

Lua Nova: Revista de Cultura e Política



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. Fonte:

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

REFERÊNCIA

SOUZA, Jessé. Uma teoria critica do reconhecimento. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 50, p. 133-158, 2000. DOI:

<https://doi.org/10.1590/S0102-64452000000200008>. Disponível em:

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

UMA TEORIA CRÍTICA DO RECONHECIMENTO

JESSÉ SOUZA

A configuração política das últimas décadas tem apresentado novos desafios à reflexão nas ciências sociais. Especialmente a perda relativa de importância das contradições de classe que marcaram o último século de conquistas social-democratas mostra-se como um desafio à reflexão crítica nas sociedades avançadas – mas de forma alguma apenas nelas – do Ocidente. A questão das formas de reivindicações políticas relativamente independentes das questões distributivas econômicas têm assumido um lugar crescentemente importante em todo o Ocidente, seja no centro seja na periferia do sistema. Como articular as formas de luta por igualdade econômica com as lutas por reconhecimento de diferenças culturais, de orientação sexual, de gênero ou de raça? Como podemos compreender a especificidade das lutas políticas contemporâneas?

Nesse contexto de rápidas transformações, uma perspectiva teórica tem logrado galvanizar a atenção de pesquisadores de diversas áreas como uma opção promissora para a autocompreensão de aspectos importantes da nossa situação atual. No centro mesmo dessa perspectiva teórica encontramos a proposição da categoria do *reconhecimento social* como uma noção fundamental para uma reflexão das novas contradições do momento em que vivemos. Na obra de Charles Taylor e Axel Honneth, os dois representantes mais originais dessa perspectiva teórica, o resgate da categoria de reconhecimento como a categoria central da política moderna remete a uma intenção de recuperar a herança tradicional hegeliana, segundo um registro não metafísico e aberto à investigação empírica. Do pensamento hegeliano mantem-se no, entanto, sua intuição original da necessidade de supor-se um contexto normativo preexistente como dado primário e original para a prática social e política e, portanto, de uma concepção

dialógica da formação da identidade social e cultural. Outro aspecto importante, que diferencia esses autores de outras tendências comunitaristas com pendores conservadores, é a tentativa (também originalmente hegeliana) de unir uma perspectiva culturalista da “eticidade” com o princípio moderno da liberdade individual. Desse modo, acredito que se possa perceber o desenvolvimento teórico dessa vertente específica como um meio-termo entre as posições polares do debate entre comunitaristas e liberais. Esse é certamente um elemento que ajuda a esclarecer a crescente importância desses pensadores no debate atual.

O conceito de reconhecimento era central no projeto do jovem Hegel, de estabelecer uma mediação entre a doutrina da liberdade moderna com a tradição do pensamento político da Antigüidade, neste particular especialmente com Aristóteles, que enfatizava o componente comunitário da questão ética. O jovem Hegel procura construir esta mediação na medida em que inverte o modelo hobbesiano e maquiaveliano da “luta social”, compreendida a partir da perspectiva que enfatiza a autopreservação material, em favor de uma concepção que parte das motivações morais como o dado fundamental. Significa isto que o reconhecimento pode ser percebido como o componente central no processo de formação ética do espírito humano na exata medida em que o contexto de luta social mostra seu significado específico, de perturbação de relações sociais baseadas no reconhecimento mútuo como um fator anterior, e prévio a qualquer outro¹.

Maquiavel foi o primeiro, no alvorecer da modernidade, a perceber a autonomização das esferas política e econômica em relação ao contexto normativo tradicional anterior, especialmente aquele de fundo religioso, não devendo mais a política, portanto, ser percebida com base nas noções clássicas de comportamento virtuoso. Também pela primeira vez com Maquiavel temos a definição da esfera da ação social como espaço de luta pela preservação da integridade *física* dos sujeitos.

O que era ainda meramente descritivo e intuitivo em Maquiavel torna-se em Hobbes um projeto analítico ambicioso de descobrir as “leis da vida burguesa”. Hobbes consegue seu desiderato ao interpretar o homem, usando os já disponíveis recursos da ciência natural da época, como um

¹ A crítica de Hegel a Hobbes inicia, nesse sentido, duas formas fundamentalmente diferentes de se perceber a política com desdobramentos teóricos importantes para a moderna teoria e filosofia da política. Sob esse aspecto ver especialmente: Axel Honneth. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt, Suhrkamp, 1992. Para a discussão que desenvolvo a seguir, ver especialmente as páginas 11-107.

autômato que anda por si só, ainda que dotado da capacidade extraordinária de se importar com seu próprio bem-estar futuro e sua auto preservação. É precisamente este comportamento antecipatório que faz com que, ao deparar-se com outro homem, perceba seu interesse na auto-proteção e a pretensão mútua de aumento de poder relativo.

A singularidade do esforço filosófico e político do jovem Hegel não se reduz à sua crítica à tendência de reduzir-se o comportamento social a imperativos de poder baseados em ações estratégicas e instrumentais, mas, antes de tudo e principalmente, consiste em ter usado para construir sua crítica o próprio modelo hobbesiano da existência de uma luta genérica dos homens entre si. Sua reconstrução estava animada, desde cedo, pela certeza de que uma nova compreensão da sociedade moderna exigia a superação da concepção atomista que estava na base de toda a tradição da modernidade. O próprio conceito de "eticidade" (*Sittlichkeit*) foi escolhido por Hegel para expressar o conjunto de inclinações práticas intersubjetivas existentes, para além tanto do ordenamento positivo estatal quanto das convicções morais individuais. De forma contrária às concepções atomistas, portanto, importa chamar atenção para o fato de que o processo humano de socialização envolve desde sempre elementos, incipientes que sejam, de vida intersubjetiva.

Neste sentido, o sujeito deve ser visto como alguém que, precisamente através da aceitação por parte de outros sujeitos de suas capacidades e qualidades, sente-se reconhecido e conseqüentemente em comunhão com estes, possibilitando sua disposição de também reconhecer o outro em sua originalidade e singularidade. O argumento hegeliano é construído de tal modo que a dinâmica do reconhecimento mútuo segue um desenvolvimento espiral onde, a cada nova forma de reconhecimento social, o indivíduo aprende a conhecer e realizar novas dimensões de sua própria identidade. É precisamente a lógica desse reconhecimento progressivo que o estimula a novas lutas e conflitos por reconhecimento, sendo o próprio núcleo desse processo o movimento no qual conflito e reconciliação condicionam-se mutuamente.

Por diferença a Hobbes a luta por reconhecimento não se limita à autopreservação física, mas antes à aceitação intersubjetiva das distintas dimensões da subjetividade humana, sendo esta, precisamente, o substrato ético da vida social enquanto tal. Ou seja: *o contrato não encerra a luta de todos contra todos*. Bem ao contrário, o conflito é um elemento constitutivo da vida social, na medida em que possibilita a constituição de relações sociais cada vez mais desenvolvidas, refletindo o processo de aprendizado

moral da sociedade em cada estágio. O conflito deixa de ser algo negativo e transitório e passa a indicar o momento positivo de formação e desenvolvimento do processo social, que de outro modo permaneceria opaco e inconsciente, sendo o próprio motor da lógica do reconhecimento.

TAYLOR E O PANO DE FUNDO ÉTICO

Hegel procura mostrar, ao contrário dos contratualistas, que é necessário supor a existência de alguma forma de aceitação recíproca e intersubjetiva elementar, que cabe ao contrato restabelecer de forma explícita e consciente. O contrato social, nesse sentido, deve ser pensado como realização reflexiva de direitos que já existiam em forma elementar. É esta pressuposição que permite a reinterpretação de uma luta de todos contra todos pela preservação física em luta por reconhecimento. Assim, a ameaça à propriedade alheia não é respondida pelo agredido, em sua forma mais básica e elementar, com o sentimento do medo, mas com o sentimento da injustiça pelo fato de ter sido ignorado e não reconhecido pelo outro.

