
Axel Honneth e o desenvolvimento da ideia europeia de reconhecimento

Paulo Vitorino Fontes

Centro de Estudos Humanísticos da UAc

Introdução

Nos nossos dias assume capital importância, para as tradições democráticas ocidentais, elucidar as origens históricas e a evolução daqueles conceitos que têm sido fundamentais para a nossa convivência social e política. Para prosseguir esta magna tarefa intelectual, a ideia de reconhecimento merece uma reflexão retrospectiva, pois, nas últimas décadas, passou a ser um elemento essencial da forma de entender a realidade política e cultural que nos rodeia. Assim, está presente em exigências tão distintas como a igualdade de direitos entre os membros de uma comunidade, o reconhecimento incondicional das especificidades do outro ou a valorização das minorias culturais através de uma política de reconhecimento.

A partir da problemática do reconhecimento social foram conduzidos diversos estudos da filosofia social clássica e contemporânea. Na atualidade, a luta por reconhecimento, que é simultaneamente identitária e política, atrai a atenção de numerosas vertentes teóricas das ciências sociais. Os estudos culturais, o multiculturalismo, as modernas teorias da comunicação, os estudos de gênero, as diversas perspectivas de ação coletiva e a teoria política são alguns exemplos de como o processo de reconhecimento intersubjetivo e os conflitos que se verificam em torno deste constituem um dos vetores essenciais da complexidade que manifestam as sociedades contemporâneas.

Axel Honneth, numa tentativa de renovar a teoria crítica, foi quem levou mais longe o esforço de aprofundamento e de atualização da ideia original de Hegel. Trata-se da ideia de reconhecimento (*Anerkennung*), um conceito central na tradição do idealismo alemão, tematizado pela

primeira vez por Fichte ([1796] 2000) na sua obra *Foundations of Natural Right (Grundlage des Naturrechts)*. Posteriormente foi retomada por Hegel ([1807] 1992) na sua obra *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)* na célebre passagem da dialética do senhor e do escravo. Em ambas as teorias este conceito faz referência à necessidade que tem o eu de ser reconhecido pelos demais e que estes o confirmem como um sujeito livre e ativo. Tanto para Fichte como para Hegel esta é a condição essencial da autoconsciência, entendido como o modo em que o eu entra em relação consigo mesmo.

O presente trabalho consiste na análise da teoria do reconhecimento de Axel Honneth nas suas diferentes perspetivas – sociológica, psicanalítica e filosófica - em que os processos de mudança social, conflito social e identidade social são explicados com referência às pretensões normativas estruturalmente inscritas nas relações de reconhecimento recíproco. Honneth, partindo do conceito hegeliano de reconhecimento, com o contributo de Mead e Winnicott, mostra-nos que o motor dos movimentos e das lutas sociais é a luta por reconhecimento e não por autoconservação, como sustenta a filosofia social moderna. O autor contribui de forma extensa e original para a renovação da teoria crítica na filosofia, na ciência política e na sociologia. Pretendemos mostrar o percurso e as reformulações que a teoria do reconhecimento tem tido desde a sua gênese inicial e que continua a inspirar a pesquisa nas ciências sociais.

A nossa investigação recorre ao método qualitativo na sua vertente de análise documental. A metodologia utilizada para analisar diferentes documentos é baseada numa hermenêutica crítica. É essencialmente uma análise de natureza formal, analítica e conceitual. A partir daí, as teorias e categorias dos vários autores são apresentadas a partir de uma interpretação e avaliadas criticamente.

1. Percurso histórico e conceptual do reconhecimento

Apesar de nos últimos anos a construção teórica e empírica sobre o reconhecimento social se ter expandido, o conteúdo essencial daquilo que denominamos por “reconhecimento” pouco foi aprofundado desde

a concepção de Hegel. Honneth ([2003] 2011, pp. 254-256), ao abordar o conceito de reconhecimento, concorda com Ikäheimo (2002) e Laitinen (2002) em relação a quatro premissas: a primeira, que o modo original do reconhecimento corresponde ao significado central da língua alemã, a afirmação de propriedades positivas da outra pessoa ou grupo; em segundo lugar, o reconhecimento é uma atitude, pois só através de um comportamento correspondente à palavra ou à intenção se origina a credibilidade que é importante normativamente para o sujeito reconhecido; em terceiro lugar, os atos de reconhecimento são um fenómeno distinto no mundo social, com uma intenção autónoma orientada positivamente para outra pessoa ou grupo e não o resultado de outra ação com outro sentido ou intenção secundária; e por último, a quarta premissa que os três autores partilham consiste na convicção de que o reconhecimento é uma atitude fundamental com três acentuações diferentes, representando um conceito genérico que se desdobra na esfera do amor, do respeito jurídico e da valorização social, numa perspetiva hegeliana.

Em relação à semântica da palavra reconhecimento, esta abrange diferentes significados em diferentes línguas. Nas diferentes línguas europeias o conceito de reconhecimento para além de incluir a simples identificação cognitiva, por exemplo ao aceitarmos um facto, assume também um sentido mais importante, ao caracterizar a “correlação normativa que está associada com a concessão de um estatuto positivo” (Honneth [2003] 2011, p. 254). Mais tarde, Honneth numa entrevista com Lysaker e Jacobsen (2010) esclarece os dois sentidos que tem o termo “Anerkennung” na língua alemã, embora nenhum deles assuma o forte sentido de identificação como “recognition” na língua inglesa ou “reconnaissance” na língua francesa. Por um lado, ele é usado no alemão sem implicações normativas quando se afirma um facto já dado, por exemplo: quando reconhecemos o facto da morte. O que quer dizer que devemos – epistemológica ou cognitivamente – reconhecer algo que é difícil de reconhecer. Por outro lado, a noção de reconhecimento é usada noutro sentido na língua alemã, e aqui coincidem o inglês e as línguas latinas, no sentido normativo, referindo-se a uma atitude

afirmativa em relação a outra pessoa em que nos sentimos obrigados a seguir certas normas. Este sentido do reconhecimento implica uma atitude normativa em direção à outra pessoa, em que me obrigo a tratar o outro de uma maneira específica, o que inclui um ponto de partida moral em relação ao outro. É aqui que Honneth ([2003] 2011) se situa, entendendo o reconhecimento como “um comportamento reactivo com o qual respondemos de modo racional às propriedades de valor que aprendemos a perceber em sujeitos humanos na medida da integração na segunda natureza do nosso mundo da vida” (p. 266).

Explorando a riqueza semântica da palavra reconhecimento, que para além de significar a percepção da familiaridade de algo ou alguém, significa verificação, confirmação e muitas vezes valorização, iremos desenvolver e aprofundar a teoria do reconhecimento de vertente hegeliana desenvolvida por Axel Honneth.

2. Hegel e a intersubjetividade

A proposta da filosofia hegeliana, contrariando o paradigma filosófico do seu tempo, que encontra o seu expoente em Kant, baseia-se no abandono da perspectiva atomística da sociedade, que parte de um indivíduo irreal, particular e isolado para, posteriormente, descobrir a comunidade como algo que lhe é externo e heterónimo. Para Hegel, a teoria filosófica da sociedade não deverá partir da realização de ações de sujeitos isolados, mas sim dos vínculos morais, em cujo tecido se movem os sujeitos desde sempre em conjunto. Assim, como sintetiza Honneth ([1992] 2011, pp. 23-26), invertendo a premissa atomística, a filosofia hegeliana encontra o seu pressuposto numa conceção intersubjetiva da sociedade.

