

Utopía y Praxis Latinoamericana

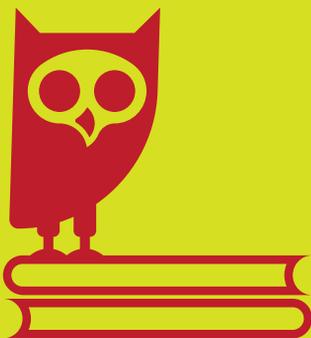
Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 20, N°70
Julio - Septiembre

2 0 1 5





ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N.º. 70 (JULIO-SEPTIEMBRE), 2015, PP 17-34
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

O percurso do reconhecimento: sobre os fenómenos da fratura e da ligação na contemporaneidade

*The Pathway of Recognition: on the Phenomena of Fracture and Connection in
Contemporaneity*

Ana Carina VILARES

Instituto de Filosofia, Universidade do Porto, Portugal

Resumen

En este estudio presento y reflexiono sobre dos teorías contemporáneas del reconocimiento, la de Axel Honneth y la de Adela Cortina, buscando entre los dos puntos de encuentro en el sentido de una efectiva configuración antropológica y ética de ese recorrido que asumimos es el reconocimiento. Especialmente en tres momentos precisos: en el reconocimiento de sí (en el afecto), en el reconocimiento del otro (en el derecho) y en el reconocimiento del otro como un sí que emerge en toda su especificidad (y en relación a lo cual somos, nos construimos, solidarios). Para ello propongo una visión no colectivista del reconocimiento, o sea, no sólo consciente de su dimensión social, pero sobre todo profundizar una llamada sobre el carácter antropológico de un sí que se quiere ver reconocido en el espacio público. Una reflexión acerca del trabajo antropológico de cada ser humano en su particularidad, de manera que en ese hacerse humano, pueda surgir lo universal.

Palabras clave: fractura; enlace; reconocimiento; solidaridad.

Abstract

This study explores two contemporary theories of recognition, that of Axel Honneth and Adela Cortina, seeking points in common and differences, so as to identify an effective anthropological and ethical configuration of that pathway we assume is recognition. We will focus particularly on three precise moments: on the recognition of oneself (in affectivity), on the recognition of others (in right), and on the recognition of the other as a self which emerges in all its specificity (and in relation to which we are, we construct, in solidarity). To this end, we propose a non-collectivist view of recognition, in other words, not only focused on its social dimension, but above all, to draw attention to the anthropological nature of a self that aspires to be recognised in public space. A reflection on the anthropological work of each human being in his/her particularity, so that there, when becoming human, the universal may emerge.

Keywords: fracture; connection; recognition; solidarity.

«A solidariedade exige identificação com aquelas pessoas por quem a sentimos. Por essa razão, ela tem sempre um lado sinistro: é essencialmente exclusiva. A solidariedade com um grupo particular significa falta de identificação e uma menor simpatia para com os que não pertencem a esse grupo, e com frequência, significa uma hostilidade ativa contra quem fica de fora.»

Thomas Nagel

«Ao ligar e juntar os homens de acção, cada relação por ela estabelecida desemboca numa teia de laços e relações em que tece novas ligações, altera a constelação de relações existentes e vai assim cada vez mais longe, pondo em movimento um conjunto interligado muito maior do que aquilo que poderia alguma vez prever o homem que desencadeia a acção.»

Hannah Arendt

«Ser livre não é somente arredar as correntes, mas viver de uma forma que respeite e promova a liberdade dos outros.»

Nelson Mandela

§ O PÔR DA QUESTÃO: A FRATURA E A LIGAÇÃO HUMANAS NA CONTEMPORANEIDADE

Numa fase já avançada da sua obra *A Ideia de Justiça*, publicada em 2009, Amartya Sen aponta que um dos princípios pontos de desacordo da sua teoria da justiça em relação à de John Rawls incide no modo antropológico de entender a natureza humana: o primeiro, na fronteira entre o racional e o irracional; o segundo, na fronteira entre o racional e o razoável, estabelecida na obra *O liberalismo político*. Segundo Sen, Rawls assenta a sua teoria no carácter básico e não problemático da razão pública (da razoabilidade da razão), supondo assim «o bloqueio da possibilidade de que algumas pessoas nem sempre se comportam razoavelmente.»¹ Seria bem mais produtivo, avalia Sen em relação a Rawls, considerar como ponto de partida para a leitura da realidade política, e para o seu consequente exame, o ponto inicial hobbesiano, que, segundo Sen, dá conta das reais limitações da natureza humana:

Numa memorável anotação que faz no *Leviatã*, Thomas Hobbes observava que as vidas que as pessoas levavam eram “feias, embrutecidas e curtas”. Em 1651, esse era um bom ponto de partida para uma teoria da justiça, e temo aliás que ainda o seja hoje, pois são

1 SEN, A (2009). *A ideia de justiça*. Trad. portuguesa de Nuno Bastos, Coimbra, Almedina, 2010, p. 145. Segundo Rawls, na obra *O liberalismo político*, a racionalidade e a razoabilidade duas ideias básicas da sua teoria da justiça como equidade, que embora distintas e independentes uma da outra, têm, por sua vez, de complementar-se. A racionalidade remete para a capacidade humana de perseguir os seus próprios interesses e objetivos, adaptando os meios seleccionados aos fins a que se propõe atingir. A razoabilidade é introduzida por Rawls num registo diferente: «o razoável é público num sentido em que o racional não o é. Isto significa que é graças à razoabilidade que nos inserimos no mundo público, entre iguais, e que estamos dispostos a propor, ou a aceitar, segundo seja o caso, condições de equidade para a cooperação». RAWLS, J (1993). *El liberalismo político*. Trad. castelhana de Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 2006 (1ª reimpressió), p. 84.

exatamente esses os traços medonhos que marcam as vidas de tantas pessoas por todo o mundo, e isso, não obstante o grande progresso material que se vê no caso de outras pessoas².

De modo semelhante, e na obra *Igualdade e Parcialidade*, anteriormente, em 1991, Thomas Nagel assegurava já que o principal problema da filosofia política não radica na relação entre o indivíduo e a sociedade, mas na *relação do indivíduo consigo mesmo*. É no indivíduo, na relação que este estabelece consigo próprio, que deve acontecer (e nem sempre acontece) a necessária ligação entre o ponto de vista pessoal (particular) e o ponto de vista imparcial (coletivo) capaz de distanciar o indivíduo da sua particularidade e de o fazer procurar o ponto de vista mais universal, compatível com o reconhecimento contextualizado dos valores morais³. Para a promoção dessa postura, diz Nagel, devemos robustecer o exercício moral da racionalidade, pois, para este autor, a razão é a principal capacidade humana que permite atingir a integridade moral. Nas suas palavras, «a razão propõe-se oferecer um método de transcender tanto o meramente social como o meramente pessoal.»⁴ E é a partir desse exercício de imparcialidade que podemos distanciar-nos um pouco de nós próprios e ir ao encontro dos outros, humanamente. Assumimos, portanto, que o exercício da imparcialidade é em rigor um dos passos mais prementes da filosofia moral e, por sua vez, da filosofia política, mas é preciso reavaliar o modo como essa distância reflexiva se desenvolve, do particular para o geral, e também do universal para o privado, não partindo da suposição esclarecida ou razoável de que devemos ignorar todas as nossas preferências, desejos e interesses, em prol de uma sociedade bem ordenada, assistida pela legalidade das instituições. Em relação aos desejos, interesses e preferências, há sim que pensar sobre eles, ponderá-los, reconhecer se coadunam ou não com o princípio (geral) da imparcialidade que prevê agirmos como todas as pessoas com sensibilidade moral agiriam no nosso lugar. A imparcialidade permite pensar e ver as nossas ações aos «olhos da humanidade» conferindo a esse pensar uma bem estendida «largueza de vistas». E este é o principal percurso das demandas da justiça que, como veremos, terá de aplicar-se tanto à esfera privada quanto à esfera pública, não votando o exercício da imparcialidade somente à esfera do político, como o pretenderiam, por exemplo, alguns defensores do liberalismo igualitário de Rawls⁵.

O ser humano tem necessidades e desejos; preferências e interesses, é verdade; mas tem igualmente (um *ter* que é preciso *exercitar*) princípios e valores, tornados convicções, e é preciso inteligência e sentimentos para percebermos quais devemos estimar; e se os escolhemos mal quais

2 SEN, A (2009). *Op. cit.*, p. 538.

3 Segundo Nagel, a imparcialidade é impessoalidade, entendida como tarefa de distanciamento de si em relação a si mesmo, mas que tem de partir da nossa própria particularidade. Ela é tarefa do indivíduo: «O ponto de vista impessoal representa as exigências da coletividade e coloca as suas demandas a cada indivíduo. Se não existisse não haveria sequer moralidade, apenas a confrontação, o compromisso e a convergência ocasional das perspectivas individuais. Cada um de nós é sensível às demandas dos outros por meio da moralidade pública e privada, porque o indivíduo não se situa exclusivamente no seu próprio ponto de vista.» NAGEL, Th (1991). *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Trad. José Francisco Álvarez, Barcelona, Paidós Surcos, 2006, p. 13.

