, vão inspirar-se na perspectiva relacional proposta por Weber, abandonando talvez em demasia a perspectiva estrutural igualmente indispensável ao estudo quer do conflito, quer do poder” (BIRNBAUM, 1995, p. 256).

Seguindo a tradição interacionista, é Georg Simmel quem elabora a teoria sociológica do conflito que torna-se clássica. Para tanto, ela será a referencial do presente estudo já que se alia à tese da dimensão agonística do conflito.

Simmel é considerado na Sociologia uma caixa de ferramentas inesgotável. Ele, desde suas abordagens iniciais, elabora as principais manifestações da denominada “sociologia do conflito”. Na sua obra “Sociologia. Estudios sobre las formas de socialización” (Madri, 1926-1927), traduzida recentemente por José Pérez Bances para a Revista de Occidente (2021), reserva um capítulo exclusivo sobre “o conflito”.

Para Simmel, “toda ação recíproca entre os homens é uma sociação” (2021, p. 279). Nesse sentido, “o conflito é uma das ações recíprocas mais características, a ponto de ser logicamente impossível limitá-lo a um indivíduo só”. Com isso, “o conflito, em si mesmo, é a resolução das tensões entre as forças adversárias”. Nesse sentido, “o fato de desembocar na paz não é mais do que uma evidência, entre muitas outras, de que o conflito é uma síntese de elementos, uma contraposição que integra, com a transação, um único conceito superior” (2021, p. 279). Tal conceito se define “pela oposição comum a duas formas de relação contra a simples indiferença mútua dos elementos” (2021, p.279). Portanto, “rejeitar ou suprimir a sociação são também negações, mas é precisamente diferenciando-se delas que o conflito significa o momento positivo que tece com seu caráter de negação uma unidade impossível de desfazer na prática, ainda que possa sê-lo conceitualmente” (2021, p. 279).

Para Birnbaum (1995), o conflito “é uma das formas mais vivas de interações que não pode ser realizada por um único indivíduo, constitui um processo de associação” (1995, p. 257). Por isso, “os fatores de dissociação, como o ódio, a inveja, a necessidade, o desejo, são as causas do conflito e assim pode eclodir por causa deles” (1995, p. 257). O conflito tem como missão, por conseguinte, “resolver esses dualismos divergentes, pois constitui uma maneira de

reconstruir uma certa unidade, ainda que através da destruição completa de uma das partes em conflito” (1995, p. 257).

Sob o ponto de vista da positividade sociológica do conflito, todas as formas sociais adquirem uma ordem particular. Trata-se, portanto,

de um fato, *sui generis*, pelo qual subordiná-lo ao conceito de unidade seria forçado, já que o conflito significa, ao contrário, a negação da unidade. No entanto, em um sentido mais amplo, a teoria das relações entre os homens parece distinguir as relações que são constitutivas de uma unidade, isto é, as relações sociais em sentido estrito, das outras, que agem contra a unidade. Porém, em toda relação histórica real *ambas* as categorias participam. Para que o indivíduo alcance a unidade de sua personalidade, não basta que seus conteúdos (o conjunto de seus padrões de sentir, pensar e agir) harmonizem totalmente segundo as normas lógicas e objetivas, religiosas ou éticas, pois a contradição e o conflito não só precedem esta unidade, mas continuam agindo em todos os momentos de sua vida. Analogamente, não existe unidade social em que os movimentos convergentes dos elementos não estejam intimamente associados com outros divergentes. Por isso, um grupo absolutamente centrípeto e harmônico, uma pura e simples ‘reunião’, não só seria empiricamente irreal, mas também não se daria nele nenhum processo vital que mereça esse nome. (SIMMEL, 2021, p. 280, grifos do autor).

Para Simmel, “o cosmos necessita ‘de amor e de ódio’” (SIMMEL, 2021, p. 280), ou seja, “de forças de atração e de repulsão, a sociedade precisa de uma relação quantitativa de harmonia e discordância, de associação e competição, de simpatia e antipatia para chegar a uma determinada constituição” (2021, p. 280). No entanto, “tais fatores de desunião não são deficiências sociológicos ou instâncias negativas do social” (2021, p. 280). Por isso, “a sociedade definitiva e real não resulta apenas das forças sociais positivas, mas depende também de forças dissociadoras” (2021, p. 280). Para tanto, “essa corriqueira maneira de ver as coisas é completamente superficial, pois na realidade, a sociedade é o resultado de ambas as categorias e, conseqüentemente, as duas têm valor” (2021, p. 280).

A teoria simmeliana explica que “o fenômeno sociológico do conflito, é um caso de contradição na maneira de conceber a vida em geral” (SIMMEL, 2021, p. 281). No senso comum “distinguem-se em toda parte dois partidos da vida, um dos quais representa o positivo, o verdadeiro, ou ainda a substância da vida” (2021, p. 281), enquanto o outro é, por definição, “o que não é, aquilo que deve ser eliminado para que os elementos positivos possam construir a verdadeira vida” (2021, p. 281). Dessa forma, “se comportam, por exemplo, a felicidade e a dor, a virtude e o vício, a força e a fraqueza, os conteúdos exprimíveis e as pausas no curso da vida” (2021, p. 281). Nesse sentido, “conciliar todas essas diferenças diamétricas como

manifestações da mesma vida, da que palpita na pulsação intermitente de uma vitalidade central, inclusive nas coisas que, vistas na perspectiva de um ideal particular, não deveriam ser ou constituiriam puras negações” (2021, p. 281), e por isso “faz aparecer o significado global de nossa existência assumindo efetivamente os dois partidos” (2021, p. 281).

Para tanto, “no conjunto de nossa vida, mesmo o elemento que isoladamente possa parecer molesto ou nocivo é, em realidade, positivo: ele não é uma lacuna, mas desempenha um papel que lhe foi reservado” (SIMMEL, 2021, p. 281). Nesse sentido,

Ora, para sentir como uma ampla unidade vital o conjunto de todos esses excessos e defeitos de realidade e de valor, o total dessas contradições e oposições, é preciso elevar-se a uma altura que talvez não seja possível alcançar ou conservar. Infelizmente somos muito propensos a pensar e a sentir nosso essencial eu, nossa própria e profunda substância como idêntica a um desses partidos. E, se nosso sentimento da vida é otimista, o outro partido nos aparece como superficial e acidental, como algo que é necessário eliminar ou reprimir de modo a libertar espaço para a verdadeira vida. Este dualismo – que logo vamos desenvolver – torna tudo mais difícil para nós, desde os mais reduzidos domínios de nossa vida até os mais extensos, sejam de natureza pessoal, concreta ou social. Temos ou somos uma totalidade, uma unidade que se divide em duas partes opostas lógica e concretamente. Com um desses partidos, porém, identificamos essa unidade e totalidade de nosso ser, considerando o outro partido como estranho a nós, como algo que nega nossa própria essência. A vida evolui constantemente entre essa tendência e a outra – que permite à totalidade ser verdadeiramente total e torna a unidade realmente vivente dentro de cada um destes partidos e em sua reunião. Parece, todavia, necessário reivindicar – com mais força, se cabe – essa segunda atitude pelo que se refere ao fenômeno sociológico do conflito, na medida em que o dito fenômeno impõe incontestavelmente sua força dissolvente e dissociadora. (SIMMEL, 2021, p. 281).

No entendimento de Simmel (2021, p. 282) “é um erro acreditar que um desses dois tipos de interação desfaz o que o outro constrói e aquilo que eventualmente permanece é o resultado de sua subtração (quando em verdade seria mais justo falar de adição)”. Por isso, esse mal-entendido derive do duplo sentido do conceito de unidade. Primeiro, se entende “a ‘unidade’ como o consenso e a concordância dos indivíduos que interagem, em contraposição a suas discordâncias, separações e desarmonias” (2021, p. 282). Mas se concebe também como “unidade” “a síntese total do grupo de pessoas, de energias e de formas, isto é, a totalidade suprema daquele grupo, uma totalidade que abrange tanto as relações estritamente unitárias quanto as relações duais” (2021, p. 282). Dessa forma, “os grupos que sentimos como ‘unidos’ pela presença de elementos funcionais que consideramos especificamente unitários, exclui, conseqüentemente, a outra significação mais ampla da palavra” (2021, p. 282). Nesse sentido,

a esta imprecisão contribui também o duplo sentido do termo discordância ou oposição. Para que “a discordância mostre seu caráter negativo e destrutivo entre indivíduos particulares, conclui-se que deve ter o mesmo efeito no grupo todo” (2021, p. 282). Na realidade,

algo que é negativo e prejudicial entre indivíduos, se considerado isoladamente e visando uma direção particular, não tem necessariamente mesmo efeito no relacionamento total desses indivíduos, pois surge um quadro muito diferente quando visualizamos o conflito associado a outras interações não afetadas por ele. (SIMMEL, 2021, p. 282)

Por isso, “os elementos negativos e duais jogam um papel inteiramente positivo nesse quadro mais abrangente, apesar da destruição que podem causar em relações particulares” (SIMMEL, 2021, p. 282).

A teoria simmeliana explica que existem dois tipos opostos. O primeiro “é aquele que envolve os pequenos grupos, como um casal, um número ilimitado de relações vitais entre seus membros” (SIMMEL, 2021, p. 283). Para tanto,

não são somente casamentos irremediavelmente desunidos, mas também em outros que encontram um *modus vivendi* suportável ou, no mínimo, suportado há certa quantidade de desgostos, dissidências e controvérsias necessária e inseparavelmente vinculada à forma sociológica (SIMMEL, 2021, p. 283, grifo do autor).

Dessa forma, “esses casamentos não perdem sua condição por seu caráter conflituoso, mas, ao contrário, chegam a ser as unidades definidas e características que são graças a um conjunto de múltiplos elementos entre os quais figura essa quantidade inevitável de conflito” (SIMMEL, 2021, p. 284). O segundo oposto “é a função absolutamente positiva e integradora do antagonismo que se manifesta em casos de estrutura social caracterizada pela precisão e clareza conservadas pelas divisões e hierarquias sociais” (2021, p. 284). Nesse caso, “a oposição de um membro do grupo a um companheiro, por exemplo, não é um fator social puramente negativo, quando muitas vezes tal oposição pode tornar a vida ao menos possível com as pessoas realmente insuportáveis” (2021, p. 284). Para tanto,

a oposição de um elemento a outro ao qual está vinculado pela sociação não é um fator social meramente negativo, quanto mais não seja porque muitas vezes é o único meio que torna possível a convivência com pessoas verdadeiramente insuportáveis. A oposição passa então a formar parte da própria relação e adquire os mesmos direitos que as outras razões que a preservam. Não é unicamente um meio para conservar a relação total, mas

também uma das funções concretas do antagonismo. Quando as relações são puramente exteriores e não têm atualização prática, a forma latente do conflito cumpre esse papel. (SIMMEL, 2021, p. 284).

Simmel traz que “as relações de conflito, por si mesmas, não produzem uma estrutura social, mas somente em cooperação com forças unificadoras” (2021, p. 285). Em outras palavras, “só as duas juntas constituem o grupo como uma unidade viva e concreta. Assim, tais relações apenas se diferenciam das restantes formas de contato e interação recíproca que a sociologia identifica nas variadas existências reais”. Dessa forma, “nem o amor, nem a divisão do trabalho, nem a atitude comum em face de um terceiro, nem a amizade, nem a pertença a um partido, nem a subordinação se bastam para constituir e manter de modo duradouro uma unidade histórica”. Para tanto, “a essência da alma humana não permite que um indivíduo se ligue a outro por um elo apenas, ainda que a análise científica não se dê por satisfeita enquanto não determina o específico poder de coesão de unidades elementares” (2021, p. 285).

Para Pardo e Nascimento (2015, p. 128), “o antagonismo é um elemento na sociação”. Mais do que isso, “a oposição tem uma presença tão forte na sociação para se referir à interação entre os atores sociais, que se pode falar até mesmo na natureza primária da hostilidade” (2015, p. 128). Por isso, “o primeiro instinto com o qual o indivíduo se afirma é com negação do outro. Esse instinto de oposição emerge como inevitabilidade de um movimento reflexo, como um instinto de luta a priori” (2015, p. 128). E, no outro extremo destaca “as qualidades comuns de pertencimento comum em uma estrutura social como bases do conflito” (2015, p. 128).

Interessante notar o entendimento simmeliano quanto ao sentimento envolvido no conflito. Para ele,

quando o conflito surge pelo simples prazer formal do confronto e é indiferente tanto ao objeto como ao adversário, surgirá inevitavelmente durante seu transcurso ódio e irritação pela pessoa do antagonista, além de interesse pelo preço da vitória, pois que essas paixões alimentam e acrescentam a energia anímica investida no confronto. É *conveniente* odiar o rival como também é conveniente amar àquela pessoa a quem se está vinculado e com a qual é preciso conviver. A verdade é enunciada por um bordão berlinense; ‘o que se faz por amor marcha muito melhor’. Essa verdade aplica-se também ao que se faz por ódio. A conduta recíproca dos homens só se explica muitas vezes pelo fato de que uma capacidade interna de adaptação produz neles os sentimentos que são justamente os mais adequados à situação dada, para explorá-la ou combatê-la, para suportá-la ou abreviá-la. (SIMMEL, 2021, p. 284, grifo do autor).

Dessa forma, “esses sentimentos subministram as forças necessárias à execução da tarefa e à paralisação dos movimentos internos contrários a ela” (SIMMEL, 2021, p. 296). Assim, “nenhum conflito sério poderia durar muito sem o auxílio de um conjunto complexo de impulsos anímicos produzidos lentamente” (2021, p. 296). Nesse sentido, o conflito tem uma grande importância sociológica, pois “o simples prazer do conflito pelo conflito mesmo fica contaminado por interesses objetivos e por impulsos que podem também ser satisfeitos de outro modo que não pelo enfrentamento, e que na prática lançam uma ponte entre o conflito e outras formas de ação recíproca” (2021, p. 296). Nesse sentido, o conflito jurídico é um conflito por excelência, ou seja:

Todavia, se consideramos a forma do conflito, veremos que o litígio judicial é, de fato, absoluto. Isto é, as pretensões de ambas as partes são defendidas com estrita objetividade e empregando todos os meios permitidos sem desviar-se ou reduzir seu ímpeto por considerações pessoais ou exteriores de qualquer natureza. O conflito jurídico é o conflito por excelência na medida em que não há envolvimento de nada estranho ao conflito *como tal* e que não sirva a seus fins. Enquanto, mesmo nas lutas mais encarniçadas, pode ter espaço para questões subjetivas, a intervenção da sorte ou a mediação de um terceiro, tudo isso está excluído aqui pelo apego ao objeto da lide, onde só há confronto e nada mais que confronto. O fato de excluir do litígio jurídico tudo o que não seja conflito pode conduzir a um formalismo que independe de seu conteúdo. Isso se produz, por um lado, nas argúcias jurídicas, onde já não se contrapõem ou compensam certos fatores objetivos, mas apenas se digladiam com conceitos absolutamente abstratos. Por outro lado, o conflito muda às vezes para elementos que não têm a mais mínima relação com o que deve ser decidido na lide. Se, nas civilizações evoluídas, os debates jurídicos são conduzidos por advogados profissionais, é para isolar cuidadosamente o litígio de todas as associações pessoais que não têm nada a ver com ele. (SIMMEL, 2021, p. 298, grifos do autor).

A teoria simmeliana aborda ainda sobre outras dimensões do conflito, como os jogos antagônicos, os conflitos sobre causas, os conflitos em relações íntimas, os conflitos lúdicos, os conflitos de interesse, etc. Discorre, também, sobre a competição, “prática na qual o conflito é indireto” e analisa o conflito e a estrutura do grupo, bem como o significado do conflito para a própria estrutura de cada parte. Simmel analisa detalhadamente sobre os conflitos que se desenvolvem na esfera do casal ou da família, bem como os que têm origem entre pequenos Estados vizinhos ou entre facções rivais de uma mesma organização política ou religiosa, ou ainda de um sindicato. Apresenta uma série de exemplos das relações industriais, mostrando que “quanto mais centralizado for um grupo patronal tanto mais aqueles que o enfrentam podem se unificar, esperando também de seu adversário uma aplicação real da decisão tomada no termo

do confronto” (SIMMEL, 2021, p. 299), verifica, ainda, a hipótese de condução de guerras que facilitam a unificação da nação e muito contribuem para limitar os confrontos internos do país que se lança nessa missão guerreira. Recorre, ainda, a um grande número de exemplos históricos de modo a contribuir para a criação de uma espécie de sociologia histórica dos conflitos.

Nesse sentido, a teoria simmeliana descreve “minuciosamente a função positiva que o inimigo assume, involuntariamente, tanto nas guerras religiosas como na própria construção dos Estados” (BIRNBAUM, 2015, p. 257). Cabe salientar que na presente tese optou-se pela delimitação do estudo quanto à positividade do conflito, uma vez que como já dito, a obra de Simmel é uma ampla investigação sobre o assunto, sendo referência em várias ciências.

Para Birnbaum, “o confronto entre os atores, não entre as estruturas, funciona como processo ‘positivo’ da vida social, ou seja, assegura a unidade. Nem sempre conduz a uma sociedade reconciliada ou utópica ou demonstra falta de integração do sistema social” (BIRNBAUM, 1995, p. 257). De forma objetiva, “o conflito é plenamente normal e é uma maneira de ser vital para o funcionamento da sociedade, representa simplesmente um processo de dissociação dos laços sociais” (2015, p. 257). Dessa forma, “o dualismo das relações humanas estende-se à globalidade das relações sociais; não resulta de uma disfunção econômica ou de outro tipo, mas forma, em todos os níveis, a própria trama da vida social” (2015, p. 257).

A parte final da abordagem simmeliana se destaca justamente por apresentar as características da dimensão agonística do conflito. Para tanto, Simmel investiga todo o tipo de processos de unificação entre as partes implicadas em um conflito, ou seja, “misturas de antíteses e sínteses, construção de umas sobre a base das outras, limitações e intensificações recíprocas” (SIMMEL, 2021, p. 300). Além disso, é interessante destacar outro significado sociológico do conflito: “aquele que diz respeito à relação recíproca das partes e à estrutura interna de cada uma delas” (2021, p. 300). Nesse sentido,

a experiência cotidiana ensina como o conflito entre dois indivíduos pode modificar um deles e sua relação com o outro e a si mesmo, através da imposição de condições prévias e favorecendo as modificações e adaptações necessárias para o melhor desenvolvimento do conflito. (SIMMEL, 2021, p. 300).

O autor explica que “na língua alemã tem uma expressão extraordinariamente precisa para designar o essencial dessas modificações imanentes: quem fica ou está em conflito deve ‘voltar-se para dentro de si’ (*sich zusammennehmen*)” (SIMMEL, 2021, p. 339, grifo do autor), isto é, “ele tem que concentrar todas suas energias num ponto, a fim de poder em cada momento

empregá-las na direção conveniente” (2021, p. 339). Nesse contexto, “em tempos de entendimento ou harmonia, o indivíduo pode ‘deixar-se ir’, quer dizer, se soltar e relaxar um pouco, deixando em liberdade as energias e interesses diversos para que se desenvolvam por todas as partes com independência” (2021, p. 339). No entanto, “em épocas de desinteligência e contraposição isso significa um desperdício de recursos (pelas aspirações contrárias das partes) e perda de tempo porque a cada momento teria que estar reconcentrando as forças e reorganizando-as” (2021, p. 339). Por esse motivo, em tal conjuntura, “o homem na sua totalidade tem que adotar a forma da concentração, como posição interna antagônica e única possibilidade de vitória” (2021, p. 339).

Na visão simmeliana, frequentemente estamos inclinados a pensar que “a essência da preservação social está na paz, na harmonia de interesses, no bom compromisso e por isso, consideramos, qualquer hostilidade como uma ameaça à unidade – um desperdício de forças que poderiam servir para a consolidação do edifício social” (SIMMEL, 2021, p. 656). Mas, cabe observar que “a alternância entre paz e conflito é a forma de vida mais conveniente para a preservação dos grupos sociais” (2021, p. 656). Para tanto, “a paz significa uma alternância entre harmonia e contradição na sucessão, e o conflito uma alternância na coexistência. O motivo desses dois revezamentos é o mesmo, mas se concretiza por diferentes caminhos” (2021, p. 656). Simmel explica que “o conflito contra um poder que se encontra fora do grupo torna os membros cientes da sua unidade e da necessidade de mantê-la inabalável” (2021, p. 656). Por isso, “se dá como tamanha importância sociológica, já que a hostilidade partilhada contra um terceiro produz em todos os casos um inegável efeito de coesão – provavelmente mais que uma relação de amizade por uma causa comum” (2021, p. 656). Assim, “é como se, para nós, os homens (para quem seu ser espiritual se baseia na capacidade de distinção), fosse sempre preciso que os sentimentos de diferença e de unidade convivam para que o conflito se torne perceptível e eficaz” (SIMMEL, 2021, p. 656).

Segundo Coser (1956, p. 35), “o conflito, tal como a cooperação, tem funções sociais. Longe de surgir como disfuncional, um certo grau de conflito constitui um elemento essencial da formação de grupos e de sua persistência”. Dessa forma, o conflito exerce uma função crucial, qual seja a de “estabelecer e manter a identidade e as fronteiras entre as sociedades e os grupos” (1956, p. 35). Para o autor, “uma sociedade desprovida de conflito não implica numa maior estabilidade, mas pelo contrário, sua integração será tanto mais forte quanto mais os conflitos internos conseguirem manifestar-se” (1956, p. 35). No mesmo entendimento simmeliano, Coser afirma que “a expressão dos conflitos e sua catalização graças a ‘válvulas

de segurança' asseguram definitivamente a ordem social" (1956, p. 36), e por isso "os conflitos são funcionais" (1956, p. 36).

Simmel justifica a dedicação de um capítulo à sociologia do conflito em virtude da influência na conservação da sociedade. E, assim, argumenta que "a rivalidade e o conflito, no que significam para a preservação do grupo, constituem o exemplo emblemático do valor que a variabilidade da vida grupal e a mudança das suas formas de atividade representam para esse fim" (SIMMEL, 2021, p. 656). Dessa forma, é importante salientar que "o antagonismo, embora nunca desapareça absolutamente, não deixa de ser apenas um intervalo (temporal e espacial) na esfera das forças de coesão e harmonia" (2021, p. 656). Com isso, "por sua própria natureza, a rivalidade representa um desses incentivos à mudança que o princípio de unidade exige da sociedade – talvez porque o permanente só surge e adquire uma força consciente em oposição ao que pode variar" (2021, p. 656). Desse modo,

a unidade social é a forma, mas também o elemento de continuidade que se revela constante no meio de qualquer mudança de sua própria configuração específica, de seus conteúdos e de suas vicissitudes. É a unidade que será ainda mais perceptível quanto mais intensa seja a mudança desses outros elementos. (SIMMEL, 2021, p. 656).

A teoria simmeliana traz como exemplo, "a vitalidade surpreendente do vínculo matrimonial denominado '*coeteris paribus*', uma função da diversidade e da troca de destino da união que se destacam sobre a imobilidade formal da comunidade conjugal" (SIMMEL, 2021, p. 657). Consequentemente, "a multiplicidade das formas e a mudança dos conteúdos são essenciais para a preservação do grupo, não só na medida em que produzem o sentimento de variação em virtude do qual a unidade se destaca em face das mudanças transitórias" (2021, p. 657), mas também e sobretudo, "porque essa unidade permanece sempre igual a si mesma, enquanto as formações, interesses, e objetivos são cada vez mais diversos" (2021, p. 657). Assim, é precisa e oportuna a conclusão de Simmel quando afirma que "é essencial para o homem que existam, como condição indispensável dos diversos momentos de sua vida, seus respectivos opostos" (2021, p. 657).

Portanto, o conflito é uma forma de associação humana na qual as pessoas são colocadas em contato entre si e por meio da qual se pode alcançar a união. Esse é um importante ponto de partida porque nos ajuda a evitar a ideia de que o conflito é o término das relações e interações. O argumento de Simmel é de que o conflito obriga as partes a reconhecerem umas às outras ainda que a relação seja antagonista, o que caracteriza a dimensão agonística do conflito.

2.2 O MODELO AGONÍSTICO DE CHANTAL MOUFFE

A presente tese delimita-se pela dimensão agonística na teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Nesse sentido, adota-se o modelo de “agonismo” proposto pela professora Chantal Mouffe para fundamentar tal dimensão.

Chantal Mouffe é professora de Teoria Política na Universidade de Westminster, Londres. Nos últimos anos, lecionou em diferentes universidades da Europa, América do Norte e América do Sul e realizou estadias de pesquisa em Harvard, Cornell, Universidade da Califórnia, Instituto de Estudos Avançados de Princeton e Centro Nacional de Pesquisa Científica em Paris. Entre 1989 e 1995, foi Diretora de Programa no International College of Philosophy em Paris. Atualmente é uma das pensadoras mais influentes da filosofia política. É autora das seguintes obras: “Gramsci and Marxist Theory”, “Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community”, “The Return of the Political”, “Deconstruction and Pragmatism”, “The Challenge of Carl Schmitt”, “The Democratic Paradox”, “On the Political”, “Hegemony, Radical Democracy and the Political” e “Agonistics: Thinking The World Politically”. Também é coautora – com Ernesto Laclau – de “Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics”, além de inúmeros artigos sobre pensamento político e teoria política. Nos últimos tempos Mouffe está desenvolvendo uma abordagem não racionalista da teoria política, baseada em sua formulação do conceito de “Democracia Agonística” e está participando de diferentes projetos de pesquisa sobre a emergência do populismo de direita na Europa e sobre o lugar daquele continente em uma ordem global multipolar. Assim, a autora é considerada defensora ferrenha do modelo agonístico.

Em suas obras apresenta a relevância de abordagem de uma “Democracia Radical”. As reflexões sobre essa proposta são orientadas pela crítica ao racionalismo e ao universalismo que desenvolveu na obra “The Return of the Political” (1993), onde começou a elaborar um modelo de democracia que denomina de “Pluralismo Agonístico”. A tese do “Pluralismo Agonístico” foi elaborada no livro “The Democratic Paradox” (2005), argumentando que a tarefa central da política democrática é proporcionar que as instituições tomem seus conflitos de forma “agonista”, onde a oposição não é de inimigos, mas de adversários. A autora visa mostrar o modelo agonístico como possível, mesmo afirmando quanto à inerradicabilidade do antagonismo para vislumbrar uma ordem democrática.

Mas Mouffe desenvolve e fundamenta seu modelo agonístico no livro “*Agonistics: Thinking The World Politically*” (2013) e que serve de base na presente investigação. Para a autora, geralmente as teorias políticas acabam defendendo uma ordem autoritária como a única maneira de manter a guerra civil sob controle. No entanto, a solução para o autoritarismo “é uma consequência lógica necessária de um postulado ontológico” (MOUFFE, 2013, p. 11), e que, distinguindo entre “antagonismo” e “agonismo”, é possível visualizar uma forma de democracia que não nega a negatividade radical. Mas, reconhecer a negatividade radical implica reconhecer não só que o povo é múltiplo, mas que também é dividido. Tal divisão não pode ser superada, pode ser institucionalizada de maneiras diferentes, algumas mais igualitárias do que outras. De acordo com essa abordagem, “a política radical consiste em uma diversidade de movimentos em uma multiplicidade de instituições em territórios nacionais, de modo a construir uma hegemonia diferente” (2013, p. 11). Isto é “uma ‘guerra de posição’ cujo objetivo não é a criação de uma sociedade além da hegemonia, mas um processo de radicalização democracia – a construção de uma sociedade mais democrática com instituições mais igualitárias” (MOUFFE, 2003, XII).¹⁰ Vale recordar que sendo uma estudiosa política, a autora explora conceitos geográficos, sociológicos, filosóficos e políticos que afetam o tema democracia.

Mouffe (2003) defende que a abordagem agonística da política torna-se cada vez mais influente. Entretanto, ela demonstra em uma variedade de contexto, o que muitas vezes cria alguma confusão. Para tanto, a autora examina a concepção de agonismo em vários campos, esclarecendo as especificidades da abordagem e a forma como ela difere de outras teorias. Nas primeiras reflexões sobre política são apresentados dois conceitos-chave – “antagonismo” e “hegemonia” – necessários para compreender a natureza do “o político”. Ambos apontaram para a importância de reconhecer a dimensão da negatividade radical que se manifesta presente na possibilidade de antagonismo. Esta dimensão “impede a totalização total da sociedade e exclui a possibilidade de uma sociedade sem divisão e poder” (2003, p. 2). O vocabulário “hegemônico” significa “reconhecer a natureza de todo tipo de ordem social como produto de práticas cujo objetivo é estabelecer um contexto de contingência” (2003, p. 2). A autora

¹⁰ Nonetheless, it is true that political theories that affirm such a thesis usually end up defending an authoritarian order as the only way to keep civil war at bay. This is why most political theorists committed to democracy believe that they have to assert the availability of a rational solution to political conflicts. My argument, however, is that the authoritarian solution is not a necessary logical consequence of such an ontological postulate, and that by distinguishing between ‘antagonism’ and ‘agonism’, it is possible to visualize a form of democracy that does not deny radical negativity (MOUFFEE, 2003, XII).

denomina de “práticas hegemônicas”, “as práticas de articulação através qual uma determinada ordem é criada e o significado da instituição social é pré-ordenado” (2003, p. 2).¹¹

Nas obras “The Return of the Political” (1993), “The Democratic Paradox” (2000) e “On the Political” (2005), a autora desenvolveu reflexões sobre ‘o político’, entendido como a dimensão antagônica que é inerente a todas as sociedades humanas. Para tanto, inicia suas explicações na distinção entre “o político” e “Política”. O “político” refere-se “a essa dimensão de antagonismo que pode assumir muitas formas e pode surgir em diversas relações sociais. É uma dimensão que nunca pode ser erradicada” (MOUFFE, 2003, XII). A “Política”, por outro lado, “refere-se ao conjunto de práticas, cursos e instituições que buscam estabelecer uma certa ordem e organizar a convivência humana em condições sempre potencialmente conflitantes, uma vez que são afetados pela dimensão do ‘político’” (2003, XII).¹² Para Mouffe,

Como enfatizei repetidamente em meus escritos, as questões políticas não são meras questões técnicas a serem resolvidas por especialistas. As questões políticas apropriadas sempre envolvem decisões que exigem uma escolha entre alternativas conflitantes. Isso é algo que não pode ser apreendido pela tendência dominante no pensamento liberal, que se caracteriza por uma abordagem racionalista e individualista. É por isso que o liberalismo é incapaz de vislumbrar adequadamente a natureza pluralista do mundo social, com os conflitos que o pluralismo acarreta. São conflitos para os quais jamais poderia existir solução racional, daí a dimensão do antagonismo que caracteriza as sociedades humanas. (MOUFFE, 2003, p. 3)¹³.