Na obra de Charles Taylor a reconstrução desse pano de fundo ético que serve de guia para as nossas ações cotidianas torna-se o centro mesmo de seu esforço teórico. A necessidade de reconstrução valorativa associada a essa empresa o leva a defender uma concepção hermenêutica de ciência. A necessidade inelutável da perspectiva hermenêutica para Charles Taylor é fruto de décadas de estudos metodológicos, realizados especialmente na primeira fase da sua carreira, quando ele se interroga acerca da surpreendente eficácia dos discursos das ciências sociais em geral e da ciência política em particular (especialmente o *behaviorismo* e as *rational choice theories*) que seguiam modelos explicativos das ciências naturais reduzindo a percepção humana à equação estímulo/reação. É este o ponto de partida de sua posterior preocupação com o problema da relação entre as identidades individual e coletiva e, portanto, com o problema do *self* e da concepção de mundo moderna. Isto o leva a descobrir, nesse processo, o paradigma dominante, tanto na prática científica quanto na prática social, que ele denomina “naturalismo”².

Contrariamente a essa tendência dominante, Taylor desenvolve a idéia de que só se compreende a ação dos atores a partir da consideração de um ponto de partida da primeira pessoa. Diferentemente de Weber, no

² Acerca desse ponto, consultar, especialmente, a coletânea de artigos de Taylor, *Philosophy and the Human Sciences – Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press, 1985.

entanto, e portanto afastando-se dos pressupostos da filosofia da consciência que marcam a metodologia weberiana, Taylor pretende encontrar a autocompreensão dos atores na topografia moral da época e na cultura em que esses atores se inserem. É esta senda crítica que lhe permite defender a preeminência do “holismo metodológico”. Indivíduos só podem ser tidos como última *ratio* da explicação sociológica na medida em que o pano de fundo social e cultural que os condiciona permanece não tematizado. Esses sentidos culturais, por sua vez, são quase sempre implícitos, expressando-se antes em práticas sociais, *mores* e instituições do que em doutrinas explícitas.

Taylor está interessado, antes de tudo, no componente avaliativo da constituição da identidade humana, na medida em que a auto-interpretação dos sujeitos passa a ser percebida como momento inerente à sua construção. Até esse momento, no entanto, não fica claro de que modo a auto-interpretação dos sujeitos tem a ver com os objetivos e desejos humanos. É nesse contexto que Taylor passa a se interessar pela análise da estrutura interna dos desejos humanos. Um primeiro passo nesse sentido é sua recepção da distinção de Harry Frankfurt, entre desejos de primeira e segunda ordens. Os desejos de primeira ordens são compartilhados pelos seres humanos com todos os outros animais. Os desejos de segunda ordem, no entanto, são potencialidades apenas humanas e implicam uma avaliação reflexiva dos desejos de primeira ordem³. Isto pressupõe a capacidade, em relação aos desejos de primeira ordem, de vinculá-los a valores, e permite hierarquizá-los segundo critérios éticos e morais, e não apenas de acordo com estímulos empíricos ou pragmáticos.

São esses desejos de segunda ordem que irão atrair a atenção de Taylor. Afinal é precisamente essa capacidade de construir uma linguagem com base em “caracterizações contrastantes”, como alto e baixo, nobre e primitivo, corajoso e covarde, que permite a qualificação e a avaliação reflexiva da vida que se leva e da vida que se quer levar. Contra as concepções de ciência baseadas nos pressupostos utilitaristas como as *rational choice theories*, essa análise mostra que o agente é mais que simples calculador de preferências, já que as preferências mesmas estão em relação interna e constitutiva com valores que as definem como tais.

A distinção de Frankfurt entre desejos de primeira e segunda ordem irá assumir no vocabulário de Taylor o nome de “avaliações fracas

³ Joas, Hans. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt, Suhrkamp, 1999, p. 201.

e fortes” respectivamente. As avaliações fortes, às quais se dirige o interesse primordial de Taylor, são percebidas como ancoradas tanto verticalmente, na biografia individual, quanto horizontalmente, na tradição cultural e linguística da qual o sujeito participa. As “avaliações fortes” apontam para uma realidade não instrumental dos nossos desejos. Não é o tema pragmático da possibilidade ou não da realização dos nossos desejos e intenções que cria o pano de fundo de nossas ações, mas um mundo de “sentimentos morais” que existe independentemente de nosso desejo ou consciência. A esse pano de fundo moral mais profundo só temos acesso através da reflexão e da auto-reflexão. A hierarquia de valores que se desdobra e se objetiva a partir daí impõe-se ao sujeito, provocando reações como vergonha, admiração, culpa ou respeito. *Valores são entidades objetivas e não subjetivas*. Eles se encontram objetivados tanto na língua quanto em práticas sociais e instituições, e é a forma peculiar na qual o sujeito se vincula e reflete acerca desses valores objetivados que constitui sua identidade peculiar.

Problemático tanto para a vida social quanto para a coletiva é quando se instaura um abismo entre os nossos sentimentos morais e o nosso conhecimento reflexivo. O papel fundamental do conceito de “articulação” para Taylor é precisamente dar conta da função de estabelecer uma ponte sobre esse abismo. A articulação é portanto a transformação discursiva dos nossos sentimentos morais de inconscientes e irrefletidos em conscientes e refletidos, possibilitando saber de onde se vem, quem se é e para onde se quer ir. A articulação permite a constituição narrativa da identidade, que possibilita uma condução da vida consciente. Nesse sentido, uma identidade não articulada reflexivamente é uma identidade fragmentada. A articulação permite, no entanto, não apenas nossa compreensão e conscientização dos nossos próprios sentimentos morais, mas possibilita também no limite, graças à distância crítica que a reflexão enseja, a modificação dos nossos próprios sentimentos.

O passo seguinte da empreitada tayloriana vai ser precisamente compreender a estrutura interna dessa comunidade linguística, que permite a expressão de valores e torna possível a conseqüente articulação desses pelo sujeito. Sob influência de Isaiah Berlin⁴, percebe Taylor a importância da contribuição da idéia contra-iluminista do romantismo e da concepção da língua como expressão do “eu profundo”. A idéia principal nesse contexto é a assimilação de uma concepção “expressivista” da linguagem,

⁴ Ver sobre esse ponto especialmente, Isaiah Berlin. *Vico e Herder*. Brasília, Edunb, 1981.

por oposição ao modelo da linguagem como meio de realização de objetivos pragmáticos, ou seja, como possuindo uma função meramente designativa e descritiva.

Já no seu livro sobre Hegel⁵ aparece este autor como o pensador moderno que consegue unir a idéia romântica da auto-expressão e da auto-realização com o ideal kantiano da autonomia individual e liberdade da pessoa humana. Ao invés da metafísica hegeliana do espírito que se objetiva em fases sucessivas, percebe Taylor que, nas condições pós-metafísicas do mundo moderno, apenas o conceito da linguagem poderia substituir a função do espírito objetivo no edifício hegeliano⁶. Sua peculiar teoria linguística permite criticar o “naturalismo” como uma forma redutora de perceber o ser humano através de uma concepção unilateral e insuficiente da linguagem como mero meio designativo. A linguagem no naturalismo serviria para representar o mundo percebido como independente da experiência humana. Contra essa percepção instrumental propõe Taylor uma concepção que enfatiza a capacidade “constitutiva do mundo” inerente à linguagem. Segundo essa concepção, qualquer designação de um fenômeno ou objeto exige a consideração da perspectiva peculiar do emissor, visto que, através da linguagem, nós construímos a realidade sempre a partir de um ponto de vista específico.

É esta idéia que fundamenta a construção linguístico-filosófica da pessoa humana para Taylor. O sujeito só consegue articular seus sentimentos e idéias na e através da linguagem, ao fazer uso das ilimitadas possibilidades de (novos) sentidos inerente ao meio linguístico. A linguagem expressa, no sentido forte do termo, tanto a vida interna psíquica do sujeito quanto suas possibilidades de relações intersubjetivas, permitindo a constituição de parâmetros valorativos capazes de guiar sua vida pública e privada. Pessoas só existem em “redes de interlocução”.