Partindo desta premissa intersubjetiva da sociedade, Hegel irá reinterpretar o paradigma da luta originária de todos contra todos de Hobbes, onde se evidencia o interesse de auto preservação individual, e propor que o motor dos conflitos no seio da sociedade passe a ser o reconhecimento deficitário da identidade de alguns indivíduos. Logo, os

conflitos sociais deixam de funcionar unicamente a partir dos interesses particulares de alguns indivíduos ou grupos, mas são um acontecimento ético, porque tentam mudar um padrão de reconhecimento precário para um outro, mais amplo, em que novas formas da individualidade humana possam encontrar a possibilidade de realização integral (Honneth, [1992] 2011, p. 30).

Na análise de Miguel Giusti (2004, p. 82), Hegel tentou ao longo da sua obra perceber o sentido moral que pode encerrar a violação voluntária de uma norma social, tentando explicar essa conduta no seio da dinâmica do reconhecimento. Porque, desta perspectiva, o delito adquire o sentido de um protesto contra a experiência de frustração derivada de uma expectativa normativa não cumprida. Resulta daí que a solução do problema do delito não pode ser simplesmente o castigo, por que este não reconhece a motivação nem a legitimação moral, mas sim a satisfação do reconhecimento frustrado.

Para Hegel, de uma forma sintética, o que motiva um ato de transgressão de uma norma social é a percepção, por um indivíduo ou por um grupo, do reconhecimento insuficiente da sua individualidade na sociedade em que vive. Para o autor, é através destes atos destrutivos – que principalmente negam uma condição de direito – que se torna possível a formação de novas configurações éticas. Uma vez que o ato de transgressão revela a situação de fragilidade em que se encontra o indivíduo desrespeitado e, conseqüentemente, da sua dependência em relação à comunidade, já que somente apelando a ela é que o sujeito desrespeitado poderá reafirmar a sua individualidade ofendida, não reconhecida pelo agressor. Desta forma, como sustenta Honneth ([1992] 2011, pp. 30-31) não é um contrato entre homens que irá por termo à situação precária de uma luta pela sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, é através da luta enquanto um meio moral que podemos transitar de um estado subdesenvolvido da eticidade a um nível mais maduro da relação ética. A reinterpretção que Hegel faz do modelo de Hobbes introduz uma nova versão da “noção de luta social, da qual se deduz que o conflito prático entre sujeitos pode ser entendido como um

momento do movimento ético dentro do nexos da vida social” (Honneth [1992] 2011, p. 31).

Para Hegel, os atos negativos de privação da liberdade, para além de destruírem as estruturas sociais de reconhecimento elementar, também podem contribuir para a criação de novas relações de reconhecimento eticamente amadurecidas, pressuposto este para que se possa construir uma comunidade de cidadãos e cidadãos livres. Assim, para Honneth ([1992] 2011, pp. 35-39), o conflito seria aquilo que prepararia os indivíduos para o reconhecimento da sua dependência mútua. Dessa maneira, os conflitos sociais, onde se quebra a eticidade natural, possibilitam aos indivíduos a disponibilidade para se reconhecerem mutuamente como pessoas totalmente individuadas, mas também dependentes umas das outras.

3. Teoria do reconhecimento

Ao reconstruírem-se os fundamentos da teoria crítica atual, tomando como base a obra de Axel Honneth: *Luta por reconhecimento: para a gramática moral dos conflitos sociais* ([1992] 2011), pode-se constatar que relativamente à teoria da sociedade, resulta fundamentalmente o suposto que os âmbitos nucleares das sociedades são institucionalizações de formas específicas de reconhecimento, que estão ancoradas em distintos princípios de reconhecimento recíproco. Uma realidade social entendida desta maneira deverá ser analisada mediante “uma teoria normativa e substancial da sociedade a partir da hipótese hegeliana de uma *luta pelo reconhecimento*” (Honneth, [1992] 2011, p. 7), cujos conceitos fundamentais deverão ser adequados a estas expectativas. Por esta razão, Honneth encontra na categoria do reconhecimento um conceito chave desde a perspectiva da ontologia social. Delineando-se assim a ideia de uma teoria crítica da sociedade em que os processos de mudança social deverão ser explicados com referências às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco.

Honneth retoma o conceito de reconhecimento do jovem Hegel com o objetivo de o utilizar sistematicamente como chave de leitura moral da história das reivindicações políticas, ou seja, nas suas palavras, como “gramática moral dos conflitos sociais” (Honneth, [1992] 2011, subtítulo do livro). O fim que ali se procura é duplo, como nos lembra Giusti (2007, p. 6): por um lado, a necessidade de oferecer uma explicação mais convincente da motivação moral que anima as manifestações cívicas e culturais e, por outro lado, a necessidade de corrigir o excessivo formalismo da posição universalista habermasiana da qual se sente devedor.

Honneth ([1992] 2011) tenta compreender a doutrina do reconhecimento de Hegel no sentido de uma teoria da condição necessária da socialização humana. O autor pretende construir a partir das pressuposições normativas da relação de reconhecimento o ponto de referência da explicação dos processos de transformação histórica e empírica da sociedade, resultando daí uma maior preocupação na sustentação sociológica da teoria hegeliana do reconhecimento. Honneth ([1992] 2011, pp. 97-98) investiga em primeiro lugar a hipótese de Hegel de as diversas etapas sequenciais do reconhecimento poderem subsistir às considerações empíricas, se é possível atribuir às correspondentes formas de reconhecimento mútuas experiências paralelas de desrespeito social e, por fim, tenta encontrar confirmações históricas e sociológicas para a idealização de que essas formas de desrespeito social constituem de facto a causa dos conflitos sociais. Para tal empreendimento será necessário expor a lógica moral dos conflitos sociais, uma vez que a ideia de luta social esboçada pelo jovem Hegel não ultrapassou o horizonte especulativo de uma teoria idealista, que não seria tanto significativa sem a viragem histórico-materialista dos seus sucessores.

Para Honneth, foi George Herbert Mead que desenvolveu da maneira mais consequente a ideia de que os indivíduos constroem a sua identidade na experiência de um reconhecimento intersubjetivo. Através de Mead, tem-se acesso aos meios mais apropriados “para a reconstrução das intuições, no plano da teoria da intersubjectividade, do

jovem Hegel, num contexto teórico pós-metafísico” (Honneth, [1992] 2011, p. 99). A questão central da construção teórica de ambos que interessa essencialmente a Honneth é que, tanto Mead como o jovem Hegel, ambicionam explicar a evolução moral da sociedade através da luta por reconhecimento. Para Honneth ([1992] 2011, p. 193), a tese fundamental partilhada por Hegel e Mead é que a luta por reconhecimento constitui a força moral no seio da realidade da vida social humana que a impulsiona em direção ao desenvolvimento e ao progresso. Desta forma, as experiências morais de desprezo da dignidade do sujeito estariam na origem dos movimentos sociais de resistência e de protesto. Neste sentido, para Honneth o progresso histórico rumo à autonomia e à liberdade necessita de uma teoria social em que o conceito hegeliano de “luta pelo reconhecimento” possa ser corrigido pela psicologia social de Mead e por uma antropologia psicanaliticamente orientada, como veremos posteriormente. Na construção deste trabalho importa, neste momento, aprofundar as ideias centrais da psicologia social de Mead, a desenvolver nos parágrafos seguintes, na sua influência no quadro interpretativo de Honneth.