Mouffe (2003) reitera que a compreensão típica do pluralismo é que vivemos em um mundo no qual existem, de fato, muitas perspectivas e valores, mas devido às limitações empíricas, nunca iremos poder adotar todos. No entanto, quando combinados, eles poderiam constituir um conjunto harmonioso e não conflituoso. A autora justifica que esse tipo de

¹¹ In our vocabulary, this means recognizing them 'hegemonic' nature of every kind of social order and envisaging society as the product of a series of practices whose aim is to establish order in a context of contingency. We call 'hegemonic practices' the practices of articulation through which a given order is created and the meaning of social institutions is fixed (MOUFFE, 2003, p. 2).

¹² In inscribing the dimension of radical negativity in the political domain, I proposed in that book to distinguish between 'the political' and 'politics'. By 'the political', I refer to the ontological dimension of antagonism, and by 'politics' I mean the ensemble of practices and institutions whose aim is to organize human coexistence. These practices, however, always operate within a terrain of conflictuality informed by 'the political' (MOUFFE, 2003, XII).

¹³ As I have repeatedly emphasized in my writings, political questions are not mere technical issues to be solved by experts. Proper political questions always involve decisions that require making a choice between conflicting alternatives. This is something that cannot be grasped by the dominant tendency in liberal thought, which is characterized by a rationalist and individualist approach. This is why liberalism is unable to adequately envisage the pluralistic nature of the social world, with the conflicts that pluralism entails. These are conflicts for which no rational solution could ever exist, hence the dimension of antagonism that characterizes human societies (MOUFFE, 2003, p. 3).

perspectiva, na teoria política liberal, reitera a negação do político em sua dimensão antagônica para prosperar, pois um dos principais princípios deste tipo de liberalismo é a crença racionalista na disponibilidade de um consenso universal baseado na razão. Para tanto, “a negação do ‘político’ em sua dimensão antagônica é o que impede a teoria liberal de vislumbrar uma política de forma adequada” (2003, p. 4). O político em sua dimensão antagônica não pode desaparecer simplesmente sendo negado ou indo embora. Assim, “Este tipo de negação só leva à impotência do pensamento do liberal já que a caracterização dos antagonismos e outras formas de violência pertencem à época passada em que a razão ainda não conseguiu controlar as paixões supostamente arcaicas”. Isso está na raiz do liberalismo atual que compreende a natureza e as causas de novos antagonismos que surgiram desde a Guerra Fria (2003, p. 4).¹⁴

Nesse sentido, o pensamento liberal também é cego para o político por causa de seu individualismo, o que o torna incapaz de compreender a formação de identidades coletivas. Desde o início, o político está preocupado com formas coletivas de identificação, uma vez que neste campo estamos sempre lidando com a formação de um ‘nós’ em oposição a ‘eles’. Nesse âmbito, o principal problema com o racionalismo liberal é que ele desdobra uma lógica do social baseada em uma concepção essencialista de ‘ser como presença’, e que concebe a objetividade como sendo inerente às próprias coisas. Não pode reconhecer que só pode haver uma identidade quando é construída como diferença, e que toda objetividade social é constituída por atos de poder. Recusa-se admitir que qualquer forma de objetividade social é, em última análise, política e que deve trazer os vestígios dos atos de exclusão que regem sua constituição. Em várias de suas obras, Mouffe usa a noção do ‘*constitutive outside*’ para explicar esta tese, e que desempenha um papel crucial na sua argumentação. Este termo foi originalmente proposto por Henry Staten em “Wittgenstein e Derrida” (1985) para se referir a uma série de temas desenvolvidos por Jacques Derrida através de noções como “suplemento”, “traço” e “diferença”. O objetivo foi destacar o fato de que a criação de uma identidade implica sempre o estabelecimento de uma diferença. Derrida desenvolveu esta reflexão de forma muito abstrata, referindo-se a qualquer forma de objetividade. Na concepção de Mouffe é interessante trazer tal reflexão para o campo da política e mostrar sua relação para a constituição de identidades

¹⁴ The denial of ‘the political’ in its antagonistic dimension is, I have argued, what prevents liberal theory from envisaging politics in an adequate way. The political in its antagonistic dimension cannot be made to disappear by simply denying it or wishing it away. This is the typical liberal gesture, and such negation only leads to the impotence that characterizes liberal thought when confronted with the emergence of antagonisms and forms of violence that, according to its theory, belong to a bygone age when reason had not yet managed to control the supposedly archaic passions. This is at the root of liberalism’s current incapacity to grasp the nature and causes of new antagonisms that have emerged since the Cold War (MOUFFE, 2003, p. 4).

políticas. A autora argumenta que toda identidade é relacional e que a afirmação de uma diferença é uma pré-condição para a existência de qualquer identidade, ou seja, “a percepção de algo ‘outro’ que constitui seu ‘exterior’” (MOUFFE, 2003, p. 3). Pode-se, então, entender por que o político que sempre lida com identidades coletivas, é uma constituição de um ‘nós’ que exige com sua própria condição de possibilidade a demarcação de um ‘eles’ (2003, p. 5).¹⁵

Isso não significa que a relação seja por necessidade antagônica. De fato, muitas relações nós/eles são apenas uma questão de reconhecer as diferenças. Mas isso significa “que sempre existe a possibilidade de que essa relação 'nós/eles' possa tornar-se um amigo/inimigo” (MOUFFE, 2003, p. 5). Isso acontece quando os outros, que até agora eram considerados simplesmente diferentes, passam a ser percebidos colocando em questão nossa identidade e ameaçando nossa existência. A partir desse momento, reiterando a tese schmittiana, Mouffe aponta, “qualquer forma de relação nós/eles – seja religiosa, étnico ou econômico – torna-se o ‘locus’ de um antagonismo” (2003, p. 5).¹⁶

Nesse contexto de antagonismo sempre presente é que Chantal Mouffe elaborou o que ela denomina de modelo “agonístico” da democracia. Seu objetivo era fornecer uma redescritção das instituições democráticas liberais. Redescritção, essa, que pudesse apreender o que estava em jogo no pluralismo da política democrática.

Nesse âmbito, para entender a natureza da política democrática e o desafio que ela trazia, precisaria de uma alternativa para as duas principais abordagens da teoria política democrática. Uma dessas abordagens é “o modelo agregativo que vê a política dos atores sociais como sendo movidos pela busca de seus interesses”. O outro modelo, “o deliberativo, enfatiza o papel da razão e das considerações morais. O que esses dois modelos deixam de lado é a centralidade das identidades coletivas e o papel desempenhado pelos afetos em sua constituição” (MOUFFE, 2003, p. 6).

¹⁵ Derrida developed this reflection at a very abstract level, referring to any form of objectivity. I have, for my part, been interested in bringing to the fore the consequences of such a reflection in the field of politics and to show its relevance for the constitution of political identities. I argue that once we understand that every identity is relational and that the affirmation of a difference is a precondition for the existence of any identity - i.e. the perception of something ‘other’ which constitutes its ‘exterior’ — we can understand why politics, which always deals with collective identities, is about the constitution of a ‘we’ which requires as its very condition of possibility the demarcation of a ‘they’ (MOUFFE, 2003, p. 5)

¹⁶ This does not mean, of course, that such a relation is by necessity antagonistic. Indeed, many us/them relations are merely a question of recognizing differences. But it means that there is always the possibility that at this ‘us/them’ relation might become one of friend/enemy. This happens when the others, who up to now were considered as simply different, start to be perceived as putting into question our identity and threatening our existence. From that moment on, as Carl Schmitt has pointed out, any form of us/them relation — be it religious, ethnic or economic — becomes the locus of an antagonism. (MOUFFE, 2003, p. 5).

Na concepção de Mouffe é impossível entender a política da democracia sem reconhecer as “paixões” como força motriz no campo político. Para tanto, o modelo agonístico de democracia visa resolver todas as questões que não podem ser devidamente abordadas pelos outros dois modelos por causa de sua estrutura com características racionalistas e individuais. Defende a autora, na sua obra “The Democratic Paradox” (2000), que quando reconhecemos a dimensão do “político”, começamos a perceber que um dos principais desafios para a política democrática liberal pluralista consiste em tentar desarmar o antagonismo potencial que existe nas relações humanas. Para a autora, o fundamental é como chegar a um consenso alcançado sem exclusão, pois isso exigiria a construção de um ‘nós’ que não teria um ‘eles’ correspondente. No entanto, isto é impossível porque, como acima mencionado, a própria condição para a constituição de um ‘nós’ é a demarcação de um ‘eles’. A questão crucial está em como estabelecer a distinção desse nós/eles que é constitutiva da política, de uma forma que seja compatível com o reconhecimento do pluralismo. Por isso, conflitos em sociedades democráticas liberais não podem e não devem ser erradicados, uma vez que a especificidade da democracia pluralista é precisamente o reconhecimento e a legitimação do conflito. O que a política democrática exige é que os outros não sejam vistos como inimigos a serem destruídos, mas como adversários cujas ideias podem ser combatidas, mesmo ferozmente, mas cujo direito de defender tais ideias não devem ser questionadas. Colocando de outra forma, o que é importante “é que o conflito não assuma a forma de um ‘antagonismo’ (luta entre inimigos), mas a forma de um ‘agonismo’ (luta entre adversários)” (MOUFFE, 2003, p. 7).¹⁷

Na perspectiva agonística, a categoria central para demonstração da política crítica é a categoria do “adversário”, este com quem se compartilha uma lealdade comum à democracia sob os princípios de “liberdade e igualdade para todos”, embora discordando sobre sua interpretação. Assim, “os adversários lutam uns contra os outros porque eles querem sua interpretação dos princípios para se tornarem hegemônicos, mas não colocam em questão a legitimidade do direito de seu oponente de lutar pela vitória de sua posição” (MOUFFE, 2003, p. 7). Este confronto entre adversários é o que constitui a “luta agonística” que é a própria condição de uma democracia vibrante. Então,

¹⁷ I asserted that when we acknowledge the dimension of ‘the political’, we begin to realize that one of the main challenges for pluralist liberal democratic politics consists in trying to defuse the potential antagonism that exists in human relations. In my view, the fundamental question is not how to arrive at a consensus reached without exclusion, because this would require the construction of an ‘us’ that would not have a corresponding ‘them’. This is impossible because, as I have just noted, the very condition for the constitution of an ‘us’ is the demarcation of a ‘them’ (MOUFFE, 2003, p. 7).

uma democracia que funcione bem exige um confronto de posições políticas democráticas. Se isso estiver faltando, há sempre o perigo de que este confronto democrático seja substituído por um confronto entre uma moral não negociável de valores ou formas essencialistas de identificações. (MOUFFE, 2003, p. 7).

A partir disso, a ênfase no consenso, juntamente com aversão à frente, leva à apatia e a um desafeto com a política de participação. É por isso que em uma sociedade democrática liberal é necessário um debate sobre as alternativas possíveis. Desse modo, “deve fornecer políticas como formas de identificações em torno da demonstração claramente diferenciada de posições democráticas. Embora o consenso seja sem dúvida necessário, deve ser afastado pela dissidência” (MOUFFE, 2003, p. 8). É preciso consenso nas instituições que são constitutivas da democracia liberal quanto os valores ético-políticos que devem informar a associação política. Mas sempre haverá desacordo sobre o significado desses valores e a forma como devem ser implementados (2003, p. 8).¹⁸

Para Mouffe (2003), em uma democracia pluralista, as divergências sobre como interpretar os princípios ético-políticos compartilhados não são apenas legítimas, mas também necessárias. Assim,

Eles permitem diferentes formas de identificação da cidadania e são o material da política democrática. Quando a dinâmica agonística do pluralismo é impedida por causa da falta de formas democráticas de identificação, então as paixões não podem ter uma saída democrática. Estão, portanto, lançadas as bases para várias formas de política articuladas em torno de identidades essencialistas de tipo nacionalista, religioso ou étnico, e para a multiplicação de confrontos sobre valores morais inegociáveis, com todas as manifestações de violência que tais confrontos acarretam. (MOUFFE, 2003, p. 8).¹⁹

A fim de evitar mal-entendido, Mouffe enfatiza que a noção de “o adversário” precisa ser distinguida nitidamente no discurso liberal. De acordo com o entendimento de “adversário”

¹⁸ For the agonistic perspective, the central category of democratic politics is the category of the ‘adversary’, the opponent with whom one shares a common allegiance to the democratic principles of ‘liberty and equality for all’, while disagreeing about their interpretation. Adversaries fight against each other because they want their interpretation of the principles to become hegemonic, but they do not put into question the legitimacy of their opponent’s right to fight for the victory of their position. This confrontation between adversaries is what constitutes the ‘agonistic struggle’ that is the very condition of a vibrant democracy (MOUFFE, 2003, p. 8).

¹⁹ They allow for different forms of citizenship identification and are the stuff of democratic politics. When the agonistic dynamics of pluralism are hindered because of a lack of democratic forms of identifications, then passions cannot be given a democratic outlet. The ground is therefore laid for various forms of politics articulated around essentialist identities of a nationalist, religious or ethnic type, and for the multiplication of confrontations over non-negotiable moral values, with all the manifestations of violence that such confrontations entail (MOUFFE, 2003, p. 8).

proposto, e contrário à visão liberal, a presença de antagonismo não é eliminada, mas “sublimada”. Na verdade, “o que os liberais chamam de ‘adversário’ é meramente um ‘concorrente’” (MOUFFE, 2003, p. 9). Os teóricos liberais vislumbram o campo da política como

um terreno neutro em que diferentes grupos competem para ocupar as posições de poder, tendo como objetivo alojar outros para ocupar seu lugar, sem colocar em questão a hegemonia dominante e transformando profundamente as relações de poder. É simplesmente uma competição entre as elites.²⁰ (MOUFFE, 2003, p. 9).

Para a autora, em uma política agonística, porém, “a dimensão antagônica sempre está presente, pois o que está em jogo é a luta entre projetos hegemônicos opostos que nunca podem ser reconciliados racionalmente, um deles precisando ser derrotado” (MOUFFE, 2003, p. 9). Por isso, “é um confronto real, mas que se desenrola sob condições regulamentadas por um conjunto de procedimentos democráticos aceitos pelos adversários” (2003, p. 9). Afirma Mouffe que somente quando reconhecemos ‘a política em sua dimensão antagônica’ é que reconhecemos a questão central para a política democrática. Para os teóricos liberais, “a pergunta, não é como negociar um compromisso entre os interesses, nem é, como chegar a um consenso ‘racional’, ou seja, totalmente inclusivo, sem qualquer exclusão” (2003, p. 9). Apesar do que muitos liberais acreditam, a especificidade da política democrática não é a superação da oposição nós/eles, mas a forma diferente como se estabelece. Portanto, “a tarefa primordial da política democrática não é eliminar a raiva ou relegá-la para a esfera privada, a fim de estabelecer uma relação racional desse sentido na esfera pública” (2003, p. 9). Pelo contrário, “é ‘sublimar’ aquelas paixões, mobilizando-as para projetos democráticos, criando formas coletivas de identificação em torno de objetivos democráticos” (2003, p. 9).²¹

²⁰ According to the understanding of ‘adversary’ proposed here, and contrary to the liberal view, the presence of antagonism is not eliminated, but ‘sublimated’. In fact, what liberals call an ‘adversary’ is merely a ‘competitor’. Liberal theorists envisage the field of politics as a neutral terrain in which different groups compete to occupy the positions of power, their objective being to dislodge others in order to occupy their place, without putting into question the dominant hegemony and profoundly transforming the relations of power. It is simply a competition among elites (MOUFFE, 2003, p. 9).

²¹ I contend that it is only when we acknowledge ‘the political* in its antagonistic dimension that* we pose the central question for democratic politics. This question, pace liberal theorists, is not how to negotiate a compromise among competing interests, nor is it how to reach a ‘rational*, i.e. fully inclusive, consensus without any exclusion. Despite what many liberals want to believe, the specificity of democratic politics is not the overcoming of the we/they opposition, but the different way in which it is established. The prime task of democratic politics is not to eliminate passions or to relegate them to the private sphere in order to establish a rational consensus in the public sphere. Rather, it is to ‘sublimate* those passions by mobilizing them towards democratic designs, by creating collective forms of identification around democratic objectives (MOUFFE, 2003, p. 9).

Mouffe, esclarecendo sua abordagem sobre o agonismo e o antagonismo, passa a analisar a política agonística sob o ponto de vista de outras concepções. Aborda, por exemplo, o entendimento de Hannah Arendt em “Crisis of the Republic” (1969), considerando o principal problema arendtiano à concepção do que é um ‘agonismo sem antagonismo’. Para Mouffe, “embora Arendt dê grande ênfase na pluralidade humana e insiste que a política trata da comunidade e da reciprocidade entre seres humanos que são diferentes uns dos outros, ela nunca reconhece que esta pluralidade está na origem de conflitos” (2003, p. 10). Na visão arendtiana, “pensar politicamente é desenvolver a capacidade de ver as coisas sob uma multiplicidade de perspectivas” (2003, p. 10). Mouffe traz como exemplo uma entrevista que Arendt concedeu em 1970 – chamada de ‘Reif-interview’ – delineando uma organização política alternativa ao sistema representativo, criticando o papel dos partidos. No entendimento de arendtiano, a proposta de substituição de partidos por conselhos considerados mais adequados e habilidoso para tomar decisões ao afirmar que “Se apenas dez de nós estivermos sentados ao redor de uma mesa, cada um expressando suas opiniões, cada um ouvindo a opiniões dos outros, então uma formação racional de opinião pode ocorrer, através da troca de opiniões” (apud MOUFFE, 2003, p. 10).²²

Para Mouffe, “o consenso resulta da troca de vozes e opiniões (no sentido grego de ‘doxa’) não de um discurso racional como em Habermas” (2003, p. 11). Observa que, enquanto para Habermas, “surge o consenso através do que Kant chama de ‘disputa’, ou seja, uma troca de argumentos com regras lógicas, para Arendt, é uma questão de ‘streiten’, onde o acordo é produzido por meio de persuasão, não de provas irrefutáveis”. No entanto, nem Arendt nem Habermas, “são capazes de reconhecer o caráter hegemônico das formas de consenso e a inerradicabilidade do antagonismo, momento que Lyotard chama de ‘a diferença’” (2003, p. 11).²³

A concepção de agonismo de Mouffe, também difere daquela de Bonnie Honig, inspirado em Arendt, apresentada em seu livro “Political Theory and the Displacement of Politics” (1993). De acordo com Honig, existem duas perspectivas sobre a política: a ‘virtue’

²² What I mean is that, although Arendt puts great emphasis on human plurality and insists that politics deals with the community and the reciprocity among human beings who are different from each other, she never acknowledges that this plurality is at the origin of antagonistic conflicts. According to her, to think politically is to develop the ability to see things from a multiplicity of perspectives (MOUFFE, 2003, p. 10).

²³ To be sure, in her case the consensus results from the exchange of voices and opinions (in the Greek sense of doxa) not from a rational ‘Diskurs’ like in Habermas. while for Habermas consensus emerges through what Kant calls ‘disputieren’ — an exchange of arguments constrained by logical rules — for Arendt it is a question of ‘streiten’, where agreement is produced through persuasion, not irrefutable proofs. However, neither Arendt nor Habermas is able to acknowledge the hegemonic nature of every form of consensus and the ineradicability of antagonism, the moment of what Lyotard refers to as ‘the differend’ (MOUFFE, 2003, p. 11).

como encontrada na obra de Kant, John Rawls ou Michael Sandel, e a ‘virtú’ como postulado por Maquiavel, Nietzsche e Arendt. Para o referido autor, “o cerne da perspectiva ‘virtú’ é a competição agonística através da qual os cidadãos são encorajados a manter políticas e ideias abertas à discussão e ao desafio na tentativa de pôr fim ao debate” (apud MOUFFE, 2003, p. 12). Embora Mouffe não discorde sobre a importância da dimensão da disputa, não imagina a natureza da luta agonística simplesmente em termos de uma disputa em curso sobre questões ou identidades. Para ela, “é preciso também compreender o papel crucial de articulações hegemônicas e a necessidade não só de prolongar o que existe, mas também de construir novas articulações e novas instituições” (2003, p. 12).²⁴

A autora observa outras limitações na concepção colocada por outro teórico agonístico, William Connolly, na obra “Pluralism” (2005). Este autor é influenciado por Nietzsche e tentou fazer com que a concepção nietzschiana do ‘agon’ fosse compatível com a política democrática. “Ele concebe uma radicalização da democracia, a resultado do cultivo pelos cidadãos de um novo *ethos* democrático de engajamento que os leva a entrar em disputas agonísticas de modo a perturbar todas as tentativas de encerramento” (MOUFFE, 2003, p. 13). Central para isso é a “noção de ‘respeito agonístico’ que Connolly vê como emergindo da condição existencial compartilhada da luta pela identidade e moldada pelo reconhecimento de nossa finitude” (MOUFFE, 2003, p. 13). O ‘respeito agonístico’ representa “a virtude cardeal do pluralismo profundo e é a virtude política mais importante do nosso mundo pluralista contemporâneo” (2003, p. 13). Sem dúvida, “é preciso respeito entre os adversários envolvidos em uma luta agonística, mas uma questão importante precisa ser levantada sobre os limites da ação agonística do respeito” (2003, p. 13). Assim, questiona-se, “todos os antagonismos podem ser transformados em agonismos e todas as posições podem ser aceitas como legítimas dentro da luta agonística?” (2003, p. 13). Ou, “há demandas que precisam ser excluídas porque não podem fazer parte do consenso conflituoso que fornece o espaço simbólico que os oponentes se

²⁴ Bonnie Honig has put forward in her book *Political Theory and the Displacement of Politics*. According to Honig, there are two perspectives on politics: virtue as found in the work of Kant, John Rawls or Michael Sandel, and *virtu* as postulated by Machiavelli, Nietzsche and Arendt. For Honig, the core of the *virtu* perspective is the agonistic contest through which citizens are encouraged to keep policies and ideas open to discussion and to challenge any attempt to put an end to debate. While not disagreeing with her on the importance of the dimension of contest, I do not think that one can envisage the nature of* the agonistic struggle simply in terms of an ongoing contestation over issues or identities. One also needs to grasp the crucial role of hegemonic articulations and the necessity not only of challenging what exists but also of constructing new articulations and new institutions (MOUFFE, 2003, p. 12).

reconhecem como legítimos adversários?” (2003, p. 13). Em outras palavras, “podemos conceber um pluralismo sem antagonismo?” (2003, p. 13).²⁵

Essas são questões propriamente políticas que Connolly não aborda e é por isso que Mouffe acha que sua abordagem não fornece a estrutura para uma demonstração eficaz da política democrática. Para vislumbrar como agir politicamente, o momento de decisão não pode ser evitado, e isso implica em estabelecimento de fronteiras, a determinação de um espaço de inclusão/exclusão. Uma abordagem que evite este momento não será capaz de desafiar a hegemonia dominante e transformar as relações de poder. A concepção de Connolly do ‘respeito agonístico’ é um *ethos* do pluralismo, mas isso não é suficiente para constituir, como ele afirma, uma nova política democrática. A autora não nega a importância de suas reflexões sobre a necessidade de fomentar um *ethos* pluralista, mas afirma que uma abordagem verdadeiramente política exige lidar com os limites do pluralismo. Como no caso de Bonnie Honig, o que está faltando são as duas dimensões que a autora já expôs como centrais para a política: o antagonismo e a hegemonia (MOUFFE, 2003, p. 14).

A principal deficiência das abordagens agonísticas influenciadas por Arendt e Nietzsche é que elas são incapazes de compreender a natureza da luta hegemônica. Assim, “A celebração de uma política da perturbação ignora o outro lado dessa luta, ou seja, o estabelecimento de uma cadeia de equivalência entre demandas e a construção de uma hegemonia alternativa” (MOUFFE, 2003, p. 14). Pois não basta desestabilizar os procedimentos dominantes e romper os arranjos existentes para radicalizar a democracia. Para Mouffe,

quando reconhecemos que o antagonismo é inerradicável e que toda ordem é uma ordem hegemônica, não podemos evitar enfrentar a questão central da política: ‘quais são os limites do agonismo e quais são as instituições e as formas de poder que precisam ser estabelecidos para permitir um processo de radicalização da democracia?’. (MOUFFE, 2003, p. 14)

Dessa forma, isso requer que não nos iludamos no momento da decisão e isso implicará necessariamente alguma forma de fechamento. Pode ser que um discurso ético possa evitar esse

²⁵ He calls for a radicalization of democracy, the result of the cultivation by citizens of a new democratic ethos of engagement that drives them to enter in agonistic contestation so as to disturb all attempts at closure. Central to this vision is the notion of ‘agonistic respect’ that Connolly sees as emerging from the shared existential condition of the struggle for identity and as shaped by the recognition of our finitude. Agonistic respect represents for him the cardinal virtue of deep pluralism, and it is the most important political virtue in our contemporary pluralistic world. No doubt, respect is necessary among* the adversaries involved in an agonistic struggle, but one important question needs to be raised concerning the limits of agonistic respect Can all antagonisms be transformed into agonisms and all positions be accepted as legitimate and accommodated within the agonistic struggle? (MOUFFE, 2003, p.13).

momento, mas um político certamente não pode. Essa incapacidade de dar conta do momento necessário de fechamento que é constitutivo do político é a consequência de uma abordagem que vê o pluralismo como uma mera valorização da multiplicidade, iludindo assim o papel importante do conflito e do antagonismo. Nesse sentido, a abordagem da autora, ao contrário, reconhece o caráter constitutivo da divisão e a impossibilidade de uma reconciliação final. Ambas as abordagens afirmam que sob as condições da democracia moderna o povo não pode ser visto como ‘um’. Mas “enquanto na primeira abordagem o povo é visto como ‘múltiplo’, na segundo o povo aparece como ‘dividido’. É só quando divisão e antagonismo são reconhecidos como inerradicáveis que é possível pensar de maneira propriamente política” (MOUFFE, 2003, p. 15).²⁶

De acordo com a abordagem que Mouffe (2003, p. 17) defende, “o domínio da política não é e não pode ser o domínio do incondicional porque requer a tomada de decisões em um terreno indecidível”. É por isso que “o tipo de ordem que é estabelecida por meio de uma dada configuração hegemônica de poder é sempre política, contestável, e nunca deveria ser justificada como uma ordem superior e apresentada como a única legítima” (2003, p. 17). Como ela argumenta: “esta fronteira é fruto de uma decisão política; é fundamentada consistentemente em um determinado nós/eles, e por isso deve ser reconhecido como algo contingente e aberto à disputa” (2003, p. 17). O que caracteriza a política democrática “é o confronto entre projetos hegemônicos conflitantes, um confronto sem possibilidade de reconciliação final” (2003, p. 17). Por isso, “é necessário conceber tal confronto em termos políticos, não éticos, requer fazer uma série de perguntas estratégicas sobre o tipo de ‘nós’ que uma determinada política visa criar e a cadeia de equivalências exigidas” (2003, p. 17). Para ela,

Isso não pode acontecer sem definir um adversário, um ‘eles’ que servirá como um ‘fora constitutivo’ para o nós”. É o que se pode chamar de ‘momento do político’, o reconhecimento do caráter constitutivo da divisão social e a inextirpação do antagonismo. É por isso que os teóricos que são incapazes ou

²⁶ This incapacity to account for the necessary moment of closure that is constitutive of the political is the necessary consequence of an approach which envisages pluralism as a mere valorization of multiplicity, thereby eluding the constitutive role of conflict and antagonism. My approach, on the contrary, acknowledges the constitutive character of social division and the impossibility of a final reconciliation. Both approaches assert that under modern democratic conditions, the people cannot be envisaged as ‘one’. But while in the first approach the people is seen as ‘multiple’, in the second the people appears as ‘divided’. It is only when division and antagonism are recognized as being ineradicable that it is possible to think in a properly political way (MOUFFE, 2003, p. 15).

não querem reconhecer essa dimensão não podem fornecer um guia eficaz para vislumbrar a natureza da política radical (MOUFFE, 2003, p. 18)²⁷.

Dando seguimento aos estudos de seu modelo, Mouffe questiona como é possível uma democracia num mundo agonístico multipolar? O modelo agonístico foi elaborado pela referida autora num contexto de um regime político específico de democracia liberal pluralista. No entanto, após algumas percepções quanto à importância de os conflitos tomarem uma “forma agonística para evitar o surgimento de antagonismos”, defende que o modelo pode ser útil no campo das relações internacionais. Como sugeriu em “On the Political”, “é a falta de canais de política que desafia a hegemonia do neoliberalismo como modelo de globalização que está a origem da proliferação de discursos e práticas que buscam negar radicalmente a ordem internacional estabelecida” (MOUFFE, 2003, p. 20). Refletindo sobre os perigos de ‘ver o mundo como um universo’, fez a autora a criticar os teóricos que, de várias maneiras, defenderam o estabelecimento de uma democracia cosmopolita. A principal objeção de Mouffe à abordagem cosmopolita é que, “qualquer que seja a sua formulação, postula a disponibilidade de um mundo além da hegemonia e além da soberania, negando a dimensão do político” (2003, p. 20). Além disso, geralmente é a base da universalização do modelo ocidental e que não abre espaço para uma pluralidade de alternativas. Para tanto, é interessante notar que o objetivo da política – seja em nível nacional ou internacional – “como o estabelecimento de um consenso em torno de um único modelo elimina a possibilidade da dissidência legítima, criando assim um terreno favorável para o surgimento de formas violentas de antagonismos” (2003, p. 20).²⁸

Para Mouffe, “perceber o político em sua dimensão antagônica exige reconhecer que o mundo é um pluriverso, não um universo” (2003, p. 22). A sugestão é “que a única solução está em uma pluralização das hegemônias. Abandonando a ilusória esperança de uma unificação política do mundo, deve-se advogar para o estabelecimento de um mundo multipolar” (2003, p.