4 NAGEL, Th (1997). *A última palavra*. Trad. portuguesa de Desidério Murcho, Lisboa, Gradiva, 1999, p. 19.

5 Como comenta ainda Thomas Nagel, «O liberalismo distingue entre os valores aos quais uma pessoa pode apelar no momento em que organiza a sua vida e os valores a que apela para justificar o exercício do poder político.» NAGEL, Th (1997). *Op. cit.*, p. 167. E nessa distinção pode situar-se o sistema de complementaridade entre a vida privada e a vida pública segundo esta teoria política, e apesar dessa pretensa complementaridade (mais ficcional do que real), a verdade é que, paulatinamente, e ao longo da história, ela foi ganhando contornos mais de afastamento do que de diálogo, passando a deliberação a ser apenas apanágio da política, despendendo-se da privacidade. Penso que esta é a recuperação que Nagel tenta levar a cabo: a da deliberação da particularidade, da vida privada, tanto quanto da pública: «A moralidade só é possível nos seres capazes de se verem a si próprios como indivíduos entre outros, mais ou menos análogos em termos gerais - capazes, por outras palavras, de se verem a si mesmos como os outros os vêem.» NAGEL, Th (1997). *Op. cit.*, p. 143.

devemos preterir, alterando o nosso caminho por uma outra via, sem descurar, portanto, essa dimensão do escrutínio imparcial que delibera para e sobre as nossas decisões e ações morais (individuais). E isto porque somos seres circunstanciados, não só agentes e atores (livres) da própria vida, mas também espectadores (quiséramos justos) capazes dessa avaliação. Liberdade e justiça são assim dois momentos indispensáveis para o percurso humano e humanizador do reconhecimento, no qual a liberdade jamais poderá deixar de ser discípula da justiça, no sentido da ligação ética entre o indivíduo e a sociedade. Uma ligação dentro da qual, por vezes, existem momentos de fratura e de assimetria, de conflito e de paz, que é preciso ajudar a sarar; mas que, acima de tudo, é preciso compreender, examinando o porquê dessa assimetria: o porquê da violência, do desprezo e do não-reconhecimento enquanto tal, não assumindo assim tão *a priori* que existe um vínculo entre o individual e o social, anterior à minha capacidade para o reconhecer dignamente *entre* os homens, e, por vezes, assente numa ideia quase perfeita de racionalidade.

Se queremos com *altura* humana, como requereria Ortega y Gasset, responder pelas nossas ações, responsabilizando-nos por elas, a consciência de que não vivemos sozinhos, e de que o Leviatã «não pode governar em solitário»⁶, como bem releva Adela Cortina na sua teoria do reconhecimento, abre para a visão de que a vida política tem de contar com outras narrativas do contrato, para além da hobbesiana. Ponto assente: para existir uma verdadeira comunidade política, ou como Aristóteles diria, para existir verdadeira amizade política entre os cidadãos, é necessária a reciprocidade, não só no sentido da troca, mas também no sentido da dádiva, do cuidado, da solicitude, numa palavra, do reconhecimento, no qual a lógica da autossuficiência é capaz de muito pouco. Pensar que o contrato social se esgota no egoísmo hobbesiano, que do «bem individual para si próprio» já provido, somos capazes de partir para «o bem dos outros», descarta a autêntica visão do bem comum, que outras narrativas do contrato não descuram. Assim, e para lembrar que o livro *Alianza y Contrato* de Adela Cortina tem como meta essencial mostrar que «o discurso do contrato e dos direitos pressupõe como narrativa de sentido o relato da aliança e da obrigação nascida do reconhecimento recíproco»⁷; é preciso, contudo, examinar (compreender) que a recuperação filosófica desses relatos (da obrigação e do reconhecimento) não pode de todo descurar a *complexidade* da natureza humana. Como refere, a exemplo, Thomas Nagel na epígrafe deste estudo:

A solidariedade exige identificação com aquelas pessoas por quem a sentimos. [E] [p]or essa razão tem sempre um lado sinistro: é essencialmente exclusiva. A solidariedade com um grupo particular significa falta de identificação e uma menor simpatia para com os que não pertencem a esse grupo, e com frequência significa hostilidade ativa contra os que ficam de fora⁸.

Essa complexidade reside, portanto, no caráter «exclusivo» ou «excludente» da solidariedade, capaz não só de ligação (com os mais próximos), mas também de fratura (com os estranhos), e vice-versa. E ambas persistem não só por uma razão evolutiva, tomada pela via da neuroética, adaptável à neuropolítica no sentido da cooperação dentro de um mesmo grupo (o nosso grupo) e sem sentido cosmopolita⁹; mas, igualmente, por uma razão psicológica, mais freudiana do que propriamente

6 CORTINA, A (2001). *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. 5ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 31.

7 *Ibid.*, p. 26.

8 NAGEL, Th (1997). *Op. cit.*, p. 189.

9 Sobre esta questão da relação entre neuroética e neuropolítica aplicada à teoria do reconhecimento, ver: CORTINA, A (2001). *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Madrid, Editorial Tecnos.

hobbesiana: *dentro do nosso território interior há algo que nos é estrangeiro*, dizia Sigmund Freud, algo que não conhecemos plenamente e que, desse modo, é preciso ouvir e examinar. Estas parecem assim ser, deste modo, as duas vias abertas da *antropologia filosófica à filosofia política*, legitimada pela ética. Só esta última pode combinar a imparcialidade exigida pela igualdade política com a cobiça ou o sentimento de inveja, postos em movimento pela *pleonexia* pessoais¹⁰. A compaixão não é, de todo, o único sentimento moral existente no ser humano e no seu acontecer relacional. É preciso *escavar* mais fundo, de acordo com uma análise mais profunda da natureza humana, para que assim seja possível avançar. O termo *pleonexia*, o desejo de ter tudo independentemente de todos e das consequências desses atos, foi tratado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, e não será de todo estranho ver que o nó górdio da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, ao nível filosófico, se situa na aproximação do filósofo às éticas deontológicas de sede kantiana. Pois para Honneth:

A abordagem da teoria do reconhecimento (...) encontra-se no meio entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: com a primeira partilha o interesse em normas tão universais quanto possível, que são entendidas como condições para possibilidades determinadas, mas com as segundas partilha a orientação pela finalidade da auto-realização humana¹¹.

Muito simplesmente, não podemos aqui rejeitar nenhum dos lados da moeda, nem da antropologia filosófica, nem da filosofia prática; assumindo, contudo, que é o primeiro que nos conduz ao segundo, ou seja, que é a capacidade humana de estimar a dignidade, a minha e a dos outros, que conduz (na auto-realização) ao efetivo reconhecimento da dignidade humana enquanto princípio incondicionado de toda a moral (cosmopolita). E fazemo-lo a partir de um exercício efetivo (não estatutário) da racionalidade, entendida, menos como um dom (faculdade), e mais como uma obrigação (tarefa). Neste caso, não precisaremos certamente de partir do ponto zero, suspenso do mundo, do *faktum* moral da dignidade humana, ou do homem como fim em si mesmo, suposto no método transcendental aplicado à ética (sobretudo, pela deontologia de Kant). Precisamos de partir de uma paulatina consciencialização desse fim incondicionado, através do percurso do *reconhecimento* que constrói todos os dias e que releva em nós próprios e nos outros a mesma fundamental dignidade, trabalho que guiará a nossa ação e determinará o modo como construímos as nossas relações. Estas são criadas por nós *entre* seres dignos, entre seres de dignidade, por que é a qualidade, e não a prioridade desse vínculo, que pode ajudar a *explicar* o nosso comportamento em relação à própria história do reconhecimento («ao modo como as pessoas se reconhecem»). Qualidade então, mais do que anterioridade. Examinando, a cada caso, como é que as pessoas constroem as suas relações afetivas e sociais, como são capazes ou não de manter e de recriar essas relações, apaziguando

10 Como assinala Nagel: «Existe uma dimensão pessoal da vida que não tem como objeto a imparcialidade igualitarista, mas que apesar disso interage com o âmbito público gerando desigualdades que despoletam importantes assuntos de justiça social. As escolhas, os esforços individuais e os vínculos pessoais, que estão combinados em grande escala e durante muito tempo, produzem efeitos que estão para além do controlo individual e que são enormemente desiguais.» E, neste caso, refere ainda Nagel, quanto à questão da legitimidade ética que ela «é o resultado da convergência de perspectivas diferentes sobre um acordo concreto, que satisfaz as condições de não ser recusado por cada uma das partes.» Nesta leitura, «um sistema legítimo é aquele que reconcilia os princípios universais de imparcialidade e os princípios de parcialidade razoável, de maneira que ninguém possa objetar que os seus interesses não são suficientemente considerados nem tampouco que as demandas que se lhe exigem são excessivas.» NAGEL, Th (1997). *Op. cit.*, p. 131. Daí a necessidade, corrobora-o mais uma vez, de um modelo de legitimidade ética que combine particularidade e universalidade e não se centre demasiadamente nas ideias «puras» da unanimidade, do consenso ou do entendimento, descurando a força também positiva do confronto, do dissenso e da contra-opinião.