Mead (1934) ao interessar-se pela psicologia submete ao teste epistemológico o seu objeto: como pode a psicologia aceder ao seu objeto específico, ao psíquico? Ao retomar a ideia fundamental pragmatista de Charles Peirce por intermédio de John Dewey, conforme a qual são exatamente as situações de problematização das ações que são aproveitadas para o sujeito individual nas suas operações cognitivas, Mead obtém para a psicologia o acesso ao seu objeto, na medida em que um indivíduo se consciencializa da sua subjetividade, uma vez que, sob a pressão de um problema prático que pretende solucionar, é obrigado a reelaborar criativamente as suas interpretações da realidade. Mead (1934, pp. 144-151) desenha o seu quadro metodológico segundo esse princípio funcionalista, de que a psicologia poderá ter uma conceção interna dos mecanismos possibilitadores duma consciência da subjetividade, a partir da perspectiva que os atores adotam na interação sempre ameaçada com os seus parceiros. Para esta tarefa, surge um problema:

como pode um sujeito conseguir a consciência do significado social das suas ações? Mead explica, que um sujeito apenas poderá adquirir um conhecimento sobre o significado intersubjetivo das suas ações quando ele estiver em condições de desencadear em si próprio a mesma reação que o seu comportamento causou, como estímulo, no seu defrontante. Pois só a expressão vocal, diferentemente de outras formas não vocais de entendimento, pode influir no agente da mesma forma do que no defrontante. A partir desta conclusão, Mead (1934, p. 149) retira as condições de manifestação da autoconsciência humana, através da ampliação da consciência de significados, uma vez que existe sempre uma relação mútua do indivíduo com a comunidade em que vive. Para Honneth ([1992] 2011), neste processo da experiência individual, “através da capacidade de despertar em si o significado que a ação própria tem para os outros, abre-se em simultâneo ao sujeito a possibilidade de se considerar como um objeto social das ações do seu parceiro de interação” (p. 103).

Assim, respondendo a si mesmo, e através do processo de verbalização, tal qual aquele com que se interage, o sujeito posiciona-se excentricamente em relação a si, obtendo uma imagem de si mesmo, o que possibilita a consciência da sua identidade. Daí que Mead (1934, p. 122) distinga o *Me* do *Eu* como duas faces do mesmo *Self*, que constituem a personalidade na forma como se revela na experiência social. O *Self* é essencialmente um processo social dinâmico destas duas faces distintas. Enquanto o *Me* “representa a imagem que os outros têm de mim”, o *Eu* “é a fonte não regulamentada de todas as minhas ações atuais” (Honneth, [1992] 2011, p. 104). O *Eu* precede a consciência que o indivíduo tem de si mesmo, como também comenta as manifestações práticas conservadas conscientemente no *Me*. Assim, entre o *Eu* e o *Me* existe uma relação semelhante à que se verifica entre parceiros de um diálogo. O *Eu* para Mead nunca poderá existir como um objeto na consciência, mas sim como o carácter dialógico da experiência interna. Honneth retoma o conceito de *Me*, ao qual se podem referir as experiências coletivas, que Mead utiliza na caracterização do resultado da

auto-relação originária, deixando claro que “o indivíduo apenas se pode tornar consciente de si na posição de objecto; pois o eu que ele adquire no momento em que reage a si mesmo é sempre aquele que é percebido da perspectiva do seu oponente, parceiro de interacção, mas nunca o do sujeito actualmente activo das próprias expressões de acção” (Honneth, [1992], pp. 103-104).

Honneth ([1992] 2011) formula uma concepção intersubjetiva da autoconsciência humana: “um sujeito apenas poderá adquirir uma consciência de si próprio, na medida em que aprender a perceber a sua própria acção a partir da perspectiva representada simbolicamente por uma segunda pessoa” (p. 104). Para Honneth ([1992] 2011), esta tese representa a primeira etapa na fundamentação naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel, em que Mead inverte a relação do Eu e mundo social, afirmando a “primazia da percepção do outro sobre o desenvolvimento da consciência de si” (p. 105).

Segundo Honneth ([1992] 2011, p. 105), o potencial teórico de Hegel do período da Jena, vai mais além do que a aplicação de Mead, uma vez que ao conceito de reconhecimento interessa menos a relação cognitiva da interação, pela qual se atinge a consciência de si próprio, do que as formas de confirmação prática mediante as quais o sujeito adquire uma compreensão normativa de si mesmo como um determinado género de pessoa. O interesse essencial é revelado na tentativa de compreender as condições intersubjetivas da auto-relação prática do sujeito com seu semelhante.

Mead (1934, pp. 144-145) ao apresentar o conceito de *Me* como a representação cognitiva que o sujeito recebe de si mesmo, a partir do momento que se apercebe da perspectiva de uma segunda pessoa, dá um novo desenvolvimento à psicologia social, ao prolongar a sua análise do comportamento reativo aos princípios normativos da acção, ao incluir na análise da interação a consideração das normas morais. Ora, para Honneth ([1992] 2011, p. 107), é a partir desta ideia fundamental que Mead apoia a explicação da formação da identidade humana, no seu trabalho posterior. Partindo do desenvolvimento da criança, em que

o quadro prático da autoimagem do sujeito tende a ampliar-se com o acrescentar de parceiros de interação, podemos extrair o processo base da socialização do ser humano no seu todo. A mediação conceitual, do mais restrito ao mais vasto, é dada para Mead (1934, pp. 106-111) através do conceito do “outro generalizado”. Tal como a criança, na fase lúdica, ao adquirir a capacidade de orientar o seu comportamento por regras que obteve da sintetização das perspectivas de todos os que a rodeiam, a socialização em geral realiza-se na interiorização de normas de comportamento, decorrentes das expectativas de todos os membros da sociedade. O sujeito adquire assim a capacidade de participação nas interações normativas do seu meio e, ao adotar como suas as normas sociais de ação do “outro generalizado”, desenvolve a identidade de um sujeito aceite na sua comunidade. Neste processo de socialização, operado na relação intersubjetiva, Honneth ([1992] 2011, p. 109) salienta a importância da utilização de conceito de reconhecimento. A proposta de Honneth, coincidente com a de Mead, vai no sentido de um reconhecimento mútuo, uma vez que o sujeito ao reconhecer os outros pela interiorização das suas atitudes normativas pode achar-se reconhecido como membro do seu contexto social de interação. Este reconhecimento como membro da sociedade enforma o conceito de dignidade, através do qual o sujeito pode sentir-se seguro do valor social da sua identidade. Para caracterizar a consciência do seu valor, surge o conceito de “auto-respeito”, reportando-se “à atitude positiva perante si próprio que um indivíduo consegue assumir, quando é reconhecido pelos membros da sua comunidade como um determinado género de pessoa” (Honneth, [1992] 2011, p. 110), dependendo o grau de auto-respeito da medida em que o sujeito encontra confirmação para as suas propriedades ou capacidades, para além dos “direitos” que são atribuídos aos membros da comunidade. Estes últimos, apesar de muito gerais, “representam para Mead uma base sólida para o auto-respeito” (p. 110).