²⁷ This cannot take place without defining an adversary, a ‘they* that will serve as a ‘constitutive outside* for the we’. This is what can be called the ‘moment of the political’, the recognition of constitutive character of social division and the ineradicability of antagonism. This is why theorists who are unable or unwilling to acknowledge this dimension cannot provide an effective guide for envisaging the nature of radical politics (MOUFFE, 2003, p. 18).

²⁸ Reflecting on the dangers of ‘seeing the world as a universe’ led me to criticize the theorists who, in a variety of ways, have advocated the establishment of a cosmopolitan democracy. My main objection to the cosmopolitan approach is that, whatever its formulation, it postulates the availability of a world beyond hegemony and beyond sovereignty, there for enegating the dimension of the political. Moreover, it is usually predicated on the universalization of the Western model and therefore does not make room for a plurality of alternatives. We should be aware that envisaging the aim of politics – be it at the national or international level – as the establishment of a consensus around one single model eliminates the possibility of legitimate dissent, thereby creating a favourable terrain for the emergence of violent forms of antagonisms (MOUFFE, 2003, p. 20).

22). Uma ordem mundial poderia ser chamada de “agonista” no sentido de que “seria reconhecer uma pluralidade de polos regionais, acordos organizados em diferentes modelos econômicos e políticos sem uma autoridade central” (2003, p. 22). É claro que isso não traria o fim dos conflitos, mas a autora está segura que “esses conflitos são menos propensos a assumir uma forma antagônica do que em um mundo onde um único modelo econômico e político se apresenta como legítimo e se impõe em todas as partes em nome de sua racionalidade e moralidade supostamente superior” (2003, p. 22). O objetivo de Mouffe é enfatizar que o que está em jogo em ambos os casos é “a importância de reconhecer a dimensão do ‘político’ e os conflitos que o pluralismo implica” (2003, p. 22). Portanto, é preciso perceber que, em vez de tentar trazer um consenso que eliminaria a própria possibilidade do antagonismo, “a tarefa crucial tanto na ordem doméstica quanto internacional é encontrar maneiras de lidar com conflitos de modo a minimizar a possibilidade de que eles tomem uma forma antagônica” (2003, p. 22).²⁹ Dessa forma,

As ilusões de uma ética global, de uma sociedade civil global e de outros sonhos cosmopolitas impedem-nos de reconhecer que no campo das relações internacionais só se pode contar com acordos prudentiais. Todas as tentativas, por meio do estabelecimento de um pacto global, para superar definitivamente o ‘estado de natureza’ entre os Estados esbarram em dificuldades intransponíveis (MOUFFE, 2003, p. 23).³⁰

Portanto, a perspectiva pluralista informada pela abordagem agonística que defende Mouffe “reconhece que as divergências podem estar na origem dos conflitos, mas afirma que esses conflitos não devem necessariamente levar a um ‘choque de civilizações’” (2003, p. 41). Sugere que a melhor maneira de evitar tal situação “é o estabelecimento de um quadro institucional multipolar que criaria condições para que esses conflitos se manifestem como

²⁹ To take account of the political in its antagonistic dimension requires acknowledging that the world is a pluriverse, not a universe. This provokes the following question: If we acknowledge, contrary to the cosmopolitan theorists, that every order is an hegemonic order and that there is no possible order 'beyond hegemony', and if we also acknowledge the negative consequences of a unipolar world organized around the hegemony of an hyper-power, then what is the alternative? My suggestion is that the only solution lies in the pluralization of hegemonies. Abandoning the illusory hope for a political unification of the world, we should advocate the establishment of a multipolar world. Such a world order could be called 'agonistic' in the sense that it would acknowledge a plurality of regional poles, organized according to different economic and political models without a central authority (MOUFFE, 2003, p. 22).

³⁰ The illusions of a global ethics, global civil society and other cosmopolitan dreams prevent us from recognizing that in the field of international relations, one can only count on prudential agreements. All attempts, through the establishment of a global covenant, to definitively overcome the 'state of nature' between states run into insurmountable difficulties. (MOUFFE, 2003, p. 23).

confrontos agonísticos entre adversários, antes de tomar a forma de lutas antagônicas entre inimigos” (2003, p. 41).³¹

Em outras obras de Chantal Mouffe, destaca-se a defesa do modelo agonístico. Na obra “On the Political” (2005), Mouffe reitera que “no campo das identidades coletivas, estamos sempre lidando com a criação de um ‘nós’ que só pode existir pela demarcação de um ‘eles’. Isso não significa, é claro, que tal relação é necessariamente de amigo/inimigo, ou seja, uma relação um antagonismo” (2005, p. 23). Mas devemos reconhecer que, em certas condições, “há sempre a possibilidade de que este nós/eles da relação pode se tornar antagônica, ou seja, pode se transformar em relação de amigo/inimigo” (MOUFFE, 2005, p. 23). Isso acontece quando “o ‘eles’ é percebido como colocando em questão a identidade do ‘nós’ e como ameaçando sua existência” (2005, p. 23).³² Assim, “a distinção nós/eles, que é a condição de possibilidade de formação de identidades políticas, podem sempre tornar-se o lócus de um antagonismo”. Dessa forma, “todas as formas de identidades políticas implicam uma distinção nós/eles, isso significa que a possibilidade de surgimento de antagonismo nunca pode ser eliminado” (2005, p. 24). É, portanto, “uma ilusão acreditar no advento de uma sociedade da qual o antagonismo pode ser erradicado” (2005, p. 24).

Nesse sentido, “o conflito, para ser aceito como legítimo, não pode destruir a associação política. Isto significa que algum tipo de vínculo comum deve existir entre as partes em conflito, para que não tratem seus adversários como inimigos a serem erradicados” (MOUFFE, 2005, p. 26). Enquanto “o antagonismo é uma relação nós/eles em que os dois lados são inimigos que não compartilham nenhum terreno comum” (2005, p. 26), o agonismo “é uma relação nós/eles onde o partes conflitantes, embora reconhecendo que não há solução racional para o seu conflito, reconhecem, no entanto, a legitimidade de seus oponentes” (2005, p. 26). Eles são “adversários”, não inimigos. Isso significa que, “enquanto em conflito, eles se veem como

³¹ A pluralist perspective informed by the agonistic approach that I am advocating recognizes that divergences can be at the origin of conflicts, but it asserts that those conflicts should not necessarily lead to a 'clash of civilizations'. It suggests that the best way to avoid such a situation is the establishment of a multipolar institutional framework that would create the conditions for those conflicts to manifest themselves as agonistic confrontations between adversaries, instead of taking the form of antagonistic struggles between enemies (MOUFFE, 2003, p. 41).

³² However, as I will argue in a moment, the friend/enemy distinction can be considered as merely one of the possible forms of expression of the antagonistic dimension which is constitutive of the political. We can also, while acknowledging the ever present possibility of antagonism, imagine other political modes of construction of the we/they. If we follow this route, we will realize that the challenge for democratic politics consists in trying to keep the emergence of antagonism at bay by establishing the we/they in a different way (MOUFFE, 2005, p. 23).

pertencentes à mesma associação política, como compartilhando um espaço simbólico comum dentro do qual o conflito acontece” (MOUFFE, 2005, p. 26).³³

Por fim, para Mouffe, a tarefa da democracia é a transformação do antagonismo em agonismo. A seguir, analisa-se a dimensão agonística da teoria do reconhecimento.

³³ This is the type of relation which I have proposed to call ‘agonism’. While antagonism is a we/they relation in which the two sides are enemies who do not share any common ground, agonism is a we/they relation where the conflicting parties, although acknowledging that there is no rational solution to their conflict, nevertheless recognize the legitimacy of their opponents. They are ‘adversaries’ not enemies. This means that, while in conflict, they see themselves as belonging to the same political association, as sharing a common symbolic space within which the conflict takes place. We could say that the task of democracy is to transform antagonism into agonism (MOUFFE, 2005, p. 26).

3 A DIMENSÃO AGONÍSTICA NA TEORIA DO RECONHECIMENTO

O terceiro capítulo busca analisar a categoria do “reconhecimento”, em especial da teoria proposta por Axel Honneth, investigando seu percurso de reatualização em Hegel e suas esferas de reconhecimento, apontando as formas de desrespeitos e/ou não-reconhecimentos na conjuntura atual.

3.1 DO CONTEXTO DO RECONHECIMENTO À TEORIA

Na Filosofia Social e Política, o reconhecimento é uma categoria de investigação que desperta curiosidade e estudo diante de seus inúmeros significados. Para Zurn,

É constituído por um conjunto central de conceitos e suposições, uma série de teses substantivas bem definidas, formas relativamente estabelecidas de abordar um quebra-cabeças e um conjunto de disputas focadas sobre reivindicações e conceitos particulares. Como paradigma filosófico, é claro, não há o tipo de consenso profundo – em técnicas e métodos aceitos, em quebra-cabeças resolvidos versus pendentes, em suposições de fundo estabelecidas e assim por diante – que muitas vezes caracterizam paradigmas na *Naturwissenschaften*. No entanto, a teoria do reconhecimento é atualmente geradora de uma ampla variedade de indagações e investigações em domínios que abrangem ontologia e epistemologia, filosofia moral e política, teoria social, teoria da ação, filosofia jurídica, antropologia filosófica e história da filosofia (ZURN, 2010, p. 4).³⁴

No percurso histórico, Zurn explica que a teoria do reconhecimento tem antecedentes desde a compreensão grega clássica de amizade, até a reanimação de temas no humanismo renascentista. Na era do Iluminismo, perpassa pelas paixões sociais da teoria dos sentimentos até chegar aos relatos de Rousseau sobre a sociabilidade essencial da natureza verdadeiramente humana. Apesar dessa rica história filosófica, a teoria contemporânea do reconhecimento tem sido frequentemente vinculada ao idealismo alemão, especialmente no trabalho de Fichte e

³⁴ It is constituted by a core set of concepts and assumptions, a series of well-defined substantive theses, relatively settled ways of approaching puzzles, and a set of focused disputes concerning particular claims and concepts. As a philosophical paradigm, of course, there is not the kind of deep consensus – on accepted techniques and methods, on solved versus outstanding puzzles, on settled background assumptions, and so on—that often characterize paradigms in the *Naturwissenschaften*. Nevertheless, the theory of recognition is currently generative of a wide variety of inquires and investigations in domains ranging over ontology and epistemology, moral and political philosophy, social theory, action theory, legal philosophy, philosophical anthropology, and the history of philosophy (2010, p. 4).

Hegel sobre as maneiras pelas quais as estruturas de intersubjetividade estão constitutivamente relacionadas ao desenvolvimento da subjetividade. Na análise de Hegel, o reconhecimento intersubjetivo, em particular, foi retrabalhado e colocado em uso por tradições bastante díspares da Filosofia, do pensamento científico e, especialmente, político ao longo de duzentos anos (ZURN, 2010, p. 5).³⁵

Para tanto, os insights de Hegel foram influentemente retomados e reformulados na análise inicial de Marx do caráter identitário de nossas relações sociais em contextos de trabalho e as deformações em aqueles processos causados pela organização capitalista das relações produtivas. A exploração de tais temas – especialmente o conceito crucial de alienação – foi central para o desenvolvimento de o marxismo ocidental nas primeiras décadas do século XX. Em condições intelectuais bastante diferentes, os britânicos detectaram uma marca rudimentar, mas inconfundível de Hegelianismo sobre o desenvolvimento do pragmatismo norte-americano, particularmente, onde empregam evidências sócio psicológicas para apoiar teorias distintamente intersubjetivistas de percepção, conhecimento, emoções, ações, socialização e o desenvolvimento de um senso de si mesmo. Em direção bem diferente e com diferentes objetivos teóricos em vista, repensar o pensamento de Hegel por conta da dialética mestre-escravo inspirou uma geração de fenomenólogos franceses a tomar uma série de questões sobre o reconhecimento intersubjetivo para a constituição da experiência e conhecimento. Os insights de Hegel também tiveram um impacto decisivo no desenvolvimento de uma teologia fenomenologicamente motivada tentando repensar a estrutura do relacionamento interpessoal em relações dos humanos com o divino. Portanto, deve-se mencionar a importância do desenvolvimento da psicologia como uma disciplina independente da filosofia, especificamente o desenvolvimento da psicanálise, e a extensão de seus métodos e ideias de contextos terapêuticos em formações culturais mais amplas (ZURN, 2010, p. 6).³⁶

³⁵ From a historical perspective, the theory of recognition has decipherable antecedents stretching back from the classical Greek understanding of friendship, to the reanimation of such themes in Renaissance humanism, on through the Enlightenment-era scrutiny of social passions rendered by various forms of sentiments theory, and culminating in Rousseau's subtle accounts of the essential sociality of truly human nature. Despite this rich philosophical history, contemporary recognition theory has more frequently understood itself as rooted in German idealism, especially in the work of Fichte and Hegel concerning the ways in which structures of intersubjectivity are constitutively and regulatively related to the development of subjectivity. Hegel's analysis—or rather, his various differing analyses—of intersubjective recognition in particular have been reworked and put to use by quite disparate traditions of philosophical, social scientific, and especially political thought over the course of two hundred years. Not all of these descendents explicitly employ the word 'recognition' and/or its cognates (ZURN, 2010, p. 5).

³⁶ These insights were influentially taken up and reframed in Marx's early analysis of the identity-constitutive character of our social relations in work contexts, and the deformations in those processes caused by the capitalist organization of productive relations. The exploration of such themes—especially the crucial concept

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, o conceito de reconhecimento tornou-se cada vez mais o centro das atenções em algumas escolas de psicanálise, centrada na teoria das relações objetais e nas pesquisas em psicologia do desenvolvimento, ambas enfatizando a centralidade das primeiras formas de intersubjetividade entre cuidadores e crianças. O campo da fenomenologia francesa voltou-se cada vez mais para os temas da intersubjetividade como domínio de pesquisa, expandido para questões de ontogênese, corporificação e teoria sócio-política. Na Alemanha, o paradigma do reconhecimento foi reanimado através da pesquisa filosófica orientada historicamente sobre as transformações cruciais no final do século XVIII e o idealismo alemão do início do século XIX, mas também teve uma influência indireta na tradição da antropologia filosófica. A chamada “virada linguística” na filosofia analítica do século XX foi um ponto adicional na teoria da intersubjetividade linguística e a constituição da vida social por meio da comunicação, através das interações com teoria da ação comunicativa (ZURN, 2010, p. 7).³⁷ E finalmente,

duas outras correntes intelectuais descendentes de insights hegelianos tornaram-se significativas em ambos os lados do Atlântico. Primeiro, o interesse das feministas, especialmente entre as teóricas da segunda e terceira ondas, em superar formas androcêntricas de ontologia, epistemologia e axiologia motivou a atenção para as condições intersubjetivas e sociais específicas da formação da identidade que contribuem para a manutenção do patriarcado. Em particular, havia um forte desejo por modelos antropológicos que pudessem se opor produtivamente aos legados intelectuais, culturais e sociopolíticos das idealizações masculinistas do indivíduo – como um homem atomístico, racional, autoconsciente, autocontrolado, desencarnado, incorpóreo e livre de afetos - e poderia ser empregado por feministas em explicações científicas filosóficas e sociais, e no desenvolvimento de sistemas

of alienation—were central for the development of Western Marxism in the early decades of the 20th century. On this side of the Atlantic, and in quite different intellectual conditions, one can detect an inchoate but unmistakable imprint of British Hegelianism on the development of American pragmatism, particularly where it sought to develop employ socio-psychological evidence to support distinctly intersubjectivist theories of perception, knowledge, emotions, actions, socialization and the development of a sense of self. From a quite different direction, and with different theoretical aims in view, rethinking Hegel’s account of the master-slave dialectic inspired a generation of French phenomenologists to take up a series of questions concerning intersubjective recognition for the constitution of experience and knowledge (ZURN, 2010, p. 6).

³⁷ After the end of World War II, the concept of recognition increasingly took center stage in some schools of psychoanalysis, centered around objects-relations theory, and in developmental psychology research, both of which stressed the centrality of early forms of intersubjectivity between primary care-takers and children. Philosophically, phenomenology in France in the post-war period increasingly turned towards themes of intersubjectivity as its research domain was simultaneously expanded to include issues of ontogenesis, embodiment, and socio-political theory. In Germany, the recognition paradigm was not only reanimated through historically-oriented philosophical research on the crucial transformations in late 18th and early 19th century German idealism, but also had an indirect influence on the distinctive tradition of philosophical anthropology. Further impetus came from the specific way in which the so-called ‘linguistic turn’ in 20th century analytic philosophy was taken up into a broader theory of linguistic intersubjectivity and the constitution of social life through communicative interactions in the theory of communicative action (ZURN, 2010, p. 7).

normativos alternativos de valor moral, político e estético. Em segundo lugar, os desafios sociopolíticos de compreender e responder adequadamente ao fato do pluralismo cultural e avaliativo nas sociedades complexas modernas levaram ao uso específico do conceito de reconhecimento como uma forma de pensar sobre o que é legal e socialmente devido a diferentes tipos de pessoas, grupos minoritários em políticas multiétnicas e multinacionais. (ZURN, 2010, p. 7).³⁸

Conceitualmente, na obra “O Percurso do Reconhecimento”, Paul Ricoeur (2006) apresenta uma polissemia da palavra reconhecimento, inclusive destacando vários significados. No entanto, destaca que o vocábulo mais usado é do alemão “*Anerkennung*”, que significa reconhecimento no sentido de respeito nas relações intersubjetivas (2006, p. 27). Para tanto, na presente tese percorremos o estudo das três principais referências da Teoria do Reconhecimento: Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.

Charles Taylor publica um artigo chamado “Política do Reconhecimento” (2000), onde traz os principais fundamentos de sua teoria. Para ele, diante da política contemporânea cada vez mais há uma exigência por reconhecimento. Esse caráter de urgência é necessário diante dos supostos vínculos entre reconhecimento e identidade e esta última – a “identidade” – “designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos” (TAYLOR, 2000, p. 241). A tese é de que “nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção” (2000, p. 241).

Para Taylor (2000), o não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo pode causar muitos danos, resultando, até mesmo, numa forma de opressão. O exemplo que o autor traz é que algumas feministas alegam que as mulheres, nas sociedades patriarcais, foram induzidas a adotar uma imagem depreciativa de si mesmo, inclusive gerando um quadro de inferioridade. No mesmo sentido, é a situação dos afrodescendentes.

³⁸ Two other intellectual streams descending from Hegelian insights became significant on both sides of the Atlantic. First, the interest among feminists, especially among second- and third-wave theorists, in overcoming androcentric forms of ontology, epistemology, and axiology motivated attention to the specific intersubjective and social conditions of identity formation that contribute to the maintenance of patriarchy. In particular, there was a strong desire for anthropological models that could be productively opposed to the intellectual, cultural, and socio-political legacies of masculinist idealizations of the individual—as atomistic, rational, self-aware, self-controlled, disembodied, and affect-free man—and could be employed by feminists in both philosophical and social scientific explanations, and the development of alternative normative systems of moral, political, and aesthetic value. Second, the socio-political challenges of comprehending and adequately responding to the fact of cultural and evaluative pluralism in modern complex societies led to the specific use of the concept of recognition as a way of thinking about what is legally and socially owed to different types of minority groups in multi-ethnic and multi-national polities. (ZURN, 2010, p. 7).

Nesses contextos, cabe destacar que o reconhecimento errôneo não se limita à ausência de respeito, mas também a um quadro paralisador de ódio por si mesmas. Assim, o “devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 2000, p. 242). O autor destaca que, a partir de século XVIII, a importância do reconhecimento se modificou e se intensificou dada a nova compreensão da identidade individual. Falar de uma identidade individualizada, é compreender a identidade particular a mim e que descubro em mim mesmo. Com isso, “essa noção aflora conjugada a um ideal, o de ser fiel a mim mesmo e à minha própria maneira particular de ser” (2000, p. 243).

Nesse sentido, reconhecimento é considerado em duas esferas. Em primeiro lugar, “na esfera íntima, em que compreendemos que a formação da identidade e do *Self* ocorre num contínuo diálogo e luta com outros significativos” (TAYLOR, 2000, p. 250). E a outra, “na esfera pública, onde uma política do reconhecimento igual veio a desempenhar um papel cada vez mais importante” (2000, p. 250).

Para Taylor (2000), no momento que todos devem ser reconhecidos por sua identidade particular, nasce a política da diferença. Com esta política, a identidade passa a ser reconhecida na peculiaridade de cada indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. Para tanto, tal política possui um potencial universal no sentido de formar e definir a própria identidade, tanto como indivíduo quanto como cultura. Essa potencialidade tem de ser respeitada igualmente em todos (2000, p. 253).

Na obra “Multiculturalismo” (1994), Taylor abre um debate com outros autores, em especial Habermas sobre a política da diferença. Para ele,

o pleno reconhecimento público da igualdade dos cidadãos exigiria, assim, duas formas de respeito: (1) em relação ao caráter único das identidades dos indivíduos, independentemente do sexo, da raça ou da etnia, e (2) em relação aquelas atividades, práticas e modos de perspectivar o mundo que são particularmente valorizadas por, ou associadas a, membros dos grupos minoritários, onde se incluem as mulheres, os americanos de ascendência asiática e africana, os americanos nativos e toda uma multiplicidade de outros grupos existentes nos Estados Unidos. (TAYLOR, 1994, p. 27).

Nesse sentido, na esteira do pensamento de Hegel, reitera que a luta por reconhecimento tem caráter intersubjetivo e só pode encontrar uma solução satisfatória quando há reconhecimento recíproco entre iguais. Após essa breve descrição da política de reconhecimento de Charles Taylor, retomamos a tese de Axel Honneth, a qual é o referencial

para a presente investigação. Mas antes, abordaremos alguns conceitos essenciais na teoria de reconhecimento de Hegel.

Na apresentação de “Fenomenologia do Espírito”, Lima (1992, p. 17) expõe que “o sujeito humano se constitui tão-somente no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do reconhecimento”. Desse modo, “no horizonte do caminho para a ciência são as estruturas da intersubjetividade ou é o próprio mundo humano como lugar privilegiado das experiências mais significativas que assinalam o itinerário da Fenomenologia” (1992, p. 17). Para Hegel, o problema do reconhecimento é

a figura dialético-histórica da luta pelo reconhecimento, como estágio no caminho pelo qual a consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal. (HEGEL, 1992, p. 19).

Hegel, em “Fenomenologia do Espírito” (1992), apresenta o movimento de reconhecimento através da dialética. Assim, ao tomar a consciência, afirma que “a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 1992 § 178). Mais adiante, especifica o conceito de reconhecimento como sendo “a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, tal como seu processo se manifesta para a consciência-de-si” (1992, § 185). Com isso, esse processo vai apresentar primeiro “o lado da desigualdade de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar-se do meio termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece” (1992 § 185). Nesse sentido, o reconhecimento pode ser caracterizado pela relação entre o Senhor e o Servo. Assim,

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 com a coisidade em geral. O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial. Portanto o senhor: a) como conceito da autoconsciência é relação imediata do ser-para-si; mas; b) ao mesmo tempo como mediação, ou como um ser-para-si que só é para si mediante um Outro, se relaciona a) imediatamente com os dois momentos; e b) mediatamente, com cada um por meio do outro. (HEGEL, 1992 § 190).

Nesse contexto hegeliano, o reconhecimento é caracterizado como uma unidade espiritual, por isso que a consciência é uma experiência do espírito no Eu e no Nós. Assim, não têm aspectos apenas individuais, mas também comunitários. Hegel demonstra que o mútuo reconhecimento somente se torna realidade quando o espírito da consciência e autoconsciência forma uma comunidade de sujeitos iguais.

Já, na “Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito” (2010), Hegel expõe que “o reconhecimento ocorre sempre em relação ao outro indivíduo, entre as corporações e entre o indivíduo e o Estado” (2010, § 331). Para tanto, “o mútuo reconhecimento somente ocorre em sua efetividade no Estado, na medida em que cada indivíduo se reconhece e se sente como Estado e na medida em que o Estado é cada indivíduo e o reconhece como sendo ele mesmo o Estado” (HEGEL, 2010, § 331). Nesse sentido, “o povo enquanto Estado é o espírito em sua racionalidade substancial e em sua efetividade imediata” (2010, § 331). E “um Estado está em face a outros na autonomia soberana, como Ser enquanto tal para outro, ou seja, ser reconhecido por ele, é sua primeira legitimação absoluta. Mas essa legitimação é apenas formal e a exigência desse reconhecimento é abstrata” (2010, § 331). Dessa forma, “para que ele seja sendo em si e para si, depende de seu conteúdo, de sua constituição, de sua situação, e o reconhecimento, enquanto contém uma identidade de ambos, repousa do mesmo modo na maneira de ver e na vontade do outro” (2010 § 331). Então,

o [indivíduo] singular não é uma pessoa efetiva sem a relação com outras pessoas (§ 71 e outros), assim tampouco o Estado é um indivíduo efetivo sem a relação com outros Estados (§ 322). A legitimidade de um Estado, e mais precisamente, na medida em que ele está voltado para fora, seu poder de príncipe é, por uma parte, uma relação que se vincula inteiramente para dentro (um Estado não deve se imiscuir nos assuntos internos de outro), - por outra parte, é preciso também essencialmente que ela se torne completada pelo reconhecimento dos outros Estados. Mas esse reconhecimento exige uma garantia de que ele reconheça igualmente os outros [Estados], que devem reconhecê-lo, isto é, de que eles sejam respeitados em sua autonomia e, com isso, não lhe pode ser indiferente o que ocorre em seu interior. Em um povo nômade, por exemplo, e, em geral, em um povo que se situa em um grau inferior de cultura, intervém a questão de até que ponto ele pode ser considerado um Estado. O ponto de vista religioso (outrora no povo judaico e nos povos maometanos) pode ainda conter uma oposição mais elevada, que não admite a identidade universal que pertence ao reconhecimento. (HEGEL, 2010 § 331).

Nesse sentido, em “Fenomenologia do Espírito”, Hegel expõe o sentido da experiência da consciência para a passagem da consciência-de-si fazendo o movimento da dialética do reconhecimento. Dessa forma, “a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e

para si para uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2010, § 178). Assim sendo,

É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém o objeto do desejo é só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu. (HEGEL, §177, p. 142).

O termo “reconhecimento”, para Honneth, refere-se àquele passo cognitivo, em que uma consciência já constituída “idealmente” em totalidade, efetua no momento em que ela “se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência”, e havendo um conflito ou uma luta nessa experiência do reconhecer-se-no-outro, porque só através de pretensões subjetivas os indivíduos podem adquirir um saber sobre se o outro também se reconhece nele como uma “totalidade” (HONNETH, 2003, p. 63).

Nesse sentido, o conflito como processo de interação do ser humano, faz com que os sujeitos se reconheçam mutuamente no respectivo outro, de modo que por fim sua consciência individual da totalidade acaba se cruzando com a de todos os demais, formando uma consciência universal (HONNETH, 2003, p. 64). Assim, adoto a fundamentação que o conflito, como base da interação humana, caracterizado tanto nos seus aspectos positivos quanto negativos, efetiva o processo de reconhecimento do próprio sujeito no outro, através da consciência.

Para tanto, Honneth (2003), mantendo a posição hegeliana, reapresenta a distinção de três formas de reconhecimento que contêm em si o respectivo potencial da motivação dos conflitos, servindo de propósito para encontrar uma mediação baseada na ação e nos conflitos sociais. A primeira dimensão consiste nas relações primárias baseadas no “amor” e na “amizade”, e diz respeito à esfera emotiva na qual é permitido ao indivíduo desenvolver uma confiança em si mesmo, indispensável para seus projetos de autorrealização pessoal.

Na primeira dimensão, o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, pois em sua efetivação, os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se como seres carentes. É representada pela formulação hegeliana,

segundo a qual o amor tem de ser concebido como um “ser-si-mesmo em um outro”. Desse modo, “na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, no respectivo outro” (HONNETH, 2003, p. 160). E com isso, o amor é compreendido como uma relação interativa na qual é subordinada a um padrão particular de reconhecimento recíproco.

A segunda dimensão consiste nas relações jurídicas baseadas em “direitos”. Trata-se “da esfera jurídico moral, em que a pessoa é reconhecida como autônoma, moralmente imputável e desenvolve sentimentos de autorrespeito” (HONNETH, 2003, p. 184). Na visão hegeliana, o Direito pode ser percebido por,

uma semelhante relação na circunstância de que só podemos chegar uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um ‘outro generalizado’, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também com pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões. (HONNETH, 2003, p. 179).

A terceira dimensão é aquela que concerne à comunidade de valores baseada na “solidariedade social”. Representa a esfera de estima social onde os projetos de autorrealização pessoal podem ser objeto de respeito solidário numa comunidade de valores. Nessa dimensão, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados – e autônomos – e, desse modo, “estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum” (HONNETH, 2003, p. 221). Relações dessa espécie podem se chamar “solidárias” pois “elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade” (2003, p. 221).

A proposta de Honneth pode ser assim resumida:

O nexos existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura subjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau de autor realização positiva crescem com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito: desse modo, está inscrita na experiência do amor a

possibilidade de autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do auto respeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da auto estima. (HONNETH, 2003, p. 272).

A proposta da Teoria do Reconhecimento é encontrar uma gramática moral própria em cada uma das três esferas apresentadas. A aquisição cumulativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima garantem, nas experiências das três formas de reconhecimento, a capacidade de uma pessoa se conceber como ser autônomo e individualizado e de se identificar com seus objetivos e desejos. Consequentemente, somente com experiências de reconhecimento, tanto positiva quanto negativa, é que se consegue melhor entender os conflitos.

Frente ao referencial adotado, mais adiante investiga-se a releitura hegeliana de Honneth e sua devida reatualização, bem como as três esferas de reconhecimento através das obras “Luta por reconhecimento” (2003) e “Sofrimento por indeterminação” (2007).