11 HONNETH, A (1992). *Luta pelo reconhecimento. Para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. portuguesa de Jorge Telles de Menezes, Lisboa, Edições 70, 2011, p. 231.

dentro delas a assimetria e a diferença que lhes são intrínsecas. Para que tal aconteça, e de acordo com o enfoque das capacidades, a realização da justiça deve pressupor duas tarefas geminadas entre si: por um lado, a agência de perguntar (para compreender) que incide sobre o estado da relação que mantenho comigo própria em exame individual (o que posso e o que não posso fazer?); por outro, a agência de viver (para criar ou manter) laços com outros seres humanos, dos quais me vou paulatinamente tornando interdependente, reavaliando a minha independência e autossuficiência. Dois modos uníssonos de estar e de ser no mundo, com preocupação e atenção, sentido e busca. Tarefas que o próprio Amartya Sen apresenta deste modo:

- a) «[Por um lado] perguntar como vão as coisas e indagar se poderiam ser melhoradas, [é] uma parte integrante da demanda da justiça a que não se poderá escapar e que, aliás, deverá ser constante»¹²;
- b) «[Por outro] vivemos num mundo em que poderá ser muito difícil ser-se completamente independente da ajuda e da boa-vontade dos demais, e, por vezes, aliás, poderá nem ser essa a coisa mais importante a alcançar»¹³.

De um modo claro, Sen instaura as duas demandas da justiça por antonomásia. Primeiro, e entendendo o exercício da racionalidade como a busca de mais imparcialidade na nossa parcialidade, recordando Thomas Nagel, a justiça sempre estará ligada ao juízo reflexivo (pessoal) que pondera sobre a melhor das ações a levar a cabo perante imperativos éticos universais (generalização). Segundo, aquela demanda tem de conectar-se com o sentido da sociabilidade, ou da solidariedade, no duplo sentido de estar e de ser *entre* os homens, ou seja, em interdependência. No fundo, se queremos apelar para um sentido mais interdependente da vida humana, sem descurar a sua particularidade e individualidade, apenas tomando sim, e cada vez mais, consciência delas; é preciso ver que é a partir desse raio de ação, privado e pessoal, primeiro, e público depois, que devemos fortalecer as nossas relações, esse *inter-esse* enquanto estar entre os homens. Este existe, ou ganha consistência, enquanto criação humana, para além da existência *primordial* de uma criação divina. Hannah Arendt pode ser elucidativa a esse respeito, tomando aqui de empréstimo a sua crítica à natureza política do homem segundo Aristóteles. Para Arendt:

A política baseia-se no facto da pluralidade dos homens. Deus criou o homem (Mensch), os homens são um produto humano, terreno, o produto da natureza humana. (...) A política nasce no *entre-os-homens*, ou seja, *fora* do homem. Neste sentido, o homem é "a-político"; não há no homem nada de político que possa pertencer à sua essência. A política existe porque há pluralidade, porque existem espaços abertos entre os homens. Surge no e desde esse *entre* e estabelece-se como relação. E é nesse entre - *inter hominis esse* - que a liberdade é efetiva como categoria política. (...) Só há liberdade no âmbito particular do *entre* da política¹⁴.

12 SEN, A (2009). *Op. cit.*, p. 139.

13 SEN, A (2009). *Ibid.*, *Op. cit.*, p. 142.

14 ARENDT, H (1997). *Qué es la política?* Barcelona, Paidós. pp. 45-47.

Neste caso, a consciência política do que é ser-se cidadão entre os outros não consiste tanto num receber ou num conceder algo da parte do Estado ou de outros cidadãos, mas no poder criar esse *entre humano* que é posterior, culturalmente falando (*bildung*), à nossa natureza. O entre os homens ou o *inter hominis esse* é um «produto da natureza humana», é algo que é construído por nós, em relação e na relação com os outros (em vínculo). E por isso Arendt defende ainda que o *sentido da política é a criação da liberdade*; o que lhe dá sentido são os seres capazes de fazer alguma coisa com a sua liberdade, de transformá-la, iniciando algo novo por sua própria conta e risco, além da criação divina. Ainda que reconhecendo valor a esta última criação, e pressupondo que exista um vínculo entre todos os seres humanos da Terra, a pluralidade, no duplo aspeto de igualdade e de diferença, parte precisamente dessa diferença, desse dissenso e dessa fratura que nos desune, para culturalmente *poder* alcançar a união, ainda que provisória, e conseguida através do *logos*, da palavra (diria Aristóteles). O grande desafio será sempre o de admitir que «a humanidade será sempre mais ou menos consensual e conflitual. Que é preciso viver com isso»¹⁵ e de que é nessa aprendizagem que se revelam os momentos de luta e os momentos de paz do percurso humano e humanizador do reconhecimento.

§ AXEL HONNETH E ADELA CORTINA: A TRILOGIA FILOSÓFICA DO RECONHECIMENTO

Neste caso, por quê propor a aproximação entre o percurso *humano* e o percurso *humanizador* do reconhecimento? Não serão ambos uma e a mesma coisa? É preciso então esclarecer que a dupla via do reconhecimento pressupõe, primeiro, a constituição de um caminho de integridade onde cada ser humano possa instaurar-se enquanto tal (individualização); segundo, não descurar a outra face reflexiva desse percurso de individualização, ou preferiria dizer, de integridade, no sentido daquilo que nos humaniza a nós e aos outros (socialização): *somos o que somos pela nossa relação com os outros*, parafraseando George Herbert Mead¹⁶, e isto porque cada estágio de reconhecimento (amor, direito e solidariedade) pressupõe três modos de relação do humano consigo mesmo nas capacidades de afetividade, de respeito e de estima. As palavras de Mead estarão assim próximas das considerações de Hegel nas narrativas instauradoras do reconhecimento, primeiro em Jena (sobretudo de Jena) e depois no período da *Fenomenologia do Espírito*¹⁷. Nesta última obra hegeliana, a dialética do reconhecimento entre o

15 RICOEUR, P & CHANGEUX, JP (1998). *O que nos faz pensar? A natureza e a regra*. Trad. portuguesa de Isabel Saint-Aubyn, Lisboa, Edições 70, p. 275.

16 No capítulo referente à psicologia social de George Herbert Mead, e às suas ligações com a reflexão acerca da questão do reconhecimento de Hegel, no período da juventude, Axel Honneth começa por observar que «em nenhuma outra teoria foi a ideia de que os sujeitos humanos devem a sua identidade à experiência de um reconhecimento intersubjetivo tão consequentemente desenvolvida sob pressupostos de um pensamento naturalista como na psicologia social de George Herbert Mead; os seus escritos contêm até hoje o meio mais apropriado para a reconstrução das intuições, no plano da teoria da intersubjetividade, do jovem Hegel, num contexto teórico pós-metafísico.» E recorrendo à palavras de Mead, Honneth sublinha que «o ímpeto para a auto-realização [humana], como Mead de imediato sublinha, vê-se remetido para a condição de um género especial de reconhecimento: "Visto que se trata de uma identidade social, ela realiza-se na sua relação com os outros, para lhe poderem ser atribuídos aqueles valores, que nós gostaríamos de lhe ver atribuídos."» HONNETH, A (1992). *Op. cit.*, pp. 99, 119.

17 Embora se dê, não diríamos um corte, mas uma transformação da filosofia de Hegel, na passagem do *Sistema da vida ética* de 1802 (do período de Jena) para a *Fenomenologia do Espírito* de 1807, e a partir da qual o momento inicial do reconhecimento deixa de ser apontado como a relação ética intersubjetiva entre duas pessoas (eticidade natural), mas na existência de uma subjetividade única (uma consciência, não ainda de si), que tem apenas certeza de si mesma, a verdade é que tanto no contexto já relacional, ou no contexto ainda subjetivo, a luta (não apelando necessariamente à violência) marca o momento transformativo do reconhecimento, no qual sentimos que algo não está bem e desejamos, portanto, alcançar algo mais. Ainda no período de Jena, salienta Axel Honneth: «Hegel defende a convicção de que de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco da sua identidade resulta uma coação intra-social para a imposição prático-política de instituições garantidas da liberdade; é a pretensão dos indivíduos a um reconhecimento intersubjetivo da sua identidade, inerente à vida social desde o

senhor e o servo, desenvolve-se a partir de uma luta de morte, ou de uma luta pela sobrevivência, que permite, contudo, ainda, e num segundo momento, um reconhecimento unilateral de si mesmos (não bilateral). Porque, no fundo, e em primeira instância, o senhor manda e o servo obedece. O percurso do reconhecimento é assim humano (levado a cabo por seres humanos), mas tem de ser também um percurso que humaniza, que conta uma história de relação, não uma história de submissão, de desprezo ou de violência. Para se ser efetivamente reconhecido necessitamos de *conquistar* esses dois lados: o reconhecimento de si realizado por si mesmo (integridade); e o reconhecimento dos outros (da sociedade), levado a cabo pela consciência de si, e que paulatinamente, historicamente portanto, conduzirá a um reconhecimento bilateral¹⁸.