Do processo evolutivo teórico de Mead, surge uma segunda etapa, para Honneth, no modelo de reconhecimento de Hegel: a conceção genérica de direito, no conceito de “outro generalizado” de uma for-

ma aprofundada, porque “reconhecer-se reciprocamente como pessoa jurídica significa que ambos os sujeitos integram para efeitos de controlo da sua própria acção a vontade comunitária, que está corporizada nas normas intersubjectivamente reconhecidas da sua sociedade” (Honneth, [1992] 2011, p. 111). No entanto, esta etapa da teoria do reconhecimento não consegue expressar de uma forma positiva as diferenças individuais de cada um, aquilo que o distingue dos parceiros de interação. Mead ultrapassa o quadro de referência de Hegel ao incluir o potencial criativo do *Eu* no processo de formação da identidade, a espontaneidade prática que marca a nossa acção no quotidiano. Por contraposição, o *Me* agrega as normas da comunidade que o sujeito procura ampliar de forma a conceder expressão social à impulsividade e criatividade do seu *Eu* (Honneth, [1992] 2011, pp. 112-113). Esta dialética interna entre *Eu* e *Me*, esboça os princípios gerais do conflito, no desenvolvimento moral dos indivíduos e das sociedades e potencia novas formas de reconhecimento social. Devemos falar da originalidade do *Eu*, num processo de construção identitária contínuo, ao mesmo tempo que a vontade comum se impõe à acção individual, é pelo *Me* que o sujeito é forçado a “empenhar-se por novas formas de reconhecimento social no interesse do seu *Eu*” (Honneth, [1992] 2011, p. 114). É desta dialética que é permitido preservar a identidade pessoal, na forma de reconhecimento pessoal. Uma vez que não se pode conter a impulsividade do *Eu* e a idealização normativa que o acompanha na sua prática social, ao defender as suas ambições de uma forma espontânea, ao sujeito não resta alternativa senão procurar continuamente a concordância da comunidade, que, na relação de reconhecimento estabelecida, lhe concede mais direitos de liberdade (Honneth, [1992] 2011, p. 115).

Para Honneth ([1992] 2011, pp. 115-116) esta tese de Mead inclui um conceito de desenvolvimento social capaz de proporcionar à ideia hegeliana de “luta por reconhecimento” uma sustentação da psicologia social. Mead estabelece entre a acção contínua do *Eu* e a vida social uma ligação sistemática, de interdependência, em que as pretensões norma-

tivas individuais conduzem o desenvolvimento social a uma constante adaptação ao processo progressivo de individuação. Tanto Hegel como Mead compreendem o desenvolvimento moral das sociedades como um processo gradual de ampliação do seu conteúdo jurídico reconhecido, em que, historicamente, numa luta contínua por reconhecimento, os sujeitos tentam alargar o âmbito dos seus direitos estabelecidos intersubjetivamente, aumentando assim o nível da sua autonomia pessoal. No entanto, diferentemente de Hegel, Mead possibilita-nos a explicação dos fundamentos motivacionais do processo de desenvolvimento social, uma vez que, “as forças que impulsionam repetidamente o movimento de reconhecimento mostram aquelas camadas incontrolláveis do *Eu* que somente se conseguem exprimir livremente e sem constrangimentos, quando encontram a concordância de um *outro generalizado*” (Honneth, [1992] 2011, pp. 116-117).

Apesar do contributo significativo de Mead para a sistematização da teoria do reconhecimento, Honneth ([1992] 2011) encontra limitações na aplicação do seu conceito de relação social jurídica, uma vez que “Mead não diferencia com suficiente nitidez entre a generalização de normas sociais e o alargamento de direitos de liberdade individuais” (p. 118). De igual forma, Mead não deu resposta às interrogações que o processo de autorrealização individual coloca. O seu conceito de “outro generalizado” não considera as pretensões do sujeito, nem a que destinatários este se deve dirigir quando não se sente reconhecido, da mesma forma que o conceito de eticidade de Hegel não soube “designar uma relação de reconhecimento recíproco em que cada sujeito se pode saber confirmado enquanto uma pessoa que se diferencia de todas as outras por propriedades ou capacidades particulares” (Honneth, [1992] 2011, p. 121). Desta forma, Mead não percebeu que a realização do *Eu*, no processo da aquisição de autonomia pessoal, necessita da antecipação de um ideal diferente do “outro generalizado”. Que forma deverá adotar o reconhecimento recíproco, quando não incide na garantia de direitos, mas na confirmação das especificidades individuais de cada um, é uma questão que não foi incluída nas reflexões de Mead.

A solução que Mead apresenta, numa resposta pós-tradicional ao problema hegeliano da eticidade, “é a de uma vinculação da autorrealização à experiência de um trabalho socialmente útil” (Honneth, [1992] 2011, p. 121). O reconhecimento que é dado a um sujeito no sistema da divisão social do trabalho, ao demonstrar competência na função que lhe compete, será o suficiente para aquele compreender a consciência da sua singularidade. O indivíduo, assim, só conseguirá respeitar-se plenamente se, no quadro das funções do sistema da divisão do trabalho, conseguir identificar o seu contributo positivo para a reprodução da comunidade. No entanto, segundo Honneth ([1992] 2011, pp. 122-124), Mead não esclareceu algumas dificuldades da sua proposta. A ideia de que os indivíduos na experiência de um trabalho socialmente útil podem alcançar o reconhecimento das suas características particulares fracassa desde logo pela razão de que a avaliação das funções reguladas da divisão do trabalho está dependente, pelo seu lado, da definição dos objetivos abrangentes de uma comunidade. Desta forma, não se pode considerar a divisão funcional do trabalho como um sistema de valores neutro que estabelece as regras através das quais os indivíduos podem verificar os seus contributos específicos com alguma objetividade, uma vez que a avaliação dos contributos de trabalho socialmente úteis é regulada pelos valores partilhados intersubjetivamente que constituem a forma de vida singular de uma sociedade, ou o seu conceito comum da vida boa.

Apesar das limitações da proposta de Mead, esta tem a vantagem de enunciar algumas dificuldades do quadro teórico do jovem Hegel. Como se viu, tanto Hegel como Mead dão grande relevância à ideia de uma “luta pelo reconhecimento”, em que os sujeitos enquanto pessoas individuadas biograficamente procuram o reconhecimento intersubjetivo. Enquanto Mead propõe o sistema da divisão do trabalho para essa forma de reconhecimento, o jovem Hegel apresenta a ideia de relações solidárias. A solidariedade será a síntese de dois modos de reconhecimento, uma vez que partilha com o “direito” a perspectiva cognitiva do igual tratamento universal e com o “amor” a perspectiva da ligação

e solicitude emocional. A “eticidade” para o jovem Hegel seria, como Honneth ([1992] 2011, p. 124) elucida, “o modo de relação social que se forma quando o amor, sob a impressão cognitiva do direito, se decantou numa solidariedade universal entre os membros de uma comunidade; como nessa atitude cada sujeito pode respeitar o outro na sua particularidade individual, consuma-se nela a forma mais exigente do reconhecimento recíproco”.