A linguagem é constitutiva do mundo precisamente na medida em que possibilita a expressão e o auto-esclarecimento reflexivo de vivências de outro modo discretas e indiferenciadas. Antes de adquirirem expressão linguística essas vivências e experiências não são claras nem para o próprio sujeito que as vivenciou e experimentou. O que vale para o sujeito, nesse terreno, também vale para a sociedade. Assim, tradições cul-

⁵ Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge University Press, 1975.

⁶ Ver sobre esse aspecto a excelente exposição de Axel Honneth no posfácio da edição alemã dos *Philosophical Papers 2*, in: Taylor, Charles. *Negative Freiheit?* Frankfurt, Suhrkamp, 1995, pp. 295/314.

turais são interpretadas como resultados solidificados de esforços intersubjetivos de articulação de temas, sentimentos e vivências. A possibilidade de superação inovadora da tradição é garantida pela possibilidade sempre existente da articulação reflexiva de novos sentidos linguísticos e valorativos.

A anterioridade da linguagem é, desse modo, o núcleo do argumento comunitarista de Taylor. Os sujeitos não podem ser percebidos como anteriores às relações comunicativas que os definem enquanto tais e constituem o horizonte ético e situacional que oferece o contexto inextricável para a construção das suas identidades e, portanto, das suas ações no mundo. Ao contrário da perspectiva habermasiana, que pressupõe a possibilidade formal de um ponto de vista excêntrico e universalizável, essa posição excêntrica para Taylor não seria sequer possível, dado o círculo hermenêutico implicado na relação entre o agente e o contexto intersubjetivo insubstituível que o condiciona.

É esse pressuposto metodológico que permite a Taylor tomar o partido do comunitarismo antes de tudo como “ontologia”, e não tanto (e nem sempre) como partidarismo normativo, no sentido de uma opção pelo coletivo contra o individual. O pressuposto holista diz apenas que são as próprias práticas sociais e culturais que possuem, de forma implícita e inarticulada, uma interpretação do que deve ser considerado um “bem”, ou seja, do que é valioso perseguir, do que significa ser humano, etc. Daí a necessidade do sujeito de submeter-se ao exercício reflexivo de articular conscientemente os ideais anteriores e exteriores a ele, que o definem em última instância como indivíduo. Fins individuais só existem em relação a esse pano de fundo cultural. Nesse sentido, autonomia e liberdade individual são conceitos que exigem referência a uma *situação*, a uma forma de vida cultural específica que dá conteúdo, ou seja, orientação significativa à condução autônoma da vida. Uma liberdade positiva, em contraposição à liberdade negativa liberal, significa sempre a realização seletiva de bens culturais dentro de um horizonte ético preexistente.

Esta concepção permite a Taylor definir o homem, em uma contraposição muito interessante e sintomática em relação ao *toolmaking animal* (o animal que fabrica instrumentos) de que fala Marx no primeiro livro de *O Capital*, como um *self interpreting animal* (o animal que se auto-interpreta) que retira sua motivação para a ação nas idéias diretrizes de sua época ou cultura, que podem ser trabalhadas de forma pessoal e seletiva pelos indivíduos concretos. São essas idéias-guia, que Taylor chama de “bens constitutivos” de modo a distingui-los dos bens da vida em geral,

que são incontavelmente múltiplos e variáveis. Os bens constitutivos são as fontes morais, ou seja, as fontes motivacionais que inspiram nossa ação no mundo, sendo portanto a razão última que faz os bens da vida dignos de serem perseguidos ou desejados.

As fontes da self

Na sua obra fundamental *As fontes do self*⁷, Taylor inquire acerca dos bens constitutivos da cultura do Ocidente moderno, concluindo pela oposição entre o ideal da autonomia calculadora e o ideal da expressividade individual. São essas idéias-guia que permitem perceber a “topografia moral” de nossa época, ou seja, o “mapa” valorativo no qual as pessoas se orientam na sua prática diária. A proposta de Taylor é perceber o fio condutor que levou à moderna concepção de indivíduo. Sua estratégia é compreender a gênese ou arqueologia das concepções de bem e de como essas evoluíram e adquiriram eficácia social. Este ponto é crucial. Não interessa a Taylor uma mera história das idéias, mas como e porque estas lograram tomar o coração e as mentes das pessoas comuns. Daí sua empresa ser sociologicamente relevante. Ele se interessa, portanto, em primeiro lugar, pela eficácia das idéias e não por seu conteúdo. Este último só é importante na explicação das razões da sua aceitação coletiva.

O pressuposto de sua estratégia é o de que a noção de individualidade e de bem, ou, dito de outra forma, as noções de identidade e de moralidade, são temas inextricavelmente relacionados. O alvo de Taylor, portanto, é explicitar a ontologia moral que articula as configurações e intuições que temos de nós mesmos. Nessa linha de raciocínio, a nossa identidade é, em certo sentido, uma hierarquia valorativa, a qual permite que possamos definir o que é e o que não é importante ou relevante para nós. O naturalismo seria a negação dessa hierarquia. Ele faz, na esfera do pensamento, aquilo que o utilitarismo faz na dimensão da vida cotidiana: tornar invisível a configuração moral que nos guia.

Essa arqueologia da identidade moderna é também ao mesmo tempo, como não poderia deixar de ser, uma história da singularidade do Ocidente. Fiel a seu ponto de partida culturalista, Taylor tende a ver a transição para a modernidade menos como um processo abstrato de racionalização e diferenciação mas, antes de tudo, como uma “gigantesca

⁷ Taylor, Charles. *As fontes do self*. São Paulo, Edições Loyola, 1997. A discussão imediatamente subsequente remete, no essencial, a esse livro.

mudança de consciência”, no sentido de uma radical reconstrução da topografia moral dessa cultura. A topografia moral do Ocidente tem dois aspectos fundamentais para Taylor: o princípio da interioridade e o princípio da afirmação da vida cotidiana. Os dois se deixam ver na sua especificidade a partir de uma contraposição com a antiguidade clássica. Platão é uma figura central nesse contexto. Ele é o sistematizador da idéia fundamental para a concepção moral do Ocidente, qual seja a idéia de que o eu é visto como ameaçado pelo desejo (em si insaciável) devendo, portanto, ser subordinado e regido pela razão. O cristianismo adotou a perspectiva platônica da primacia da razão sobre as paixões, na medida em que a santidade e a salvação passaram a ser expressas nos termos da pureza platônica. Ao mesmo tempo, Santo Agostinho, ao se apropriar da tradição platônica, engendra uma novidade radical que vai ser fundamental para a especificidade do Ocidente: a noção de interioridade.

Fundamental para a concepção platônica é a noção da inexistência da oposição dentro/fora. O bem é definido como uma conjunção, uma ligação indissolúvel entre o ser racional e a ordem mundana. A noção de razão é, portanto, substantiva, pressupondo uma intimidade entre o ser e o mundo não mais existente hoje em dia. A oposição exterior/interior é, ao contrário, fundamental para Agostinho. O exterior é o corporal, o interior é a alma. O conhecimento não é uma luz exterior lá fora, uma revelação portanto, como era para Platão, mas é algo interior a nós mesmos, sendo antes uma criação que uma revelação. Agostinho muda o foco de atenção dos objetos conhecidos em favor da própria atividade do conhecer. Voltar-se para essa atividade é voltar-se para si mesmo, é adotar uma posição reflexiva. Como em todas as grandes revoluções morais do Ocidente, também o princípio da subjetividade é inicialmente religioso. Agostinho dá o passo para a interioridade porque esse é um passo para a verdade divina. A verdade está dentro de nós e Deus é a verdade. Foi essa vinculação com a necessidade religiosamente motivada que tornou a linguagem da interioridade irresistível.