E antes de avançarmos proponho apenas um pequeno apontamento. No seu ensaio *Sobre o Homem* Xavier Zubiri defendia que «no fundo de toda a moral o mais importante não é o sistema de deveres que a sociedade determina; o que importa é a ideia que temos do homem.»¹⁹ O que verdadeiramente importa, eticamente falando, é a ideia de homem que temos e que queremos *tornar* realidade, efetivar, remetendo aqui, segundo as palavras do filósofo espanhol, para a dimensão antropológica da moralidade. Moral enquanto estrutura, ou enquanto base que não nos permite estar fora do bem ou do mal. Nunca seremos portanto seres amorais; e assim, num segundo sentido, a moral aprofunda a apropriação história ou construtiva de nós próprios enquanto seres morais ou imorais. Importa saber se somos ou não livres dadas as circunstâncias que, num determinado momento, nos oprimem e condicionam; importa saber se somos ou não capazes de reconhecer a liberdade dos outros enquanto direito que têm à sua independência, ao seu espaço privado, e atentos a esse respeito construir relações autênticas, e não inautênticas, pelo percurso do reconhecimento. E Zubiri desenvolve, neste ponto, a dimensão antropológica (humanizadora) da moral: as capacidades humanas, entre as quais a da racionalidade, surgem de um percurso-tarefa que deve saber combinar natureza e instauração, adaptação e apropriação (biológica e ética) estabelecendo uma relação autêntica [em autenticidade] entre *bios*, *ergon* e *êthos*. A partir do bios, o ser humano pode criar, conferindo realidade, ao seu *ergon* e ao seu *êthos*, ou seja, a si mesmo, nunca descurando nenhuma das partes do processo de reconhecimento: o individual e o coletivo (o humano e o humanizador). Não o pensando apenas como um *continuum* social onde apenas as relações de independência são importantes. A integridade, o que cada ser humano é, constrói e é construído, conta e muito para esse processo, e é neste contexto que são importantes as dimensões afetiva e pessoal, não só a jurídica e a social.

Lembramos então as palavras de Axel Honneth em diálogo com Hobbes e Hegel, e notando que, para este último autor:

(...) o movimento de reconhecimento, que tem subjacente uma relação ética entre indivíduos, consiste num processo simultâneo dos níveis alternantes de reconciliação e de conflito [o positivo e o negativo]; (...) o conflito prático que se inflama entre os sujeitos é logo de início um acontecimento ético, pois tem em vista o reconhecimento intersubjetivo de dimensões da individualidade humana. Por isso, um contrato entre homens não põe

início como uma tensão moral, que os leva repetidamente para fora da medida institucionalizada do progresso social e assim, pela via negativa de um conflito que se repete gradualmente, os conduz pouco a pouco a um estado de liberdade vivida comunicativamente». HONNETH, A (1992). *Op. cit.*, p. 13.

18 Aproveitei esta leitura da diferença entre o reconhecimento unilateral e o reconhecimento bilateral na dialética do senhor e do servo de Hegel do texto de HENRIQUES, F (2004). «Gênero e desejo. Da biologia à cultura», *Cadernos de Bioética*, ano XII, nº 35, pp. 33-49, Agosto/Setembro.

19 ZUBIRI, X (1986). *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza Editorial, p. 425.

termo à situação precária de uma luta pela sobrevivência de todos contra todos, senão que, inversamente, a luta enquanto um meio moral conduz de um estado subdesenvolvido de eticidade [eticidade natural] a um nível mais maduro da relação ética²⁰.

A eticidade natural, de necessidade quase recíproca de uns pelos outros, ou até de intersubjetividade primária, não descarta, do ponto de vista hegeliano, e ainda no período de Jena, a luta. Não como esta se apresenta em Hobbes como instrumento de subjugação de todos contra todos, mas simbolizando para Hegel o meio ou o veículo de passagem do natural ao ético, ou seja, à paulatina criação e consciência da vida social. Tal como assumi com Hannah Arendt, contrariamente a Aristóteles, a natureza do ser humano não é de uma ordem primariamente (*a priori*) política; ela é originariamente histórica (natureza que cria e desenvolve o nosso caráter político), sendo portanto, autobiográfica e heterobiográfica. Pelo percurso do reconhecimento, fazemos da nossa história parte comum da história da humanidade; da história dos outros, parte comum da nossa história. E essa espécie de comunidade que diz de nós e dos outros é o lugar onde está em jogo a qualidade dos vínculos que estabelecemos uns com os outros (no sentido do seu movimento). Ou melhor, é um percurso que se torna paulatinamente num vínculo ou em vários vínculos («o estar *entre* os homens é um produto humano»). É uma criação cultural que se torna mais rica numas pessoas do que noutras. Nem todas conseguem ultrapassar, ou tão-somente superar (ainda que não totalmente), da mesma forma, as condicionantes biológicas, históricas ou sociais que fazem parte estruturante da sua vida; nem todas lutam da mesma forma para se tornarem capazes de habitar plenamente o espaço político (o espaço público), que, neste caso, poderíamos também estender à sociedade civil²¹.

Todas as pessoas que habitam ou habitaram este mundo não possuem, ou possuíram, a mesma vontade de interesse e de preocupação pelos *assuntos humanos*, ou seja, pelos assuntos públicos (comuns). Esse foi e será sempre um dos principais dilemas da filosofia política, que atravessou a sua versão clássica e moderna, e é na sua resposta àquele dilema que ambas divergem: como podemos interessar os indivíduos pelos problemas da coletividade? Se a política se centra somente em problemas legais de proteção de direitos, como nalguns casos de liberalismo político (de proteção da personalidade jurídica individuada), como podemos apelar e, neste caso, interessar os indivíduos

20 HONNETH, A (1992). *Op. cit.*, pp. 31-32.

21 Num sentido lato, a melhor distinção que podemos tomar entre o político (comum) e a política (estatal) será a de Hannah Arendt, no universo das suas concepções de ação e de mundo. Para a autora, como assinala Bárcena, é preciso insistir em «criticar a redução do político à racionalidade técnica e científica, e por isso [a autora] insiste em valorizar a ação frente à racionalidade imposta pelo trabalho e pelas atividades produtivas. Esta racionalidade consagra o triunfo da burocracia e da economia, que são figuras básicas da dominação do homem sobre o homem. A crítica está, pois, direcionada para o utilitarismo como doutrina característica da Modernidade que valoriza as atividades produtivas e desvaloriza as humanas. Torna-se necessário separar o domínio do político, como esfera independente, do domínio do Estado e também como âmbito separado do domínio social, que está presidido pelo conformismo dos valores e pela normalização das condutas. (...) Este domínio [do político] existe e dá-se sempre que os homens se reúnem na esfera pública, e no espaço que abrem entre eles com ações e palavras, opiniões e juízos, numa conversação permanente sobre o humano e sobre o que acontece ao mundo.» BÁRCENA, F (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona, Herder Editorial, pp. 132-133. Esta designação do político como público, como o que aparece e é visível ao mundo, pode ser exemplificada na crítica de Adela Cortina a John Rawls quanto à separação que este último autor estabelece entre a cultura política e a cultura social, separação que «identifica o espaço público com o político e relega o social», ou seja, relega aquilo a que Cortina chama a cultura de transfundo, mais ou menos próxima da concepção habermasiana de sociedade civil (o âmbito da solidariedade e da opinião pública). Para a autora, «a cultura de transfundo é o âmbito da cultura social, a que impregna a vida quotidiana, as igrejas, as universidades, as sociedades científicas, eruditas ou os clubes.» CORTINA, A (2011). «Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 44 (enero-junio), pp. 13-55, p. 42. De uma certa forma, as concepções de político de Arendt e de Cortina encontram-se na sua descrição fundamental do aparecimento da ação e da palavra humanas no mundo, embora, em termos mais específicos Adela Cortina faça questão de inserir as empresas, e de uma forma mais lata, a própria economia, nesse âmbito social, o que é rejeitado por Arendt e também por Habermas.

pela forma justa de viver em comunidade e de partilhar os problemas da *res publica* (mais comunitária ou comunitarista)? De Platão a Aristóteles, de Hobbes a Maquiavel e de Hegel a Marx, esta foi a questão mais crucial ao nível político, resumida da seguinte forma por Jürgen Habermas: «será que uma teoria dos direitos, elaborada em termos *individualistas*, pode ser justa com aquelas lutas pelo reconhecimento que parecem estar preocupadas com a articulação e a afirmação das identidades coletivas?»²². Neste caso, como pode a proteção da individualidade de cada um articular-se aos problemas da coletividade, tornando-se, nessa articulação, cada indivíduo um ser humano?