Mas, relativamente à proposta de Mead, ao conceito formal de eticidade hegeliana falta qualquer indicação sobre as razões que deverão levar os indivíduos a serem solidários uns com os outros. Sem a referência a uma orientação por valores e objetivos comuns, como Mead propôs na sua conceção da divisão funcional do trabalho, o conceito de solidariedade continua a necessitar de umnexo que seja o fundamento motivador da experiência (Honneth [1992] 2011, pp. 124-125).

Ao recrear a tradição concetual alemã da teoria do reconhecimento e com os meios de construção da psicologia social de Mead, Honneth ([1992] 2011) sustenta a sua teoria a partir do princípio fundamental de que “a reprodução da vida social realiza-se sob o imperativo de uma reconhecimento recíproco, porque os sujeitos só podem alcançar uma auto-relação prática, quando aprenderem a compreender-se a partir da perspectiva normativa dos seus parceiros de interacção como seus destinatários sociais” (pp. 127-128). A partir desta premissa, o autor supõe um elemento de dinâmica social, tanto individual como de grupo, que normativamente nos obriga a um alargamento gradual das relações de reconhecimento recíproco, de forma a dar expressão social às pretensões sempre renovadas da nossa subjetividade. Desta forma, o processo de autonomização subjetiva do indivíduo está ligado simultaneamente ao alargamento das relações e dos conteúdos do reconhecimento. Sendo que, ao nível das lutas sociais é através da ação coletiva moralmente motivada e pelo alargamento das formas de reconhecimento recíproco que se realizam as modificações normativas das nossas sociedades.

A partir do modelo tripartido do reconhecimento social que Hegel e Mead esboçaram, ainda que não o tenham desenvolvido, Honneth

vai desenvolver a tipologia das formas de reconhecimento, bem como as equivalentes formas de desrespeito que impossibilitam os sujeitos de aceder ao reconhecimento. A tipologia de Honneth ([1992] 2011, p. 129) resulta da “tese de que as formas do desrespeito devem ser diferenciadas com base no critério de qual o nível da auto-relação adquirida intersubjectivamente por uma pessoa que é respectivamente ferida, ou até destruída por elas”.

Honneth ([1992] 2011, pp. 130-131), tal como Hegel e Mead, distingue diferentes formas de integração social, conforme esta se verifique através das vinculações emocionais, da concessão de direitos ou de uma orientação comum por valores e faz corresponder a estas formas de interação três esferas do reconhecimento ou três tipos de relações de reconhecimento: Amor, Direito e Estima Social, sendo que as últimas duas representam um quadro moral de conflitos sociais.

Estas esferas criam as condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, através da aquisição cumulativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima originam o indivíduo autónomo.

3.1. Dimensões do reconhecimento – esfera do amor

A esfera do amor inclui todas as relações primárias, sejam elas entre pais e filhos, entre amantes ou de amizade que constituem fortes ligações sentimentais entre as pessoas. Na esfera do amor desenvolve-se como modo de reconhecimento a dedicação emocional e afetiva, onde as relações primárias de amor e de amizade assumem-se como formas de reconhecimento. Em relação à personalidade situamo-nos ao nível da natureza da necessidade e dos afetos. Os indivíduos desenvolvem como forma de auto relacionamento prático a autoconfiança. Na dedicação emocional vemos reconhecida a singularidade do outro. A esfera do amor representa o primeiro nível do reconhecimento recíproco, uma vez que no seu desenvolvimento “os sujeitos confirmam-se reciprocamente na sua concreta natureza carente e, por conseguinte, reconhecem-se enquanto seres necessitados” (Honneth [1992] 2011, p.

131). Assim, ambos os sujeitos numa relação de amor percebem-se unidos na sua dependência mútua. As suas necessidades e afetos são obtidos através da confirmação de que são satisfeitos ou retribuídos. Assim, “o reconhecimento deverá possuir aqui o carácter de uma concordância e um encorajamento afectivo” (Honneth, [1992] 2011, p. 131). Segundo Honneth, a explicação da passagem deste tema para o contexto de investigação de uma ciência particular é apresentada na formulação de Hegel, em que o amor poderá ser entendido como um “ser si próprio num estranho” (Hegel, 1986, citado por Honneth, [1992] 2011, p. 132). Através desta definição podemos perceber que as relações afetivas primárias dependem de um balanço precário entre autonomia e vinculação, que se estabelece desde a primeira infância.

De forma a sustentar esta ideia hegeliana, Honneth ([1992] 2011) investiga a tradição da psicanálise e os seus diversos choques teóricos, desde Freud até à teoria da relação objetual desenvolvida por Donald Winnicott, onde encontra uma explicação “particularmente apropriada para fazer compreender o amor como uma relação de interacção” (p. 132). Se Freud tinha definido o desenvolvimento psíquico a partir da evolução dos impulsos libidinais, em que as relações com os outros eram uma função desses impulsos, com Winnicott, ao constatar dificuldades insuperáveis no paradigma edipiano, inicia-se toda uma pesquisa revolucionária que conduz a uma “mudança paradigmática na psicanálise” (Loparic, 2001, p. 1). Winnicott ([1965] 1983; 1975; 1988) não concorda, como até então, que na investigação da psicanálise se separe o bebé da sua mãe nos primeiros meses de vida, considerando-o como objeto de investigação independente, dada a sua grande dependência dos cuidados maternos. Como ele próprio afirma: “acredito que é aqui, na dependência absoluta da provisão materna, daquela qualidade especial pela qual a mãe atende, ou deixa de atender ao funcionamento mais primitivo do elemento feminino, que podemos buscar o fundamento da experiência de ser” (Winnicott, 1975, p. 138). A esta condição do início da vida do indivíduo, Winnicott (1975, p.206) chama de “fusão”, ao referir-se a “um estádio teórico anterior à separação entre o não” eu e

o eu”, ao mesmo tempo que também usa a palavra “fusão” sempre que “há um retorno a ela a partir de um estado de separação” (p. 206). A partir daqui, Winnicott empreende todo um trabalho prático na relação com os seus pacientes na tentativa de perceber “como é constituído o processo de interação através do qual a mãe e a criança se conseguem libertar do estado de unidade indiferenciada, de modo a que, no fim, ambos aprendam a aceitar-se como pessoas independentes?” (Honneth, [1992] 2011, p. 136). Honneth, ao prosseguir na análise da teoria de Winnicott, prefere chamar de simbiose a esse estado original do ser humano em que dois seres estão absolutamente dependentes um do outro, pois não têm condições de traçar limites individuais em relação ao outro. Honneth recupera a ideia fundamental de Winnicott (1975, p. 220) de “dependência individual, sendo a dependência o princípio quase absoluto, e alterando-se gradativamente, e de maneira ordenada, para a dependência relativa e no sentido da independência”. Para a mãe, esse impulso de autonomia dá-se quando ela pode de novo alargar o campo da sua atenção social e regressar gradualmente ao seu quotidiano, deixando a criança só consigo mesma por períodos de tempo cada vez mais longos. A criança ao vivenciar a ausência da mãe como algo que não está sujeito ao controlo da sua onipotência, apercebe-se da sua dependência, abandonando assim a fase da dependência absoluta. A partir deste novo estágio de interação que Winnicott ([1965] 1983, p. 19) designa de “dependência relativa” dão-se os passos fundamentais no desenvolvimento da capacidade de vinculação.