No percurso das teorias, a outra que se destaca é Nancy Fraser, autora crítica da teoria de Taylor e também de Honneth, pois passa a conceber o reconhecimento sob viés redistributivo. O debate se dá pela publicação do artigo intitulado “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age” (1995), em que Fraser assume um projeto de concepção de justiça que requer tanto redistribuição quanto reconhecimento. Para tanto, explica que a raiz da injustiça, bem como seu núcleo, será a má distribuição socioeconômica, enquanto quaisquer injustiças culturais decorrentes derivarão da raiz econômica. Portanto, “o remédio necessário para reparar a injustiça será a redistribuição político-econômica, em oposição ao reconhecimento cultural” (FRASER, 1995, p. 75).

A autora entende a justiça como bidimensional, englobando tanto o reconhecimento quanto a distribuição. Para tanto, ela explica

Gênero, em suma, é um modo bivalente de coletividade. Ele contém uma face político-econômica que o coloca no âmbito da redistribuição. Mas também contém uma face cultural-valorativa que a coloca simultaneamente no âmbito do reconhecimento. É claro que as duas faces não estão perfeitamente separadas uma da outra. Em vez disso, elas se entrelaçam para reforçar um ao outro dialeticamente, à medida que normas culturais sexistas e androcêntricas são institucionalizadas no Estado e na economia, enquanto a desvantagem econômica das mulheres restringe a 'voz' das mulheres, impedindo a participação igual na construção da cultura, nas esferas públicas, e na vida cotidiana. O resultado é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica. Reparar a injustiça de gênero, portanto, requer mudar tanto a economia política quanto a cultura. (FRASER, 1995, p. 79).

Nessa esteira, Fraser propõe remédios para as injustiças. Os remédios afirmativos e transformadores para as injustiças distributivas de classe economicamente enraizadas, por um lado, e para as injustiças de reconhecimento culturalmente enraizadas da sexualidade, por outro. Dessa maneira, remédios afirmativos tendem geralmente a promover a diferenciação do grupo, enquanto os remédios transformativos tendem a desestabilizá-lo ou esfumá-lo. Os remédios de redistribuição afirmativa podem gerar uma reação de desconhecimento, enquanto os remédios de redistribuição transformadora podem ajudar a corrigir algumas formas de desconhecimento (FRASER, 1995, p. 86).

A partir desse artigo, Fraser e Honneth escrevem “Redistribution or recognition? A political philosophical Exchange” (2003), abrindo um debate sobre a teoria, a autora com uma perspectiva “dualista” de redistribuição e reconhecimento e o autor propõe um “monismo normativo” de reconhecimento.

Partindo de referenciais filosófico e político, Fraser explica que tanto “reconhecimento” quanto “redistribuição” referem-se a paradigmas normativos. Assim,

A ‘redistribuição’ vem da tradição liberal, especialmente de seu ramo anglo-americano do final do século XX. Nas décadas de 1970 e 1980, essa tradição foi amplamente estendida à medida que filósofos ‘analíticos’ como John Rawls e Ronald Dworkin desenvolveram teorias sofisticadas de justiça distributiva. Buscando sintetizar a ênfase liberal tradicional na liberdade individual com o igualitarismo da social-democracia, eles propuseram novas concepções de justiça que poderiam justificar a redistribuição socioeconômica (FRASER; HONNETH, 2003, p. 10).³⁹

Nesse contexto, o reconhecimento designa uma relação recíproca entre sujeitos em que cada um vê o outro como seu igual e também como separado dele. Essa relação é constitutiva da subjetividade, tornando o sujeito individual apenas em virtude de reconhecer e ser reconhecido por outro sujeito. Dessa forma, “reconhecimento” implica a tese hegeliana e muitas vezes é considerada em desacordo com o individualismo liberal, de que as relações sociais são anteriores aos indivíduos e a intersubjetividade é anterior à subjetividade. Além disso, ao contrário da redistribuição, o reconhecimento é geralmente visto como pertencente à “ética” em

³⁹ ‘Redistribution’ comes from the liberal tradition, especially its late-twentieth-century Anglo-American branch. In the 1970s and 80s this tradition was richly extended as ‘analytic’ philosophers such as John Rawls and Ronald Dworkin developed sophisticated theories of distributive justice. Seeking to synthesize the traditional liberal emphasis on individual liberty with the egalitarianism of social democracy, they propounded new conceptions of justice that could justify socio-economic redistribution (FRASER; HONNETH, 2003, p. 10).

oposição à “moralidade”, isto é, como promotora de fins substantivos de autorrealização e da boa vida, em oposição à “correção” da justiça processual (FRASER; HONNETH, 2003, p. 10).

Para Fraser, dentro da filosofia há um distanciamento muito grande entre “reconhecimento” e “redistribuição” e será difícil achar uma conciliação entre os teóricos, mas seu objetivo é refazer uma reconstrução com referência política. Para tanto, considera “as duas categorias ‘como constelações ideal-típicas de reivindicações’, sendo que ambas são contestadas nas esferas públicas” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 11). Assim, nessa perspectiva, “os termos ‘redistribuição’ e ‘reconhecimento’ não se referem a paradigmas filosóficos, mas sim a paradigmas populares de justiça, que informam as lutas atuais da sociedade civil” (2003, p.11). Ambos são pressupostos de reivindicações de movimentos sociais e atores políticos, sendo paradigmas populares (2003, p. 11).

Nesse sentido, em vez de associar redistribuição e reconhecimento com política de classe e política de identidade, respectivamente, Fraser busca um paradigma que tanto a redistribuição quanto o reconhecimento são questões de justiça, sendo possível posicionar ambos os termos dentro de um único quadro normativo. Nesse sentido, o núcleo normativo de sua concepção é a noção de paridade de participação. Segundo esse princípio, “a justiça requer arranjos sociais que permitam que todos os membros (adultos) da sociedade interajam uns com os outros como seus pares” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 36). Para que a paridade participativa seja possível duas condições devem ser satisfeitas. A primeira refere-se à “distribuição de recursos materiais que assegure independência e ‘voz’ dos participantes, essa denomina-se condição objetiva da paridade participativa”. E a segunda condição “exige que padrões institucionalizados de valor cultural expressem igual respeito por todos os participantes e asseguram oportunidades iguais para alcançar a estima social, sendo denominada de condição intersubjetiva da paridade participativa” (2003, p. 36).

Tanto a condição objetiva quanto a condição intersubjetiva são necessárias para a paridade participativa. Nenhum sozinho é suficiente. A condição objetiva traz à tona preocupações tradicionalmente associadas à teoria da justiça distributiva, especialmente as concernentes à estrutura econômica da sociedade e aos diferenciais de classe economicamente definidos. A condição intersubjetiva traz à tona preocupações recentemente destacadas na filosofia do reconhecimento, especialmente as relativas à ordem de status da sociedade e às hierarquias de status culturalmente definidas. (FRASER; HONNETH, 2003, p. 36).⁴⁰

⁴⁰ Both the objective condition and the intersubjective condition are necessary for participatory parity. Neither alone is sufficient. The objective condition brings into focus concerns traditionally associated with the theory

Assim, para Fraser, uma concepção bidimensional de justiça orientada para a norma da paridade participativa engloba tanto a redistribuição quanto o reconhecimento, sem reduzir um ao outro, essa é a tese que ela defende. Na mesma obra, Axel Honneth responde Nancy Fraser, sustentando o “monismo normativo”.

Para Honneth, o debate que reside nos termos-chave “reconhecimento” e “redistribuição” não pode ser estabelecido no nível de ponderação das tarefas morais políticas, mas em um nível inferior, onde o que está em questão é o viés “filosófico”, ou seja, em uma estrutura categorial moldada pelas reivindicações de longo alcance da Teoria Crítica. Para ele, uma tentativa de renovar as pretensões abrangentes da referida Teoria nas condições atuais se faz melhor “se orientar pelo quadro categorial de uma teoria do reconhecimento suficientemente diferenciada, uma vez que esta estabelece um vínculo entre as causas sociais de sentimentos generalizados de injustiça e os objetivos normativos dos movimentos emancipatórios” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 113).

Dessa forma, “a dimensão cotidiana dos sentimentos morais de injustiça” deixa claro que – de acordo com muitas pesquisas recentes – “o que se chama de ‘injustiça’ na linguagem teórica é vivenciado pelos atingidos como dano social a reivindicações fundamentadas pelo reconhecimento” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 114). Nesse sentido, “a denominada ‘fenomenologia’ das experiências sociais de injustiça será diferenciada para esclarecer os diferentes aspectos dos danos socialmente causados às reivindicações de reconhecimento” (2003, p. 114), justamente evidenciando “a tese de que mesmo as injustiças distributivas devem ser entendidas como a expressão institucional do desrespeito social, ou seja, de relações injustificadas de reconhecimento” (2003, p. 114).

Honneth (2003) afirma que a “política de identidade” dominante atualmente, a qual as minorias culturais lutam cada vez mais pelo reconhecimento de suas convicções de valor coletivo, informando quais os objetivos morais, pode caracterizar uma redução involuntária do sofrimento social e do descontentamento moral. Nesse sentido, “uma teoria social crítica que apoie apenas objetivos normativos já articulados publicamente pelos movimentos sociais arrisca-se a afirmar precipitadamente o nível de conflito político-moral prevalecente em uma

of distributive justice, especially concerns pertaining to the economic structure of society and to economically defined class differentials. The intersubjective condition brings into focus concerns recently highlighted in the philosophy of recognition, especially concerns pertaining to the status order of society and to culturally defined hierarchies of status. (FRASER; HONNETH, 2003, p. 36).

dada sociedade” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 115), pois apenas “as experiências de sofrimento que já ultrapassaram o limiar da atenção da mídia de massa são confirmadas como moralmente relevantes, tornando incapazes de tematizar e fazer reivindicações sobre estados de coisas socialmente injustos” (2003, p. 115).

Uma outra crítica de Honneth é que o diagnóstico inicial de Fraser “é um artefato sociológico predominantemente crítico do contexto norte-americano” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 124). Assim, primeiro, “ante a multiplicidade de conflitos sociais atuais, apenas são escolhidos aqueles que atraíram a atenção da esfera pública política como movimentos sociais (nos EUA) sob o título oficial de ‘política de identidade’” (2003, p. 124); em seguida, “aplicando tacitamente um critério normativo, desses movimentos político-identitários são precisamente excluídos aqueles que perseguem objetivos pelos meios ilegítimos de exclusão e opressão social” (2003, p. 124); e, finalmente, “deixando de fora os precursores históricos, o pequeno grupo de movimentos sociais que permanecem são estilizados no novo fenômeno-chave da era pós-socialista, ao qual a conceituação normativa da teoria social crítica deve se sentir parcialmente vinculada” (2003, p. 124). Nesse sentido, “todo o espectro de descontentamento e sofrimento social é reduzido àquela pequena parte dele que ganha reconhecimento oficial na esfera pública política” (2003, p. 124).

Para tanto, Honneth explica que as expectativas de reconhecimento atribuídas aos sujeitos não podem ser tratadas como uma espécie de parâmetro antropológico, como Fraser expõe. Mas ao contrário, “tais expectativas são o produto da formação social de um potencial reivindicativo profundamente arraigado” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 137), uma vez que “devem sua justificação normativa a princípios institucionalmente ancorados na ordem de reconhecimento historicamente estabelecida” (2003, p. 137).

Honneth critica o dualismo metodológico de Fraser. Para ele, permanece completamente obscuro, diante de uma ordem social capitalista, fazer uma investigação somente a partir de duas perspectivas como “economia” e “cultura”, quando é possível analisar sob o viés de outras perspectivas, como “moralidade” ou “direito”. Em suma, “qualquer tipo de perspectivismo metodológico permanece vazio enquanto não estiver ancorado em visões teórico-sociais sobre como deve ser entendida a reprodução social nas sociedades capitalistas” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 156). E, por fim, expõe:

A meu ver, o único caminho a seguir é a ideia, esboçada acima, de que cada princípio de reconhecimento tem um excedente específico de validade cujo significado normativo é expresso pela luta constante por sua aplicação e

interpretação apropriadas. Dentro de cada esfera, é sempre possível colocar em movimento uma dialética moral do geral e do particular: reivindicações são feitas para uma perspectiva particular (necessidade, situação de vida, contribuição) que ainda não encontrou a devida consideração pelo apelo a uma perspectiva geral. princípio de reconhecimento (amor, lei, realização). Para estar à altura da tarefa da crítica, a teoria da justiça aqui esboçada pode fazer valer a mais-valia dos princípios de reconhecimento contra a facticidade de sua interpretação social. (FRASER; HONNETH, 2003, p. 186).⁴¹

Frente à delimitação da presente tese, não faremos maiores desdobramento no debate entre Fraser e Honneth. O referido debate proporcionou o aprimoramento e até mesmo algumas modificações nas teorias de cada um dos autores, destacando sua relevância. A seguir, investiga-se o percurso hegeliano feito por Honneth em “Luta por reconhecimento”.

3.2 O PERCURSO DE UMA REATUALIZAÇÃO DE HEGEL

Na construção de sua teoria, Honneth, em “Luta por reconhecimento”, faz uma retrospectiva histórica da concepção de luta por conservação para uma de reconhecimento, tendo como base a filosofia de Hegel.

Inicialmente, através da concepção hegeliana, apresenta as características da filosofia social na modernidade, buscando a construção social a partir de Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes, pois “a filosofia social moderna pisa a arenas num momento da história das ideias em que a vida social é definida em seu conceito fundamental como uma relação de luta por autoconservação” (HONNETH, 2003, p. 31). Honneth enfatiza que os indivíduos, da mesma forma que os políticos, acabam sendo movidos simplesmente pelo interesse pessoal, já que segundo a teoria de Maquiavel “os sujeitos individuais se contrapõem numa concorrência permanente de interesses, não diferentemente de coletividades políticas” (2003, p. 31). Dessa forma, o ser humano estaria constantemente lutando pela autoconservação diante de seus concorrentes, isso porque já haveriam traços de uma defesa de cada pessoa pela própria conservação.

Na obra “Leviatã” (1984), Hobbes considera o Estado de Natureza o próprio Estado de

⁴¹ In my view, the only way forward here is the idea, outlined above, that each principle of recognition has a specific surplus of validity whose normative significance is expressed by the constant struggle over its appropriate application and interpretation. Within each sphere, it is always possible to set a moral dialectic of the general and the particular in motion: claims are made for a particular perspective (need, life-situation, contribution) that has not yet found appropriate consideration by appeal to a general recognition principle (love, law, achievement). In order to be up to the task of critique, the theory of justice outlined here can wield the recognition principles' surplus validity against the facticity of their social interpretation (FRASER; HONNETH, 2003, p. 186).

Guerra de todos contra todos. Para o autor, guerra “é uma disposição, uma tensão permanente, uma preocupação constante com a sobrevivência diante da ameaça de morte violenta que caracteriza a vida de maneira sórdida, pobre, embrutecida e curta” (HOBBS, 1988, cap. XIII). Assim, a guerra seria um sentimento de medo permanente no qual o ser humano estaria em constante preocupação com a sua sobrevivência.

Segundo Honneth, na visão hegeliana o modelo hobbesiano buscava a defesa de “um novo modelo conceitual de uma ‘luta por autoconservação’” (HONNETH, 2003, p. 31), pois em seu estado natural o homem seria colocado em Estado de Guerra. Nesse sentido, “o contrato social só encontra sua justificação decisiva no fato de unicamente ele ser capaz de dar fim à guerra ininterrupta de todos contra todos, que os sujeitos conduzem pela autoconservação individual” (2003, p. 35).

Honneth explica também que a doutrina aristotélica concebia o homem como um ser naturalmente político, ou seja, “*zoon politikon*”⁴² dependente de um quadro social a fim de realizar sua natureza interna na comunidade ética da “*polis*” (*civitas*). Somente a partir de Maquiavel é que houve uma desvinculação da natureza do homem à vida coletiva e social, passando esse a ser visto como um ser egocêntrico, dotado de interesses e em permanente concorrência com os demais sujeitos individuais. Dessa forma, o cidadão estaria sendo desligado das “premissas antropológicas da tradição filosófica ao introduzir o conceito de homem como um ser egocêntrico, atento somente ao proveito próprio” (HONNETH, 2003, p. 32).

Para Honneth, tanto Maquiavel quanto Hobbes, pensadores contratualistas, defendem uma luta pela autoconservação. Na visão hegeliana, “a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico” (HONNETH, 2003, p. 48), mas sim a real existência de uma luta por reconhecimento entre os sujeitos, observando que “o conflito prático que acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana” (2003, p. 48). Na verdade, evidencia-se que o conflito no fundo sempre é uma caracterização por reconhecimento.

Nesse sentido, o jovem Hegel rompe com o modelo atomístico do direito natural

⁴² *Zoon Politikon* (Animal Político) é uma expressão utilizada pelo filósofo grego Aristóteles de Estagira (384 a.C. – 322 a.C.), discípulo de Platão, para descrever a natureza do homem – um animal racional que fala e pensa (*zoon logikon*) – em sua interação necessária na cidade-Estado (*polis*). O animal político aristotélico é um dos conceitos mais exaustivamente estudados na filosofia política e um dos argumentos fundamentais para a organização social e política (ARISTÓTELES, 1985).

objetivando construir um estado de totalidade ética.⁴³ Para tanto, “essa unidade ética que os sujeitos participam encontra seu modelo político e institucional na *polis*, pois nela os membros da comunidade puderam reconhecer nos costumes praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade” (HONNETH, 2003, p. 40).

Nesse contexto, o cidadão era formado para se tornar um homem bom a partir de suas relações virtuosas e de hábitos práticos entre os seus, cultivando em si “um comportamento virtuoso, no qual a formação prática e mesmo pedagógica do indivíduo podia tomar o curso mais conveniente” (HONNETH, 2003, p. 32). Desta forma, o indivíduo era reconhecido em suas mais diversas esferas como um ser comunitário, pertencendo a um contexto familiar, um contexto histórico e também um conjunto de valores culturais.

Nesse âmbito, o retorno ao modelo de uma luta social entre os indivíduos foi adotado justamente para superar a compreensão que estes existiam de forma isolada uns dos outros como uma espécie de base natural para socialização humana. Para tanto, Hegel pressupõe que os indivíduos não são dados, mas se formam por um constante processo de socialização. No texto do autor intitulado “Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural” (2007), são apontados nas duas teorias modernas – empirista e formal – o mesmo erro sobre o direito natural: “[...] tanto na maneira ‘empírica’ quanto na maneira ‘formal’ de tratar o direito natural, o ‘ser do singular’ é pressuposto categorialmente ‘como o primeiro e o supremo’” (HEGEL, 2007, p. 58).

Dessa forma, sendo o indivíduo apresentado como uma categoria e ao mesmo tempo a coisa suprema, nas duas teorias, a perspectiva a um atomismo reflete “na pressuposição de uma existência de sujeitos isolados uns dos outros em uma espécie de base natural para socialização humana” (HONNETH, 2003, p. 38). Portanto, o indivíduo não deve ser concebido como isolado, mas inserido numa totalidade ética. Honneth compreende

[...] a partir desse dado natural já não pode mais ser desenvolvidode maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens; ele tem de ser exteriormente ajuntado a eles como um ‘outro e estranho’. Na concepção de Hegel, resulta daí a consequência de que, no direito natural moderno, uma

⁴³ Cabe destacar que em Aristóteles é uma ética da virtude, ou seja, os princípios éticos estão determinados pelo caráter de uma pessoa. Na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta sua teoria ética e afirma “que os seres humanos possuem uma essência, uma natureza e também uma finalidade. Essa finalidade seria o sentido da vida, que nos seres humanos seria a eudaimonia, que significa uma vida bem vivida ou felicidade”. Nesse sentido, “a virtude é uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta, pois nos vícios ou há falta ou há excesso daquilo que é conveniente no que concerne às ações e às paixões, ao passo que a virtude encontra e escolhe o meio-termo” (ARISTÓTELES, 1987).

comunidade de homens só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos muitos associados. (HONNETH, 2003, p. 38-39).

Na primeira parte de sua obra, Honneth mostra Hegel, seguindo seus escritos de Jena, buscando “reconstruir o processo de formação ética do gênero humano como um processo em que, passando pelas etapas de um conflito, se realiza um potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos” (HONNETH, 2003, p. 46). Assim, quando Hegel aborda a eticidade, aborda a ideia de socialização em detrimento do individualismo e da existência de vínculos comunitários que, se fortalecidos, levarão a um aumento de liberdade individual através do reconhecimento intersubjetivo das particularidades de cada indivíduo. Desse modo, “As relações éticas de uma sociedade representam [...] as formas de uma intersubjetividade prática na qual o vínculo complementar e, com isso, a comunidade necessária dos sujeitos contrapondo-se entre si são assegurados por um movimento de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 46-47).

Portanto, o reconhecimento individual seria a matriz da interação social, indicando que Hegel foi capaz de conferir um novo significado ao conceito de luta anteriormente delineado por Hobbes. Dessa forma, a luta por reconhecimento é caracterizada como um movimento do indivíduo que luta por sair do particular para o universal. Assim,

o resultado não é o imediato conhecer-se de um no outro, isto é, a reconciliação, mas uma atitude dos sujeitos entre si com base no reconhecimento recíproco – a saber, com fundamento no conhecimento de que a identidade do Eu só é possível através da identidade do outro que me reconhece, identidade que, por seu turno, depende do meu reconhecimento. (HABERMAS, 1987, p. 20).

Honneth aponta que Hegel, em “Sistema da Eticidade”, que surge no ano de 1802, retoma de modo positivo a teoria de Fichte do “reconhecimento” para descrever com seu auxílio a estrutura interna das formas de relação ética. Em “Fundamento do Direito Natural” (1820), Fichte havia concebido o reconhecimento como uma ação recíproca entre indivíduos, subjacente à relação jurídica, ou seja, “no apelo recíproco a ação livre e na limitação simultânea da própria esfera de ação a favor do outro, constitui-se entre os sujeitos a consciência comum, que depois alcança validade objetiva na relação jurídica” (HONNETH, 2003, p. 46). Mas, a tese hegeliana subtrai primeiramente desse modelo de Fichte as implicações próprias da filosofia transcendental e o aplica diretamente sobre as distintas formas de ação recíproca entre indivíduos. Desse modo, ele projeta o processo intersubjetivo de um reconhecimento mútuo

para dentro das formas comunicativas de vida, que até então, com Aristóteles, se limitará a descrever como diversas formas de eticidade humana (2003, p. 46).

Nesse âmbito, Hegel reinterpreta a doutrina do reconhecimento de Fichte, apropriando-se da concepção de reconhecimento e aplicando-a nas formas de ação recíproca entre os indivíduos, projetando-a nas formas de eticidade humana. Nesse sentido, esse modelo foi a base na qual Hegel trabalhou as diversas formas de ação recíproca entre indivíduos, através das relações de reconhecimento, que consistiria em um processo composto por etapas concomitantes de reconciliação e conflito, envolvendo um sujeito que quer ser reconhecido, e o outro sujeito da relação, confirmador da identidade daquele. Por isso, Honneth afirma que o modelo hobbesiano é reinterpretado por Hegel, uma vez que “as relações éticas originárias que envolvem os sujeitos são incapazes de reconhecer a identidade de cada um, fazendo com que uma posterior luta por reconhecimento extrapolasse a necessidade de autoconservação” (2003, p. 49), objetiva-se, assim, um reconhecimento intersubjetivo das dimensões individuais de cada um. Portanto, no entendimento honnethiano, Hegel descreve o processo de estabelecimento das primeiras relações sociais como um afastamento dos sujeitos de suas determinações naturais, ou seja,

esse aumento de ‘Individualidade’ se efetua através de duas etapas de reconhecimento recíproco, cujas diferenças se medem pelas dimensões da identidade pessoal que encontram uma confirmação prática. Na relação de ‘pais e filhos’, uma relação de ‘ação recíproca universal e de formação dos homens’, os sujeitos se reconhecem reciprocamente como seres amantes, emocionalmente carentes. Por isso, o elemento da personalidade individual que encontra reconhecimento por parte do outro é o ‘sentimento prático’, ou seja, a dependência do indivíduo relativa às dedicações e aos bens necessários para a vida. No entanto, o ‘trabalho’ da educação que para Hegel constitui a determinação interna da família, dirige-se à formação da ‘negatividade interna’ e da independência do filho, de sorte que seu resultado deve ser a ‘superação’ daquela ‘unificação do sentimento’. Depois, Hegel faz com que se sigam a essa forma superada de reconhecimento como uma segunda etapa, mas ainda sob o título de ‘Eticidade Natural’, as relações de troca entre proprietários regulada por contrato. (HONNETH, 2003, p. 50).

Nesse sentido, o movimento de reconhecimento é a base de uma relação ética entre os indivíduos que consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito simultâneos. O conflito existente na relação dos sujeitos é naturalmente o acontecimento ético na medida em que o resultado é um reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Para tanto,

O conflito prático entre os sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida; desse modo, o conceito recriado de social inclui desde o início não somente um domínio de tensões moral, mas abrange ainda um *médium* social através do qual elas são decididas de maneira conflituosa. (HONNETH, 2003, p. 48).

Dessa forma, o fundamento de relação ética com etapas de reconciliação e conflito justifica a adoção da teoria do reconhecimento como fundamento da presente tese. Nessa esteira, sendo a luta por reconhecimento um processo social que leva a um aumento de interação no sentido de um descentramento das formas individuais da consciência, essa mesma luta também tem o significado de um *medium* de individualização, de crescimento das capacidades do eu. Na tese hegeliana, a emancipação dos sujeitos individuais e a interação crescente entre eles, seriam desencadeadas por “uma luta por reconhecimento que permite desenvolver nos indivíduos um sentimento racional para suas comunidades intersubjetivas, na mesma medida em que ela progressivamente chama a atenção deles para suas pretensões subjetivas” (HONNETH, 2003, p. 65). No momento em que Hegel coloca na base de sua filosofia política uma teoria da consciência, substituindo o quadro referencial aristotélico, ele precisa ter o domínio objectual de sua análise reconstrutiva, não mais de formas de interação social, “relações éticas”, mas de etapas de auto mediação da consciência individual. (2003, p. 65). Portanto, a filosofia da consciência de Hegel trabalhará as etapas do processo de formação da consciência individual, que faz surgir no indivíduo o que Honneth chamará de *consciência de totalidade*. Desse modo,

É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém o objeto do desejo é só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu. (HEGEL, 1992 §177).

Para Honneth, a filosofia da consciência hegeliana, perde-se na ideia de uma intersubjetividade prévia do ser humano em geral e “obstrui o caminho para uma solução inteiramente diferente, que teria consistido em realizar a distinção necessária de diversos graus de autonomia pessoal dentro do próprio quadro da teoria da intersubjetividade” (HONNETH, 2003, p. 66). Por isso, Honneth entende como implicação desta tentativa é que Hegel não

consegue suprir as expectativas criadas por ele mesmo, pois já não pode mais pensar numa Eiticidade social do Estado como uma relação constituída e concretizada intersubjetivamente (2003, p. 60).

Na “Fenomenologia do Espírito”, de 1807, Hegel dá outra conotação à categoria reconhecimento, ou seja, o papel de formar a autoconsciência. Dessa forma, “o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro” (HEGEL, 1992 §178).

Assim, para Honneth, o processo de formação da consciência individual através da formação do espírito subjetivo esclarece quais seriam as experiências necessárias à vivência do ser humano, a fim de que possa se conceber como uma pessoa dotada de “direitos”, podendo participar de uma vida socialmente institucionalizada, chamada por ele de “espírito efetivo”. É a partir do conceito de “vontade” que Hegel enxergará a “chave de todo o domínio das relações práticas do sujeito com o mundo” (HONNETH, 2003, p.73-74).

Para Ravagnani, o propósito hegeliano fundamental, “é desvendar o modo de realização do espírito, o qual se identifica também com a formação da consciência humana” (2009, p.43). Para tanto, a tese hegeliana expõe três etapas essenciais de formação do espírito: “o espírito “subjetivo” que trata da relação do indivíduo consigo próprio”; “o espírito “efetivo” que são as relações dos sujeitos entre si que já se encontram institucionalizadas”, e, por fim, o “espírito “absoluto” que são as relações reflexivas dos sujeitos socializados com a totalidade do mundo” (RAVAGNANI, 2009, p. 43). Dessa forma, na etapa de formação do espírito subjetivo, a análise filosófica hegeliana procura esclarecer quais os tipos de experiências que “o sujeito precisa vivenciar para perceber-se a si mesmo como uma pessoa legitimamente dotada de direitos, o que possibilitaria participar da vida pública institucional, ou seja, no espírito efetivo” (2009, p. 43).

Nesta ampliação da formação do espírito subjetivo, a sexualidade representa uma primeira forma de unificação de sujeitos opostos uns aos outros. Mas essa experiência recíproca do saber-se-no-outro só se desenvolve numa relação de amor real, na medida em que torna-se um conhecimento das duas partes intersubjetivamente partilhado, pois só quando todo sujeito vem a saber de seu parceiro que ele “igualmente se sabe em seu outro”, ele pode possuir a “confiança” segura de que “o outro” é “para mim”. Para designar essa relação mútua de conhecer-se-no-outro, Hegel emprega, pela primeira vez, o conceito de “reconhecimento” na relação amorosa que é o “si não cultivado, ou seja natural”, que é “reconhecido” (HONNETH,

2003, p. 77). Nesse sentido,

Para designar essa relação mútua Hegel usa, na *Realphilosophie*, pela primeira vez o termo ‘reconhecimento’, que coloca o amor como sentimento que proporciona a primeira confirmação da individualidade do sujeito, assim como também expresso no Sistema da eticidade. É esta tese que permite abrir caminho para identificar que o desenvolvimento da identidade pessoal, em Hegel, está intimamente ligado às formas de reconhecimento por outros sujeitos e que, mais importante ainda, não há como experienciar-se integralmente como sujeito sem reconhecer o parceiro de interação como pessoa; ou seja, pode-se identificar em Hegel que na relação de reconhecimento há constitutivamente uma pressão para a reciprocidade. (RAVAGNANI, 2009, p. 45).