Por conseguinte, permanecemos aqui ao nível de uma relação complexa entre a singularidade e a impessoalidade; e, por esse motivo, o reconhecimento tem de ser entendido como um caminho de conquista de humanidade, da humanidade por parte de um mesmo indivíduo, e não simplesmente como um vínculo já sempre existente entre vários indivíduos numa mesma comunidade, por muito alargada que ela seja. Por detrás dessa conquista, colocamos as questões da identidade humana e da construção do mundo, questões de cujo caminho não podemos tomar, iniciar e continuar, sem sobressaltos nem retrocessos; sem luta nem conflito; sem confronto nem dissenso; pois é sobre esse terreno instável-estável de luta e de paz que conquistamos o reconhecimento, o nosso e o dos outros: identitário, cultural e humano. Ao ser precisamente essa paulatina consciência da nossa humanidade, e da sua prática, a capacidade extensível para o reconhecimento da humanidade dos outros. Não tanto da integridade à socialização (subsumindo a primeira na segunda), mas na integridade (pessoalidade) como capacidade de socialização. Como cimentámos mais acima, a categoria ético-política do reconhecimento tem sido objeto de vários estudos filosóficos recentes, por autores como Axel Honneth, Paul Ricoeur e Adela Cortina, todos eles, a seu modo, preocupados com a capacidade humana de afeto, de respeito e de valorização social das pessoas que pertencem à mesma família, ao mesmo grupo e ao mesmo mundo. Esta trilogia filosófica enquanto sentido de si, sentido do grupo e sentido do mundo, são veiculadas pelas três formas, por excelência, de reconhecimento: o amor (relações afetivas), o direito (aprendizagem do respeito pela personalidade jurídica própria e alheia) e a solidariedade (valorização ou estima social das capacidades de outrem).

A primeira forma de reconhecimento é da ordem do amor e acontece, ou em primeiro lugar é possível, no seio da família, ainda que possa e deva estender-se às demais relações de amizade e de amor que vamos estabelecendo ao longo do tempo. Este primeiro núcleo institucional tem o dever de cuidar e de proteger a criança, mas também de preparar e de desenvolver a sua estrutura emocional para a vida pública, trabalhando, nesse sentido, a sua autoconfiança e a sua disponibilidade para os outros. Quando hoje vemos casos não tanto de abuso ou de violência em relação às crianças (embora estes também existam), mas de total abertura destas ao mundo, sem coação ou paulatina aprendizagem das suas obrigações, esses casos podem levar ao crescimento do egoísmo e da irresponsabilidade no seio das comunidades familiares e escolares, onde teima em não existir um rumo específico de educação para a integridade. A família, capaz de estruturar e de cuidar afetivamente

22 HABERMAS, J (1996). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Trad. castelhana de Juan Carlos Arroyo y Gerard Vilar Rocca, Barcelona, Paidós, 2010, (cuarta reimpresión), p. 189. É interessante notar, tal como o faz Axel Honneth, que o aristotelismo dos primeiros escritos de Jena, no *Sistema da vida ética* por exemplo, serve a Hegel para responder ao nível da teoria política, ao atomismo preconizado por Hobbes e Maquiavel. Hegel pode ser visto, neste primeiro período de criação filosófica, como crítico da filosofia política moderna e nos termos seguintes: «(...) em vez de começar com uma luta de todos contra todos, Hegel inicia a sua exposição filosófica com formas elementares de reconhecimento inter-humano, que apresenta em conjunto sob o título da "eticidade natural"; e só a violação dessas relações de reconhecimento iniciais através de diversos tipos de luta, que são apresentadas em conjunto como um nível intermédio sob o título de "crime", é que conduz então, a partir daí, a um estado de integração social que pode ser formalmente entendido como uma relação orgânica da eticidade pura.» HONNETH, A (1992). *Op. cit.*, p. 31.

das crianças, dá o primeiro passo para que elas se tornem mais confiantes num mundo à partida inóspito, mas não demasiadamente autoconfiantes. Lembremos, neste ponto, a questão da relação entre a autossuficiência e a interdependência éticas, para as quais a família deve ser o primeiro grande educador: no balanço, ou equilíbrio, entre a autonomia e a sociabilidade (e na dificuldade de não criar monarcas absolutos, como diria Freud)²³. Este é o primeiro grande solo do reconhecimento: o das relações afetivas que temos de aprender a cuidar e a estimar durante toda a nossa vida, não só na infância ou na adolescência.

A segunda forma de reconhecimento, denominada de jurídico-política, traduz-se na assunção das responsabilidades legais que temos para connosco próprios e para com os outros numa determinada comunidade, e que aparece assim sob a figura da personalidade jurídica de todos e de cada um (respeito próprio e respeito mútuo). Neste caso, os vínculos de cidadania são não apenas estatais (relação Estado-cidadão), mas também interpessoais (relação cidadãos entre si), os quais remetem, respetivamente, para o respeito singularizado de cada um, e, por sua vez, para o respeito intersubjetivo, assente na prática da reciprocidade, e concorrendo para uma comunidade política mais autêntica²⁴. Cada indivíduo, pelo facto de existir, merece o reconhecimento da sua personalidade jurídica garantida pela consagração no Ocidente de pelo menos três gerações de direitos humanos (políticos, civis e sociais) e que continuam a inspirar distintas constituições democráticas um pouco por todo o mundo²⁵. Porém, este patamar jurídico-político da cidadania não chega para fazer acontecer a reciprocidade exigida por um reconhecimento efetivamente humano e humanizador de si e dos outros. A construção de uma verdadeira cidadania civil e cosmopolita poderia assim ajudar à distensão do jurídico à civilidade, ou seja, dos direitos às capacidades (em funcionamento) de liberdade, de identidade e de pertença. O reconhecimento da individualidade de cada um e da não-interferência no seu espaço mais privado, por direito exigida, confronta-se, portanto, com a construção de identidades cívicas coletivas, que estejam, pois, legitimamente de acordo com a universalidade dos valores morais.

Na definição de Adela Cortina para o conceito de cidadania, e em palavras uníssonas à pergunta mais acima colocada por Habermas, asseguramos assim que:

- 23 Esta expressão «monarca absoluto» é de Sigmund Freud, e está presente no texto *Uma dificuldade da Psicanálise* de 1917, no qual Freud dava conta das graves humilhações e fraturas do cogito, entre as quais destacou a Psicanálise: «A psicanálise é a última, à data, das «graves humilhações» que «o narcisismo, o amor-próprio do homem em geral experimentou, até ao momento, em nome da investigação científica.» A grave humilhação que se dirige ao Eu (ego), modernamente entendido no sentido de uma unidade perfeita de pensamento (Descartes e Kant), não passível de determinações. E Freud avaliava esse modo de pensar o Eu da seguinte maneira: «Tu comportas-te como um monarca absoluto que se encontra com as informações que os altos dignatários da corte lhe dão e que não desce ao povo para ouvir a sua voz. Recolhe-te em ti mesmo profundamente e aprende primeiro a conhecer-te, então compreenderás porque vais ficar doente e evitarás talvez tomares-te doente.» Estas palavras de Freud são citadas por Ricoeur na seguinte obra: RICOEUR, P (1969). *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto, Rés Editora, 1998, pp. 151-152.
- 24 Segundo a definição de Filipe Carreira da Silva: «Cidadania é a forma especificamente moderna de associação política. Define-se tipicamente por dois tipos de relação política. Uma destas une cada cidadão aos demais; a outra relação liga este corpo de cidadãos ao Estado e em particular a um Estado-nação. Este tipo ideal cobre um vasto e diferenciado leque de concretizações históricas no âmbito de cada qual os indivíduos enquanto cidadãos usufruem de certos direitos, liberdades e garantias, tendo em contrapartida, um conjunto de obrigações a cumprir. SILVA, FC da, «Cidadania», in: CARDOSO, JL; MAGALHÃES, P & PAIS, JM (2013). *Portugal social de A a Z: Temas em aberto*. Lisboa, Expresso, pp. 35-42, p. 35.
- 25 Como assegura Axel Honneth: «Por “direitos” entendemos antes de mais e grosso modo aquelas pretensões individuais cujo provimento social uma pessoa pode legitimamente esperar, dado que participar na ordem institucional de uma comunidade enquanto membro de pleno valor e em pé de igualdade; se lhe forem negados sistematicamente certos direitos deste género, ficará implicitamente associada a isso a afirmação de que não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade.» HONNETH, A (1992). *Op. cit.*, p. 182.

(...) a cidadania é um conceito mediador porque integra as exigências de justiça e, ao mesmo tempo, referencia-as aos membros da comunidade, une a racionalidade da justiça e o calor do sentimento de pertença. Por isso, construir uma teoria da cidadania ligada às teorias da democracia e da justiça, mas com autonomia relativa em relação a ambas, seria um dos desafios do nosso tempo. Esta teoria poderia oferecer boas bases para sustentar e reforçar uma democracia pós-liberal também ao nível das motivações: uma democracia onde estejam presentes as exigências liberais de justiça e as comunitárias de identidade e pertença²⁶.