Para Taylor a importância dessa descoberta, que depois será radicalizada por Descartes, não deve ser subestimada. Agostinho muda o foco do campo dos objetos conhecidos para a própria atividade do conhecer, e é esta atividade que será particularizada. Não seria exagero, na visão de Taylor, dizer que foi Agostinho quem introduziu a interioridade da reflexão radical e a legou à tradição do pensamento ocidental.

Um outro aspecto importante consiste em que, além de tornar o ponto de vista da primeira pessoa fundamental para nossa busca da ver-

dade, Agostinho constrói toda uma hierarquia valorativa com base nesse fato. A partir de agora passa a existir um abismo insuperável entre os seres capazes de raciocínio e os que carecem dessa faculdade. Agora não só o inerte se diferencia do que vive, mas, entre os que vivem passa a existir uma diferença qualitativa entre os seres que *vivem e têm consciência de que vivem* em relação ao simples vivente.

Este aspecto é fundamental para a reconstrução da implícita teoria tayloriana da eficácia das idéias. É que à hierarquia entre razão e sentidos acresce-se àquela entre as diversas espécies vivas, conferindo aos humanos um sentimento de especialidade e superioridade responsável, em grande medida, pelas atrações que este tipo de idéias exerce. O passo fundamental seguinte nesta mesma direção é dado por Descartes, ao objetivar toda a realidade exterior à mente, seja nosso corpo seja toda a natureza exterior. Libertar-se da concepção que mistura mente e matéria é compreender esta última instrumentalmente, é desencantá-la. O desencantamento da matéria e sua subordinação em relação à razão subjetivada é um pressuposto do nosso próprio senso moderno de dignidade da pessoa humana enquanto ser racional. Este tema torna-se central em Kant, mas Descartes já se move nessa direção.

Existe aqui também uma transposição de algo da ética aristocrática da fama, algo que se conquista no espaço público, na *ágora*, nas campanhas militares, para o interior da mente, engendrando uma forma qualitativamente nova de produção de nossa própria auto-estima, esta também agora de algum modo subjetivada, e não mais apenas algo “para os outros” e por isso conquistada nos lugares públicos. Há uma mudança, enfim, nos termos e na forma como a virtude é concebida.

O outro elemento constitutivo da nova configuração moral é a entrada em cena de mais um componente cristão, este de influencia estoíca e não platônica, que confere à capacidade de escolha uma dignidade própria e autônoma em relação ao conhecimento, e um lugar de virtude central à vontade. Resolução, determinação, controle, as virtudes do guerreiro e aristocrata da ética da glória e da fama, são internalizadas, conferindo à vontade individual seu lugar privilegiado no Ocidente.

Essa mudança é radical, posto que inverte a noção de virtude e de bem que imperava até então. A ética da honra da antiguidade é reinterpretada em termos do ideal cartesiano de controle racional. A racionalidade deixa também de ser substantiva e passa a ser procedural. “Racional” passa a significar pensar de acordo com certos cânones. É esse novo sujeito moral que Taylor chama de “*self* pontual”. Locke será o sistematizador do

novo ideal de independência e auto-responsabilidade, interpretado como algo livre do costume e da autoridade local, transformando o “*self* pontual” no fundamento de uma teoria política sistemática.

O *self* é pontual, posto que “desprendido” de contextos particulares e portanto remodelável por meio da ação metódica e disciplinada. Com essa nova maneira de ver o sujeito desenvolvem-se uma filosofia, uma ciência, uma administração, técnicas organizacionais, destinadas a assegurar seu controle e disciplina. Para Taylor, isso envolve aspectos indiscutivelmente positivos, como a possibilidade de maior riqueza social e novas possibilidades de aprendizado. Por outro lado, no entanto, seria um erro supor-se, como acontece efetivamente, um desprendimento total do *self*. A crise do *self* moderno é decorrente da radicalização da perspectiva do sujeito. Este é o ponto fundamental da crítica de Taylor. A noção de *self* desprendido, quando este está arraigado em práticas sociais e instituições, é naturalizada. Essa é a razão última pela qual Taylor rejeita o conceito de sistema no sentido habermasiano. Ao desvinculá-lo das fontes morais que o constituíram, Habermas contribui para sua naturalização, para vê-lo como uma instância independente do controle humano. Temos a partir de então *self* desprendido e disciplinado como temos cabeça sobre nosso corpo, dirá Taylor.

Essas idéias germinadas durante séculos de razão calculadora e distanciada e da vontade como auto-responsabilidade, que somadas remetem ao conceito central de Taylor de *self* pontual, não lograram dominar a vida prática dos homens até à grande revolução da reforma protestante. Aqui outro óbvio ponto em comum com Max Weber. Para os dois pensadores a reforma foi a parceira tanto da singularidade cultural quanto moral do Ocidente. A revolução protestante realiza na prática, no espaço do senso comum e da vida cotidiana, a nova noção ocidental de virtude. Daí que, para Taylor, a noção de *self* pontual tenha que ser acrescida da idéia de “vida cotidiana” para a compreensão da configuração moral que nos domina hoje.

O tema da vida cotidiana está em oposição à concepção platônica ou aristotélica, que exaltavam a vida contemplativa por oposição à vida prática. A revolução de que fala Taylor é aquela que redefine a hierarquia social a tal ponto que agora as esferas práticas do trabalho e da família, precisamente aquelas esferas nas quais todos sem exceção participam, passam a definir o lugar das atividades superiores e mais importantes. Ao mesmo tempo, ocorre um desprestígio das atividades contemplativas e aristocráti-

cas anteriores. A visão baconiana da ciência ilustra bem essa inversão de valores. Primeiro a ciência não é superior à vida cotidiana. Ao contrário, só tem sentido se servir a ela. O humilde artesão contribui mais para a ciência que o filósofo ocioso. Uma indisfarçável simpatia pelo nivelamento social está implícito na afirmação da vida cotidiana.

Taylor percebe que as bases sociais para uma revolução de tamanhas conseqüências devem-se à motivação religiosa do espírito reformador. De forma paralela á tese weberiana, está claro para Taylor que é a retirada de cena do mediador privilegiado do sagrado, a Igreja, que permite que toda a realidade possa ser sacralizada, elevando o status da vida cotidiana e comum. Daí também o repúdio às vocações monásticas "fora do mundo cotidiano". Ao rejeitar a idéia do sagrado mediado, os protestantes rejeitaram também toda a hierarquia social ligada a ela. Este é o fato decisivo aqui. Como as gradações da maior ou menor sacralidade de certas funções é a base da hierarquia (religiosa) das sociedades tradicionais, desvalorizar a hierarquia baseada nesta ordem é retirar os fundamentos da hierarquia social como um todo, tanto da esfera religiosa em sentido estrito quanto das outras esferas sob sua influência.

Os suportes sociais dessa nova concepção de mundo são as classes burguesas da Inglaterra, EUA e França, disseminando-se depois por diversos países, com desvios e singularidades importantes. A concepção do trabalho dentro desse contexto vai enfatizar não o que se faz mas *como* se faz o trabalho (Deus ama advérbios). O vínculo social adequado às relações interpessoais vai ser de tipo contratual (e por extensão a democracia liberal contratual como tipo de governo). Em linguagem política essa nova visão de mundo vai ser consagrada sob a forma de direitos subjetivos e, de acordo com a tendência igualitária, definidos universalmente. A própria sucessão histórica dos direitos de T. H. Marshall seria incompreensível sem essa pré-história que mostra porque sua efetivação progressiva, em um contexto crescentemente democrático, se deu de forma irresistível.

O princípio da vida cotidiana tem a ver com o potencial democrático da revolução ocidental, posto que implica os ideais da igualdade e da benevolência com relação aos outros homens. Essas são conquistas irrenunciáveis para os indivíduos modernos. Em seus textos mais recentes, Taylor vai chamar o conjunto de ideais que se articulam nesse contexto de princípio da *dignidade*. Dignidade vai designar portanto a possibilidade de igualdade tornada eficaz por exemplo nos direitos individuais

potencialmente universalizáveis. Ao invés da *honra* pré-moderna, que pressupõe distinção e privilégio, a dignidade pressupõe um reconhecimento universal entre iguais⁸.