Dessa forma, a tese hegeliana vinculará a formação da identidade do sujeito à experiência de reconhecimento intersubjetivo, pois o reconhecimento estaria associado à reciprocidade na medida em que eu reconheço o outro, também sou reconhecido por ele. Portanto, “o que em primeiro lugar o ocupa, sobretudo, na relação de reconhecimento do ‘amor’ é a função especial que lhe há de caber no processo de formação da autoconsciência de uma pessoa de direito” (HONNETH, 2003, p. 79).

Honneth explica que para a esfera familiar, “o amor representa o sentimento que proporciona uma primeira forma de confirmação da individualidade do sujeito” (2003, p. 80), pois nessa “a individualidade dos sujeitos encontra suas confirmações na experiência com o parceiro através do experienciar-se a si mesmo como um sujeito carente e desejante” (2003, p. 80). A forma de confirmação do amor se dá através do nascimento do filho. A unidade do amor é a formação da criança representada por meio da união dos dois sujeitos. Assim, o referido autor explica que a visão hegeliana “compreende que a criança representa a ‘corporificação’ em seu mais elevado grau do amor entre o homem e a mulher, pois nele, os parceiros intuem o amor; a criança representa “sua unidade consciente de si enquanto consciente de si” (HONNETH, 2003, p. 80).

No sentimento de reconhecimento mútuo presente no amor, Hegel atribui o nascimento da autoconfiança, capaz de capacitar o sujeito à participação igualitária da formação política da vontade. Por isso, “a relação amorosa seria encarada como a primeira etapa de formação da vontade do sujeito, sendo um pressuposto necessário ao desenvolvimento da identidade” (HONNETH, 2003, p. 83). Na segunda etapa, “refere-se à transferência do sujeito do seio familiar para dentro do meio social, através do qual desfruta do primeiro estado de convívio social” (2003, p. 83). Para tanto, a tese hegeliana invocará a doutrina do estado de natureza,

pois “ela contém um modelo conceitual que parece reproduzir de maneira adequada a situação social de iniciativa da experiência da vontade individual” (2003, p. 83).

Nas explicações de Ravagnani, a tese hegeliana precisaria ampliar o processo de relação amorosa e familiar para o processo de formação do espírito. Nesse sentido, ele traz mais uma vez a categoria de uma luta por reconhecimento, agora de forma mais crítica do conceito hobbesiano de luta e estado de natureza. Para sustentar o conceito de luta, faz uso dos pressupostos da intersubjetividade e entra, com isso, em confronto com o modelo de “luta de todos contra todos”. Como a relação de reconhecimento familiar não capacita ainda o sujeito a reconhecer-se como uma pessoa de direito, a visão hegeliana o coloca dentro de um contexto social que coincidiria metodologicamente com o estado de natureza de Hobbes (RAVAGNANI 2009, p. 44).

Nesse contexto de estado de natureza, a tese hegeliana criticará o modelo hobbesiano entendendo que “o contrato social deveria ser estabelecido no interior da estrutura de uma situação de concorrência recíproca, não devendo o direito ser determinado ‘de fora para dentro’” (HONNETH, 2003, p. 84), mas, sim, sob as condições artificiais de um estado de natureza entre os homens, pois “o sujeito só passará ao contrato social após tornar-se consciente de sua relação anterior de reconhecimento, que será elevada à categoria de relação jurídica intersubjetivamente partilhada” (2003, p. 84). Assim,

O direito é a relação da pessoa em seu procedimento para com o outro, o elemento universal de seu ser livre ou a limitação de sua liberdade vazia. Essa relação ou limitação, eu não tenho por minha parte de maquiná-la ou introduzi-la de fora, o próprio objeto é esse produzir do Direito em geral, isto é, da relação que reconhece. (HONNETH, 2003, p. 85).

Honneth explica que na visão hegeliana a solução jurídica de um conflito é vista como um consenso normativo alcançado no bojo de uma relação social intersubjetiva, ou seja, “na qual há um reconhecimento recíproco, demonstrando uma disposição individual de limitar a esfera de liberdade de forma recíproca” (2003, p.86). Por isso, entende que, antes de qualquer conflito, existe a necessidade de um reconhecimento mútuo entre os sujeitos e, assim, “o homem é necessariamente reconhecido e necessariamente reconhecente” (2003, p. 86). Nesse contexto, há, conseqüentemente, um aprendizado de cada indivíduo de que todos somos seres dotados de direitos intersubjetivamente válidos. Dessa forma, na tese hegeliana, “o conflito presente no estado de natureza seria o que ele chama de ‘luta por reconhecimento’, na qual há uma

expectativa normativa de um sujeito ser reconhecido pelo outro em qualquer estrutura de relação social” (2003, p. 86).

Percebe-se aqui que anterior ao processo de conflitivo, o ser humano precisa ser reconhecido. Por isso, adoto a concepção honnethiana, que o conflito na sua essência é caracterizado pela falta ou ausência de reconhecimento.

Para a teoria hegeliana é necessário incluir no estado de natureza a pressão para o reconhecimento recíproco como um fato social, pois “todo convívio humano pressupõe uma espécie de afirmação mútua elementar, visto que de outro modo um ser-com-o-outro seja como for constituído, não poderia se dar absolutamente” (HONNETH, 2003, p. 86). Nesse sentido, a afirmação recíproca inclui desde o começo uma certa medida de auto limitação individual, trata-se, então, de uma primeira e ainda implícita forma de consciência do direito. Nesse caso, a passagem para o contrato social deve ser entendida como um processo prático, que “os sujeitos efetuam no momento em que podem tornar-se conscientes de suas relações prévias de reconhecimento, elevando-as expressamente a uma relação jurídica intersubjetivamente partilhada” (2003, p. 86).

Nesse contexto, Hegel lança mão novamente de sua teoria da intersubjetividade. Para Ravagnani, na teoria hegeliana “há relações sociais intersubjetivas anteriores ao processo de socialização, tornando-se claro que existe um consenso normativo regulador mínimo que subjaz a essas relações” (RAVAGNANI, 2009, p. 47). Dessa forma, “mesmo elas sendo de concorrência, pois o reconhecimento recíproco é componente obrigatório prévio de qualquer luta ou conflito” (2009, p. 47). Assim, não há como haver conflito se “as partes não se reconhecerem minimamente como partes, ou seja, os sujeitos só entram em luta por reconhecerem-se sujeitos” (2009, p. 47). Destas relações pré-contratuais, na visão hegeliana se extrai “o conteúdo moral ou normativo que posteriormente deverá ser levado em consideração para a construção consciente do contrato ou das leis reguladoras das relações sociais, as quais seriam expressão genuína do tornar-se consciente dessas relações de reconhecimento” (2009, p. 47).

Nesse sentido, Honneth traz a interpretação hegeliana sobre atos destrutivos que é contrária a de Hobbes,

Quando um indivíduo se vê lesado ou atingido de certa forma por outro indivíduo, e comete em represália um ato destrutivo contra o mesmo, não está reagindo por medo da ameaça atual e futura que representa este sujeito, mas sim porque suas expectativas de reconhecimento por parte do outro não foram atendidas. Aqui se percebe o fundamental da argumentação hegeliana, que é

o fato de que nas relações de interação entre os sujeitos está subentendida a expectativa de reconhecimento pelos outros sujeitos. O sujeito lesado reage por se ver ignorado em sua condição pelo outro sujeito, por não se ver de qualquer forma conhecido pelo outro, e não porque quer aumentar seu poder relativo ou satisfazer suas necessidades sensíveis. Por outro lado, reconstruindo também o ponto de vista daquele que lesa o outro, Hegel mostra que este, em todo o momento de sua ação, achará que ela só mantinha relação com o seu contexto particular, mas a partir da reação do lesado ou ofendido, ele percebe, retrospectivamente, que sua ação na verdade atingirá indiretamente todo o contexto particular do outro também, e além disso a própria pessoa do outro, já que não lhe reconhecera no seu contexto, excluindo-o ou ignorando-o com sua ação. (HONNETH, 2003, p. 89).

Honneth acredita que “a percepção da identidade pessoal está vinculada intrinsecamente com o reconhecimento recíproco e o papel extremamente necessário do conflito ou luta para o desenvolvimento gradual das relações de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 99). Na concepção hegeliana, tendo em vista que há uma aceitação prévia entre os parceiros de interação antes mesmo que haja um conflito entre eles, “não pode-se deduzir que estes sujeitos hajam por puro egoísmo, pois reconhecem o outro positivamente quando orientam suas ações, baseando-as nesse reconhecimento” (2003, p. 99).

Para tanto, o papel da luta por reconhecimento na visão hegeliana “não é apenas elemento constitutivo da formação do espírito, mas essencialmente, agente configurador deste processo” (HONNETH, 2003, p. 99). Nesse sentido, também “é responsável pela normatividade que movimenta e gera o desenvolvimento do direito, na medida em que a esfera social se constrói somente pelas relações jurídicas” (2003, p. 99).

A relação jurídica representa uma base intersubjetiva, porque obriga cada sujeito a tratar todos os outros segundo suas pretensões legítimas; pois, diferentemente do amor, o direito representa para Hegel uma forma de reconhecimento recíproco que não admite estruturalmente uma limitação ao domínio particular nas relações sociais próximas. Por isso, só com o estabelecimento da ‘pessoa de direito’ é dada numa sociedade, também, a medida mínima de concordância comunicativa, de ‘vontade geral’, que permite uma reprodução comum de suas instituições centrais; pois só quando todos os membros da sociedade respeitam mutuamente suas pretensões legítimas, eles podem se relacionar socialmente entre si da maneira isenta de conflitos, que é necessária para a solução cooperativa das tarefas sociais.[...] Hegel concebe o processo de formação da ‘vontade geral’, e, por conseguinte, a constituição da sociedade, como um processo de concretização gradativa dos conteúdos do reconhecimento jurídico. (HONNETH, 2003, p. 101).

Portanto, o Direito representaria uma relação bilateral de reconhecimento recíproco na qual cada sujeito porta as mesmas pretensões do outro. A teoria hegeliana enxerga a construção

do mundo como “um processo de aprendizagem ético que conduz a relações cada vez mais exigentes de reconhecimento recíproco, havendo uma luta entre sujeitos por reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 121). Esse processo de formação ética do gênero humano passa pelas etapas de um conflito, se realizando num potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos.

Assim, o modelo hegeliano tem como ponto de partida a tese especulativa segundo a qual “a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos” (HONNETH, 2003, p. 121). No entanto, segundo Honneth (2003, p. 121) “uma abordagem que pretenda adotar esse modelo como estímulo para uma teoria social de teor normativo não pode ter fundamento meramente especulativo”, mas é preciso primeiramente “uma reconstrução da tese a luz de uma psicologia social empiricamente sustentada” (2003, p.121). Esse modelo parte das premissas da teoria da intersubjetividade, “pressupondo a existência de formas diversas de reconhecimento recíproco, que devem distinguir-se umas das outras, segundo o grau de autonomia possibilitada ao sujeito em cada caso” (2003, p.121). Na tese hegeliana, tanto em “Sistema da Eticidade” como em “Realphilosophie”, estava inscrita pelo menos a tendência de supor, com o “amor”, o “direito” e a “eticidade”, seria uma série de relações de reconhecimento, em cujo quadro, “os indivíduos se confirmam reciprocamente como pessoas autônomas e individuadas, em uma medida cada vez maior” (2003, p.121). Por isso,

o modelo conceitual hegeliano encontra seu fechamento teórico na tese, que reivindica para as três formas de reconhecimento a lógica de um processo de formação mediado pelas etapas de uma luta moral: no curso da formação de sua identidade e a cada etapa alcançada da comunitarização, os sujeitos são compelidos, de certa maneira transcendentalmente, a entrar num conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, até então ainda não confirmada socialmente. (HONNETH, 2003, p. 122).

Nesse contexto, Honneth atualiza o termo reconhecimento, utilizado pelo jovem Hegel nos escritos de Jena, por meio da psicologia social de Georg H. Mead (1863-1931), partindo da ideia de que os sujeitos humanos devem sua identidade à experiência de um reconhecimento intersubjetivo, de forma naturalista.

Nos estudos de Mead, a linguagem assume um papel importante na construção de uma identidade do “Eu” (autoconsciência). Por isso, “à constituição de uma consciência de si mesmo está ligado o desenvolvimento da consciência de significados no processo da experiência

individual” (HONNETH, 2003, p. 131). Portanto, entre o “Eu” e o “Me”, existe, na personalidade do indivíduo, uma relação comparável ao relacionamento entre parceiros de um diálogo. Assim, “o ‘Eu’ não pode [...] nunca existir como um objeto na consciência” (HONNETH, 2003, p. 131). Mas ele é justamente

o caráter dialógico de nossa experiência interna, precisamente o processo em cujo curso respondemos a nossa própria fala e que implica um ‘Me’ que responde, atrás do palco, aos gestos e símbolos que aparecem em nossa consciência. [...] A identidade consciente de si mesma, de fato operante no relacionamento social, é um ‘Eu objetivo ou são vários ‘Mes’, num processo de reação contínuo. Eles implicam um ‘Eu’ fictício, que nunca entra no próprio campo de visão. (HONNETH, 2003, p. 131).

Nesse sentido, Honneth (2003, p. 132) identifica que “o sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber a sua própria ação na perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa”. Nessa dimensão do desenvolvimento individual, a relação intersubjetiva assume um papel importante para o desenvolvimento da autoconsciência.

Um tal ‘Me’ não é, portanto, uma formação primeira que depois fosse projetada e ejetada nos corpos de outros seres humanos para lhes conferir a plenitude da vida humana. É antes uma importação do campo dos objetos sociais para o campo amorfo, desorganizado, do que nós designamos experiência interna. Através da organização desse objeto, da identidade do Eu, esse material é por sua vez organizado e colocado na forma da assim chamada autoconsciência, sob o controle de um indivíduo. (HONNETH, 2003, p. 132).

Para tanto, o conceito de “Me” sugerirá que “o indivíduo somente é capaz de se conscientizar de si mesmo na posição de objeto ao reagir a seu parceiro de interação, caso o perceba como defrontante, mas sem se perceber como um sujeito ativo das suas manifestações práticas” (HONNETH, 2003, p. 132). Na verdade, o “Me” representará a visão que “o outro tem de mim, bem como a visão que o sujeito recebe de si mesmo que aprende a se perceber na perspectiva de outra pessoa, relacionando-se com o ‘Eu’” (2003, p. 132), que também existe “na personalidade do indivíduo e diz respeito à fonte não regulamentada de todas as ações atuais, possuindo ambos uma relação comparável ao relacionamento entre parceiros de um diálogo” (2003, p. 132).

Nesse âmbito, esse processo intersubjetivista de autoconsciência é fundamental na “formação prático-moral de um sujeito, visto que ela se origina no momento que a distinção conceitual de ‘Eu’ e ‘Me’ e é transferida para uma dimensão normativa do desenvolvimento

individual” (HONNETH, 2003, p. 133). Consequentemente, a compreensão do “Me” deve estar constituída nas relações do parceiro de interação mediante as expectativas normativas. Para Honneth, “Mead, partindo da relação da criança com o outro, compreende que a criança só pode estabelecer um julgamento do seu comportamento como bom ou mau quando toma consciência de sua própria ação a partir das recordações das palavras, ou julgamentos, de seus pais” (2003, p. 133), momento esse que a criança aprende as formas elementares do juízo moral.

Dessa forma, o sujeito aprendendo a assumir as normas sociais de ação do “outro generalizado”, alcança a identidade de um membro socialmente aceito de sua coletividade, caracterizando essa relação intersubjetiva do conceito de “reconhecimento”.

A teoria de Mead sobre relação de reconhecimento mútuo propõem que,

‘é esta identidade que se pode manter na comunidade, que é reconhecida na comunidade na medida em que ela reconhece as outras’ [...] não diferentemente de Hegel, ele também quer que a compreensão que aquele que aprende a conceber-se da perspectiva do outro generalizado tem de si mesmo seja entendida como compreensão de uma pessoa de direito. Com a adoção das normas sociais que regulam as relações de cooperação da coletividade, o indivíduo em crescimento não aprende só quais obrigações ele tem de cumprir em relação aos membros da sociedade; ele adquire, além disso, um saber sobre os direitos que lhe pertencem, de modo que ele pode contar legitimamente com o respeito de algumas de suas exigências: direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará [...] a adoção da atitude dos outros garante que os próprios direitos sejam reconhecidos. (HONNETH, 2003, p. 136).

Desse modo, a reciprocidade demonstra que o indivíduo tem direitos e deveres, sendo um membro da comunidade na qual deve ter um comportamento de acordo com as normas sociais, devendo sempre domar seus impulsos internos ao interiorizar a perspectiva do “outro generalizado”, e o complexo de normas intersubjetivamente reconhecidas. Assim, indo além, busca-se sua “autoafirmação” em face do meio social a partir do momento em que se coloca na perspectiva de uma comunidade jurídica ampliada, através de um reconhecimento intersubjetivo que preserve sua identidade pessoal possibilitando um crescimento pessoal calcado em ideais normativos (HONNETH, 2003, p. 137).

Segundo Mead, corroborado pela tese hegeliana, haveria um processo de ampliação gradual dos conteúdos de reconhecimento jurídico através de uma evolução moral da sociedade com um aumento do espaço de liberdade juridicamente concedida no seio social, desencadeado através de lutas que buscam a ampliação da extensão dos direitos capazes de elevar a autonomia pessoal de cada indivíduo. Dessa forma, “reconhecer-se reciprocamente como pessoa de direito

significa que ambos os sujeitos incluem em sua própria ação, com efeito de controle, a vontade comunitária incorporada nas normas intersubjetivamente reconhecidas de uma sociedade” (HONNETH, 2003, p. 138). Assim,

Mead associa dois processos muito distintos à ideia de uma ampliação, obtida à luta da relação de reconhecimento jurídica. Por um lado, o conceito abrange nele o processo do qual todo membro de uma coletividade ganha em autonomia pessoal, estendendo os direitos que lhe cabem; a comunidade ‘amplia-se’, portanto, no sentido objetivo de que nela aumenta a dimensão do espaço para liberdade individual. Por outro lado, o mesmo conceito refere-se, porém, àquele processo em que os direitos existentes numa determinada coletividade são transmitidos a um círculo cada vez maior de pessoas; nesse caso, circunscrito com o exemplo citado, a comunidade se ‘amplia’ no sentido social de que são incluídos nela um número crescente de sujeitos pela adjudicação de pretensões jurídicas. (HONNETH, 2003, p. 146).

Consequentemente, com a adoção da psicologia social de Mead na tese honnethiana experimenta o que ele denomina de procedimento reconstrutivo, por intermédio da “atualização” sistemática da luta por reconhecimento do jovem Hegel, ou seja, transporta para o momento presente a tese hegeliana. Cabe destacar que após o debate com Nancy Fraser, Honneth foi criticado em tornar a “Luta por reconhecimento” uma teoria da psicologia e não uma teoria da justiça. O autor apresenta em resposta a obra “Sofrimento por Indeterminação” como uma reatualização da teoria hegeliana, com o objetivo de fundamentar uma teoria da justiça.

Para tanto, nos escritos maduros de Hegel, mais precisamente em “Filosofia do Direito”, encontra-se na eticidade o fundamento para o desenvolvimento de sua teoria da justiça. Honneth explica que a tese hegeliana primeiro fundamentou sua teoria no seu conceito de espírito “objetivo” e, posteriormente, adotou o conceito de “eticidade”. O primeiro conceito inclui “a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional, diante da qual se devem evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem a consequências negativas no interior da própria vida social, uma vez que estas encontram uma aplicação prática” (HONNETH, 2007, p. 52). Dessa forma, a tese hegeliana afirma sua representação da sociedade como “espírito objetivo”, significando, “que a violação contra argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontraram entrelaçadas num determinado tempo, causa danos e lesões à realidade social” (2007, p. 52). O segundo conceito, aquele de “eticidade”, ao contrário, 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” (2007, p. 52). Assim, na visão hegeliana “as 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” (2007, p. 52). Nesse sentido, Honneth justifica que ambas as teses têm de pertencer ao próprio núcleo de uma reatualização indireta da “Filosofia do Direito” de Hegel, pois “quem renuncia à reconstrução racional dos conceitos de espírito objetivo” e de “eticidade” sacrifica seu teor substancial em favor de uma plausibilidade superficial do texto” (2007, p. 52).

O estudo honnethiano objetiva uma reatualização, tratando esclarecer e atualizar o pensamento hegeliano de formulação que a “ideia” da “vontade livre universal” determina o âmbito total daquilo que devemos chamar de “direito”, de forma a interpretar esse como “o núcleo de uma teoria da justiça que visa à garantia universal das condições intersubjetivas de autorrealização individual” (HONNETH, 2007, p. 53). Partindo da teoria hegeliana, liga o projeto de sua teoria da justiça com um diagnóstico da patologia social; desse modo, entendo ser necessária a proposta de conceber “ambos os conceitos de ‘direito abstrato’ e de ‘moralidade’ como duas determinações insuficientes da liberdade individual que no mundo da vida se exprimem em um ‘sofrimento de indeterminação’” (2007, p. 53). Nesse contexto, esclarece o significado terapêutico de uma emancipação dos fenômenos de sofrimento, e por fim, busca investigar o conceito de “eticidade” como “as condições complexas que aquelas esferas sociais, de acordo com o pensamento hegeliano, devam preencher na modernidade, possibilitando a realização da liberdade individual” (2007, p. 53).

A teoria hegeliana concebeu como princípio fundamental de sua “Filosofia do Direito” a ideia da “vontade livre universal”, partindo da premissa de que, “sob as condições do Esclarecimento moderno, todas as determinações morais ou jurídicas só podem ser corretamente consideradas na medida em que exprimem a autonomia individual ou a autodeterminação dos homens” (HONNETH, 2007, p. 53). Nesse sentido,

A autodeterminação da vontade é, ao mesmo tempo, um momento de seu conceito e a subjetividade não é apenas o aspecto de se ser-aí, porém sua determinação própria (§ 104). A vontade livre para si, determinada como subjetiva, inicialmente enquanto conceito, ela mesma tem ser-aí, a fim de ser enquanto ideia. Por isso o ponto de vista moral é, em sua figura, o direito da vontade subjetiva. Segundo esse direito, a vontade apenas reconhece e é algo na medida em que ele é seu, em que ela é para si enquanto algo subjetivo. (HEGEL, 2010, § 107).

Para Honneth, na visão hegeliana “a esfera da moralidade revela também a liberdade como uma forma específica de autorrelação, pois apenas quando um sujeito de fato avalia reflexivamente como deve agir, pode-se falar de liberdade individual” (2007, p. 93). Para tanto, “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 liberdade” (2007, p. 93). Desse modo, “pertence as condições de autorrealização individual o direito” (2007, p. 93) – entendido em sentido mais amplo – “de tornar o consentimento para com as práticas sociais dependente do resultado obtido por meio da avaliação feita à luz de argumentos racionais” (2007, p. 93).

Honneth entende que a teoria hegeliana adota o ponto de vista moral no sentido de “um profundo apelo à própria consciência a partir do qual, sem as normas e obrigações previamente aceitas, não há como escapar de uma reflexão vazia” (HONNETH, 2007, p. 97). Destarte, “a aplicabilidade do princípio de universalização se deve à confiança na validade racional de uma série de prerrogativas normativas” (2007, p. 97) e que nesses casos, “a fronteira das patologias sociais é transgredida logo que ocorre a autonomização do ponto de vista moral, levando à extinção de todos os preceitos práticos e, com isso, a perda da ação” (2007, p. 97). Assim,

Uma transgressão de tal tipo, Hegel viu um traço determinado de sua própria época, a ponto de também derivar daí dois outros fenômenos culturais: o 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 autorreflexão infinita (HONNETH, 2007, p. 97).

Nesse sentido, a autonomização da moralidade na tese hegeliana é a passagem para a eticidade experienciada pelo sujeito individual como libertação. O conceito de “libertação” é encontrado em vários trechos da passagem para a eticidade que “não significa essencialmente se desvincular de uma situação negativa e opressora” (HONNETH, 2007, p. 98); mas, “além do lado meramente subjetivo está ligada também uma outra afirmação, de acordo com a qual o resultado do próprio desvincular constitui uma condição da liberdade efetiva” (2007, p. 98). Ou seja,

[...] Mas, na obrigação, o indivíduo tem antes sua libertação, de uma parte, da dependência em que está no mero impulso natural, assim como do abatimento em que se encontra enquanto particularidade subjetiva, nas reflexões morais

do dever-ser e do poder-ser, e, de outra parte, da subjetividade indeterminada que não chega ao ser-aí e da determinidade objetiva do agir e que permanece dentro de si, enquanto uma inefetividade. Na obrigação, o indivíduo liberta-se para a liberdade substancial. (HEGEL, 2010, § 149).

Esse duplo significado da expressão “libertação”, a qual indica ao mesmo tempo “tanto negativamente o desvincular de duas perspectivas que restringem a liberdade e são altamente unilaterais” (HONNETH, 2007, p. 99), como também “positivamente o voltar-se para a liberdade real (eticidade), deve ser reconhecida como função terapêutica da eticidade” (2007, p. 99).

Para tanto, Hegel, em a “Filosofia do Direito”, desenvolveu como referência a compreensão moderna de liberdade como um procedimento que conceituou de “terapia”, tendo como ponto inicial um “sofrimento” determinado no mundo da vida social. Para Honneth, esse “sofrimento” é “o resultado de uma perspectiva equivocada de uma confusão filosófica que visava apresentar uma proposta terapêutica de uma mudança de perspectiva que consistia na recuperação de uma familiaridade com o conteúdo racional de nossa práxis da vida” (HONNETH, 2007, p.100). Nesse sentido, “os diversos fenômenos de sofrimento social, interpretados como enfermidade, levam-nos a uma crítica terapêutica no sentido do estímulo construtivo de uma autorreflexão libertadora” (2007, p. 100).

Nesse âmbito, chega-se ao ponto decisivo da tese hegeliana que é a passagem para ‘eticidade’. Nesse contexto, “o mundo da vida moderno já contém padrões de interação que asseguram a liberdade, e que devem ser nomeados conjuntamente de ‘eticidade’, junto a isso uma função terapêutica” (HONNETH, 2007, p. 100). Dessa forma, a superação dos comportamentos patológicos de passagem para a ‘eticidade’, “deve proporcionar o acesso às condições comunicativas que formam os pressupostos sociais segundo os quais todos os sujeitos podem chegar igualmente à realização de sua autonomia” (2007, p. 100), pois no momento em que

os próprios concernidos percebem que se deixaram influenciar por concepções insuficientes (porque unilaterais) de liberdade, eles mesmos são capazes de reconhecer no seu próprio mundo da vida as formas de interação nas quais a participação constitui uma condição necessária de sua liberdade individual. (HONNETH, 2007, p. 100).

Assim, a análise terapêutica tem consequências imediatas para a concepção de justiça, porque a superação crítica das patologias sociais e a descoberta de convicções falsas iniciam a apropriação dos pressupostos comunicativos, permitindo que se percebam as condições

necessárias da liberdade. Essas reflexões resultam numa combinação de diagnóstico de época e teoria da justiça, de história da consciência e filosofia do direito, e a exigência que a tese hegeliana apresentou em sua doutrina da eticidade é sistematicamente preenchida por meio de um elemento decisivo: “as duas esferas sociais têm de poder levar ao mesmo tempo a uma libertação duradoura dos fenômenos de sofrimento anteriormente esboçados e à possibilidade, que deve ser nomeada de ‘justa’, de autorrealização individual de todos os sujeitos” (HONNETH, 2007, p. 104).

Para Honneth, as expressões frequentemente discretas e empregadas na linguagem cotidiana possuem um valor posicional central na tentativa de uma reatualização da filosofia hegeliana. Com isso, a apresentação da filosofia política de Hegel como “uma teoria da justiça que, mesmo independentemente, ou melhor, talvez exatamente por se colocar independentemente de toda reserva argumentativa, possui um grande poder de convencimento” (HONNETH, 2007, p. 106).

Nesse sentido, o conceito de “sofrimento”, é “utilizado ou no sentido de um estado de espírito coletivo ou de um sentimento individual” (HONNETH, 2007, p. 106), empregado na tese hegeliana “devido a fenômenos de indeterminação, vacuidade ou esvaziamento” (2007, p.106) se coloca como “um conceito sintetizador para os danos patológicos que uma orientação no mundo da vida relacionados aos modelos unilaterais e incompletos de liberdade deve poder causar” (2007, p.106). De forma complementar, o conceito de sofrimento significa “um processo de ‘libertação’, uma vez que a introdução de uma nova esfera deve ser possível tanto uma libertação do sofrimento existente quanto também uma referência à liberdade real” (2007, p. 106). Dessa forma, nenhum outro conceito liga-se tão imediata e diretamente os propósitos de um diagnóstico de época com seu interesse em uma teoria da justiça como o conceito de “libertação”, ou seja, “a eticidade liberta-se de uma patologia social, na medida em que cria igualmente para todos os membros da sociedade as condições de uma realização da liberdade” (2007, p. 106).

Para tanto, o duplo significado do conceito de “libertação”, que abrange uma dimensão negativa e positiva de liberdade, lança luz sobre as várias tarefas que na visão hegeliana a esfera da eticidade tem que cumprir. Destarte, a conexão interna entre diagnóstico do sofrimento e teoria da justiça resulta uma primeira condição mínima que a esfera ética precisa satisfazer: “só pode se desfazer do sofrimento de indeterminação, de esgotamento, se colocar à disposição possibilidades acessíveis de realização individual, de autor-realização, cujo uso pode ser

experienciado por cada sujeito individual como realização prática de sua liberdade” (HONNETH, 2007, p. 106).

Nesse sentido, a realização da liberdade individual está ligada à condição da interação, uma vez que “os sujeitos somente podem se experienciar como livres em suas limitações em face de um outro humano, valendo-se, então, da esfera da eticidade o fato de residir nas práticas de interação intersubjetiva” (HONNETH, 2007, p.107). Por isso, “aquelas possibilidades de auto-realização individual, que essa esfera nos coloca, devem ser compostas em certa medida pelas formas de comunicação nas quais os sujeitos podem ver reciprocamente no outro uma condição de sua própria liberdade” (2007, p.107). Portanto, a segunda condição que deve ser cumprida pela esfera da eticidade, no contexto hegeliano, é o caráter intersubjetivo do padrão de ação que a constitui. Consequentemente, as formas de intersubjetividade se caracterizam apenas com o conceito de “reconhecimento”. Portanto, “‘reconhecimento’ significa primeiramente a afirmação recíproca isenta de coerção de determinados aspectos da personalidade que se relacionam com cada um dos modos de interação social” (2007, p. 107-108).