3.2. Dimensões do reconhecimento – esfera do direito

A forma específica de reciprocidade do reconhecimento jurídico, ao contrário da do reconhecimento afetivo, só conseguiu formar-se num processo de desenvolvimento histórico. Com o estabelecimento da relação jurídica moderna as relações familiares foram alteradas, desafiadas pelo princípio da igualdade, sofreram profundas tensões. Só com a constituição de direitos fundamentais universais é que a forma de au-

torrespeito pode assumir o carácter que hoje expressa, onde a imputabilidade moral assume a base do respeito de uma pessoa. Este tema do reconhecimento legal dificilmente poderá ser enfatizado em excesso. Ele significa para Honneth uma espécie de divisão interna ocorrida dentro da categoria de honra, na passagem à sociedade moderna, terminando por constituir uma dualidade que assume a forma de duas fontes paralelas e concorrentes de reconhecimento: a legal, baseada na igualdade legal-formal, e a de *status* ou apreciação social, ligada à valorização do trabalho profissional. No primeiro sentido, a noção hierárquica de honra é democratizada; no segundo ela é “meritocracizada”, na medida que depende da contribuição individual enquanto “cidadão trabalhador”.

Uma parte significativa da esfera da valorização social que era assegurada por princípios de honra graduados por ordens, deslocou-se para o patamar de validade universal no conceito de dignidade humana (Honneth [1992] 2011, p. 170).

Para Amy Gutmann (1994) o pleno reconhecimento público da igualdade exige duas formas de respeito: uma em relação ao carácter único das identidades dos indivíduos, independentemente do sexo, da raça ou da etnia e uma segunda, em relação às atividades, práticas e modos de perspetivar o mundo que poderão ser particularmente valorizadas por, ou associadas a membros de grupos minoritários. “O reconhecimento da unicidade e humanidade de cada indivíduo constitui a pedra angular da democracia liberal entendida como um modo de vida política e pessoal” (Gutmann, 1994, p. 27).

O potencial de desenvolvimento da esfera do respeito cognitivo, verifica-se na generalização e na materialização das relações de reconhecimento jurídico, segundo a concetualização de Honneth ([1992] 2011). Na esfera do direito desenvolve-se o reconhecimento da autonomia individual, possibilitando a capacitação da pessoa para determinadas ações. O desrespeito cognitivo traduz-se na privação de direitos e na exclusão social.

Enquanto na valorização social importa perceber como é formado o sistema de referências para a avaliação das propriedades caracterís-

ticas de uma pessoa, no reconhecimento jurídico torna-se central perceber “como pode ser determinada aquela propriedade constitutiva de pessoas enquanto tais” (Honneth [1992] 2011, p. 155).

Parece-nos pertinente relacionar este discurso com a análise de Taylor (1994) do desenvolvimento da noção moderna de identidade, uma vez que a política de reconhecimento igualitário implica duas realidades distintas: uma política de universalismo, através do princípio de dignidade igual para todos os cidadãos e cidadãs e uma política de diferença, embora com base universalista. Para Taylor (1994, pp. 57-58),

todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas. Aqui, porém, o reconhecimento tem outro significado. Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa a igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades; quanto à política de diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do carácter singular de cada um.

Para este autor, a *luta* pelo reconhecimento só encontrará um desfecho satisfatório através de um sistema de reconhecimento entre iguais. Taylor convoca Hegel ao encontrar esse sistema numa sociedade com um objetivo comum, onde existe “um nós que são um eu e um eu que é um nós” (Hegel, [1807] 1992, citado por Taylor, 1994, p. 70).

No entanto, Taylor alerta para os alguns perigos, uma vez que “ao invocar os nossos critérios para julgar todas as civilizações e culturas, a política de diferença poderá acabar por tornar todas as pessoas iguais. Desta forma, a exigência de reconhecimento igual é inaceitável” (Taylor, 1994, p. 92). Apontando como solução, que algo deve ultrapassar a exigência não autêntica e homogeneizante de reconhecimento do valor igual, que ultrapasse o fechamento nos critérios etnocêntricos. Ao existirem outras culturas e perspetivando-se com maior importância a necessidade de vivermos juntos, tanto no seio de uma sociedade, como à escala mundial, Taylor (1994, pp. 93-94) salienta que o que deverá

existir é o pressuposto do valor igual, numa posição que assumimos ao dedicarmo-nos ao estudo do outro. O que o pressuposto exige de nós não são juízos de valor perentórios e falsos, mas uma disposição para nos abirmos ao estudo comparativo das culturas do tipo de nos obrigar a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes. Acima de tudo, exige que admitamos estarmos muito aquém desse último horizonte que poderá tornar evidente o valor relativo das diferentes culturas.

3.3 Dimensões do reconhecimento – esfera da valorização social

Na terceira esfera das relações de reconhecimento, a da valorização social desenvolve-se como forma de auto-relacionamento prático dos sujeitos a auto-valorização. Os indivíduos, fruto de uma crescente individualização das nossas sociedades, já não podem atribuir o respeito que fruem socialmente pelas suas prestações a um coletivo, mas terão que devolver essa responsabilidade a si mesmos (Honneth [1992] 2011, p. 175). A experiência da valorização social passa por realizar prestações ou possuir capacidades que são reconhecidas pelos outros membros da sociedade como valiosas. Nas sociedades modernas a solidariedade está ligada ao pressuposto de valorização simétrica das relações sociais entre sujeitos individualizados e autónomos. A valorização simétrica “significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que tornam manifestas as capacidades e as propriedades do outro como importantes para a experiência comum” (Honneth [1992] 2011, p. 176). Estas relações constituem-se como solidárias na medida em que ultrapassam a tolerância passiva face ao outro e promovem o envolvimento afetivo na particularidade do outro, uma vez que ao promover o desenvolvimento das distintas propriedades e capacidades do outro é que se conseguirá realizar objetivos comuns. Um esclarecimento importa retirar da teoria de Honneth ([1992] 2011, p. 176): a relação simétrica não significa uma valorização recíproca em igual medida, mas sim o desafio de que qualquer sujeito tem a oportunidade de se experimentar como valioso para a sociedade através das suas capacidades e propriedades.

Só assim, seguindo o raciocínio de Honneth, sob a noção de solidariedade é que as relações sociais poderão aceder a um horizonte em que a concorrência individual pela valorização social poderá estar isenta de experiências de desrespeito.

Como as esferas do reconhecimento mais não são do que círculos de um esquema teórico que se aplica ao estudo do social, estas não são estanques e as relações intersubjetivas dos indivíduos são muitas vezes paradoxais e conflituantes entre os vários modos de reconhecimento (Honneth [1992] 2011).