O potencial patológico desse desenvolvimento, por outro lado, é que, paradoxalmente, seu próprio sucesso e rápida institucionalização levaram a um “esquecimento” das fontes morais que o constituíram originalmente. Nesse sentido, o conjunto de práticas cotidianas e institucionais que o reproduzem foram “naturalizados”. No naturalismo, o princípio do auto-controle define a forma especificamente moderna como as noções de autonomia e liberdade são percebidas: ligadas à noção de eficiência, poder, razão instrumental, neutralidade e proceduralismo puro. A “boa vida” nesse contexto é definida como controle racional e eficiente de si, dos outros e da natureza.

A contradição desse tipo de estilo de vida é que o reconhecimento dos valores-guia que o produziram originariamente pressupõe precisamente engajamento e, portanto, a dispensa da neutralidade, da autonomia total e do proceduralismo puro. As teorias naturalistas são estruturalmente incapazes de reconhecer os valores-guia que lhes dão substância. O contexto patológico que se descortina a partir daí torna-se imediatamente compreensível se tivermos em mente o pressuposto hermenêutico e culturalista de Taylor: quando um bem constitutivo de uma cultura não é articulado, termina por perder sua força condutora e inspiradora do comportamento, ou seja, corre o risco de perder eficácia como fonte moral. O sentimento de “mal estar na modernidade” analisado por Taylor tem a ver com essa constelação típica criada pelo naturalismo: 1) o individualismo vivido de tal modo que faz desaparecer o nexa da nossa relação com os outros; 2) a entronização da razão instrumental como padrão típico da eficiência e complexidade modernas; 3) e, finalmente, como “produto político específico” dos dois anteriores a ameaça de “despotismo suave” anunciada por Tocqueville⁹.

Se toda a história do Ocidente fosse a história do naturalismo, teríamos a ver aqui com mais uma narrativa da decadência do Ocidente. No entanto, uma outra possibilidade aberta pelo mesmo princípio da interioridade que já havia forjado o naturalismo é o que Taylor chama de *expressivismo*. Apesar de se alimentar da mesma fonte, o expressivismo nasce

⁸ Taylor, Charles. “The Politics of Recognition”, in: Amy Gutmann (org.) *Multiculturalism*. Princeton University Press, 1994.

⁹ Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, 1991.

como uma reação e um protesto contra o naturalismo sob a forma de um mal-estar provocado pela razão instrumental e pelo atomismo gerado pela própria institucionalização do ideário da auto-responsabilidade. Dignidade e autenticidade são portanto princípios que lutam por legitimidade política enquanto faces opostas da mesma moeda daquele lento processo secular que fez da busca pela interioridade o fundamento da própria singularidade do Ocidente.

Taylor percebe a gênese dessa fonte alternativa de autoridade moral primeiro em Montaigne e depois em Rousseau. Montaigne é visto como o pioneiro de toda uma tradição que, precisamente contra a tendência da tradição do *self* desprendido capaz de moldar-se segundo uma lógica generalizável, irá procurar ressaltar a originalidade de cada pessoa. Trata-se, portanto, de privilegiar uma atenção voltada radicalmente à primeira pessoa, para a qual a ciência, por ser generalizadora, tem pouco a contribuir.

A noção de profundidade do *self* é que muda. Longe de ser autotransparente como na versão instrumental, ele é um mistério para cada um de nós. Rousseau leva o subjetivismo da compreensão moral moderna um passo à frente ao definir “a voz interior de meus próprios sentimentos” como a instância definidora do bem. Daqui por diante a questão passa a ser se o bem depende apenas ou principalmente da razão ou dos nossos sentimentos também. Os dois caminhos são internos, pressupondo do mesmo modo a noção de interioridade, fato que só faz aumentar a competição de ambos na luta pela legitimidade moral, na medida em que a fonte da moralidade é a mesma.

Nesse sentido, as profundezas do *self* deixam de ser sinônimo de erro e engano. Esta mudança é expressada na passagem das paixões aos sentimentos. Aqueles são renomeados e reabilitados. Os sentimentos passam a ser normativos, o que as paixões não eram. Agora, descobrimos o que é certo, pelo menos em parte, na experiência dos nossos sentimentos morais. Esses renascimento e nobilitação do sentimento vai ser um traço marcante da cultura moderna para Taylor. A afirmação da vida cotidiana parece conter as duas vertentes da configuração moral ocidental: a razão instrumental, cujo lugar privilegiado é a economia e o mundo do trabalho; e o expressivismo tem no casamento baseado em sentimentos talvez sua objetificação mais importante.

O expressivismo teve no romantismo e em toda a arte dos séculos XIX e XX seu veículo privilegiado. A revolução nos costumes da década de 60 teria sido um momento especialmente importante de sua eficácia social, na medida em que seus princípios saem da vanguarda artística e

logram tomar o senso comum de toda uma geração, com efeitos permanentes. O que há de revolucionário no expressivismo é a idéia de uma individualização mais completa e original. Cada indivíduo é único e deve viver de acordo com essa unicidade. A novidade não está na constatação de que os indivíduos são diferentes. *O novo é a percepção de que essas diferenças não são simples variações sobre um mesmo tema, e que elas implicam o dever e a obrigação de viver-se de acordo com esta originalidade*¹⁰.

Politicamente relevante é o fato de que as duas visões, o individualismo instrumental e expressivista, são irreconciliáveis. Uma pessoa, e, poderíamos acrescentar, uma sociedade que reconheça a legitimidade de ambas as reivindicações está constitucionalmente em conflito. Essa nova dimensão da interioridade representa de algum modo a transição de uma concepção de identidade individual como meio (para fins) em favor de uma concepção finalista da mesma. Antes do fim do século XVIII ninguém imaginava que as diferenças entre os seres humanos pudessem ser tão grandes. Ao contrário da uniformização e da generalização de uma perspectiva instrumental em relação ao próprio eu, passa a ser a articulação da minha originalidade com os outros o que nos define como pessoas.

Dada a concepção dialógica e intersubjetiva inspirada em George Herbert Mead que Taylor defende nos seus últimos trabalhos, nossa identidade é vista como formada pelo diálogo com os nossos “outros significativos” internalizados¹¹. Já esse ponto de partida radicalmente intersubjetivo não permite uma definição de identidade (por autenticidade) que implique uma quebra de nossos vínculos com os outros ou por demandas que têm a ver meramente com “desejos” e não também com ideais já internalizados – se bem que nem sempre articulados – que nos inspiram como *devemos* viver. O nosso mero desejo é incapaz de produzir gradações sobre o que é significativo e essencial¹², ou seja, sobre o que, independente de minha vontade, define o que é nobre e distinto.

Individualismo é, nesse sentido, tanto no contexto das lutas por dignidade como por autenticidade, um princípio moral, devendo ser distinguido do individualismo anômico – um fenômeno social nos países do ter-

¹⁰ Esse argumento é muito semelhante àquele elaborado por Georg Simmel em relação à distinção entre os individualismos do século XVIII e XIX. Ver “O indivíduo e a liberdade” in Souza, Jessé e Öelze, Berthold (orgs.) *Simmel e a modernidade*. Brasília, Edunb, 1998.

¹¹ Taylor, Charles, 1991, p. 33.

¹² Esse é também o contexto da crítica elaborada por Alasdair MacIntyre ao “emotivismo” moderno. MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. University of Notre Dame Press, 1984, especialmente cap. V.

ceiro mundo. No entanto, apenas a identidade definida com base no princípio da autenticidade é radicalmente moderna, rompendo com a determinação externa de papéis sociais pré-estabelecidos. Essa determinação pode ainda ocorrer numa ordem democrática, onde o princípio da dignidade está solidamente estabelecido. Apenas a identidade baseada no princípio da autenticidade mina a determinação apriorística das identidades individuais. A autenticidade, por definição, não pode ser derivada socialmente, mas precisa ser gerada e construída internamente.