Nesse contexto, o reconhecimento recíproco possui uma dimensão ligada ao comportamento, uma forma determinada de tratamento intersubjetivo. A tese hegeliana entende que “algumas ações possuem um caráter de reconhecimento quando os sujeitos se relacionam mutuamente a ponto de expressar uma forma específica de reconhecimento” (HONNETH, 2007, p. 107-108). Essa capacidade de expressar atitudes intersubjetivas de reconhecimento é o que permite uma esfera da eticidade. No entanto, é comum o fato de “a esfera ética possuir classes diferentes de ações, as quais são caracterizadas por meio de uma propriedade comum de articular uma forma determinada de reconhecimento recíproco” (2007, p. 107-108).

De modo consequente, a ação aludida representa “um tipo de interação social na qual os sujeitos consideram reciprocamente as normas, mas sem senti-las como um dever” (HONNETH, 2007, p. 111) e a execução dessa ação significa “relacionar-se de tal modo como outro que a consideração de determinados mandamentos morais torna-se evidente” (2007, p. 111). Isso indica dizer para a terminologia da teoria da ação hegeliana, “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 a condição de que determinadas normas sejam experienciadas como obrigatórias” (2007, p. 111).

Dessa forma, falar de estruturas éticas e de relações éticas da vida representa “um padrão de práticas intersubjetivas que possibilite aos sujeitos se realizarem na medida em que se

relacionam mutuamente, de modo a expressar reconhecimento por meio de sua consideração moral” (HONNETH, 2007, p. 112). Assim, as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo como “fio condutor dos critérios que se revelam aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade” (2007, p. 112). Na teoria hegeliana, uma parte daquilo que pertence à realidade social de sociedades modernas está compreendida sob o título normativo de “eticidade” (2007, p. 112).

A partir desse contexto, passa-se a analisar as três esferas de interação, primeiramente apresentada em “Luta por Reconhecimento” e após sob uma visão já de eticidade em “Sofrimento por Indeterminação”.

3.3 DAS ESFERAS DE RECONHECIMENTO

Na construção de uma teoria social de caráter normativo, Honneth parte da proposição de que o conflito é intrínseco tanto à formação da intersubjetividade como dos próprios sujeitos. Destaca que o conflito não é conduzido apenas pela lógica da autoconservação dos indivíduos, como pensava Hobbes, mas sobretudo, de uma luta moral, visto que a organização da sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas.

Para tanto, conforme premissa hegeliana “a formação prática da identidade humana pressupõem a experiência do reconhecimento intersubjetivo” (HONNETH, 2003, p. 155). Mead, ao tratar essa hipótese como empírica, apresenta outros aportes teóricos, oriundos de uma concepção pós-metafísica e naturalista, para a distinção conceitual de diversas etapas de reconhecimento. Com a inclusão da psicologia social de Mead, a ideia que o jovem Hegel traçou em seus escritos de Jena pode se tornar o fio condutor de uma teoria social de teor normativo. O objetivo é esclarecer “os processos de mudança social reportando-se as pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco” (2003, p. 155).

Dessa forma, a noção de reconhecimento em Honneth é originária na visão hegeliana de que “os indivíduos inserem-se nos diversos embates através dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos” (HONNETH, 2003, p. 155), mas também “possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilateralizações e particularismos” (2003, p. 155). Portanto, esses embates acontecem nos seguintes âmbitos: 1) família; 2) direito (identificado como sociedade civil) e; 3) Eticidade (representada pelo Estado, que é definido por Hegel como espírito do povo). Nesse sentido,

O conceito dessa ideia é apenas enquanto espírito, enquanto sabendo-se e efetivo, pois ele é a objetivação de si mesmo, o movimento através da forma de seus momentos. Ele é por isso:

- A. O espírito ético imediato ou natural - a família. Essa substancialidade passa na perda de sua unidade, na cisão e no ponto de vista do relativo, e é assim
- B. sociedade civil-burguesa, uma ligação dos membros enquanto singulares autônomos, com isso, numa universalidade formal, por seus carecimentos e pela constituição jurídica, enquanto meio da segurança das pessoas e da propriedade, e por uma ordem exterior para seus interesses particulares e comuns, no qual o Estado exterior se
- C. retoma e se reúne no fim e na efetividade do universal substancial e da vida pública que lhe é dedicada, - na constituição estatal. (HEGEL, 2010, § 157).

Desse modo, Honneth afirmará que a teoria hegeliana elabora três etapas de reconhecimento recíproco nas quais o sujeito pode confirmar-se como uma pessoa distinta das demais diante de suas capacidades particulares, para além de suas comunidades morais. Ressalta-se que “a reprodução social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais” (HONNETH, 2003, p. 155).

Nas três esferas de interação, defendida por Hegel e Mead, atribui-se padrões diferentes de reconhecimento recíproco, aos quais devem corresponder respectivamente a “um potencial particular de desenvolvimento moral e também formas distintas de autorrelação individual” (HONNETH, 2003, p. 156). Ao examinar essas pretensões, apresenta-se a tentativa de reconstruir o conteúdo concretamente dado do amor, do direito e da solidariedade até o ponto em que se estabelece uma conexão produtiva com os resultados. Nesse aspecto,

o modelo hegeliano se apoia na tese de que a formação do eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos: quando dois indivíduos se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo opositor, podem chegar, de modo complementar, a uma compreensão de si mesmos como agentes autônomos e individuados. Por outro lado, faria parte essencial do modelo conceitual de Hegel também a tese na qual, partindo das premissas da teoria da intersubjetividade, afirma-se a existência de formas diversas de reconhecimento recíproco. (ALBORNOZ, 2011, p. 134).

Nesse contexto, a especificidade da teoria defendida por Hegel e Mead consiste em atribuir três esferas de interação a padrões diferentes de reconhecimento recíproco. Dessa forma, faz-se necessário uma distinção quanto às formas de integração social dos indivíduos,

espécie de autorrelação possibilitada e potencial de desenvolvimento moral, perpassando as vias “das ligações emotivas, da adjudicação de direitos ou da orientação comum por valores” (HONNETH, 2003, p. 159). Essas esferas se dão nas seguintes etapas: reconhecimento na autorrelação afetiva e amorosa (dimensão do amor), reconhecimento no autorrespeito das relações jurídicas (dimensão do direito) e reconhecimento na autoestima das relações de solidariedade social (dimensão da solidariedade). A seguir, abordam-se as três esferas de reconhecimento que são o “*médium*” da autorrelação e do desenvolvimento moral.

3.3.1 Amor

A esfera do reconhecimento através do amor deve ser entendida como todas as relações primárias, consistindo em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, que seriam relações eróticas entre parceiros, de amizades e as relações familiares entre pais e filhos. Cabe salientar que analisamos as esferas na visão descrita em “Luta por reconhecimento”, mas após alguns debates, inclusive com Nancy Fraser, Honneth alterou totalmente algumas concepções.

A dedicação amorosa oportunizaria uma experiência recíproca na qual os dois sujeitos da relação se descobrem dependentes do respectivo outro em um estado carencial. Assim, “o amor tem que ser concebido como um ‘ser-si-mesmo em um outro’”. Nesse contexto, “as relações primárias afetivas dependem de um equilíbrio precário entre autonomia e ligação, sendo o amor uma relação interativa dotada de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2003, p. 160). Tal constatação utiliza-se das ideias da psicanálise advindas de Freud, Spitz e Winnicott.

A partir dos referidos autores, compreende-se o estado de relação simbiótica existente entre mãe e filho nos primeiros meses de vida do bebê. Nesse período, “a mãe tem sua energia direcionada principalmente para o bebê e o bebê é altamente dependente da mãe. Esse período foi chamado por Winnicott de categoria da dependência absoluta” (HONNETH, 2003, p. 164).

Nessa esfera, a teoria honnethiana, adotando os estudos de Winnicott, explica que o sucesso das ligações afetivas residirá no equilíbrio entre a simbiose e a autoafirmação. Para tanto, as condições necessárias para a socialização de uma criança pequena desdobram-se em duas fases: “fase da simbiose (‘do colo’) ou ‘estado de dependência absoluta’ e fase do “estado de dependência relativa”, entendendo “que a relação amorosa é um processo de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2003, p. 164). Com isso, a assistência com que a mãe mantém o bebê em vida “não se conecta ao comportamento infantil como algo secundário, mas está fundida

com ele de uma maneira que torna plausível supor para o começo da vida humana, uma fase de intersubjetividade indiferenciada, de simbiose” (2003, p. 164).

A fase da simbiose traduziria o conceito de “intersubjetividade primária”, através do qual mãe e filho, como parceiros de interação, precisam aprender a se diferenciar como seres autônomos. Por isso, “significa que os dois parceiros de interação dependem da satisfação de suas carências, inteiramente um do outro, sem estar em condições de uma delimitação individual em face do respectivo outro” (HONNETH, 2003, p. 166). Nesse contexto, até o décimo mês de vida a mãe e o filho, a fim de satisfazerem suas carências, se encontram inteiramente dependentes um do outro sem conseguirem se delimitar individualmente. Assim, haveria uma simbiose entre os parceiros de interação da relação amorosa, que reside na dependência precária da mãe, junto ao desamparo do bebê, através da qual o colo configuraria o abrigo físico, uma demonstração materna de amor à criança carente. Ocorre que a “desadaptação graduada da mãe” possibilitaria o desenvolvimento intelectual do bebê (2003, p. 167).

Na segunda fase, denominada “dependência relativa”, a criança passa pelo processo de desadaptação da mãe, acompanhado da desilusão da criança frente à autonomia da figura materna. Dessa forma, “o comportamento destrutivo da criança é característico nessa fase, representando a ‘luta’ do bebê através de atos agressivos à mãe, na medida em que ela se demonstra independente, saindo do estado simbiótico” (HONNETH, 2003, p. 170). Tais atos destrutivos são a forma com que a criança reconhece a mãe como um “ser com direitos próprios”. Mesmo após suas atitudes agressivas, demonstrando o primeiro processo de desligamento da criança com a mãe, indicando o surgimento de uma nova ligação a partir da autonomia maternal, a reação da mãe é continuar a amar o bebê. Portanto, nessa “Luta”, “a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias” (2003, p. 170). Aqui, a criança só está em condições de um relacionamento quando “ela se perde”, ou seja, “quando ela demonstra depois da separação da mãe na continuidade da dedicação desta e sob a proteção de uma intersubjetividade sentida, podendo estar só. Essa “capacidade de estar só”, justamente, depende da confiança da criança na durabilidade da dedicação maternal” (2003, p. 173). Para Albornoz,

se o amor representa uma ‘simbiose quebrada’, pela individuação recíproca, o que nele encontra reconhecimento junto ao respectivo outro é apenas sua independência individual. Por causa disso, poder-se-ia criar a ilusão de que a

relação amorosa seria caracterizada apenas por uma espécie de reconhecimento com caráter de aceitação cognitiva da autonomia do outro, mas supor isso é errôneo e simplificador. Pois a própria liberação para a independência precisa ser sustentada por uma confiança afetiva na continuidade da dedicação partilhada; sem a segurança emotiva de que a pessoa amada preserva sua afeição, mesmo depois da autonomia renovada, para o sujeito que ama não seria possível o reconhecimento de sua independência. (ALBORNOZ, 2011, p. 137).

Nesse contexto, a forma de reconhecimento do amor, que Hegel havia descrito com um “ser-si-mesmo em um outro”, não designa um estado intersubjetivo, mas um momento de tensões comunicativas que medeiam continuamente a experiência do poder-estar-só com a do estar-fundido. Dessa forma, a “referencialidade do eu’ e a simbiose representam os contrapesos mutuamente exigidos que, tomados em conjunto, possibilitam um recíproco estar-consigo-mesmo no outro” (HONNETH, 2003, p. 175).

Assim, essa relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, pois ela precede, “tanto lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproca” (HONNETH, 2003, p. 177). Aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação “das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito” (2003, p. 177).

Honneth afirma que o amor representa uma simbiose quebrada pela individuação recíproca, encontrando reconhecimento junto ao respectivo outro, apenas na sua independência individual. Com isso, “a relação amorosa seria caracterizada somente por uma espécie de reconhecimento que possuiria o caráter de uma aceitação cognitiva da autonomia do outro” (HONNETH, 2003, p. 178). Assim, o reconhecimento designa “o duplo processo de uma liberação e ligação emotiva simultâneas da outra pessoa, não seria apenas o respeito cognitivo, mas sim uma afirmação da autonomia, acompanhada ou mesmo apoiada pela dedicação” (2003, p. 178).

Consequentemente, Honneth adota a tese hegeliana ao considerar o amor como sendo “o cerne estrutural de toda eticidade, criando uma ligação simbioticamente alimentada, através da autoconfiança individual, que pode tornar-se base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (HONNETH, 2003, p. 178).

Honneth, em “Luta por Reconhecimento”, “estava convencido de que o amor era basicamente o mesmo ao longo da história humana” (HONNETH, 2015, p. 166). Após, com os

debates de “Sofrimento por Indeterminação”, ele mesmo explica que “houve períodos em que o amor incluiu completamente diferentes atitudes para com as crianças, ou atitudes entre homem e mulher, do que hoje. O todo ideia do que significa amar uns aos outros tem mudado radicalmente ao longo do tempo” (2015, p. 166). Essa é uma das concepções que o referido autor muda ao longo dos anos.

3.3.2 Relação Jurídica

A segunda esfera refere-se à relação jurídica, sendo o Direito encarado como uma relação recíproca na qual somente é possível uma compreensão de nós mesmos como sujeitos portadores de direitos através das obrigações a serem observadas em face do outro.

Na esfera do Direito, Hegel e Mead perceberam uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro. Apenas na perspectiva normativa de um “outro generalizado” é que reconhecemos os outros como membros da coletividade e portadores de direitos e, também, como pessoa de direito.

Para tanto, a teoria hegeliana voltou a expor em seus últimos anos, especificamente na obra “Enciclopédia” (1817-1830), esse entrelaçamento, que faz conceber a relação jurídica como uma forma de reconhecimento recíproco, ou seja,

No Estado, [...] o homem é reconhecido e tratado como ser racional, como livre, como pessoa; e o singular, por sua parte, se torna digno desse reconhecimento porque ele, com a superação da naturalidade de sua autoconsciência, obedece a um universal, à vontade sendo em si e para si, a lei, ou seja, se porta em relação aos outros de uma maneira universalmente válida, reconhece-os como o que ele próprio quer valer – como livre, como pessoa. (HONNETH, 2003, p. 179).

No mesmo sentido, a psicologia social de Mead havia mostrado o conceito de “reconhecimento jurídico”. No entendimento honnethiano, designa “antes de tudo apenas a relação na qual o Alter e o Ego se respeitam mutuamente como sujeitos de direito, porque eles sabem que as normas sociais são os direitos e os deveres legitimamente distribuídos na comunidade” (HONNETH, 2003, p. 182).). Na esfera da relação jurídica, os parceiros de interação se reconhecem como seres livres e iguais e assim “[...] migra para a relação de reconhecimento do direito uma nova forma de reciprocidade, altamente exigente: obedecendo a mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de

decidir com autonomia individual sobre normas morais” (2003, p. 182).

Na passagem para a modernidade, os direitos individuais se desligam das expectativas concretas específicas dos papéis sociais, uma vez que em princípio eles competem de agora em diante, em igual medida, a todo homem na qualidade de ser livre. O reconhecimento como “pessoa de direito está fundido, de certo modo, com a estima social que se aplica ao membro individual da sociedade em seu *status* social” (HONNETH, 2003, p. 184). Portanto, no “reconhecimento jurídico [...] todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um ‘fim em si’, ao passo que o ‘respeito social’ salienta o ‘valor’ de um indivíduo, na medida que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social” (2003, p. 184). Nesse sentido,

com a forma de reconhecimento do direito, Hegel visava à constituição específica das relações jurídicas modernas, visto que só a sua pretensão se estende, por princípio, a todos os homens na qualidade de seres iguais e livres. Um respeito universalista não deve ser concebido como uma atitude ligada às emoções; é operação do entendimento, cognitiva, que põe limites às sensações afetivas, assim constituindo um tipo de respeito que, embora desligado dos sentimentos de simpatia e afeição, deve poder dirigir o comportamento individual. Não é óbvio interpretar como os sujeitos chegam a reconhecer-se de modo recíproco em sua imputabilidade moral, sob as condições jurídicas modernas. Tal propriedade, que todos devem partilhar, resulta do ‘status de uma pessoa imputável’, independente de suas capacidades humanas mais definidas. (ALBORNOZ, 2011, p. 138).

Para Honneth (2003), o reconhecimento jurídico estaria ligado ao reconhecimento das propriedades universais que fazem do indivíduo uma pessoa, constituindo-o como pessoa de direito. Tal reconhecimento se daria no seio de uma sociedade na qual houvesse um acordo racional entre indivíduos em pé de igualdade, “fundada na assunção da imputabilidade moral de todos os seus membros” e por isso, “para que haja reconhecimento jurídico entre os membros da sociedade, faz-se necessário o respeito mútuo como pessoas de direito” (2003, p. 188),

Dessa forma, possuir direitos individuais significa “poder colocar pretensões aceitas, dotando o sujeito individual com a possibilidade de uma atividade legítima, com base na qual ele pode constatar que goza do respeito de todos os demais” (HONNETH, 2003, p. 197). O caráter público que os direitos possuem, autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do autorrespeito. Para tanto, 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 participar numa formação discursiva da vontade, além da possibilidade de se referir positivamente a si mesmo e que pode ser chamada de ‘autorrespeito’”

(HONNETH, 2003, p. 197).

Nesse sentido, Honneth (2003) defende que o direito tem relevância imprescindível para a teoria do reconhecimento uma vez que ele garante universalmente a devida proteção legal dos direitos individuais, ou seja, “viver sem direitos individuais significa para o membro individual da sociedade não possuir chance alguma de constituir um autorrespeito” (2003, p. 196).

Para Lima, o direito cuida da universalização normativa e aí reside sua força. Assim,

ele se distingue do nível afetivo do amor voltado para a individualização dos afetos e para a autoformação da personalidade com vistas à autoconfiança, e também se distingue do nível da autoestima social que aponta para a dimensão da autorrealização ligada ao prestígio do indivíduo dentro de correlações concretas entre sujeitos. Diferentemente da estima social do terceiro padrão de reconhecimento que demanda a privatização da honra e do prestígio, o direito tem o aspecto da generalização e da imparcialidade de conferir aos indivíduos, independentemente do prestígio social que lhe seja conferido, direitos atrelados à sua dignidade universal: surge assim, neste segundo padrão de reconhecimento, a tutela jurídica dos direitos fundamentais individuais e o indivíduo transforma-se numa pessoa jurídica. (LIMA, 2018, p. 2447).

Para Honneth (2003), a diferença entre direito e estima social reside no âmbito que, “um homem é respeitado em virtude de determinadas propriedades, mas no primeiro se trata daquela propriedade universal que faz dele uma pessoa; no segundo caso, pelo contrário, trata-se de propriedades particulares que o caracterizam, diferentemente de outras pessoas” (2003, p. 187). Com isso, Honneth destaca o papel do direito moderno ao “suplantar o modelo personalista das sociedades tradicionais que atribuía valores apenas àqueles indivíduos tipificados dentro de suas coletividades como honrados e valorosos”, e desse modo “recorrendo-se a posições de status provenientes da pertença hereditária ou a determinadas classes” (2003, p. 182).

Mas contrário a isso, no direito moderno “todos os indivíduos universalmente devem ter ao menos em nível formal seus direitos garantidos pelo Estado de direito” (LIMA, 2018, p. 2447). Nesse sentido, em termos de reconhecimento, “a sobreposição da universalização de direitos subjetivos ao personalismo e privatismo das sociedades tradicionais que tomavam apenas alguns sujeitos, etnias, grupos e classes como detentoras de prerrogativas e direitos” (2018, p. 2447). Para tanto, “no direito moderno o outro é tomado, seguindo-se a Mead, como “outro generalizado” e portador de direitos que devem suplantar as suas fragilidades no mundo social” (2018, p. 2447). A seguir investiga-se a estima social.

3.3.3 Estima social

A teoria honnethiana sugere que, além da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, os homens precisariam de estima social, que é justamente o elemento que lhes possibilitará uma referência positiva às suas capacidades concretas. Com isso, a tese hegeliana refere-se ao conceito de “eticidade” designando uma relação de reconhecimento própria da estima mútua,

A estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais: por isso, enquanto o direito moderno representa um médium de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um médium social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante. (HONNETH, 2003, p. 199).

Para Honneth (2003), a autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, na medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos. Nesse sentido, “essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também a um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns” (2003, p. 200).

Para Albornoz (2011), de modo diferente do reconhecimento jurídico em sua forma moderna, a estima social se aplica às qualidades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais. Enquanto o direito moderno representa um meio de reconhecimento que expressa “propriedades universais de sujeitos humanos, a forma de reconhecimento por estima requer um meio social que avalie as diferenças de capacidades e qualidades entre sujeitos humanos, fundamentando os vínculos intersubjetivos” (ALBORNOZ, 2011, p. 140). Essa tarefa de mediação é operada, no nível social, por “um quadro de orientações simbolicamente articulado, embora sempre aberto, poroso, no qual se formulam valores e objetivos éticos, cujo todo constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade” (2011, p. 140). Tal quadro de orientações serve “de sistema referencial para a avaliação de propriedades da personalidade, cujo ‘valor’ social se mede pelo grau em que parecem estar em condições de contribuir à realização dos objetivos sociais” (2011, p. 140). Dessa forma,

A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos

quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos. Nesse sentido, essa forma de reconhecimento recíproco está ligada à pressuposição de um contexto de vida social, cujos membros constituem uma comunidade de valores, mediante a orientação por ‘concepções de objetivos comuns’, e as formas que essa comunidade pode assumir são tão variáveis historicamente quanto as do reconhecimento jurídico. Quanto mais as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores, e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas. (ALBORNOZ, 2011, p. 140).

Desse modo, “as concepções dos objetivos éticos da sociedade são formuladas de maneira substancial e as concepções axiológicas de maneira hierárquica” (HONNETH, 2003, p. 201), assim, “se revela uma escala de formas de comportamento de maior ou menor valor, na medida que a reputação de uma pessoa é definida como honra social” (2003, p. 201). Consequentemente, “a eticidade convencional dessas coletividades permite estratificar verticalmente os campos das tarefas sociais de acordo com sua suposta contribuição para a realização dos valores centrais” (2003, p. 201), ou seja, “podem ser atribuídas formas específicas de conduta de vida, cuja observância faz com que o indivíduo alcance a ‘honra’ apropriada a seu estamento”. Nesse aspecto, o termo “honra” designa “em sociedades articuladas em estamentos a medida relativa de reputação social que uma pessoa é capaz de adquirir quando consegue cumprir habitualmente expectativas coletivas de comportamento atadas ‘eticamente’ ao status social” (2003, p. 201).

Portanto, “o comportamento ‘honroso’ é apenas a realização suplementar que cada um deve apresentar, a fim de adquirir de fato a medida de reputação social atribuída de modo coletivo a seu estamento em virtude da ordem de valores culturalmente dada” (HONNETH, 2003, p. 202). Ainda segundo Honneth (2003, p. 204), “o princípio da honra alcança a qualidade de critério da ‘dignidade humana’, dotado de validade universal, capaz de ser garantido a todos os homens através de uma proteção jurídica à sua reputação social”. Com isso, “a honra se transformará em ‘dignidade’, e a estima social deixará de estar vinculada a qualquer privilégio jurídico, mas, sim, ao grau de reconhecimento social do sujeito em relação à sua forma de autorrealização” (2003, p. 204).

Para tanto, o “prestígio” ou a “reputação” refere-se “somente ao grau de reconhecimento social que o indivíduo merece para sua forma de autorrealização, porque de algum modo contribui para a implementação prática dos objetivos da sociedade, abstratamente definidos” (HONNETH, 2003, p. 208), pois “uma nova ordem individualizada do

reconhecimento depende de como se determina o horizonte universal de valores” (2003, p. 208). Nesse sentido, “enquanto a forma de reconhecimento da estima é organizada segundo estamentos, a experiência da distinção social que lhe corresponde se refere em grande parte somente a identidade coletiva do próprio grupo” (2003, p. 208).

[...] modifica-se também a relação prática consigo próprio em que ela faz entrar os sujeitos; 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 numa 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’, em paralelo categorial com os conceitos empregados até aqui de ‘autoconfiança’ e de ‘autorrespeito’. (HONNETH, 2003, p. 210, grifo do autor).

Nas explicações de Albornoz (2011), a visão honnethiana da autorrelação prática parte dessa experiência de reconhecimento que leva os indivíduos a um sentimento de orgulho de grupo, de honra coletiva. Na relação interna de tais grupos, “as formas de interação assumem o caráter de relações solidárias”, e por solidariedade se compreende “uma relação interativa em que os sujeitos tomam interesse, de modo recíproco, por seus modos distintos de vida, já que se estimam de maneira simétrica” (2011, p. 141). Por isso, o conceito de “solidariedade” “se aplica especialmente às relações de grupo que se originam na experiência de circunstâncias difíceis, negativas” (2011, p. 141). É o caso, por exemplo, “da resistência comum contra a repressão política, quando a concordância no objetivo prático, gera um horizonte intersubjetivo de valores, no qual cada um aprende a reconhecer, na mesma medida, o significado das capacidades e propriedades do outro” (2011, p. 141).

Nas sociedades modernas, Honneth afirma que “a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima entre sujeitos individualizados (e autônomos)” (2003, p. 211). Nesse sentido, estimar-se significa “considerar-se reciprocamente a luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum” (2003, p. 211). Consequentemente, “as relações denominadas ‘solidárias’ não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade” (2003, p. 211). Assim, na medida em que “todo membro de uma sociedade se coloca em condições de estimar a si próprio dessa maneira,

pode se falar então de um estado pós-tradicional de solidariedade social” (2003, p. 211). Para tanto, Honneth apresenta o seguinte quadro:

Quadro 1 – Estruturas das relações sociais de reconhecimento

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

Fonte: Honneth (2003, p. 211).

Essas esferas foram apresentadas em “A Luta por Reconhecimento” e após com a reatualização da teoria hegeliana na obra “Sofrimento por Indeterminação”, Honneth fundamenta a eticidade a partir dessas, ou seja, “família”, “sociedade civil” e “Estado”.

Desse modo, Hegel justifica o fato de que “família” deve formar o ponto inicial de sua exposição com referência aos sentimentos naturais que representam o meio da inclusão dos indivíduos. Assim,

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, 2010, § 157).

Nesse sentido, a família é a “eticidade na forma do natural”, ou seja, a “doutrina da eticidade como teoria normativa da modernidade da pequena família burguesa, representa o lugar social onde a socialização das carências humanas é consumada” (HONNETH, 2007, p. 118). É na família que a satisfação intersubjetiva dos impulsos individuais encontra lugar na

forma da relação sexual entre os parceiros, do potencial ainda desorganizado da carência da criança que é formada pela primeira vez por meio da educação dada pelos pais. Por isso, é a base elementar de toda eticidade com relação à natureza da carência humana (2007, p. 118).

A “sociedade civil” é entendida como esfera da circulação mediada pelo mercado entre os proprietários, representada para Hegel, como o meio tanto de uma destruição da eticidade imediata como também de um isolamento extremo. Nesse sentido,

A pessoa concreta, que enquanto particular é a si fim, como um todo de carecimentos e como mescla de necessidade natural e de arbítrio, é um princípio da sociedade civil-burguesa, - mas, como a pessoa particular se encontra essencialmente em vinculação com outra particularidade semelhante, de modo que cada uma apenas se faz valer e se satisfaz mediante a outra e, ao mesmo tempo, simplesmente apenas enquanto mediada pela forma da universalidade, [que é] o outro princípio [da sociedade civil-burguesa]. (HEGEL, 2010, § 182).

Nessa esfera, as carências humanas se expressam no processo de troca do mercado, mas trata-se apenas de “interesses” autorreferidos de “pessoas privadas” que “têm por fim” e não das carências intersubjetivas que os membros das famílias manifestam reciprocamente. Para tanto, o “sistema das carências” não se refere exatamente a uma esfera de comunicação orientada às carências, mas a uma operação de regulação anônima, de certa forma sistêmica, à qual o mercado encontra-se em condições de satisfazer uma multiplicidade de interesses” (HONNETH, 2007, p. 120). Assim, decorre da natureza dessas relações de troca “carências sempre crescentes cuja satisfação o adulto não pode mais esperar alcançar a partir do círculo da família” (2007, p. 120). Em outras palavras, trata-se de “um nível superior de individualização, de chances de realização de interesses egocêntricos que, na visão da sociedade civil de Hegel, proporcionam uma certa reflexividade diante dos espaços de comunicação da família” (2007, p. 120).

Na terceira esfera, Hegel expõe que os cidadãos têm de ser compreendidos em relação à substância do Estado. Sendo,

O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costume, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua liberdade substancial. (HEGEL, 2010, § 257).

Na visão hegeliana, “cada membro da sociedade deve ter a chance de, por meio de atividades reguladas, lutar para o ‘fim mais desinteressado desse todo’ e para uma tal ‘retidão’ obter o verdadeiro reconhecimento “da honra” (HONNETH, 2007, p.122). Por isso, o Estado deve garantir não apenas o compartilhamento na corporação, mas também alternativas de exercer funções em questões “públicas”, permitindo “ao homem ético, afora o seu fim privado, uma atividade universal”. Esse “universal” é a colaboração, a participação ativa na reprodução da coletividade, que permite um grau ainda maior de individualização. Isso não significa sua carência natural, nem em seu interesse individual, mas em seus talentos e habilidades formados racionalmente no que o sujeito se tornou, na esfera do Estado, membro da sociedade (HONNETH, 2007, p. 122).