3.4. Teoria do reconhecimento – modelo de conflito social

Depois de analisadas as dimensões do reconhecimento importa analisar o modelo de conflito social. Honneth ([1992] 2011, pp. 257-258) diferencia-se de todos os modelos explicativos utilitaristas, em que o conceito proposto de luta social sugere a conceção segundo a qual os motivos da reação social e da revolta se formam no quadro de experiências morais, que resultam da infração de expectativas de reconhecimento profundamente enraizadas. Expectativas estas que estão ligadas na psique às condições da constituição da identidade pessoal, de maneira que elas retêm os padrões sociais de reconhecimento sob os quais um sujeito pode saber-se respeitado em seu retorno sociocultural como um ser ao mesmo tempo autónomo e individualizado; se essas expectativas normativas são dececionadas pela sociedade, isso desencadeia precisamente o tipo de experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. Sentimento que através da capacidade de articulação num quadro de interpretação intersubjetiva, que o comprova como típico de um grupo inteiro é que pode desencadear um movimento social, dependendo de uma semântica coletiva.

Honneth ([1992] 2011, pp. 222-223) apresenta dois modelos de conflito: o modelo utilitarista que tem como objeto de análise a concorrência por bens escassos, parte dos interesses coletivos, em que os grupos querem aumentar o seu poder de dispor de determinadas possi-

bilidades de reprodução; e o modelo da teoria do reconhecimento que tem como objeto de análise a luta pelas condições intersubjetivas da integridade pessoal, segundo uma lógica da formação da reação moral. Ao começar pelos sentimentos coletivos de injustiça, atribui as lutas sociais às experiências morais que os grupos fazem perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social. O modelo baseado na teoria do reconhecimento vem completar o modelo utilitarista.

A investigação das lutas sociais está ligada por princípio ao pressuposto de uma análise do consenso moral que, dentro de um nexo de cooperação social, regula inoficiosamente o modo como são distribuídos os direitos e deveres entre dominadores e dominados. (Honneth, [1992] 2011, p. 224)

Honneth parte da tese central que os confrontos sociais se realizam segundo o modelo de uma luta por reconhecimento. O que implica: não conceber o modelo de conflito apenas como um quadro explicativo do surgimento de lutas sociais, mas também como quadro interpretativo de um processo de formação moral. “Só a referência a uma lógica geral do alargamento das relações de reconhecimento permite uma ordenação sistemática daquilo que de outro modo permaneceria um acontecimento incompreensível” (Honneth, [1992] 2011, p. 226). Honneth defende o alargamento radical da perspectiva sob a qual os processos históricos devem ser considerados. Segundo o mesmo autor ([1992] 2011, p. 226) os sentimentos de injustiça e as experiências de desrespeito, através dos quais pode começar a explicação das lutas sociais, já não são vistos unicamente como motivos de ação, mas também deverão ser estudados de forma a mostrar o papel moral que lhes diz respeito em cada caso no desdobramento das relações de reconhecimento. O que faz com que os sentimentos morais deixem de ser vistos somente como a componente emotiva dos conflitos sociais, mas sejam incluídos no quadro interpretativo geral que descreve o processo de formação moral, através do qual se desenvolveu o potencial normativo do reconhecimento recíproco ao longo de uma sequência de lutas sociais.

O objetivo deste quadro interpretativo de Honneth ([1992] 2011, p. 228) é “descrever o trilho idealizado em que estas lutas puderam libertar o potencial normativo do direito moderno e da valorização”, o que “permite a gênese de um contexto objetivo-intencional em que os processos históricos surgem já não como meros acontecimentos, mas como níveis num processo de formação conflituoso que leva a um alargamento progressivo das relações de reconhecimento.”

4. Reconhecimento, conhecimento e reificação

Das pesquisas histórico-teóricas de Honneth (2008, p. 71) destaca-se a consequência, e de certa forma o pressuposto, de que “na relação do ser humano com o seu mundo, o reconhecer (*Anerkennen*) sempre antecede o conhecer (*Erkennen*), de tal modo que por *reificação* devemos entender uma violação contra esta ordem de precedência.” O reconhecimento espontâneo, de certa forma inconsciente e irracional, aquilo que o autor designa como “realização pré cognitiva do ato de assumir uma determinada postura” (Honneth, 2008, p. 73), o que leva a aceitar a perspectiva do outro depois de previamente reconhecermos nele uma intencionalidade familiar, é apresentado como pressuposto da interação humana. Esta ação não é racional nem configura “uma tomada qualquer de consciência de motivos” (p. 73). Esta atitude para Honneth não se reveste de orientação normativa, ainda que ela nos conduza para alguma forma de tomada de posição, que não se apresenta de forma alguma predeterminada. Salienta-se o carácter não-epistémico desta forma de reconhecimento elementar, pelo que o autor antepõe às esferas do reconhecimento anteriormente diferenciadas uma etapa do reconhecimento, que afigura uma espécie de condição transcendental: o reconhecimento espontâneo, não realizado racionalmente, do outro como próximo representa um pressuposto necessário para poder se apropriar de valores morais, à luz dos quais nós reconhecemos aquele outro de forma determinada, normativa. (Honneth, 2008, p. 73)

Não existindo a experiência da proximidade e/ou semelhança do outro, não poderíamos dotar a relação com valores morais ordenado-

res do nosso agir. Assim, em primeiro lugar, é necessário realizar o reconhecimento elementar, “precisamos tomar parte (*Anteilnehmen*) do outro existencialmente, antes de podermos aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento” (Honneth, 2008, p. 73) que nos vinculam a determinadas formas de agir. No processo de sua socialização, os indivíduos aprendem a interiorizar as normas de reconhecimento específicas da respetiva cultura; deste modo eles enriquecem passo a passo aquela representação elementar do próximo, que desde cedo lhes está disponível por hábito, com aqueles valores específicos que estão corporificados nos princípios de reconhecimento vigentes dentro de sua sociedade. (Honneth, 2008, p. 74).

Quais os princípios normativos que são pressupostos em relação ao ser humano, ao afirmar-se que este refere-se sempre aos outros de forma “reconhecidora” (*aner kennend*)? A resposta a esta pergunta constitui uma preocupação central na reflexão de Honneth ao contribuir para uma teoria da intersubjetividade humana. Honneth tenta orientar a análise sociológica no estudo das pretensões normativas de reconhecimento.

No seu artigo “Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento”, Honneth ([2001] 2011) apresenta a invisibilidade como a negação da noção de reconhecimento. O conceito e o início da discussão inspiram-se no livro de Ralph Ellison *El hombre invisible* (1984) e baseiam-se na experiência de uma personagem negra que sofre um processo de “invisibilização” por parte da sociedade branca.

Partindo de uma ideia metafórica, Honneth mostra que a invisibilidade é um processo ativo, no qual se evidencia o desprezo: um comportamento relativo a uma pessoa como se esta não estivesse e que, para ela, torna-se muito real. A visibilidade, pelo contrário, significa reconhecer as características relevantes de uma pessoa. Deste modo, Honneth apresenta a identificabilidade individual como a primeira forma de conhecimento. Este estágio já é considerado um ato social, uma vez que o indivíduo afetado sabe da sua invisibilidade pela falta de reações específicas por parte do outro ou dos outros. Para além disso, a falta

de atos expressivos de visibilidade também pode ser percebida pelas outras pessoas presentes. Pelo que, pode-se falar de uma invisibilidade social, o que conduz Honneth a uma diferenciação entre “conhecer” e “reconhecer”: “conhecer” é então a identificação não pública de um indivíduo, enquanto “reconhecer” refere-se à apreciação como ato público.