Para além de toda uma série de direitos que o ser humano possa ter ou ver assegurados pela *Declaração universal dos direitos humanos*, e pelos distintos pactos e Constituições democráticas, na primeira legalmente inspirados, a verdade é que há todo um trabalho de afetividade, de civilidade e de estima social que é preciso assumir e desenvolver no espaço privado e público. Desenvolver o estar entre os homens, ultrapassa, em larga escala, o cálculo racional utilitarista de aproveitar-se dos homens para receber algo em troca, e isso na lógica prioritária do benefício mútuo, e ainda que cada um queira ver assegurado para si próprio o seu espaço individual (de não-interferência)²⁷. A bem dizer, as capacidades de civilidade, de estima social ou de solidariedade, profícuas para a reciprocidade, constituem o âmago da terceira forma de reconhecimento: a da valorização social (em casa, no trabalho, na igreja, no convívio, etc.). Ser valorizado por outrem (pessoa, comunidade ou grupo) pressupõe sentir-se apreciado nessa confirmação o que contribui claramente para a nossa integridade. Sentirmo-nos envolvidos e queridos por quem a profere, numa palavra, realizados nesse reconhecimento; e é essa confirmação que afasta qualquer tipo de diminuição de si, a qual pode surgir nas figuras do desprezo, da dominação, da exclusão ou da humilhação. E Axel Honneth esclarece bem essa questão:

(...) o nosso uso linguístico quotidiano contém referências empíricas aonexo insolúvel que subsiste entre a integridade do ser humano e o acordo dos outros [singular e comum]. É o entrosamento interno, esclarecido por Hegel e Mead, entre individualização e reconhecimento, do qual resulta aquela particular integridade do ser humano, que é indicado pela noção de «desrespeito»: porque a auto-imagem normativa de qualquer pessoa, o seu “Me” como disse Mead, está dependente do resseguro permanente no outro, com a experiência do desrespeito incorre-se no perigo de uma lesão que pode desmornar a identidade da pessoa no seu todo²⁸.

Tanto Axel Honneth como Paul Ricoeur (este último a partir do primeiro) partem da referência filosófica a Hegel e das suas narrativas instauradoras do humano (do si) pela prática do reconhecimento. Afinal, o que é que torna ou faz de um indivíduo um ser humano? Como nos devemos comportar (ser) para que seja possível a articulação do humano com a sua humanização? Pois bem, seja nos textos

26 CORTINA, A (1997). *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2009, p. 30.

27 É por este motivo que é tão importante para Adela Cortina incluir a economia e as empresas (cidadania económica) na esfera da sociedade civil, não a excluindo do âmbito do escrutínio da opinião pública. Para Cortina, quanto à lógica do benefício e da beneficência: «é completamente inadequado distinguir estes dois tipos de lógica: a da empresa, dirigida para o alcance do maior benefício económico, que não admite mais interlocutores do que os cidadãos com capacidade aquisitiva (de consumo), e a da beneficência, dirigida para os mais necessitados, aos quais atende sem qualquer contrapartida, porque é levado a cabo pelo voluntariado. Com isso admitimos que a lógica da empresa é socialmente neutra, e que o social é o lugar da beneficência, coisa das pessoas de bom coração, mas situados à margem da sociedade, nunca no seu centro. O centro, da política dura e da economia, seriam socialmente neutrais, e por isso gera constantemente pessoas marginalizadas, que são socorridas pelos voluntários em bairros miseráveis.» CORTINA, A (1997). *Op. cit.*, p. 113.

28 HONNETH, A (1992). *Op. cit.*, p. 180.

hegelianos do período de Jena, dedicados às relações intersubjetivas como forma privilegiada de construção da identidade humana, seja na narrativa dialética do senhor e do servo, ambos estádios intermédios de uma luta pelo reconhecimento, presente na *Fenomenologia do espírito*, não é a individualidade (ainda que juridicamente reconhecida) que faz de um ser humano um ser humanizado, ou seja, eticamente não problemático, e isto no sentido em que este seja capaz de estabelecer relações horizontais, saudáveis, de similitude ou de inclusão com outrem. No fundo, um ser humano tona-se humano quando é capaz de simetria, de relação, apesar da assimetria e da diferença que o constituem, a si e aos outros. No *Sistema da vida ética*, Hegel propunha que o reconhecimento devesse ser iniciado ao nível da relação ética (somos já sempre em relação). Na *Fenomenologia*, a relação deixa de simbolizar o primeiro nível da construção da nossa identidade ou consciência; e passa assim a arrancar na figura de uma subjetividade imediata, de um Eu independente que apenas se sabe a si mesmo como existente (no seu egoísmo). Parte assim, nesta última obra de 1807, de uma subjetividade que apenas tem consciência do seu próprio eu (ego), e não consciência-de-si²⁹. Para que esta possa ser reconhecida por uma outra consciência, a primeira tem de colocar a própria vida em risco, ou seja, tem de lutar pela sua sobrevivência, ao entrar numa luta de morte com outra consciência, que também, e somente, se sabe a si mesma. Uma luta de morte, ou de vida, uma luta pela conservação da vida, que passa paulatinamente a ser luta pelo reconhecimento.

Nas palavras de Hegel: «[estas duas consciências] devem travar essa luta, porque precisam de levar à verdade, no Outro e nelas mesmas, a sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]»³⁰. A luta é o segundo estádio de reconhecimento entre duas consciências que apenas se sabem independentes, donas de si mesmas; lembremos Freud: sabem-se «monarcas absolutos», sem referência à vida de outrem, apenas com referência imediata à sua sobrevivência. Esta certeza da vida, a certeza da sobrevivência, diz-nos Hegel, muito simplesmente, não é a sua verdade. A verdade da vida é conquistada pelo reconhecimento: conhecer o outro, confrontar-se com ele, resistir à sua estranheza, compreender a assimetria que entre mim e ele existe, e reconhecê-lo como alguém com quem eu posso relacionar-me e com quem eu posso contar; ultrapassando assim a figura de alguém que eu posso desejar e com quem posso manter relações objetuais. E, deste modo, a percepção do percurso do reconhecimento como caminho de luta e de paz, possibilita a passagem do desejo do outro ao seu verdadeiro reconhecimento, porque como assevera Henrique Vaz, nas palavras introdutórias à *Fenomenologia do Espírito*: «O infinito do desejo é um “mau infinito” [expressão de Hegel], no qual o objecto ressurgue sempre na sua independência para que uma nova satisfação tenha lugar»³¹.

29 Como explicita Hegel, no início do texto da dialética do senhor e do servo: «De início, a consciência de si é ser para si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência de si; um indivíduo se confronta com o outro indivíduo. Essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser para si, ou seja, como consciências de si. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma mas não da outra; e assim a sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser para si lhe fosse apresentado como objecto independente ou, o que é o mesmo, o objecto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo.» HEGEL, GWF (1807). *Fenomenologia do Espírito*, 5.ª ed., trad. portuguesa de Paulo Meneses, Petrópolis, Editora Vozes, 2000, §186, p. 128.

30 HEGEL, GWF (1807). *Op. cit.*, §187, p. 128. Como evidencia Axel Honneth: «Posto que Hegel, com o aristotelismo dos seus primeiros escritos de Jena, renuncia ao mesmo tempo à intersubjectividade da vida humana, dada de antemão, ele também já não pode pensar o processo de individualização como um processo de dissolução conflituosa, por parte do indivíduo, de relações de comunicação já existentes; a sua teoria política da eficidade perde de todo o caráter de uma “história da sociedade”, de uma análise da modificação orientada de relações sociais, e assume progressivamente a forma de uma análise da formação do indivíduo para a sociedade.» HONNETH, A (1992). *Op. cit.*, p. 46.

31 VAZ, H (2000). «Apresentação: a significação da *Fenomenologia do espírito*», in: HEGEL, G. W. F. (1807). *Op. cit.*, pp. 9-19, p. 16. Ainda de acordo com este autor, e segundo a sua compreensão da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, «O sujeito humano constitui-se tão-somente

A luta pela identidade pressupõe sempre momentos de independência e momentos de dependência. Espaços de rutura e de vínculo. E é nessa luta que se desenvolve também a capacidade humana de se ser independente dos próprios desejos, lutando contra eles, examinando-os, ainda que não totalmente e de um modo unívoco. Como refere Hegel, esse «trabalho é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma»³² e isto porque, também para Hegel, «sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efectividade do ser-aí.»³³ No final, como veremos, senhor e servo são o resultado de um reconhecimento ainda unilateral e desigual que é preciso repensar³⁴. O senhor usufrui do trabalho do servo. O escravo refreia os seus desejos trabalhando para o senhor, de sol a sol. Ao tomar consciência de que o seu trabalho é digno de reconhecimento, que requer valorização social (último estágio da solidariedade), as duas consciências voltam a enfrentar-se, tal como o opressor e o oprimido se enfrentariam, mas sem possibilidade de *Aufhebung*, ou seja, de reconciliação final, como quereria Hegel, ou até mesmo Marx, de acordo com a sua lógica da interação social através da compreensão das relações laborais. Não há fim da história, nem fim do trabalho. A história é sim o lugar onde se desenrolam os momentos de luta e os momentos da paz do reconhecimento, passando-se assim da separação ao vínculo, da assimetria à simetria, na dialética sempre humana (nunca passível de síntese) entre a independência e a dependência do eu em relação aos outros; do desejo como desejo do outro (unilateral) ao desejo como desejo de reconhecimento (bilateral), formando, através deste último, verdadeiras relações sociais. A disciplina, a formação e o trabalho são, deste modo, momentos de emancipação e de sujeição, de liberdade e de obediência, com os quais temos de ser capazes de lidar, de enfrentar, sem descurar, no entanto, nenhum dos lados dessa experiência (da liberdade e da responsabilidade). Segundo Honneth, referindo-se ainda a Hegel, «a actividade do trabalho anda a par com uma “cisão do ente pulsional”, porque ela exige-lhe energias motrizes e disciplina que apenas podem ser criadas por meio de uma interrupção das satisfações imediatas das necessidades»³⁵.