Para Honneth, a teoria hegeliana parece supor uma sequência de carência, interesse e honra quando subdivide a esfera da eticidade nos três níveis sucessivos da “família”, da “sociedade civil” e do “Estado”. Em cada uma das três esferas o sujeito vê-se incluído simultaneamente com um aumento de sua própria personalidade, uma vez entendida como o grau de formação racional de uma individualidade natural que num primeiro momento ainda está desorganizada. Dessa forma, “na ‘família’ o indivíduo seria membro porque possui carências que só podem ser satisfeitas por meio do amor” (2007, p. 122), ao contrário disso, “as condições de compartilhamento na ‘sociedade civil’ seriam dispostas de tal modo sobre os próprios interesses, de acordo com uma racionalidade com respeito afins, que sua satisfação indireta fosse possível através de transações no mercado de trabalho e de circulação capitalistas” (2007, p. 122), e por fim, “o sujeito individual está incluído no ‘Estado’ quando for capaz de formar racionalmente suas ‘habilidades’, suas disposições e talentos de modo que estes possam ser empregados para o bem do universal” (2007, p. 122).

Essa proposta de reconstrução pode distinguir os três níveis de individualização apenas com a ajuda de um paralelo com formas correspondentes de referência cognitiva do mundo, de modo a entender a esfera da eticidade em seu todo como um longo processo de formação, ou seja,

o sujeito chega ao nível máximo de individualidade quando, por meio da participação nas respectivas esferas, apreende a dispor gradualmente de esquemas cognitivos e argumentos que são construídos, um após o outro, no horizonte da ‘sensação’, racionalidade com respeito a fins e razão. (HONNETH, 2007, p. 122).

Nesse sentido, “a hierarquia entre as três esferas de interação não se mistura apenas no grau em que estas permitem a representação social da individualidade, mas também no nível cognitivo dos jogos de linguagem praticados em cada uma delas” (HONNETH, 2007, p. 123). Porém, supõem-se que as chances de individualização de um sujeito aumentam com o grau de sua capacidade de universalização das próprias orientações, isto é, “a seqüência de carência, interesse e honra significa um esquema de nivelação no qual o processo de individualização é equiparado com um processo de descentramento progressivo” (2007, p. 123). Assim, a teoria hegeliana 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 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” (2007, p. 123).

Desse modo, a teoria hegeliana concebe que nas três esferas acentuadas normativamente prevalece a cada vez um tipo de cognição que está entrelaçado com certas formas de subjetividade. Para tanto, “esse modo cognitivo, essas maneiras de referência do mundo, com os padrões de ação com os quais devem ser caracterizadas respectivamente as esferas individuais” (HONNETH, 2007, p. 124). Nesse sentido, a família é concebida como “um espaço interior íntimo, livre de coerções externas, com a finalidade de alcançar determinações já bem conhecidas por nós” (2007, p. 124), ou seja, “a comunicação entre os membros das famílias - tanto a dos cônjuges entre si como a dos pais com os filhos-serve para a satisfação de carências que são típicas para os homens considerados seres naturais” (2007, p. 124). Conseqüentemente, “o indivíduo exerce o papel de membro de uma comunidade cujo fim exterior é o cuidado e a proteção de todos os indivíduos que pertencem a ela” (2007, p. 124).

Para tanto, a tese hegeliana demonstra porque a família é uma esfera de interação ética através da conexão interna entre agir e conhecer. Por isso, o principal na família que a faz um “‘momento’ da eticidade, incide na circunstância de que a satisfação da carência ‘natural’ realiza-se aqui na forma do amor recíproco, a saber, numa interação que ocorre na ‘sensação’ da minha unidade com o outro e do outro comigo” (HONNETH, 2007, p. 125). Para Hegel,

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, 2010, § 159).

Assim, os membros das famílias chegam à autorrealização 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. Com isso, na relação de comunicação estabelecida é instaurado estruturalmente um processo de formação, porque as crianças que estão crescendo têm de aprender necessariamente a dispor de uma linguagem valorativa de relações pessoais (HONNETH, 2007, p. 128).

Cabe lembrar que é nessa esfera que a tese hegeliana inclui a “amizade”, pois é também uma forma de interação que, tal como a família, gira em torno do reconhecimento recíproco da insubstituibilidade do outro. Nesse contexto, “amigos também sempre realizam na sua relação uma parte de seu Self, uma vez que se orientam, em sua interação, por normas morais de bem-querer e de apoio que são exigidas no desenvolvimento e articulação de suas carências individuais” (2007, p. 128, grifo do autor).

Em sequência, na esfera da sociedade civil, “os sujeitos têm de se reconhecer mutuamente para poder realizar seus interesses particular e somente possuem a capacidade de serem conscientes do caráter obrigatório dos contratos se seguirem as ações que daí resultam” (HONNETH, 2007, p. 138). Dessa forma, “tal reconhecimento não representa uma postura isolada, mas, como no ‘amor’, descreve somente a pressuposição normativa que sempre admitimos logo que participamos na práxis de ação correspondente” (2007, p. 138). Destarte, “a autorrealização individual e o reconhecimento recíproco são entrelaçados internamente do mesmo modo como eram sob o pressuposto da simpatia afetiva na ‘família’” (2007, p. 138), ou seja, “um sujeito só pode alcançar a realização de seus interesses particulares e idiossincráticos no momento em que reconhece seus companheiros como parceiros do contrato que se encontram normativamente em condições de cumprir as obrigações internas ao contrato” (2007, p. 138). Nesse sentido,

Os indivíduos são, enquanto cidadãos desses Estados, pessoas privadas, as quais têm por seu fim seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal, que, por conseguinte, lhes aparece como meio, assim ele apenas pode ser alcançado por eles, na medida em que eles mesmos determinam de modo universal seu saber, querer e atuar e assim se façam um elo da corrente dessa conexão. O interesse da ideia aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil-burguesa enquanto tal, é o processo de elevar, pela necessidade natural e igualmente pelo arbítrio dos carecimentos, a singularidade e a naturalidade dos mesmos à liberdade formal e à universalidade formal do saber e do querer, a cultivar a subjetividade em sua particularidade. (HEGEL, 2010, § 187).

Na teoria honnethiana, cada esfera da eticidade é descrita por meio “de um padrão determinado de práticas sociais que deve ser caracterizado por um entrelaçamento específico de reconhecimento recíproco e autorrealização” (2007, p. 140) e, além disso, parte-se da 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” (2007, p. 140).

E por fim, a terceira esfera é representada pelo “Estado” como uma esfera de interação na qual alcança a autorrealização por meio das atividades comuns e universais. Para Hegel,

O Estado, enquanto efetividade da vontade substancial, que ele tem na autoconsciência particular elevada à sua universalidade, é o racional em si e para si. Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja obrigação suprema é ser membro do Estado. (HEGEL, 2010, § 258).

Nesse âmbito, a razão de os sujeitos manifestarem no “Estado” reconhecimento recíproco indica a cooperação no que se refere à sua disponibilidade e capacidade de colaborar por meio das próprias atividades na produção de um bem comum. Com isso, “a esfera do Estado permite 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” (HONNETH, 2007, p. 140).

De forma conclusiva, Honneth afirma que a teoria hegeliana “perseguir em toda a sua Filosofia do Direito o aperfeiçoamento democrático da doutrina da eticidade com objetivos de uma teoria da justiça” (HONNETH, 2007, p. 145). Para tanto, “no contexto de uma ordem moral capaz de assegurar a liberdade e frente o conjunto das três esferas éticas como relações de reconhecimento, a tarefa da formação democrática da vontade na última esfera, se constitui como a esfera propriamente política” (2007, p. 145), tendo encontrado “a elaboração institucional dos espaços de liberdade” (2007, p. 145).

É nesse contexto que Honneth reitera que a “reconstrução normativa” significa “reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela ideia de uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e auto-realização individual” (HONNETH, 2007, p. 145). Em outras palavras, representa “a sociedade moderna também como um complexo de esferas de reconhecimento que oferecem espaço de ação suficiente para

formas distintas de institucionalização social” (2007, p. 136). A seguir, investiga-se as formas de desrespeitos e/ou não reconhecimentos.

3.4 DAS FORMAS DE DESRESPEITOS E/OU NÃO RECONHECIMENTOS

Honneth apresenta, após as explicações sobre as esferas de reconhecimento, tipos de desrespeitos que acontecem cotidianamente na sociedade. Assim, baseado nos esclarecimentos feito por Hegel e Mead, afirma que os entrelaçamentos internos de individualização e reconhecimento resultam em uma vulnerabilidade particular dos seres humanos, identificada com o conceito de “desrespeito”.

Desse modo, as formas negativas seguem uma estrutura que deve cumprir duas funções: primeiramente, “em cada esfera de reconhecimento um contraposto negativo deve surgir de acordo com a estruturação da forma de reconhecimento” (SAAVEDRA, 2007, p. 108); em segundo lugar, “a experiência de desrespeito deve estar fixa em aspectos de uma luta por reconhecimento” (2007, p. 108).

Dessa forma, se a experiência de desrespeito sinaliza a denegação ou a privação de reconhecimento, então, “no domínio dos fenômenos negativos, devem poder ser reencontradas as mesmas distinções que já foram descobertas no domínio dos fenômenos positivos” (HONNETH, 2003, p. 214). Nesse sentido, a diferenciação desses padrões de reconhecimento apresenta uma chave teórica para distinguir sistematicamente os outros tantos modos de desrespeito. Por isso, “suas diferenças devem se medir pelos graus diversos em que podem abalar a auto-relação prática de uma pessoa, privando-a do reconhecimento de determinadas pretensões da identidade” (2003, p. 214). Só com essa subdivisão se pode abordar aquela questão cuja resposta não foi desenvolvida nem por Hegel nem por Mead: “como a experiência de desrespeito estão ancoradas nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possam dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento?” (2003, p. 214).

Para Honneth, de forma sucinta, a identidade adquirida nas etapas de reconhecimento positivo tem sua constituição abalada quando a pessoa passa por uma experiência moral que expressa a experiência de um desrespeito, ou seja, maus-tratos, violação, privação de direitos, exclusão, ofensa e degradação.

Nesse sentido, “os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação

autônoma do próprio corpo” (HONNETH, 2003, p. 215). Consequentemente, é também “uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhada com uma espécie de vergonha social” (2003, p. 215). Portanto, o que é subtraído da pessoa pelo desrespeito, em termos de reconhecimento, “é o respeito natural por aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo que foi adquirida primeiramente na socialização mediante a experiência da dedicação emotiva” (2003, p. 215). Dessa forma,

A primeira esfera de reconhecimento – amor - correspondem as formas de desrespeito definidas por Honneth como maus tratos e violação. Nesta forma de desrespeito o componente da personalidade atacado é aquele da integridade psíquica, ou seja, não é diretamente a integridade física que é violentada, mas sim o autorrespeito que cada pessoa possui de seu corpo e que é adquirido por meio do processo intersubjetivo de socialização originado através da dedicação afetiva. (SAAVEDRA, 2007, p. 108).

A primeira forma de desrespeito está inscrita “nas experiências de maus-tratos corporais que destroem a autoconfiança elementar de uma pessoa” (HONNETH, 2003, p. 216). A segunda forma são aquelas “experiências de rebaixamento que afetam o autorrespeito moral, infligidos a um sujeito pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade” (2003, p. 216). Concebe-se como “direitos” “aquelas pretensões individuais cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem institucional” (2003, p. 216). Por isso, “a particularidade nas formas de desrespeito, como as existentes na privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal” (2003, p. 216), mas também “sua associação com o sentimento de não possuir o status de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade” (2003, p. 216). Assim, “a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral” (2003, p. 216). Nesse sentido, junto com “a experiência da privação de direitos há uma perda de auto-respeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com os próximos” (2003, p. 216).

Nas explicações de Saavedra (2007, p. 108), “o direito corresponde a uma forma de desrespeito intitulada privação de direitos”. Nesta esfera de reconhecimento, o componente da personalidade que é ameaçado é a integridade social, ou seja, o desrespeito se refere a um tipo

específico de autorrelação, ou seja, o autorrespeito. Então, “destaca-se que todas as formas de desrespeito do tipo privação violenta da autonomia estão vinculadas a uma espécie de sentimento. O sentimento de injustiça ocupa um papel importante na visão honnethiana do direito” (2007, p. 108).

Em face desse segundo tipo de desrespeito, lesar uma pessoa nas possibilidades de seu autorrespeito, também “constitui um tipo de rebaixamento, referindo-se negativamente ao valor social dos indivíduos ou grupos” (HONNETH, 2003, p. 218). Na verdade, essas formas de desrespeito, de depreciação dos modos de vida individuais ou coletivos, se designam hoje como “ofensa” ou “degradação”. Dessa forma, “a ‘honra’ e a ‘dignidade’, em termos modernos o ‘status’ de uma pessoa, refere-se à medida de estima social que é concedida à sua maneira de autorrealização no horizonte da tradição cultural” (2003, p. 218). Por isso, “essa hierarquia social de valores tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social as suas próprias capacidades” (2003, p. 218). Essa desvalorização social, de maneira típica, “é uma perda de auto estima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades” (2003, p. 218). Portanto, o que é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é “o assentimento social a uma forma de autorrealização baseado em solidariedades de grupos” (2003, p. 218). Contudo, “um sujeito só pode referir essas espécies de degradação cultural a si mesmo, como pessoa individual, na medida em que os padrões institucionalmente ancorados de estima social se individualizam historicamente” (2003, p. 218), isto é, “na medida em que se referem às formas valorativas das capacidades individuais, em vez das propriedades coletivas, assim, essa experiência de desrespeito está inserida também, como uma privação de direitos, num processo de modificações históricas” (2003, p. 218).

Nesse contexto, a forma de reconhecimento da solidariedade corresponde “a forma de desrespeito da degradação moral e da injúria” (SAAVEDRA, 2007, p. 109). Na visão honnethiana “a dimensão da personalidade ameaçada é aquela da dignidade”. Com isso, “a experiência de desrespeito deve ser encontrada na degradação da auto estima, ou seja, a pessoa é privada da possibilidade de desenvolver uma estima positivo de si mesma” (2007, p. 109).

No entanto, nem Hegel nem Mead encontraram uma referência à maneira como a experiência de desrespeito social pode motivar um sujeito a entrar numa luta ou num conflito prático. A crítica de Honneth a esse respeito reside no fato de que “faltaria neles justamente o elo psíquico que torna possível passar do desrespeito à ação. Tal elo seria o fator que desempenharia o papel de informar cognitivamente à pessoa que experiência o desrespeito

sobre a sua situação social” (HONNETH, 2003, p. 220).

Na teoria honnethiana, as experiências de desrespeito vinculam determinadas reações psíquicas negativas que podem constituir a base motivacional afetiva para a luta por reconhecimento. Portanto, se, por um lado, “as experiências de desrespeito como a humilhação e a exclusão ameaçam a própria integridade ou a identidade dos indivíduos” (HONNETH, 2003, p. 220), por outro, “podem converter-se no impulso motivacional da luta por reconhecimento” (2003, p. 220). Dessa forma, “uma autorrelação bem sucedida, o indivíduo depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e realizações” (2003, p. 220). Normalmente, a experiência de desrespeito vem sempre acompanhada de sentimentos afetivos, os quais podem indicar ao indivíduo que determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denegadas (2003, p. 220).

Honneth, adotando a teoria de Dewey sobre os sentimentos, estabelece como ponto de partida a observação de que “os sentimentos aparecem no horizonte de vivências do ser humano somente na dependência positiva ou negativa das ações” (HONNETH, 2003, p. 220). Para tanto, “eles acompanham com estados de excitação ligados ao corpo, a experiência de ‘comunicações’ (com coisas ou pessoas) particularmente bem-sucedidas ou surgem como vivências de um contrachoque de ações fracassadas ou perturbadas” (2003, p. 220) A análise dessas vivências de contrachoque dá “a chave que permite a ele chegar a uma concepção dos sentimentos humanos nos termos da teoria da ação”. Por isso, “os sentimentos negativos como a ira, a indignação e a tristeza constituem o aspecto afetivo daquele deslocamento da atenção para as próprias expectativas, que surgem no momento em que não pode ser encontrada a sequência planejada para uma ação efetuada” (2003, p. 220) Em contrapartida, “o sujeito reage com sentimentos positivos como a alegria ou o orgulho quando é libertado repentinamente de um estado penoso de excitação” (2003, p. 220).

Assim, as diferenças das reações emotivas se medem conforme a violação de uma norma, que refreia à ação, seja causada pelo próprio sujeito ativo ou por seu parceiro de interação. No primeiro caso, “a pessoa vivencia o contrachoque de suas ações com sentimento de culpa, e no segundo caso, com sentimento de indignação moral” (HONNETH, 2003, p. 221). Mas, a ambos os casos se aplica o que a teoria de Dewey viu de modo geral como “típico dessas situações de vivência afetiva da ação rechaçada com o deslocamento da atenção para as próprias expectativas se tornando consciência ao mesmo tempo do seu elemento cognitivo” (2003, p. 221), isto é, o “saber moral que conduzirá a ação planejada e agora refreada”. Portanto, “a crise moral na comunicação se desencadeia pelo fato de que são desapontadas as expectativas

normativas que o sujeito ativo acreditou poder situar na disposição do seu defrontante para o respeito” (2003, p. 221). Com isso, a experiência de desrespeito pode tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento.

Para Saavedra (2007), as reações provocadas pelo sentimento de injustiça devem ser o estopim por excelência da luta por reconhecimento. A teoria honnethiana baseando-se na teoria de Dewey, mostra que “uma experiência social de desrespeito atua como uma forma de freio social que pode levar a paralisia do indivíduo ou de um grupo social” (2007, p. 109). Para tanto, é demonstrado que “o indivíduo está sempre vinculado em uma complexa rede de relações intersubjetivas e dependente estruturalmente do reconhecimento dos outros indivíduos” (2007, p. 109). Dessa forma, “a experiência do desrespeito deve ser tamanha que fomenta a base motivacional da luta por reconhecimento, justamente porque essa tensão afetiva só pode ser superada quando o ator social estiver em condições de voltar a ter uma participação ativa e sadia na sociedade” (2007, p. 109). Consequentemente, “os seres humanos por não reagirem de forma neutra a esse tipo de enfermidade social, que o sentimento de injustiça acaba sendo o estopim da luta por reconhecimento” (2007, p. 109). Salienta-se o fato de que o sentimento de injustiça diz pouca coisa sobre o conteúdo normativo das relações de reconhecimento. Em outras palavras, “os sentimentos de injustiças podem indicar um problema, mas não a sua solução. Assim, se faz necessária a articulação política de um movimento social para que o sentimento de injustiça do indivíduo passe a ter relevância política” (2007, p. 109).

Nesse sentido, tendo o conflito e o reconhecimento como bases da interação, o desrespeito ou o não-reconhecimento levam a uma luta por reconhecimento. Assim, é interessante trazer para análise uma situação que demonstra que às vezes a dinâmica conflitiva não gera um movimento social, mas sim somente um sentimento de reconhecimento ou a falta dele.

Em um artigo intitulado “O que as teorias do reconhecimento têm a dizer sobre as manifestações de rua em 2013 no Brasil” (2016), a professora Celi Pinto nos apresenta algumas críticas sobre a teoria do reconhecimento frente à situação brasileira, em que nem sempre esse conflito gera um movimento de caráter social.

A professora faz uma análise dos movimentos que em junho de 2013 aconteceram de norte a sul do país e que levaram milhares de pessoas às ruas. A motivação inicial foi a mobilização do Movimento Passe Livre contra o aumento das tarifas de ônibus anunciadas por algumas prefeituras. As manifestações foram caracterizadas por grupos heterogêneos de pessoas, com demandas muito específicas, como “contra a PEC 37” e até reivindicando “contra

tudo que está aí”. Entre os grupos, havia uma minoria com militância política e adesão a movimentos sociais. Na sua maioria, eram pessoas ou grupos que participavam pela primeira vez de um evento coletivo dessa natureza e tinham ido às ruas por curiosidade, convite de amigos ou colegas. Para Pinto, “a diversidade é a característica que representa esses movimentos” (2016, p. 1072).

Nesse sentido, a professora conclui que “o movimento não representava uma demanda por reconhecimento político, mas basicamente uma luta por reconhecimento da existência do sujeito que se reconhecia fora da política” (PINTO, 2016, p. 1072). Para tanto, na análise feita, “esses manifestantes deixam a teoria do reconhecimento de Fraser e Honneth órfãos, pois, ao mesmo tempo que se identifica neles uma luta por reconhecimento” (2016, p. 1072), próximo do que Honneth propõe, não há, na opinião de Pinto, “qualquer tipo de articulação que possibilite ver a ideia de força de justiça ou de “boa vida”. Em suma, não há um porvir pelo qual se luta” (2016, p. 1072). Por isso, tais manifestações buscam uma luta pelo reconhecimento do outro – o político – como negação, ou seja, “de si como a própria negação do político, a negação da ação pública e uma espécie de privatização do espaço público” (2016, p. 1072). Essa situação é totalmente diferente por exemplo, “de indivíduos que participam de um comício durante uma campanha eleitoral, quando se está lá como militante, como eleitor, como sujeito de uma visão de mundo” (2016, p. 1083). Consequentemente, as manifestações de junho de 2013 eram uma luta “pelo reconhecimento do indivíduo, particularizado, com interesses pessoais, posições pessoais; negava o interesse público, a solução coletiva que viesse de um partido ou de uma visão de mundo articulada” (2016, p. 1083). Nesse sentido,

A preocupação empírica pressuposta neste artigo demanda especial cuidado com a questão do indivíduo, muitas vezes marcado negativamente na teoria social como uma invenção iluminista, recriado constantemente pelo capitalismo como cidadão, consumidor, contribuinte, corpo a ser dominando. Pensá-lo como ente desprovido de classe, gênero, sexo, etnia, história seria um erro primário, mas apagá-lo, imergindo-o em uma categoria de natureza coletiva, seria um erro da mesma sorte. As teses de Honneth parecem contribuir para trazer esse indivíduo à cena, ao mesmo tempo autônomo e historicizado. A categoria de autorreconhecimento possibilita identificar a massa de injustiçados fora dos movimentos sociais e das identidades forjadas por estes, pois, segundo Honneth, já teriam um nível de reconhecimento na própria condição de pertencer ou estar incluído no movimento social. Tal perspectiva abre possibilidades de análise dessas multidões que vão às ruas, sem nomes próprios atribuídos pelos movimentos sociais. (PINTO, 2016, p. 1079).

Honneth, nessa esteira, explica que “o erro reside na tácita premissa inicial de que

‘movimentos sociais’ podem proporcionar à teoria social crítica um tipo de fio condutor, empiricamente visível” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 120), diagnosticando normativamente áreas de problemas relevantes. Nesse sentido, “a designação oficial de ‘movimento social’ é em si o resultado de uma luta subterrânea por reconhecimento, conduzida por grupos ou pessoas afetados por sofrimento social que fazem o público perceber e registrar seus problemas” (2003, p. 120). Por isso, é constatado que nem sempre a luta por reconhecimento é uma luta coletiva e política, ela pode acontecer de forma individual e ter somente caráter político, sem se julgar política.

Ressalta, ainda, a crítica citada pela professora Pinto que “às vezes a luta por reconhecimento não é obrigatoriamente contra a opressão, mas um sentimento de desrespeito que pode mobilizar grupos dominantes em contextos de ameaça de perda de poder” (2016, p. 1080). Para tanto, ela cita

[...] aqueles que são oprimidos interpretam suas opressões em uma larga variedade de formas: podem negar que são oprimidos, podem justificar suas opressões como natural ou como socialmente benéficas, podem ativamente resistirem às suas opressões (embora essa resistência também possa vir de variadas formas) etc. Por essas duas razões, os objetivos políticos e as identidades de membros de um mesmo grupo são plausíveis, podendo variar amplamente (SWANSON, 2005 apud PINTO, 2016, p. 1080).

Dessa forma, a dinâmica entre reconhecimento-conflito é intrínseca e só motiva a luta pelo movimento de ação do não reconhecimento ou reconhecimento. Percebe-se que essa dinâmica está interligada, sendo situações de reconhecimento ou a falta dele que pode ou não gerar o conflito, resultando ou não em uma luta. Frisa-se que em ambas as situações, tanto o reconhecimento ou a falta dele, legitima o conflito e esse foi um dos motivos que me levaram a apresentar tal tese. Assim, a seguir investiga-se a dimensão agonística na teoria do reconhecimento de Axel Honneth.

3.5 A DIMENSÃO AGONÍSTICA NA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH

A reflexão crítica nas sociedades atuais perpassa pela análise de aspectos de várias ciências. Destaca-se a categoria do “reconhecimento”, mas junto desta observa-se a centralidade e a importância do conceito de conflito para o desenvolvimento de um diagnóstico. Nesse sentido,

Difícil imaginar, talvez impossível, alguma forma de convivência humana isenta de disputas entre os conviventes, seja por qual motivo for, econômico, político, cultural ou outro. Para não falar do ‘conflito interior’ do mesmo indivíduo, mais bem explicado pela psicologia, certo é que todas as formações sociais conhecidas são atravessadas por oposições, desde as menos numerosas, como as famílias, até as mais abrangentes, como as nações. Crises conjugais e separações litigiosas, bem comuns hoje em dia, ilustram a realidade daquele núcleo social reduzido. Disputas regionais e guerras persistentes, a realidade do último, recordando, ainda, o estranhamento entre vizinhos, brigas na escola e em ambientes de trabalho, ‘guerras fiscais’ entre Estados da mesma Federação. E ainda que os conflitos tendam a ser cada vez mais regulados na modernidade, com a redução progressiva dos níveis de violência física, permanecem sendo um fato nas sociedades humanas. (PINKER, 2013, p. 31).

Tendo como referencial Simmel, partimos da mesma premissa que o conflito reproduz junto às ações interativas e relacionais sociais, ou seja, em todas aquelas produzidas no interior da sociedade. Nesta perspectiva, o conflito é uma forma de socialização. Portanto, enquanto forma social, o conflito pode possibilitar momentos de construções e destruições, em todas as esferas e em qualquer momento, seja em instituições, em estruturas, arranjos, processos, relações e interações sociais.

Nesse contexto, Simmel aponta uma das virtudes do conflito, ou seja, “este atributo positivo residiria no fato de que ele, – o conflito – cria um patamar, um tablado social, à semelhança de um palco teatral, espaço onde as partes podem encontrar-se em um mesmo plano situacional e, desta maneira, impõe-se um nivelamento” (SIMMEL, 1983 a, p. 122). Para tanto, isso é “uma condição necessária para que as partes, às vezes, ásperas e díspares possam, de fato, efetuar a trama que ele encerra. É um ato estipulador que, em outros instantes, permitirá a própria superação das dissimilaridades dos litigantes” (1983 a, p. 122).

Por isso, na atualidade, a análise dos conflitos sociais sob os mais variados aspectos tem importância fundamental para a compreensão da realidade social moderna, na medida que “se toda interação entre os homens é uma socialização, o conflito – afinal, uma das mais vívidas interações [...]” (SIMMEL, 1983 a, p. 122).

Dessa forma, “o conflito possui a capacidade de constituir-se num espaço social, em que o próprio confronto é um ato de reconhecimento e, ao mesmo tempo, produtor de um metamorfismo entre as interações e as relações sociais daí resultantes” (ALCANTARA JUNIOR, 2005, p. 9). Uma outra característica positiva atribuída residiria no fato “de superar os hiatos e os limites socialmente estabelecidos pelos intervalos dicotomizados, ou mesmo, as desigualdades sociais produzidas e estruturadas pelos resultados dos entrelaçamentos ocorridos

na sociedade” (2005, p. 9). Assim, “o conflito é a substância existente nas mais diversas relações entre os indivíduos na sociedade” (2005, p. 9).

Por isso, adota-se também o entendimento honnethiano de que,

o conflito prático entre os sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida; desse modo, o conceito recriado de social inclui desde o início não somente um domínio de tensões moral, mas abrange ainda um médium social através do qual elas são decididas de maneira conflituosa. (HONNETH, 2003, p. 48).

Nesse sentido, o conflito é por origem um acontecimento ético na medida em que o resultado é um reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Portanto, o movimento de reconhecimento que sustenta uma relação ética entre os indivíduos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito simultâneos.

Em “Luta por Reconhecimento”, Honneth elabora sua teoria crítica, buscando uma gramática moral dos conflitos sociais. Na concepção honnethiana, os conflitos sociais surgem de experiências morais decorrentes das expectativas normativas de reconhecimento. Nesse sentido,

a partir da ideia de reconhecimento pode se desdobrar um conceito de intersubjetividade aonde formas diferentes de sociabilidade vão surgindo no decorrer dos próprios conflitos em torno do reconhecimento, nas quais as pessoas ao mesmo tempo afirmam sua subjetividade autônoma e reconhecem-se na sua pertença comunitária. Ou seja, a relação constitutiva entre identidade pessoal e a práxis cultural e as instituições é entendida não como relação instrumental ou relação de dependência orgânica, substantiva, do indivíduo com a comunidade, mas como relação reflexiva de reconhecimento recíproco. O reconhecimento permite uma reconciliação, sempre passível de revisão, quando for o caso, entre diferença e identidade. (WERLE, 2004, p. 52).

Honneth, na construção de uma teoria social de caráter normativo, parte da premissa que o conflito é intrínseco tanto à formação da intersubjetividade como dos próprios sujeitos. Para tanto, destaca que conflito não é conduzido apenas pela lógica da autoconservação dos indivíduos, como preconizava o modelo hobbesiano, mas de uma luta moral, visto que a organização da sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas. O autor adota a premissa hegeliana, para quem a luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades gera “uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político das instituições garantidoras de liberdade” (HONNETH, 2003, p. 29).

Nesse sentido, Honneth retomará o pensamento hegeliano de “um tipo de conflito

impulsionado por experiências de desrespeito que afetam a identidade pessoal ou coletiva” (HONNETH, 2003, p. 86), atribuindo ao conflito “o papel de motor da interação social, conferindo-lhe também uma função de elemento formador da identidade humana” (2003, p. 86), na medida em que “permite ao sujeito desenvolver positivamente uma autorrelação prática por meio de diferentes esferas do reconhecimento” (2003, p. 86). Por isso, entende que, antes de qualquer conflito, existe a necessidade de um reconhecimento mútuo entre os sujeitos pois “o homem é necessariamente reconhecido e necessariamente reconhecente” (2003, p. 86).