Que Taylor tenha tocado num ponto nevrálgico para a compreensão da constelação moral e política específica da modernidade tardia com sua genealogia da topografia moral do Ocidente fica claro se pensarmos nas grandes lutas e contradições sociais dessa última metade de século. Desde as lutas da contracultura da década de sessenta, passando pelas novas definições de papéis sexuais, pela influência do movimento ecológico, pela radicalização da oposição entre espaços privado e público, até às lutas das minorias contemporâneas, pode-se observar a entrada em cena de um novo tipo de aspiração política e existencial específica, compreensíveis a partir da crescente eficácia social do princípio da autenticidade na modernidade tardia, com genealogia, objetivos e lógica próprios. Nesse sentido, a luta pelo direito à diferença das minorias que se percebem como oprimidas no mundo contemporâneo pode ser compreendida como uma luta pelo respeito a uma especificidade fundamentalmente não generalizável¹³.

Honneth: reconhecimento e socialização

Apesar da reconstrução histórico-filosófica do argumento tayloriano possuir um interesse sociológico imediato, será nos estudos de Axel Honneth que encontraremos a tentativa de reconstruir a categoria do reconhecimento no sentido de dar conta dos aspectos principais de uma teoria sociológica sistemática. É nesse sentido que podemos compreender sua ênfase na construção de uma teoria da socialização (ainda certamente apenas nos seus esboços iniciais) adequada a uma teoria sociológica do reco-

¹³ Esse é um dos pontos mais controversos da teoria tayloriana. Autores como Seyla Benhabib apontam para uma confusão entre as dimensões individual e coletiva do tema da autenticidade, levando a que Taylor tire conclusões políticas imediatas a partir de distinções operadas no nível ontológico. Ver sobre isso, Benhabib, Seyla. *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*. Frankfurt, Fischer, 1999, especialmente pags. 39/46.

nhecimento que permita levar em conta também a importância do elemento afetivo e motivacional da ação social.

É precisamente a desconsideração do componente afetivo e motivacional inerente à ação humana o aspecto que Honneth julga criticável nas teorias derivadas do formalismo kantiano¹⁴. Na tradição aristotélica e neo-aristotélica, por sua vez, a qual ao contrário do kantianismo enfatiza a imbricação comunitária da questão ética, julga o autor criticável o sentido teleológico da moralidade e o papel secundário dos objetivos individuais. Como articular essas duas questões essenciais evitando a consideração de apenas uma das perspectivas é ponto percebido por Honneth como problemático e o objetivo máximo de uma teoria da moralidade contemporânea. O primeiro aspecto a ser considerado nesse caminho seria, portanto, esclarecer as condições e pressupostos para uma concepção de “boa vida” em nossa época. Essa procura não pode mais ser teleológica como em Aristóteles, mas deve levar em conta as condições necessárias para a constituição e manutenção de uma identidade não fragmentada em condições contemporâneas.

Já Fichte havia apontado na sua teoria do direito natural para o fato de que os sujeitos só podem adquirir uma consciência de sua liberdade na medida em que se sentem estimulados ao uso recíproco de sua autonomia enquanto sujeitos¹⁵. Hegel retoma essa idéia incipiente e a transforma em um conceito sistemático e dinâmico, de modo a mostrar de que maneira a aquisição intersubjetiva de auto consciência implica formas de desenvolvimento moral que abrangem toda a sociedade. Esse é o núcleo de sua idéia de uma *luta por reconhecimento*, a qual se realizaria através de uma progressão ética que abrange três dimensões de relações de reconhecimento. Todas essas formas se realizam através de uma luta intersubjetiva. A forma conflituosa é pressuposta pela reivindicação de ser reconhecido em sempre novas dimensões onde esse reconhecimento não era evidente.

Em sua reconstrução do argumento hegeliano, Honneth¹⁶ pretende deixar de lado o desenvolvimento metafísico desta idéia como acon-

¹⁴ Honneth, Axel. “Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung”, pags. 55/76, in: Edelstein, Wolfgang e Nummer-Winkler, Gertrud (orgs.) *Moral im sozialen Kontext*. Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

¹⁵ Ver especialmente, Wildt, A. *Autonomie und Anerkennung. Hegel Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart, Klett und Kotta, 1982.

¹⁶ Para a discussão a seguir ver Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pp. 114/227.

tece no Hegel maduro, e preservar o estímulo da intuição hegeliana da luta por reconhecimento como fundamento do processo de aprendizado moral de sociedades concretas. Em Hegel a dinâmica do reconhecimento é abrangente o suficiente para abarcar as relações afetivas, as relações sociais reguladas pelo direito, além do componente metajurídico da solidariedade. Estas diversas etapas são concebidas, no entanto, como o desenvolvimento de uma subjetividade metafísica que se diferencia e retorna a si mesma segundo um processo evolutivo monológico.

Honneth pretende seguir um caminho alternativo, repudiando as figuras da filosofia da consciência hegeliana e propondo uma estratégia intersubjetiva e aberta às ciências empíricas. Na busca desta estratégia alternativa, que enfatiza o componente intersubjetivo e rejeita as premissas da filosofia da consciência, Honneth busca inspiração na obra de G. H. Mead. Para Honneth, em nenhuma outra teoria moderna a formação da identidade humana é derivada da noção de reconhecimento coletivo de forma tão conseqüente quanto na psicologia social de George Herbert Mead. A consciência do *self* em Mead é produto do fato de que o sujeito só se percebe como ator a partir da representação simbólica da perspectiva do outro. Mead utiliza a categoria do *Me* (mim) para representar a percepção do sujeito da perspectiva do outro. Esta relação interativa é aprofundada pela consideração adicional do aspecto moral além do cognitivo. Estamos lidando aqui, portanto, não apenas com expectativas cognitivas de comportamento mas com expectativas normativas também.

É precisamente a progressiva assimilação das expectativas de comportamento normativo de um número cada vez maior de pessoas que permite ao sujeito a capacidade abstrata de generalizar e participar das interações normativas da sua sociedade, ou seja, a percepção de quais expectativas ele deve atender ou exigir. Esse processo de reconhecimento mútuo é o que Mead chama de *outro generalizado*. Direitos, neste sentido, não são mais do que expectativas que o indivíduo pode estar seguro de que o "outro generalizado" irá atender. Para Honneth a reflexão de Mead lembra a realizada por Hegel e a subdivisão efetuada por este último relacionando as dimensões do reconhecimento a esferas sociais distintas de ação. Apesar de faltar em Mead um equivalente para o que Hegel entende por amor (relações afetivas), a noção de Direito, que produz no sujeito a sensação de sua própria dignidade, pode ser aprofundada a partir da idéia de outro generalizado.

Já a elaboração da noção de solidariedade em Mead é ponto de desacordo para Honneth. Ao contrário do Direito, o que está em jogo na

esfera da solidariedade é o reconhecimento social da singularidade individual por oposição à igualdade generalizável, apanágio do Direito. O reconhecimento social aqui se dá pela contribuição diferencial no serviço de certos valores que são sociais e compartilhados coletivamente. É a autoestima, por oposição à dignidade de todos os sujeitos de direito, que se manifesta aqui. A relação entre as dimensões do direito e da solidariedade é, no entanto, íntima na medida em que a solidariedade social ao impulsionar e legitimar a progressiva individualização, premiando o esforço diferencial com prestígio social, contribui para o enriquecimento de práticas sociais passíveis de serem reconhecidas juridicamente num estágio posterior.

A passagem do direito para a solidariedade em Mead, que permite a constante renovação do direito e do horizonte normativo como um todo, é percebido por este, com a ajuda do conceito de divisão social do trabalho. É a divisão social do trabalho que possibilitaria, para Mead, separar o útil do nocivo dentre as inovações que competem por realização social. Para Honneth, por sua vez, a divisão social do trabalho não serviria a este propósito, posto que não existe independência deste sistema em relação aos objetivos éticos vigentes numa comunidade. A perspectiva de Mead merece ser, desse modo, corrigida, e Honneth assume a empresa como sua.