De maneira análoga às contribuições de Daniel Stern sobre os lactantes, Honneth afirma que também para os adultos existem sinais que mostram abertamente se foram aprovados socialmente. Como prova pode-se considerar justamente aquele sentimento que se produz nas situações em que se nega a uma pessoa esta aprovação. Todas as expressões de aprovação são interpretadas como um sinal, numa forma simbolicamente abreviada, de toda uma série de disposições que fazem referência a um conjunto de atuações que se podem esperar legitimamente nas interações futuras, como por exemplo ser tratado com respeito. Seguindo a argumentação de *Luta pelo Reconhecimento*, Honneth ([1992] 2011) adiciona à forma elementar de reconhecimento através do amor as ideias de respeito e solidariedade, que colocam as pessoas em distintas constelações com diferentes atuações que se podem esperar legitimamente. Todas elas ultrapassam a mera afirmação da existência do outro, ou seja, daquilo que se entende por “conhecer”, já que mostram uma disposição motivacional em relação ao outro que supõe uma restrição da própria perspectiva egocêntrica e com a qual concedemos ao outro uma autoridade moral sobre nós na interação. A invisibilidade social aparece então como a negação do reconhecimento social.

Considerações finais

Assim, em forma de síntese, Honneth apresenta um conceito de luta social que enfatiza a dimensão ética da injustiça, propondo novos parâmetros para a Teoria Crítica. A sua proposta consiste em analisar os padrões concretos de desrespeito que conduzem os indivíduos às lutas sociais por reconhecimento, nas quais há uma ampliação contínua das percepções que os indivíduos têm dos seus atributos singulares.

Nas palavras de Honneth (2005, p. 40), “sujeitos humanos são visíveis a outro sujeito, na medida em que este pode identificá-los, de acordo com as características do relacionamento, como pessoas claramente definidas por propriedades”, ou seja, quando os nossos parceiros de interação social reconhecem as nossas singularidades e qualidades. O autor propõe uma concepção teórica capaz de corresponder os desafios inerentes às situações de opressão na sociedade, recorrendo ao conceito de invisibilidade social. De acordo com Honneth (2005, p. 39), “a história cultural oferece inúmeros exemplos nos quais o dominador expressa sua superioridade social ao não perceber aqueles que eles dominam”. Um sujeito pode atestar a sua visibilidade unicamente se forçar o seu parceiro de interação social a reconhecer as propriedades e singularidades que formam a sua identidade.

Assim, para Honneth, as experiências de desrespeito constituem a base moral da luta por reconhecimento dos indivíduos, ultrapassando determinados padrões institucionalizados. Podemos apontar como exemplos históricos o movimento feminista e os dos povos colonizados, que demonstram que esse substrato moral é capaz de considerar a totalidade das formas de injustiça social, resultantes da depreciação de determinados padrões de estima social. Para Honneth, é somente através de um paradigma normativo que ultrapasse as contingências históricas que se pode examinar a ampla escala de sofrimento humano e fornecer o fundamento moral necessário para renovar a teoria crítica.

A concepção formal de vida ética desenvolvida por Honneth tem como implicação política a necessidade de conferir aos sentimentos de desrespeito moral um potencial normativo, que possibilite avaliar a legitimidade de uma ordem social. Uma vez que a situação de vulnerabilidade moral está relacionada com as expectativas de um grupo, tais pretensões, ao serem articuladas, potenciam a ampliação dos processos intersubjetivos de reconhecimento, originando novas capacidades de autorreferência moral, através das quais os sujeitos poderão conceber-se de uma forma renovada.

Referências

- ELLISON, R. (1984), *El hombre invisible*, Barcelona, Lumen.
- FICHTE, J. G. ([1796] 2000), *Foundations of Natural Right* (Tradução de M. Baur), Cambridge, Cambridge University Press.
- GIUSTI, M. (2007), “Autonomía y Reconocimiento. Ideas y Valores”. *Revista Colombiana de Filosofía*, abril, número 133, pp. 39-56.
- GIUSTI, M. (2004), “Autonomía y reconocimiento. Una fructífera y perdurable controversia entre Kant y Hegel”. In: M. Alvarez y M. C. Paredes (editores), *La controversia de Hegel con Kant*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 69-84. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/61863518/Autonomia-y-reconocimiento#download>, [consultado em 2/07/13].
- GUTMANN, A. (1994), “Introdução”. In C. Taylor et all, *Multiculturalismo*, Lisboa, Instituto Piaget.
- HEGEL, G. W. F. ([1807] 1992), *Fenomenologia do Espírito* (Tradução de P. Meneses), Rio de Janeiro, Editora Vozes.
- HONNETH, A. (2020), *Recognition. A Chapter in The History of European Ideas*, Cambridge University Press.
- HONNETH, A. (2008), “Observações sobre a reificação” (Tradução de E. Sobotta e G. Saavedra). *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, jan.-abr, pp. 68-79.
- HONNETH, A. (2005), “Invisibilité: sur l’*épistémologie de la reconnaissance*” (Tradução de F. Gollain e C. Lazzeri), *Réseaux, La Découverte*, 1 n° 129-130, pp. 39-57, Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-reseaux-2005-1-page-39.htm>, [consultado em 12/06/2013].
- HONNETH, A. ([2003] 2011), “O Fundamento do Reconhecimento: uma réplica a questões críticas” (posfácio). In A. Honneth, *Luta pelo reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais* (Tradução de J. T. de Menezes), Lisboa, Edições 70.
- HONNETH, A. ([2001] 2011). “Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento” in *La sociedad del desprecio*. Tradução de B. Herzog e F. Hernández. Madrid: Editorial Trotta. pp. 31-32

- HONNETH, A. ([1992] 2011), *Luta por reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais* (Tradução de J. T. de Menezes), Lisboa, Edições 70.
- IKÄHEIMO, H. (2002), “On the Genus and Species of Recognition”. *Inquiry*, Vol. 45. No. 4, pp. 447-462.
- LAITINEN, A. (2002), “Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?”. *Inquiry*, Vol. 45. No. 4, pp. 463-478.
- LYSAKER, O. e JACOBSEN, J. (2010), “Social Critique between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth”. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, no 3. Disponível em: http://www.academia.edu/2052560/Social_Critique_between_Anthropology_and_Reconstruction_An_Interview_with_Axel_Honneth, [consultado em 10/05/2015].
- LOPARIC, Z. (2001), “Esboço do paradigma winnicottiano”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 11, n. 2, 2001, pp. 7-58. Disponível em: <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Zeljko%20Loparic.pdf>, [Consultado em 12/05/2015].
- MEAD, G. H. (1934), *Mind, Self & Society*. Vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press.
- TAYLOR, C. et all. (1994), *Multiculturalismo* (Tradução de M. Machado), Lisboa, Instituto Piaget.
- WINNICOTT, D. (1988), *Os bebês e suas mães* (Tradução de J. L. Camargo), São Paulo, Martins Fontes.
- WINNICOTT, D. (1975), *O Brincar & a Realidade* (Tradução de J. O. de Aguiar e V. Nobre), Rio de Janeiro, Imago Editora.
- WINNICOTT, D. ([1965] 1983), *A família e o desenvolvimento individual* (Tradução de M. B. Cipola), São Paulo, Martins Fontes.