Para tanto, o processo intersubjetivo de um reconhecimento mútuo se projeta para dentro das formas de vida. Com isso, “as relações éticas de uma sociedade representam as formas de uma intersubjetividade prática, na qual o vínculo complementar e a comunidade necessária dos sujeitos, contrapondo-se entre si, são assegurados por um movimento de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 47). A estrutura de uma relação de reconhecimento recíproco é, em todos os casos, a mesma. Ou seja, “o movimento de reconhecimento que subjaz uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras” (2003, p. 47).

Nesse sentido, o movimento de reconhecimento opera como um processo de etapas de reconciliação e conflito, ao mesmo tempo em que substituem umas às outras. Assim, o conflito prático é tido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida. Por isso, somente “aqueles conflitos sociais nos quais a eticidade natural se revela é que permite desenvolver nos sujeitos a disposição de reconhecer-se mutuamente como pessoas dependentes umas das outras e, ao mesmo tempo, integralmente individuadas” (HONNETH, 2003, p. 58).

Dessa forma, o conflito exerce papel de motor da interação social, servindo de elementos formadores da identidade humana na medida que permitem o indivíduo desenvolver uma autorrelação prática por meio de diferentes esferas. Para Mouffe (2013, p. 25), “no campo das identidades coletivas, a criação de um ‘nós’ que só pode existir pela demarcação de um ‘eles’”, ou seja, “o conflito, para ser aceito como legítimo, precisa estabelecer algum tipo de vínculo comum entre as partes”. Por isso, “é uma relação nós/eles onde as partes conflitantes, embora reconhecendo que não há solução racional para o seu conflito, reconhecem, no entanto, a legitimidade de seus oponentes” (2013, p. 25). Desse modo, enquanto “o antagonismo é uma relação nós/eles em que os dois lados são inimigos que não compartilham nenhum terreno comum, o agonismo é uma relação de adversários, os quais reconhecem as demandas de seus oponentes” (2013, p. 25).

Dessa maneira,

Introduzir a categoria do ‘adversário’ requer complexificar a noção de antagonismo e distingui-la de agonismo. Antagonismo é luta entre inimigos, enquanto agonismo é luta entre adversários. Podemos, portanto, reformular nosso problema dizendo que, visto a partir da perspectiva do ‘pluralismo agonístico’, o objetivo da política democrática é transformar o antagonismo em agonismo. Isso requer fornecer canais por meio dos quais as paixões coletivas terão meios de se expressar sobre questões que, embora permitam bastante possibilidade de identificação, não construam o oponente como inimigo, mas como adversário (MOUFFE, 2000, p. 16).⁴⁴

Cabe salientar que a dimensão de antagonismo é inerente a todas as sociedades humanas. Mouffe entende que essa dimensão pertence ao político, mas destaca as questões políticas adequadas que sempre envolvem decisões que exigem uma escolha entre alternativas conflitantes. Por isso, se faz necessário vislumbrar adequadamente a natureza pluralística do mundo social com os conflitos que o pluralismo acarreta. Para tanto, “estes são conflitos para os quais nenhuma solução racional jamais poderá existir, daí a dimensão de antagonismo que caracteriza as sociedades humanas” (2003, p. 21).

Na teoria do pluralismo agonístico, Mouffe defende a necessidade do reconhecimento da dimensão do “político”, já que um dos principais desafios à política democrática, área de investigação da autora, consiste em “domesticar a hostilidade e tentar neutralizar o antagonismo potencial que existe nas relações humanas” (2003, p. 21). Com isso, se faz necessária “a constituição de um ‘nós’ e a demarcação de um ‘eles’” (2003, p. 21). Assim, a questão crucial é: “como estabelecer essa distinção nós/eles que é constitutiva da política de forma compatível com o reconhecimento do pluralismo?” (2003, p. 21).

Nesse sentido, o conflito nas sociedades democráticas não pode e não deve ser erradicado, pois a especificidade da democracia moderna é justamente o reconhecimento e a legitimação do conflito. Nesse contexto, “o que a política democrática exige é que os outros não sejam vistos como inimigos a serem destruídos, mas como adversários cujas ideias sejam combatidas, mesmo ferozmente, mas cujo direito de defender essas ideias nunca será questionado” (MOUFFE, 2010, p. 7). Consequentemente, cabe salientar que o importante é que

⁴⁴ Introducing the category of the ‘adversary’ requires complexifying the notion of antagonism and distinguishing it from agonism. Antagonism is struggle between enemies, while agonism is struggle between adversaries. We can therefore reformulate our problem by saying that envisaged from the perspective of ‘agonistic pluralism’ the aim of democratic politics is to transform antagonism into agonism. This requires providing channels through which collective passions will be given ways to express themselves over issues, which, while allowing enough possibility for identification, will not construct the opponent as an enemy but as an adversary (MOUFFE, 2000, p. 16).

“o conflito não assuma a forma de um ‘antagonismo’ (luta entre inimigos), mas a forma de um ‘agonismo’ (luta entre adversários)” (2010, p. 7). Desse modo, objetivo da política democrática é transformar o antagonismo potencial em agonismo. Para a autora,

de acordo com a perspectiva agonística, a categoria central da política democrática é a categoria do “adversário”, o oponente com quem compartilhamos uma fidelidade comum aos princípios democráticos de ‘liberdade e igualdade para todos’ enquanto discordamos sobre sua interpretação. Os adversários lutam uns contra os outros porque querem que sua interpretação se torne hegemônica, mas não questionam a legitimidade de seus adversários para lutar pela vitória de sua posição. Esse confronto entre adversários é o que constitui a ‘luta agonística’ que é a própria condição de uma democracia vibrante [...]. Para o modelo agonístico, a tarefa primordial da política democrática não é eliminar as paixões ou relegá-las à esfera privada para estabelecer um consenso racional na esfera pública, é ‘domar’ por assim dizer essas paixões, mobilizando-as para desenhos democráticos, criando formas coletivas de identificação em torno de objetivos democráticos (MOUFFE, 2010, p. 8).⁴⁵

Ressalta que a tese de Mouffe (2003) alcança uma democracia radical através do agonismo. No entanto, para o presente trabalho a delimitação necessária é justamente o pluralismo agonístico, englobando o reconhecimento e o conflito.

Dessa forma, no modelo agonístico, o pluralismo está ancorado no reconhecimento da multiplicidade de cada um, ou seja, “a aceitação do outro não consiste meramente em tolerar as diferenças, mas em celebrá-las positivamente” (MOUFFE, 2003, p. 19). Para tanto, “é um pluralismo que valoriza a diversidade, o dissenso e reconhece a real condição da possibilidade de uma vida democrática a ser conquistada” (2003, p. 19). Mouffe acredita na real possibilidade do conflito como “contínua construção de direitos e espaços a partir dos diversos interesses que a sociedade circunscreve” (2003, p. 19). Para ela, “um dos maiores defeitos da racionalidade moderna reside justamente na sua incapacidade de compreender a dimensão do político, e, conseqüentemente, coexistir com o conflito” (2003, p. 19).

⁴⁵ According to the agonistic perspective, the central category of democratic politics is the category of the ‘adversary’, the opponent with whom we share a common allegiance to the democratic principles of ‘liberty and equality for all’ while disagreeing about their interpretation. Adversaries fight against each other because they want their interpretation to become hegemonic, but they do not put into question the legitimacy of their opponents to fight for the victory of their position. This confrontation between adversaries is what constitutes the ‘agonistic struggle’ which is the very condition of a vibrant democracy (for a development of this argument, see Mouffe 2000). For the agonistic model the prime task of democratic politics is not to eliminate passions or to relegate them to the private sphere in order to establish a rational consensus in the public sphere, it is to ‘tame’ so to speak those passions by mobilizing them towards democratic designs, by creating collective forms of identification around democratic objectives (MOUFFE, 2010, p. 8).

Destarte, uma abordagem democrática “agonística” reconhece “a natureza real das suas fronteiras e as formas de exclusão que elas englobam, ao invés de tentar disfarçá-las sob o véu da racionalidade e da moralidade” (MOUFFE, 2010, p. 8). Assim, estando consciente que “a diferença é a condição da possibilidade de constituir a unidade e a totalidade, ao mesmo tempo em que ele fornece seus limites essenciais” (2010, p. 8). Além disso, tal abordagem agonística “poderia contribuir para subverter a tentação sempre presente nas sociedades democráticas de naturalizar suas fronteiras e essencializar suas identidades” (2010, p. 8).

Desse modo, “graças ao reconhecimento de que as identidades abrangem uma multiplicidade de elementos, tal abordagem está numa posição melhor para enfrentar uma identidade que acomoda outras, admite a porosidade das suas fronteiras e se abre em direção ao exterior que a torna possível” (MOUFFE, 2003, p. 19). Por isso, “aceitar que apenas o hibridismo nos crie como identidades separadas pode contribuir para dissolver o potencial da violência que existe em cada construção de identidades coletivas e criar as condições para um verdadeiro ‘pluralismo agonístico’” (2003, p. 19).

Dessa forma, é na caracterização do “reconhecimento recíproco” que se caracteriza a dimensão agonística. Para tanto, é fundamental reconhecer que para construir um “nós” é necessário distingui-lo de um “eles”. Assim, conforme sustenta Mouffe, “toda identidade é relacional e a afirmação de uma diferença é uma pré-condição para a existência de qualquer identidade, isto é, a percepção de algo ‘outro’ que constitui seu ‘exterior’” (2005, p. 22). Portanto, o conflito representa uma interação que faz com que os sujeitos se reconheçam mutuamente no respectivo outro.

CONCLUSÃO

Na filosofia social contemporânea, a “Teoria Crítica” tem apresentado referências teóricas fundamentais para a análise dos conflitos e patologias da sociedade. Nesse sentido, através da análise do diagnóstico do tempo presente permitem-se ações a serem empreendidas para a superação dos obstáculos à emancipação.

A teoria social crítica é caracterizada por ser interdisciplinar, visando analisar e descrever a realidade social, por isso, tenta explicitar o vínculo existente entre teoria e práxis. Desse modo, é sempre explorada e revisitada e, por isso, é referencial para a presente tese. Iniciada por Adorno, Horkheimer e Marcuse, o modelo proposto se concentrava numa crítica à lógica de dominação vigente. Mas foi Habermas que desenvolve um modelo, não mais baseado na racionalidade instrumental, mas comunicativa. Assim, ele elabora uma teoria voltada para a reconstrução das estruturas normativas baseadas nas interações comunicativas.

Nesse contexto, Axel Honneth apresenta sua tese “A Luta por Reconhecimento”, onde crítica a distinção entre “sistema” e “mundo da vida” e à intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento. Para ele, tanto Habermas quanto Horkheimer não consideravam a ação social e o conflito social como mediadores necessários.

Na visão honnethiana, a Teoria Crítica procura dar expressão às experiências de injustiça social dos sujeitos. Com isso, a teoria da intersubjetividade apresentada, demonstra, as expectativas morais de reconhecimento inseridas nos processos cotidianos de socialização, construção da identidade, integração social e reprodução cultural.

Nesse sentido, a teoria pretende ser uma orientação normativa que supre o déficit sociológico e busca também sanar um déficit fenomenológico, ou seja, pretende dar uma solução teórica para as desigualdades estruturais e econômicas que caracterizam algumas de suas piores patologias sociais. Dessa forma, a adoção da teoria como referencial da presente tese objetivou uma reflexão sobre as potencialidade e limites da atitude crítica frente ao diagnóstico das patologias e potenciais emancipatórios das sociedades contemporâneas.

Atualmente, a construção da teoria crítica perpassa pela categoria do reconhecimento. Para tanto, sendo o conflito uma forma de interação, é nas lutas por reconhecimento que Honneth observará a legitimidade das relações intersubjetivas de modo a desenvolver uma nova teoria de justiça.

Em “A Luta por Reconhecimento”, Honneth apresenta uma teoria de caráter teórico-explicativo e crítico-normativo. Por isso, o objetivo é dar conta dos conflitos e mudanças

sociais, explicando a evolução moral da sociedade e identificando as patologias sociais na dimensão do reconhecimento. Desse modo, para o autor, o padrão crítico-normativo é uma concepção formal de eticidade.

Nesse âmbito, tendo a tese hegeliana como fundamento, Honneth adota o método da reconstrução normativa para elaborar sua teoria. O método em questão significa reconstruir as esferas sociais da modernidade que se caracterizam pela combinação de reconhecimento recíproco e auto-realização individual. Nesse contexto, a reconstrução normativa é baseada em ações sociais reais, através dos conflitos ou das lutas por reconhecimento recíproco.

Com isso, através da reconstrução normativa percebi que as estruturas e contextos cotidianos são a base das reivindicações e dos reconhecimentos e que é na particularidade de cada modo de vida que se constrói determinados comportamentos, pois a sociedade atual é caracterizada por uma gama de diferentes tipos de conflitos, mas é somente através desses que as práticas de reconhecimento são evidenciadas.

Dessa forma, o conflito e o reconhecimento são a base da interação social e é somente através dessa formação intersubjetiva que os sujeitos se identificam socialmente. Portanto, é no movimento de reconhecimento que a relação ética entre os sujeitos se estabelece. O processo intersubjetivo, como defende Honneth, consiste em práticas de reconhecimento e conflito, resultando numa autorrelação prática do próprio sujeito e membros de sua comunidade. Assim, quando o reconhecimento não é efetivado, acarreta em uma luta.

Para tanto, Honneth adota as esferas de reconhecimento – amor, direito e solidariedade – como referencial normativo intrínseco às relações sociais e conflitos vigentes, pois somente na dinâmica dessas esferas é que as experiências de desrespeito e da luta por reconhecimento podem ser geradas, servindo de caracterização da concepção formal de eticidade. Dessa forma, as experiências de desrespeito tentam explicar as lutas sociais, não somente como motivos de ação, mas também com ênfase ao papel moral que lhes deve competir em cada caso no desdobramento das relações de reconhecimento.

Nesse contexto, o modelo de conflito apresentado teve a finalidade de interpretar um processo de formação social, pois o conflito é uma forma de interação humana que pode ou não ser caracterizado como uma luta. Consequentemente, defendi que o conflito é gerado por uma ausência ou não de reconhecimento e deve ser interpretado sob as mais diversas realidades, numa dimensão agonística, ou seja, respeitando o outro como legítimo em sua pretensão. Nesse sentido, adoto também a necessidade de um discurso agonístico, aqui interpretado como reconhecimento, que leva a um profundo respeito e preocupação pelo outro.

Dessa forma, o pluralismo está ancorado no reconhecimento da multiplicidade de cada um, ou seja, a aceitação do outro não somente tolerando as diferenças, mas visualizando-o de forma respeitosa. Destarte, o conflito é necessário justamente como interação das diferenças. Quero dizer que somente no conflito, se consegue reconhecer o outro nas suas particularidades, mas em posição de igualdade. Cabe observar que é somente na caracterização do “reconhecimento recíproco” que se tem a ligação da dimensão agonística. Por isso, se faz necessário reconhecer que para construir um “nós” é necessário distingui-lo de um “eles”, pois “toda identidade é relacional e a afirmação de uma diferença é uma pré-condição para a existência de qualquer identidade” (MOUFFE, 2005, p. 22).

Assim, concluo que somente reconstruindo a teoria do reconhecimento, focada nos conflitos é que visualizamos as experiências de desrespeito e o surgimento ou não da luta. É, portanto, por meio da formação da identidade prática do indivíduo num ambiente de relações de reconhecimento que os conflitos surgem e, para tanto, a dimensão agonística precisa estar presente, pois é justamente no reconhecimento e no conflito que reconhecemos o outro, mas o outro não como inimigo, mas sim como oponente, legítimo em suas pretensões e no exercício do seu reconhecimento.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. **A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALBORNOZ, S. G. As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, São Paulo, n. 1, p. 127-143. 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-37172011000100010. Acessado em: 12 jul. 2021.
- ALCÂNTARA JUNIOR, J. O. Georg Simmel e o conflito social. **Caderno Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 2, n. 3, p.1-14, jan./jul. 2005.
- AMBUSCH, H. S; ZURN, C. F. (ed.). **The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives**. S. l.: Lexington Books, 2010.
- ARAÚJO NETO, J. A. C. A Filosofia do Reconhecimento: as contribuições de Axel Honneth a essa categoria. **Kínesis**, Marília, v. 5, p. 52-69, 2013. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4515>. Acesso em: 10 dez. 2021.
- ARAÚJO NETO, J. A. C. **O Reconhecimento em Axel Honneth: Um diálogo Crítico com Hegel**. 2018. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2018. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/30679>. Acesso em: 10 dez. 2021.
- ARISTÓTELES. **A política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril, 1987.
- ASSOUN, P.L. **A escola de Frankfurt**. Tradução Dr. Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.
- BIRNBAUM, P. O Conflito. *In*: BOUDON, Raymond (org.). **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998. V.1.
- BRESSIANI, N. A. **Crítica e Poder**. Democracia Deliberativa e Diagnóstico de Patologias Sociais em Nancy Fraser. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11122015-130851/pt-br.php>. Acesso: 5 jan. 2022.
- BRESSIANI, N. A. Entre Sistema e Mundo da Vida: Teoria Social e Diagnóstico de Patologias Sociais em Jürgen Habermas. *In*: SCHMIDT, R.; PINZANI, A. (org.). **Um pensamento interdisciplinar: Ensaio sobre Habermas**. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline,

2016. p. 13-43. Disponível em: <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/Habermas4.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2021.

CAMPELLO, F. **Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica**. Conjectura: Filosofia e Educação (UCS), v. 22, p. 104-126, 2017. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/4856>. Acesso em: 10 dez. 2021.

CENCI, A. V. Reconhecimento, conflito e formação na teoria crítica de Axel Honneth. **Educação e Filosofia**, v. 27, p. 323-342, 2013. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducaoFilosofia/article/view/14267>. Acesso em: 10 dez. 2021.

CHAMBERS, S. Language and Politics: Agonistic Discourse in The West Wing. S. l.: s. n., 2001. Disponível em: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=317>. Acesso em: 2 fev. 2021.

COSER, L. A. **The functions of social conflict**. Glencoe: Free Press, 1956.

DUARTE, R. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. Coleção Filosofia Passa-a-passo 4.

DURKHEIM, É. **Da divisão do trabalho social**. Trad. Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FISKEN, T. **Agonismo**. Enciclopédia Britânica, 25 de novembro de 2014. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/agonism-philosophy>. Acesso em: 4 fev. 2022.

FRANKENBERG, G. Teoría Crítica. **Academia: Revista sobre Enseñanza del Derecho**, v. 9, n. 17, 2011. p. 67-84. Disponível em: http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/rev_academia/revistas/17/teoria-critica.pdf. Acesso em: 12 set. 2021.

FRASER, N. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 153-188, dez. 2018.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

FRASER, N. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. New York: Verso, 200a.

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

FRASER, N. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. **New Left Review**, Londres, n. 1/212, jul./ago. 1995.

GIDDENS, A. **Mundo em descontrole**. O que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2000.

GIDDENS, A.; SUTTON, P. W. **Conceitos Essenciais da Sociologia**. Trad. Claudia Freira. São Paulo: Editora da UNESP, 2017.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo vol. I: racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo vol. II: sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

HABERMAS, J. **Trabalho e Interação**. Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Jena. In: Técnica e Ciência como Ideologia. Lisboa: Edições 70, 1987a.

HABERMAS, J. Um perfil filosófico-político: entrevista com Jürgen Habermas. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 18, p. 77-102, set. 1987b.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, G. W. F. **O sistema da vida ética**. Lisboa: Edições 70, 2018.

HEGEL, G. W. F. **Sistema de Vida Ética (1802/3) e Primeira Filosofia do Espírito** (Parte III do Sistema de Filosofia Especulativa 1803/4). Nova York: State University of New York Press, 1979.

HEGEL, G. W. F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito Natural**: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

HOBBS, T. **Leviatã**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1984.

HONNETH, A. **Kritik der Macht**. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003a.

HONNETH, A. Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. **Novos Estudos, Cebrap**, São Paulo, n. 66, p. 77-90, jul. 2003b.

HONNETH, A. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

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

HONNETH, A. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel.** São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HONNETH, A. **The I in the We. Studies on the Theory of Recognition.** Cambridge: Polity Press, 2012a.

HONNETH, A. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 46-67, out. 2008a.

HONNETH, A. As enfermidades da sociedade: aproximações a um conceito quase impossível. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 575-594, 2015.

JAEGGI, R. **Critique of Forms of Life.** Harvard: Harvard University Press, 2018.

LIMA, F. J. G. A crítica de Honneth a Hegel: O déficit sócio normativo da eticidade substancialista hegeliana. *In*: TAUCHEN, J. *et al.* (org.). **XIV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.** 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015a, v. 14, p. 381-389.

LIMA, F. J. 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.** 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015b, v. 1, p. 122-152.

MACIEL, R. E. R. A Questão do Reconhecimento e das Patologias Sociais segundo Axel Honneth. **Revista Direito**, v. 2, p. 24-43, 2018. Disponível em: <https://revista.uniabeu.edu.br/index.php/rcd/article/view/2804/2000>. Acesso em: 20 dez. 2021.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**, 1848. Porto Alegre: L&PM, 2009.

MARX, K. **O Capital: crítica da Economia Política.** Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATTOS, P. **A Sociologia política do reconhecimento: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.** São Paulo: Annablumme, 2006.

MELO, R. **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça.** 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

MELO, R. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. **Revista Brasileira De Ciência Política**, v. 15, p. 17-36, 2015. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/DOI%3A%20http%3A%2F%2Fdx.doi.org%2F10.1590%2F0103-335220141502>. Acesso em: 8 set. 2021.

MELO, R. Dimensões políticas do reconhecimento e seus limites. **Dissonância**, v. 2, p. 112-148, 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/331440496_Dimensoes_politicas_do_reconhecimen_to_e_seus_limites. Acesso em: 12 dez. 2021.

MELO, R. **Teoria crítica e os sentidos da emancipação**. Cadernos CRH, v. 24, p. 249-262, 2011. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3476/347632184002.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2021.

MOUFFE, C. **Agonistics: Thinking The World Politically**. Londres; Nova Iorque: Verso, 2013.

MOUFFE, C. Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy. *In*: MOUFFE, C. (org.). **The Challenge of Carl Schmitt**. London: Verso, 1999. p. 38-53.

MOUFFE, C. Democracy, Human Rights and Cosmopolitanism. *In*: DOUZINAS, C.; GEARTY, C. (org.). **The Meanings of Rights: The Philosophy and Social Theory of Human Rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 181-192.

MOUFFE, C. **The Democratic Paradox**. London: Verso, 2000.

MOUFFE, C. Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism. Reihe Politikwissenschaft Political Science Series 72, Institut für Höhere Studien (IHS), **Wien Institute for Advanced Studies**, Vienna, p.1-17, dez. 2000. Disponível em: https://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw_72.pdf. Acesso em: 18 jan. 2022.

MOUFFE, C. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 2, n. 3, p.11-26, 2003.

MOUFFE, C. **Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community**. Londres; Nova Iorque: Verso, 1992.

MOUFFE, C. **On the Political**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2005.

MOUFFE, C. Por um modelo agonístico de democracia. **Revista de Sociologia e Política**, n. 25, p. 11-23, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782005000200003>. Acesso em: 18 jan. 2022.

MOUFFE, C. **The Democratic Paradox**. Londres; Nova Iorque: Verso, 2000.

MOUFFE, C. **The Return of the Political**. Londres, Nova Iorque: Verso, 1993.

NOBRE, M. **A teoria crítica**. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

NOBRE, M. Apresentação. *In*: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

NOBRE, M. **Curso Livre de teoria crítica**. Campinas: Papirus, 2008.

NOBRE, M. Introdução: modelos de Teoria Crítica. *In*: NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008.

NOBRE, M. **Teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

OLIVEIRA, N. **Tractatus ethico-politicus**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

OLIVEIRA, N. **Tractatus político-theologicus**. Porto Alegre: Editora Fi; EDUCS, 2016b.

OLIVEIRA, N. **Tractatus practico-theoreticus**. Porto Alegre: Editora Fi; EDUCS, 2016a.

OLIVEIRA, N.; DUTRA, D. Towards a Brazilian Critical Theory of Justice: Social Liberation, Public Justification, and Normative Reconstruction. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 47, p. 3-25, 2018.

PARDO, D. W. de A.; NASCIMENTO, E. P. do. A moralidade do conflito na teoria social: elementos para uma abordagem normativa na investigação sociológica. **Revista Direito GV**, 2015, v. 11, n. 1 p. 117-139, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/1808-2432201506>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdgv/a/dvTBpdBnWM8WmP78J8sxnPQ/?lang=pt>. Acesso em: 24 jan. 2022.

PASSOS, C. **Mediação, arbitragem e composição dos conflitos regulatórios, relacionamento com outras agências de controle**. Brasília: Inatel, 2010.

PETHERBRIDGE, D. **The Critical Theory of Axel Honneth**. New York: Lexington Books, 2013.

PINKER, S. **Language, Cognition and Human Nature?** Selected Articles. Nova York: Oxford University Press, 2013.

PINTO, C. R.J. O que as teorias do reconhecimento têm a dizer sobre as manifestações de rua em 2013 no Brasil. **Sociedade e Estado**, v. 31, p. 1071–1091, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6231>. Acesso em: 19 fev. 2022.

PINTO, C. R. J. Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 74, p. 35-58, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452008000200003>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/8njx7bZgXCwhNPz7kpthnpD/>. Acesso em: 13 fev. 2022.

PINZANI, A. Os paradoxos da liberdade. *In*: MELO, R. **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.

RAVAGNANI, H. B. Intersubjetividade e reconhecimento: Honneth leitor do jovem Hegel. **Simbio-Logias**, v. 1, p. 74-86, 2008. Disponível em: https://www.ibb.unesp.br/Home/ensino/departamentos/educacao/revistasimbio-logias/intersubjetividade_reconhecimento_honneth.pdf. Acesso em: 12 set. 2021.

RAVAGNANI, H. B. Luta por Reconhecimento: A Filosofia Social do Jovem Hegel segundo Honneth. **Kínesis**, v. 1, n. 1, 39-57, mar. 2009. Disponível em: [https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/HerbertBarucci\(39-57\).pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/HerbertBarucci(39-57).pdf). Acesso em: 10 dez. 2021.

RAWLS, J. Kantian constructivism in moral Theory. FREEMAN, Samuel. **Collected Papers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

RICOEUR, P. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

SAAVEDRA, G. A. A teoria crítica de Axel Honneth. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. p. 95-111.

SAAVEDRA, G. A.; SOBOTTKA, E. A. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. **Civitas**, Porto Alegre, n. 1, p. 9-18, 2008. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4319>. Acessado em: 12 ago. 2021.

SARTRE, J-P. **O Ser e O Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHAUB, J. Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. **Critical Horizons**, v. 16, n. 2, 107-130, 2015.

SCHMITT, C. **O Conceito do Político**. Petrópolis: Vozes, 1992.

SILVA, H. A.; RAVAGNANI, H. B. Estruturas e fundamentos sociais: a leitura honnethiana de Habermas. **Trans-form-acao**, Marília, v. 36, n. 2, p. 155-177, 2013. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/111516>. Acesso em: 11 nov. 2021.

SIMMEL, G. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (org.). **Simmel**. São Paulo, Ática, 1983a.

SIMMEL, G. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983b.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**: Estudos sobre as formas de sociação. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021.

SOBOTTKA, E. A. Desrespeito e luta por reconhecimento. **Civitas - Revista De Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 686-702, 2016. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/23249>. Acesso em: 22 dez. 2021.

SORREL, G. **Reflexões sobre a violência**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SOUZA, J. Uma Teoria Crítica do reconhecimento. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 50, p. 133-158, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452000000200008>.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/TM8BjtTkn3GWfkCC56BHPcC/?lang=pt#>. Acesso em: 19 out. 2021.

SOUZA, J.; MATTOS, P. (org.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.

SPINELLI, L. M. Luta por reconhecimento: a contribuição de Axel Honneth para a análise dos conflitos sociais. **Revista de Ciências Sociais**, v. 49, p. 379-419, 2018. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/2462>. Acesso em: 20 dez. 2021.

SWANSON, Jacinta. Recognition and redistribution rethinking culture and the economic. **Theory, Culture & Society**, v. 22, n. 4, p. 87-118, 2005.

TAYLOR, C. A Política do Reconhecimento. *In*: TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000

TAYLOR, C. A Política do Reconhecimento. *In*: TAYLOR, C. (org.) **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

THERBORN, G. A Escola de Frankfurt: contribuição à Teoria Crítica. Tradução de Antonio Roberto Bertelli. **Revista Novos Rumos**, n. 39, ano 18, p. 1-22, 2003.

VOIROL, O. A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth. **Cadernos de Filosofia Alemã XI**, São Paulo, n. 11, p. 33-56, jun. 2008.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999a.

WEBER, M. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1999b.

WEBER, M. **Conceitos Sociológicos Fundamentais**. São Paulo: Imprensa Oficial, 1999c.

WEBER, T.. A eticidade hegeliana. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n.157, p. 1-14, 1995.

WEBER, T.; KIRSTEN, K. M. Reconhecimento e autorrealização: um caminho para a construção da liberdade em Hegel. **Conjectura: filosofia e educação (UCS)**, v. 22, p. 121-135, 2017.

WEBER, T.; OLIVEIRA, G. O. Reconstrução Normativa vs. Procedimentalismo: A crítica de A. Honneth ao Liberalismo Procedimental. **Kínesis (Marília)**, v. 11, p. 114-132, 2019.

WERLE, D. L. **Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade**. (Rawls, Taylor e Habermas). 2004. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. Teoria crítica, teoria da justiça e a reatualização de Hegel. *In*: HONNETH, A. **Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007. p. 7- 44.

ZURN, C. **Axel Honneth: a critical theory of the social**. Cambridge: Polity Press, 2015.



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