Uma gramática do reconhecimento

O objetivo de Honneth poderia ser definido como uma tentativa de desenvolver em toda conseqüência um conceito de sociedade, e especialmente de mudança social, a partir da dinâmica de uma luta por reconhecimento. Seriam as motivações morais das lutas de grupos sociais que, enquanto tentativa coletiva, permitem a progressiva institucionalização e aceitação cultural das várias dimensões do reconhecimento recíproco. Hegel e Mead, por oposição a Maquiavel e Hobbes, ajudaram a interpretar a luta social de tal modo que o desenvolvimento moral de uma sociedade pudesse ser percebido como o motor da mudança social.

Honneth mantém de Hegel a preocupação de levar em conta todas as três esferas de ação que haviam interessado a este, ao passo que mantém de Mead a estratégia intersubjetiva e aberta á verificação. Para esse projeto em germe de uma nova teoria da sociedade baseada na luta pelo reconhecimento, importa a Honneth explicitar antes de tudo três passos: a) saber se as dimensões do reconhecimento podem ser, na sua seqüên-

cia, verificáveis; b) indagar se as respectivas formas de reconhecimento deixam-se ordenar com formas recíprocas de desrespeito social; c) e, finalmente, se essas formas de desrespeito social foram efetivamente o motor dos conflitos sociais por emancipação e mudança.

Por relações amorosas o autor entende uma gama de relações primárias, sob o modelo da relação erótica, como a existente entre amantes, amigos e pais e filhos. A atenção de Honneth vai concentrar-se em esforços de propostas psicanalíticas alternativas como a de Donald Winnicott, pela consideração, além da organização das pulsões libidinosas enquanto tais, da relação afetiva intersubjetiva como um outro componente essencial para o processo de amadurecimento pessoal. A idéia central aqui é a de que, segundo Winnicott, apenas uma bem sucedida relação entre filho e mãe permite uma resolução satisfatória da complexa balança entre simbiose e autonomia na vida social futura do adulto. As pesquisas de Winnicott demonstraram que a retirada do carinho materno, mesmo quando todas as outras necessidades corporais foram atendidas, acarreta graves distúrbios no comportamento de bebês. Essa relação, para Winnicott, seria bem mais complexa e rica do que as considerações freudianas acerca do narcisismo primário deixam entrever.

Winnicott percebe fases distintas nessa relação mãe/filho. A primeira fase é marcada por alta dependência recíproca. O filho ainda não consegue comunicar necessidades e a mãe sente uma compulsão interna a dedicar-se integralmente ao bebê. Esta é a fase do "colo". A segunda fase corresponde à faculdade da criança, por volta dos seis meses de idade, de começar a ser capaz de se diferenciar em relação ao meio ambiente, e a compreender sinais que indiquem atendimento futuro de necessidades, de tal modo que consegue suportar progressivamente a ausência da mãe. Esta fase de "relativa independência" é decisiva, posto que se abre a possibilidade de "ser-se si próprio no outro", faculdade essa que é pressuposto de toda forma madura de relação afetiva.

Ainda nesta fase é comum o "ataque físico" da criança à mãe, percebida como algo independente. É precisamente a não "vingança" da mãe que irá permitir à criança uma existência na sociedade ao lado de outros com igual direito. Esta luta seria a primeira e a mais primária das lutas por reconhecimento. Com ela abre-se a possibilidade à criança de amar a mãe sem fantasias de onipotência narcísica. Fundamental para o sucesso da empreitada é a formação de um "bom objeto" na memória, ou seja, a existência de uma mãe que não se "vingou" dos

ataques da criança com a retirada do carinho e da atenção. A segurança do amor materno acompanha a criança sob a forma da "confiança em si mesmo", o que a permite "ficar só" sem problemas. É a autoconfiança, portanto, esta forma primária de reconhecimento, que abre a possibilidade ao indivíduo de ficar sozinho sem perda de segurança do amor do outro pela vida afora.

Apesar do particularismo essencial típico das relações amorosas, já Hegel havia percebido nestas o núcleo mesmo da possibilidade de eticidade, na medida em que é a dialética de simbiose e autonomia que permite a construção da *autoconfiança* enquanto elemento indispensável para a participação na vida pública. A relação de reciprocidade típica do direito, ao contrário do amor, acontece apenas a partir de certo desenvolvimento histórico. A mera existência de direitos e deveres possui um limitado significado normativo se comparado à existência, em contextos pós-tradicionais, de princípios morais válidos universalmente. Apenas neste último caso, os sujeitos de direito se reconhecem mutuamente enquanto submetidos às mesmas leis e possuidores de autonomia individual para escolher racionalmente entre normas.

Fundamental na relação jurídica deste tipo, como já não havia passado despercebido ao jovem Hegel, é sua possibilidade de coordenar ações individuais mesmo tendo se desligado de contextos emotivos e particulares como os que são formados por simpatia e afeição, ou seja, mesmo limitando e impondo barreiras internas aos estímulos afetivos.

Que também este último processo possa ser pensado em termos de luta por reconhecimento é demonstrado nos trabalhos de T. H. Marshall, na sua visão de uma carta de direitos que se impõem progressivamente na medida mesmo em que o princípio da formação racional coletiva da vontade ganha validade social. O imperativo da igualdade vai se impondo desde a consideração de direitos políticos, abrangendo até as condições pré-políticas de participação. O direito proporciona auto-respeito, indo somar-se à autoconfiança, atributo das relações primárias de cunho afetivo. Pertence à dimensão do auto-respeito que toda pessoa, independente de questões de *status*, seja considerada capaz de julgamento em igualdade de condições. *Uma verificação empírica do auto-respeito só é possível em situações negativas*, ou seja, quando as pessoas sofrem visivelmente por sua falta.

Além do reconhecimento jurídico, temos uma terceira dimensão independente, que poderíamos chamar de "valoração social". Enquanto o direito garante o reconhecimento de características univer-

salizáveis das pessoas sob formas particulares, a valoração social garante o reconhecimento de certas qualidades diferenciais entre os sujeitos segundo formas culturais genéricas. Essas qualidades não são arbitrárias, restringindo-se àquelas que realizam fins sociais considerados importantes por todos. Para Honneth, a valoração social compartilha isso com o Direito. Como o Direito, no entanto, só pode assimilar o que é valorizado socialmente sob a condição da generalização, "sobra" tudo aquilo que é valorizado mas não generalizável.

A individualização do desempenho trabalha no sentido da valorização social de certas formas de realização individual em detrimento de outras. Este movimento reflete o processo histórico da passagem da honra ao prestígio, já que no prestígio a questão da realização individual destes valores não está pré-decida como na ética da honra. Honneth, de certa forma, define o espaço de eficácia social desta esfera por exclusão, ou seja, a partir do que ela não é. Assim, seu espaço de positividade é definido como aquele onde a honra no sentido tradicional não se transformou em dignidade (direito), mas antes na noção subjetivada da integridade. A simetria possível nessa esfera é a da igualdade de oportunidades para a realização diferencial de certos valores sociais. Aqui importa a diferença, uma diferença que produza no indivíduo diferenciado a sensação legítima de autovalorização e um sentimento ativo e positivo de admiração e reconhecimento por parte dos outros. É este último componente o responsável pela construção de solidariedade. A simetria da igualdade de oportunidades simultaneamente estimula e limita a concorrência segundo regras aceitas por todos.

Salta aos olhos que a interessante "gramática do reconhecimento" proposta por Honneth está em seu início. Vários desenvolvimentos fundamentais, dentro desta moldura teórica muito promissora, ainda estão apenas na fase de esboço. Por um lado, a sociedade pós-tradicional é compreendida como integrada por meio de "avaliações fortes", no sentido já esclarecido acima que o conceito possui em Charles Taylor. O conceito de valoração social adquire sua substância dessa idéia. Sua teoria também pretende dar conta do elemento particularista da vida ética, na medida em que o componente afetivo – o qual é sempre particular – também é considerado de modo a evitar o formalismo moral. Isso é válido em toda a amplitude para o reconhecimento básico inerente às relações amorosas, mas também, embora com relativizações, para o tema da valoração social.