É precisamente neste ponto que proponho um reexame à estrutura do vínculo das relações sociais proposto por Adela Cortina, a meu ver porque originariamente pensado ao nível de uma aliança intemporal, estabelecida por Deus entre os seres humanos, o homem e a mulher, Adão e Eva: «Não é bom que o homem fique sozinho. Vou-lhe arranjar uma companhia apropriada»³⁶; uma companhia feita «dos meus próprios ossos e da minha própria carne [do homem]»³⁷. Este momento

no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar a sua verdade na dialética do reconhecimento. Aqui a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência de si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é objeto diferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência de si.» VAZ, H (2000), *Op. cit.*, p 17.

32 HEGEL, GWF (1807). *Op. cit.*, § 195: p. 132.

33 *Ibid.*, § 196: p. 133.

34 Como salienta Hegel: «Depois do confronto, e assumida a luta pela sobrevivência de ambas as consciências, porque nenhuma delas deseja efetivamente morrer, a primeira reconhece a segunda, abdicando da luta de morte, tornando-se assim sua senhora. Senhor e servo são o resultado da luta desejanse do reconhecimento, mas sem que uma possa jamais subsumir a outra: «uma, a consciência independente para a qual o ser para si é a sua essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.» HEGEL, GWF (1807). *Op. cit.*, § 130: 130.

35 HONNETH, A (1992). *Op. cit.*, p. 54.

36 GÊNESIS: 2:18.

37 *Ibid.*, 23. Como salienta Adela Cortina, existem duas formas distintas de reconhecimento. Uma «como vínculo entre os virtuais participantes num diálogo, ao qual nos conduz a pragmática transcendental»; a outra, «como vínculo entre os seres humanos que se reconhecem como “carne da mesma carne e osso do mesmo osso.”» O primeiro «procede da tradição socrática, que utiliza o diálogo como um procedimento cooperativo para descobrir - por assim dizer - a verdade das proposições e a correção das normas. A pragmática transcendental prolonga esta tradição e entende que qualquer pessoa que entra num diálogo reconhece o seu interlocutor como um interlocutor válido e que, portanto, tem de respeitar os direitos dos seus interlocutores numa busca cooperativa da verdade e da correção, se é que quer comprovar a verdade

intemporal da narrativa Génesis, de Aliança, não mostra, nem trata dos momentos de tripla rutura, que já dentro do tempo, a própria narrativa refere. Ou seja, os momentos de *desobediência a Deus*: 1 a prova do fruto do conhecimento do bem e do mal que possibilita o alcance paulatino da sabedoria. Esta última deixa de ser algo dado e passa a ser algo a adquirir (tarefa); 2. A instauração dos momentos do sofrimento e do esforço sem os quais qualquer tipo de cultivo, natural ou intelectual, não é possível: «Já que deste ouvidos à tua mulher e comeste do fruto da árvore, do qual te tinha proibido de comer, a terra fica amaldiçoada por tua causa, e será com grande sofrimento que dela hás-de tirar alimento, durante toda a tua vida».³⁸ 3. O momento do delito no qual Caim mata Abel, desrespeitando a sua integridade de irmão e humano. E ainda assim, contudo, apesar destes três momentos de rutura de Deus com a humanidade, a reconciliação, ainda que não final, é possível... Depois do Dilúvio que se abate sobre a terra Deus diz a Noé em palavras mais serenas e acolhedoras do que aquelas que foram dirigidas a Adão: «Podes sair da arca, tu e a tua mulher, os teus filhos e as tuas noras. Faz também sair contigo todas as espécies de seres vivos que estão contigo, aves, animais e toda a espécie bichos da terra. Que eles se propaguem pela terra, sejam férteis e cresçam»³⁹.

Esta leitura da narrativa *Génesis*, da trilogia da desobediência a Deus ao momento de reconciliação com Ele, alcança quase o nível da luta pelo reconhecimento de Hegel, uma luta que não se dá, de todo, sem esforço nem sacrifício; sem trabalho nem *Bildung*, ou seja, sem formação cultural do caráter. O reconhecimento é o percurso histórico instaurador do humano enquanto tal e é nesse caminho que está em jogo toda a nossa humanidade, toda a possibilidade de nos tornarmos humanos enquanto tal; situando-se menos na originariedade desse vínculo, dos homens com os homens, ou dos homens com Deus. Esta será, portanto, a compreensão mais lata, não a-histórica, da categoria ético-política do reconhecimento que proponho neste último capítulo. Certamente não contra Adela Cortina, porque não desacredito a originariedade desse vínculo criado por algo ou por alguém entre os seres humanos, mas porque creio que a questão do reconhecimento é mais filosófica do que religiosa, mais histórica do que intemporal, está mais do lado da cultura do que do lado da fé, ainda que não obstruindo totalmente o recurso a esta última. E é preciso ainda sublinhar que esta dimensão filosófica e cultural do reconhecimento não é de todo descartada por Adela Cortina até porque a autora assume (na linha de Hegel e de Honneth também) o seguinte:

Historicamente, o reconhecimento da dignidade humana não alcançou a luz do dia sem luta nem conflito. Foram inumeráveis as revoluções dos escravos, dos pobres e dos miseráveis, dos servos e das mulheres, dos negros e dos indígenas, para que conseguissem alcançar o reconhecimento como pessoas dignas de respeito. Alguns autores entendem [Honneth, por exemplo] que é a experiência do desprezo que suscita a necessidade de lutar para receber apreço. No seio da família, na qual por vezes as crianças são maltratadas e onde falta o amor; no Estado, onde uma grande parte dos cidadãos é desrespeitada nos seus

das proposições e a justiça das normas.» O segundo estabelece-se em referência direta à narrativa bíblica *Génesis*. Neste «[n]ão se trata de reconhecer o outro como interlocutor válido, perante o qual tenho determinadas obrigações, se quero efetivamente comprovar a validade das normas, mas de reconhecer o outro como alguém que de certo modo me pertence e ao qual pertenço, como alguém que é carne da minha carne e osso do mesmo osso.» CORTINA, A (2001). *Op. cit.*, p. 152. Ambas as formas de reconhecimento detêm uma visão da relação, de amor ou de respeito, como algo já dado, como algo *a priori*, como vínculo originário que não se pode quebrar ou denegrir. Na continuidade do texto do *Génesis*, analisamos que o próprio mito encerra o momento também originário da queda ou do pecado, mas é esse momento de rutura que abre a história, nela se abrindo a possibilidade de acesso à sabedoria como algo a fazer ou a adquirir. O momento da Aliança não está completo sem os momentos, como veremos, da rutura e da desobediência (*Livro 2º Génesis: da desobediência a Deus*).

38 GÉNESIS: 3:17.

39 GÉNESIS: Livro 2º; 8:15.

direitos; na falta de reconhecimento social das nossas mais-valias que poderiam assim conduzir ao bem da sociedade⁴⁰.