Nesta última é pressuposta também uma noção de bem particular a dada sociedade (enquanto base de sua solidariedade social

específica) a qual, no entanto, é tida como “aberta”, de modo a evitar formas exclusivistas de sociedade. Rainer Forst aponta com razão para um ponto de tensão a esta altura: o horizonte comum precisa ser abstrato o bastante para evitar particularismos exclusivistas, sem perder, no entanto, a força motivacional da solidariedade social em jogo¹⁷. Também Micha Brumlik aponta para uma tensão importante no esquema de Honneth. Dessa vez não em relação à constituição interna das esferas ou dimensões do reconhecimento, mas em relação à hierarquia mesma entre as várias dimensões. Honneth é kantiano o suficiente para propor o *respeito*, ou seja, a idéia da igualdade e da autonomia individual como a idéia moral básica, para, em caso de conflito entre as diversas reivindicações valorativas concorrentes envolvidas na sua proposta, definir a esfera de reconhecimento como fundamental no mundo moderno. Em vista disso, pergunta-se Brumlik se estariamos de fato lidando com uma teoria integrativa das perspectivas deontológicas e teleológicas¹⁸. Outras questões interessantes e ainda não adequadamente respondidas referem-se a questões políticas fundamentais acerca de como as diversas formas de humilhação e desrespeito transformam-se em motivos da ação política. Como os grupos oprimidos no seu reconhecimento social logram estabelecer vínculos associativos e de solidariedade é outra questão central em aberto.

Um recente esforço no sentido de tornar a temática do reconhecimento operacional para o esclarecimento dos conflitos políticos da modernidade tardia foi feito por Nancy Fraser no seu artigo “From Redistribution to Recognition”¹⁹. O argumento da autora é que a forma paradigmática do conflito político no final do século XX é a luta por reconhecimento. Demandas por reconhecimento da diferença estão na base de lutas nacionalistas, étnicas, raciais, de gênero e sexuais. Nestes conflitos pós-socialistas, a questão da identidade grupal suplanta a dimensão do interesse de classe como motivação primária da mobilização política. Isto significaria que a dominação cultural estaria suplantando a exploração econômica como injustiça fundamental no mundo contemporâneo.

Ao mesmo tempo, como a desigualdade econômica de modo

¹⁷ Forst, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Komunitarismus*, Suhrkamp, 1996, p. 422.

¹⁸ Brumlik, Micha. “Kontexte der Anerkennung – Kommentar zu Axel Honneths Moral jenseits von Aristoteles und Kant”, in Edelstein, Wolfgang e Nummer-Winkler, Gertrud (orgs.) *Moral im sozialen Kontext*. Suhrkamp, 2000.

¹⁹ Fraser, Nancy. “From redistribution to Recognition: Dilemmas of Justice in a Postsocialist Age”, in *Justice Interruptus*. New York, Routledge, 1997.

algum deixou de ser um fenômeno ultrapassado (ao contrário, os padrões de desigualdade só fazem crescer na maior parte dos países) a autora sugere, como uma resposta adequada à agenda político-intelectual contemporânea, o desenvolvimento de uma "teoria crítica do reconhecimento" que contemple tanto os aspectos simbólico-culturais quanto os redistributivos econômicos.

Apesar de demandas por reconhecimento e redistribuição caminharem quase sempre juntas, de tal modo que toda demanda prática por justiça englobe, em alguma medida, os dois elementos, elas são dimensões distintas, analiticamente separáveis, com uma dinâmica e lógica própria e até, na maior parte dos casos, contraditória²⁰. No contexto do pós-socialismo, com a descentração dos conflitos de classe, vários movimentos sociais de novo tipo aparecem na cena política com demandas que têm por fundamento uma identidade cultural, baseada numa reivindicação de reconhecimento à diferença. Neste sentido, a injustiça é simbólica e não socioeconômica ou material.

A injustiça simbólica é causada por padrões sociais de auto-representação, interpretação e comunicação. Resultados desse tipo de injustiça são a hostilidade, a invisibilidade social e o desrespeito que a associação de interpretações ou estereótipos sociais reproduzem na vida cotidiana ou institucional. Este tipo de comportamento implica um prejuízo da auto-estima de indivíduos e grupos, mediante processos intersubjetivos. A injustiça econômica, por sua vez, é enraizada na divisão social do trabalho e na estrutura político-econômica de uma sociedade. Resultados desse tipo de injustiça são freqüentemente: a exploração, a marginalização, a pobreza.

Apesar de interligados é importante atentar para sua lógica desigual, até porque os remédios são diferentes em um e outro caso. O processo de superação da injustiça econômica pede a remoção da diferenciação grupal (seria absurdo supor que trabalhadores explorados, por exemplo, pedissem o reconhecimento das suas diferenças) enquanto a superação de injustiças simbólicas envolve um processo inverso de diferenciação grupal. Nancy Fraser chama de dilemática pós-socialista quando movimentos sociais que envolvem os dois tipos de injustiça social são levados, simultânea e contraditoriamente, a afirmar e a negar a sua especificidade. Este seria o caso paradigmático dos movimentos das mulheres e dos negros, para Fraser. Ambos os grupos sofrem discriminações tanto econômicas quanto culturais, sendo obrigados a adotar estratégias contraditórias .

²⁰ Também Taylor havia visto as reivindicações por dignidade e autenticidade como constitutivamente contraditórias. Ver discussão desse ponto acima.

Também os esforços para uma adequada compreensão da dinâmica política e cultural dos países periféricos podem encontrar na teoria crítica do reconhecimento um rico material de reflexão e estímulo. Aqui ganha relevo a assimilação diferencial por grupos e classes sociais da herança ocidental e, portanto, a interessante questão da assimilação seletiva de aspectos valorativos e institucionais envolvidos na temática do reconhecimento social. Em pesquisas empíricas sobre valores políticos e sociais básicos realizadas no Distrito Federal nos anos de 1996 e 1997, onde aspectos do conjunto de temas ligados à questão da dignidade e da autenticidade no sentido desenvolvido por Taylor foram verificados empiricamente, encontramos alguns resultados preliminares não de todo destituídos de interesse²¹.

Apesar da construção de uma teoria crítica do reconhecimento ainda se encontrar em sua fase inicial de desenvolvimento, a tentativa de verbalizar, de tornar objeto da reflexão e portanto da crítica, os aspectos opacos e “naturalizados” da realidade social, possibilitando, desse modo, a percepção do sofrimento e dor humanas nem sempre visíveis envolvidas nesse processo, parece-me uma saudável novidade teórica num contexto em que a aceitação triunfalista do dado permanece tão em alta na conjuntura política e teórica atual.

JESSÉ SOUZA é professor no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

²¹ Souza, Jessé. “O Ocidente e o Oriente na Belíndia”, digitado, ANPOCS, 1999. Uma abordagem sistemática do tema do reconhecimento para a análise da realidade brasileira é tentada em Souza, Jessé. *A modernidade seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*, em vias de publicação pela Editora da UnB.

UMA TEORIA CRÍTICA DO RECONHECIMENTO

JESSÉ SOUZA

A idéia de reconhecimento social é examinada com relação ao seu alcance e sua área de aplicação. Especial atenção é dedicada às contribuições de Charles Taylor e Axel Honneth. Argumenta-se que essa perspectiva é particularmente promissora para um refinamento das análises envolvendo identidades culturais múltiplas em sociedades complexas.

Palavras-chave: reconhecimento social; Taylor; Honneth

A CRITICAL THEORY OF RECOGNITION

The idea of social recognition is examined regarding its range and its application domain. Special attention is given to the contributions of Charles Taylor and Axel Honneth. It is argued that this perspective is particularly promising for the refinement of analyses involving multiple cultural identities in complex societies.

Keywords: social recognition; Taylor; Honneth