Neste ponto, é patente que Adela Cortina se interessa pelo caudal histórico-transformativo das lutas pelo reconhecimento, mas esquece, contudo, noutros momentos, essa dimensão temporal da instauração da identidade e da comunidade humanas, quando asseverou, por exemplo, na obra *Alianza y contrato*, que «não importa se a relação entre duas pessoas é simétrica ou assimétrica, não importa que direitos e que deveres surgem da descoberta dessa ligação que nos une. Importa saber que existe entre ambos essa *ligatio* de pertença mútua, pois é dela que nasce uma *ob-ligatio* mais originária do que o dever.»⁴¹ Em duas vias, e de acordo com a reflexão desenvolvida, podemos aceitar o caminho que conduz à ligação mais originária do que o dever, que seria, neste caso, e segundo a autora, a via do reconhecimento compassivo, e em cujo sentimento podemos transportar-nos a uma quase identificação com os problemas de outros seres humanos, compadecendo com eles no seu sofrimento. Mas por outro lado, na segunda via, assumimos que o *discurso da compaixão não é o discurso do reconhecimento*, ou seja, que a fonte nascente da compaixão (afetiva) pode ser condição necessária da reciprocidade, mas não a sua condição suficiente⁴². Esta deve ainda insistir na capacidade política de reconhecer o outro como ser individual e íntegro, enquanto *ser que sofre*, é verdade, mas acima de tudo, enquanto *ser capaz* de realizar algo pelas suas próprias mãos (obra), no sentido *capacidade* que Amartya Sen lhe atribuiu, ultrapassando assim os contornos de uma política que poderia parecer em tudo *compassional* e envolta no discurso comiserador daqueles que sofrem. A compaixão, assim como a ira ou a vergonha, são sentimentos que informam o sujeito, ou outros sujeitos, de um estado de não capacidade de habitação (visível) no espaço público; acantonado às experiências da exclusão e da passividade. Mas essa informação-sentimental, do que nos compadece através dos outros, tem de ser alargada pela capacidade humana de se interessar pela vida deles, de comungar com eles um mesmo espaço público (e um mesmo espaço privado também), concorrendo assim para a honestidade de reconhecer nele ou nela características que o individualizam e distinguem dos demais, neste caso, que mais destacam cada sujeito da (na) coletividade enquanto ser capaz.

Deste modo, parece-me altamente importante nos dias que correm, «e a bem da sociedade» perguntar (sim) se a relação entre duas pessoas é simétrica ou assimétrica. Importa pois averiguar se essa relação parte ou não de uma assimetria quase insuperável, nunca inteiramente subsumível, porque o Outro, diria Emmanuel Levinas, é sempre absolutamente Outro, aquele ou aquela que eu não posso conhecer completamente (na lógica da Totalidade) porque interminavelmente (infinidamente) me escapa⁴³. A assimetria é assim constitutiva das relações humanas e sociais. É a partir da sua

40 CORTINA, A (2013). *Para qué sirve realmente... la ética?* Barcelona, Paidós, pp. 125-126.

41 CORTINA, A (2001). *Op. cit.*, p. 152.

42 Esta leitura da questão da compaixão, e da ideia de que o seu discurso não pode ser o discurso do reconhecimento, está presente na obra *O homem compassional* da filósofa francesa Myriam Revault d'Alonnes. Segundo a autora: «A compaixão não reina sem partilha ou mistura. A paixão igualitária é, com efeito, ambígua: o mundo da semelhança induz a compaixão, mas gera igualmente a inquietude perpétua e, sobretudo, a inveja. Quando os privilégios de alguns são destruídos, quando as profissões são por direito abertas a todos, tudo parece possível à ambição dos homens. Mas é neste ponto que triunfa a concorrência generalizada. Porque a oposição é constante entre os instintos saídos da igualdade e os meios que ela fornece para os satisfazer. Assim, a tendência compassional, que leva os indivíduos a identificarem-se com os sofrimentos de outrem, é imediatamente contrariada pela rivalidade e pela inveja. Se o espetáculo da infelicidade alheia convida à piedade, o da sua felicidade provoca a cobiça.» E cita, neste contexto, uma frase de Rousseau: «Não é próprio do coração do homem colocar-se no lugar dos indivíduos que são mais felizes do que nós, mas apenas no daqueles que mais pena merecem.» REVAULT d'ALONNES, M (2008). *O homem compassional*. Trad. portuguesa de Hugo Barros, Valongo, Lema d'Origem, 2013, pp. 28-29

43 Para Levinas «A relação com outrem não anula a separação. Não surge no âmbito de uma totalidade e não a instaura integrando nela Eu e o Outro. A conjuntura do frente a frente já não pressupõe a existência de verdades universais, onde a subjectividade possa incorporar-se

experiência que podemos respeitar ou desrespeitar o outro (acolhê-lo ou desprezã-lo). E essa assimetria funda-se na diferença inofismável de cada ser humano no mundo, na individualidade como lei da Terra, e na unicidade do Outro como possibilidade de relação e de confronto. E assim a ligação como *ligatio* é um vínculo histórico, mais do que divino ou natural. Ela é configurada *entre* os humanos, na capacidade humana e humanizadora de ser entre os homens. Conta-se na minha (na nossa) história, na minha narrativa com os outros, para além da criação do mundo e do homem pela mão de Deus. O grande desafio pessoal e filosófico, o que dá que pensar como humanamente desestruturante, é o desafio da superação da desigualdade, da exclusão, da diferença e da dissemelhança; da luta contra a falta de amor, contra a violação dos direitos humanos e a escassez de valorização social enquanto solidariedade. Neste ponto, concordo, terminando este capítulo, com as palavras de Axel Honneth:

A **solidariedade** sob a condição das sociedades modernas está associada ao pressuposto de relações sociais de valorização simétrica entre sujeitos individualizados (e autónomos); valorizar-se simetricamente neste sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que tornam manifestas as capacidades e as propriedades do outro como importantes para a **experiência comum**. As relações desse tipo devem considerar-se como solidárias, porque elas não despertam apenas uma tolerância passiva face à outra pessoa mas também um envolvimento afectivo naquilo que nela é **particularmente individual**; pois apenas na medida em que eu cuidar activamente de que o outro consiga desdobrar as suas propriedades que me são alheias, é que conseguiremos concretizar objectivos comuns⁴⁴.

Deste modo, a solidariedade autêntica, a que é vivida e experienciada em autenticidade, é a que é capaz de responder ao duplo desafio da constituição do particular (da individualidade) no comum (na sociedade), sem descurar nenhum dos aspetos dessa vivência-experiência. Penso que este seja o contributo mais importante de Hegel nas suas narrativas instauradoras do reconhecimento: o da visão de que é necessária a experiência da vida, da auto-realização, na passagem da sobrevivência à relação, para que exista, seja verdadeiro, o reconhecimento bilateral. De experienciar-se na vida na passagem do desejo do outro ao desejo de reconhecimento, que é possível através da conquista da nossa liberdade e na assunção das nossas responsabilidades, mais uma vez, sem descurar cada um destes momentos. Lembrando as palavras autobiográficas de Nelson Mandela, no seu *Longo caminho para a liberdade*, convicção que está certamente de acordo com a visão de Amartya Sen e de Adela Cortina: «Ser livre não é somente arredar as correntes, mas viver de uma forma que respeite e

e que bastaria contemplar para que Eu e o Outro entrem numa relação de comunhão.» E mais à frente Levinas assevera: «A alteridade do Outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas constitui-a: o Outro é Outrem. Outrem enquanto outrem situa-se numa situação da altura e do abaixamento - glorioso abaixamento; tem o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão e, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar a minha liberdade. Desigualdade que não aparece ao terceiro que nos contraria. Significa precisamente a ausência de um terceiro capaz de abraçar-me a mim e a Outro, de maneira que a multiplicidade original é constatada no próprio frente a frente que a constitui.» LEVINAS, E (1980). *Totalidade e infinito. Ensaio sobre a exterioridade*. Trad. portuguesa de José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 2013, p. 249. Bem patente está para o autor, a dimensão de separação e de exterioridade que o Outro encerra, mas também convoca. A reciprocidade possível entre o Eu e o Outro segundo Levinas só será também possível a partir de uma plena substituição do Eu pelo Outro, apelando à figura de uma responsabilidade (quase ilimitada) que põe em causa o paradigma moderno da liberdade. Liberdade como independência. É preciso ir menos longe do que Levinas, não anulando a liberdade em prol de uma responsabilidade (obrigatória) sem limites que excluiria o poder da escolha como poder humano ou como possibilidade da ação humana. Contudo, as ideias de separação e de assimetria, como originárias na relação ética, parecem-me pois, dentro de um quadro mais pós-moderno de tratamento da diferença e das suas dissemelhanças, o melhor ponto de partida para o começo da instauração da identidade humana.

44 HONNETH, A (1992). *Op. cit.*, p. 176. Os negritos são meus

promova a liberdade dos outros.»⁴⁵ E essa forma de respeitar e de promover a liberdade dos outros, reconhecendo-os, passa precisamente pelo reconhecimento «particularmente individual» de que as suas vidas também merecem ser vividas, tanto quanto a nossa; de um modo humano, não de um modo qualquer. De pouco importaria para uma vida social boa, ou para uma vida social justa, que apenas eu de entre todas as mulheres deste mundo fosse culturalmente emancipada ou reconhecida no espaço social. O reconhecimento de si passa obrigatoriamente pelo reconhecimento dos outros, é verdade; mas sem um si paciente e capaz, espetador e agente da própria vida, a solidariedade ficaria sem a solidez necessária para esse mesmo acontecimento: a solidez de um ser humano que se torna humano e que se encontra como tal na experiência vivida (longa) do reconhecimento.

45 MANDELA, N (1994). *Longo caminho para a liberdade*. Trad. portuguesa de Ana Saldanha, Porto, Campo das Letras, 1995, p. 691.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 20, N° 70

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en
septiembre de 2015, por el **Fondo Editorial Serbiluz**,
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve