

PARTE I- A Filosofia Política do Reconhecimento.

Um dos tópicos mais controversos da filosofia constitucional do reconhecimento constitui a possibilidade ou não de concebermos o reconhecimento em sua dimensão intersubjetiva relativa a uma esfera de autorrealização ou como uma questão de justiça. Taylor e Honneth, seguindo o modelo hegeliano, consideram o reconhecimento como uma questão de autorrealização, terminando por reduzi-lo a uma estrutura de condições intersubjetivas que afirma a centralidade da perspectiva psicológica do reconhecimento. Fraser e Habermas, por sua vez, consideram o reconhecimento em uma dimensão deontológica que é atenta a um enfoque deliberativo.

Assim, o embate teórico a contraposição entre filosofias morais universalistas – como a kantiana – e as de tradição hegeliana. Na perspectiva de Honneth, a justiça não pode ser desvinculada de uma dimensão ética e de uma concepção de vida boa. Taylor, por sua vez, analisa a esfera moral não deve ser analisada a partir da potencialidade humana em realizar autointerpretações determinam o próprio sentido de sua existência. O capítulo seguinte analisa o reconhecimento como uma questão de autorrealização nas perspectivas de Taylor e Honneth.

2

O reconhecimento como uma questão de autorrealização em Charles Taylor e Axel Honneth

De início, Taylor sublinha ser um elemento intrínseco à condição humana, a construção dialógica e intersubjetiva da identidade, que se desenvolve por meio do diálogo com os demais indivíduos. Se o olhar do outro exerce um papel decisivo na construção intersubjetiva da identidade, porquanto a subjetividade se delinea por meio do diálogo, o filósofo enfatiza que a recusa de reconhecimento ou um reconhecimento deformado podem ser considerados formas de opressão e expressão de desigualdades.

Antes de tudo, é mister frisar que os indivíduos só adquirem a linguagem necessária para sua autodefinição em relação à comunidade a que pertencem, e

definem sua identidade por meio do diálogo com a alteridade social, porque o desenvolvimento da identidade individual e coletiva está vinculado ao reconhecimento, em razão do caráter essencialmente intersubjetivo da natureza humana.¹ Ressaltando a dimensão psíquica do reconhecimento, Taylor enfatiza que a depreciação sistemática sobre grupos minoritários, como mulheres e negros, por exemplo, afeta profundamente a autoestima e termina por ser interiorizada no âmago da identidade, pois a recusa de reconhecimento implica formas distorcidas de reconhecimento mútuo e expressão de desigualdades.

Desse modo, Honneth, por sua vez, recorre à intuição fundamental de Dewey, segundo a qual os sentimentos seriam concebidos como “a repercussão afetiva do sucesso ou insucesso de nossas intenções práticas.”² Disso se infere, ao nosso ver, que o filósofo alemão parte de situações de vulnerabilidade moral nas quais os sujeitos ofendidos são acometidos por sentimentos de vexação, que “consistem num rebaixamento do sentimento de valor próprio”³, porque seus parceiros de interação não correspondem às suas expectativas normativas. O potencial emancipatório de tais experiências de humilhação pode transformar-se em uma práxis de resistência política dos movimentos sociais. A partir daí, distingue formas de desrespeito social, porquanto os indivíduos engajados em relações intersubjetivas podem atuar de maneira moralmente destrutiva em relação a seus parceiros de interação.

É de se mencionar que o desenvolvimento da identidade pessoal expressa-se por meio de formas intersubjetivas de reconhecimento mútuo, porquanto “se eu não reconheço meu parceiro de interação, não posso me reconhecer nas suas relações como o mesmo gênero de pessoa, já que lhe foram negadas por mim justamente aquelas propriedades e capacidades que eu quero ver confirmadas por ele.”⁴ Em face dessa concepção filosófica, os indivíduos aspiram a ser

¹ TAYLOR, Charles. “ A Política do Reconhecimento” . In: TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 246.

² HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento – a Gramática mora dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed 34, 2003, p. 221.

³ *Ibidem*, p. 222.

⁴ *Ibidem*, p. 78.

reconhecidos em suas singularidades por seus parceiros de interação por meio de relações intersubjetivas cujo conteúdo moral permeia as relações humanas, com reflexos até mesmo em questões distributivas. Trata-se, portanto, de uma concepção de reconhecimento profundamente relacionada à psicologia moral, enfatizando o potencial libertário das experiências de sofrimento e exclusão como a base motivacional das lutas por reconhecimento que impulsionam os movimentos sociais.

Nesse empreendimento filosófico, de um lado, Honneth - diferentemente do autor canadense - não desconsidera a relevância das questões de justiça material, mas destaca que estas devem ser compreendidas como lutas expandidas por reconhecimento mútuo; de outro lado, a filosofia do reconhecimento que foi configurada por ambos, contrapõe-se a ontologias universalistas que estabelecem a prioridade do justo sobre aspectos éticos relativos ao bem. É imperioso salientar que os instrumentais teóricos de Taylor e Honneth, seguindo a matriz hegeliana, tendem a estabelecer a prioridade do bem sobre o justo⁵, pois tal perspectiva é suscetível de alcançar dimensões mais pessoais e particulares.

⁵ O embate filosófico sobre o reconhecimento reflete a contraposição entre duas tradições teóricas: a kantiana e a hegeliana. Nesse sentido, Taylor e Honneth, seguindo a matriz hegeliana, ressaltam a prioridade do bem sobre o justo, contrapondo-se a perspectivas universalistas; Fraser, por sua vez, alinha-se ao legado kantiano, delineando a prioridade do justo sobre o bem. Ressaltamos que o justo diz respeito àquilo que é correto, ou seja, a um padrão universal de justiça, independentemente das concepções de bem particulares. O bem corresponde a objetivos e projetos de vida buscados por cada indivíduo que dão sentido à sua existência. É inerente à condição humana a busca de uma concepção de bem, ou seja, de objetivos valorativos que dão significado à nossa vida, como, por exemplo, desenvolver livremente uma orientação sexual ou cultivar uma determinada religião. Taylor e Honneth enfatizam que perspectivas universalistas tendem a negligenciar questões éticas sobre o bem; Fraser, por sua vez, estabelece a primazia da moral sobre a ética. Enquanto a ética diz respeito a valores contingentes de uma comunidade específica, a moral é passível de universalização, porquanto diz respeito ao justo, em oposição ao bom viver. A ética diz respeito a concepções de bem não suscetíveis de universalização, porquanto o que pode ser ético para uns, pode não ser para outros. Não há como definir quem está “certo” ou quem está “errado”, porque é uma questão cultural particular. As pessoas podem ter valores diferentes a respeito do que seja ético, pois trata-se de uma questão de consciência individual, de concepções particulares de bem. Para Fraser, a prioridade do justo sobre o bem tem a vantagem de estabelecer alegações normativas universais, independentemente de um relativismo ético de visões de mundo particulares. Em oposição a filosofias hegelianas, a teórica feminista analisa o reconhecimento por meio de um padrão universal de justiça “independentemente do compromisso dos atores com valores específicos.” Assim, se em uma determinada comunidade cultural existe uma situação de opressão a uma identidade minoritária ou de má distribuição de recursos, é possível, com fundamento em um padrão universal de justiça, denunciar tal realidade. Diferentemente, o relativismo ético de Taylor seria incapaz de superar tal situação, porquanto se a identidade é determinada por uma comunidade cultural, mas se esta consagra uma situação de opressão, a questão do não-reconhecimento não poderia ser efetivamente solucionada. A respeito da prioridade do justo sobre o bem, cf.: FRASER, Nancy. “Recognition without Ethics?” In: *Theory, Culture & Society*, vol 18, n. 2-3. Sage Publications: London, 2001, p. 22.

Na percepção de Honneth, por exemplo, a justiça não pode ser concebida como uma esfera desvinculada da ética, porquanto a dimensão do justo não é algo que se descobre monologicamente, mas algo que se revela no convívio social, ou seja, em um modelo de cooperação reflexiva no qual cada indivíduo é socialmente estimado na esfera da divisão do trabalho. Taylor, por sua vez, analisa que a esfera moral não pode ser abordada sob um enfoque universalista, pois envolve a possibilidade que tem o ser humano de realizar avaliações fortes que determinam o próprio sentido de sua existência, sobretudo em um contexto marcado pelo pluralismo ético. Entendemos ser todo o arcabouço filosófico tayloriano marcado pela crítica a ontologias universalistas - tais como a perspectiva kantiana - que desconsideram a relação intrínseca entre o *self* e o bem.

Ademais, o professor de Introdução à Teoria Política na *Mc Gill University* representa um dos mais ardorosos críticos de filosofias universalistas que estabelecem a prioridade do justo sobre aspectos relativos ao bem, ocultando singularidades culturais específicas de forma homogeneizante. Pretendendo dar uma resposta a tais perspectivas, o filósofo desenvolve a ideia de reconhecimento como autorrealização por meio dos conceitos de autointerpretação, avaliação forte, engajamento e emoção, que, na sua trajetória filosófica, são combinados de forma original. Nesse aspecto, no subcapítulo seguinte, propugnamos elucidar os elementos teóricos fundamentais do arcabouço filosófico tayloriano, a fim de apreender a sua relevância para compreensão da filosofia política do reconhecimento.

2.1

A ética da autenticidade de Taylor

Charles Taylor configurou uma teoria do reconhecimento compreendida como uma questão de autorrealização, estando atento à necessidade de enfatizar a prioridade de proteção de bens culturais que assegurem a preservação de identidades minoritárias. Ao explicitar a dimensão psicológica do reconhecimento, compreende que a depreciação sistemática afeta profundamente a

autoestima e termina por suscitar a internalização de imagens autodepreciatórias. Por conseguinte, a recusa de reconhecimento ou um reconhecimento deformado podem ser considerados formas de opressão e expressão de desigualdades; daí a sua defesa do caráter dialógico da natureza humana, pois o indivíduo só se autodefine na relação com a alteridade social, estabelecendo a relação entre a necessidade de reconhecimento e sua vinculação com a identidade. A autodepreciação pode ser um dos instrumentos mais poderosos da opressão, como pode ser comprovado na história das mulheres e dos negros americanos, de forma que o devido reconhecimento não é simplesmente uma cortesia, mas uma necessidade humana vital. É clara a assertiva de Taylor:

(...) ...a tese é a de que nossa identidade é moldada pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou um grupo de pessoas podem sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes desenvolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. (...)⁶

Nesse quadro teórico, sustentamos que o elemento fundamental da compreensão do filósofo, portanto, constitui a centralidade dos aspectos morais inescapáveis à condição humana, que determinam a plenitude de nossas vidas, assumindo especial relevância a concepção de avaliação forte como elemento essencial do seu arcabouço teórico, capaz de elucidar a relação intrínseca entre o *self* e o bem. É premente destacar que o instrumental filosófico tayloriano, ao nosso ver, tem como premissa fundamental, a ideia de que o agir humano seria orientado por uma comunidade linguística que permitisse ao *self* posicionar-se no espaço moral⁷, contrapondo-se a uma perspectiva cientificista que desconsidera tal universo substantivo específico, inerente a cada um dos seres humanos.

Indubitavelmente, o pressuposto do autor canadense constitui a não neutralidade das ações, porquanto uma abordagem cientificista termina por desincorporar o *self* de um horizonte valorativo, e não considera que a nossa

⁶ TAYLOR, Charles. “ A Política do Reconhecimento” . In: TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241.

⁷ Taylor na sua obra emprega o termo moral como equivalente a ética; TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self – A construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 90-91.

subjetividade seja nutrida por uma configuração moral. Se a esfera moral, na perspectiva tayloriana, não pode ser abordada sob um enfoque universalista - pois envolve a possibilidade que o ser humano tem de realizar avaliações fortes que determinam o próprio sentido de sua existência - assume especial relevância a sua crítica a filosofias universalistas, tal como a ontologia kantiana, que desconsideram a conexão intrínseca entre o *self* e o bem.

Nesse sentido, de acordo com Kant, a legislação moral não admite que uma ação possa ser cumprida segundo uma inclinação ou um interesse, mas somente para obedecer à lei do dever, ou seja, a ação moral não é determinada por desejos particulares, mas unicamente pelo princípio da vontade. De acordo com o professor da *Mc Gill University*, Kant, ao definir a moral de acordo com o imperativo categórico, termina por negligenciar aspectos fundamentais relativos à felicidade e ao conteúdo emocional das ações humanas. Sob essa ótica, Ruth Abbey, uma das principais comentadoras do empreendimento tayloriano, assevera que:

(...)A filosofia moral moderna fornece respostas tipicamente universalistas às questões sobre o que é certo fazer para e pelos outros. Tais respostas são estabelecidas como premissas de um ideal de igualdade humana. No entanto, Taylor encara a abordagem das respostas universalistas como tendendo a negligenciar as questões sobre o que é bom ser, pois estas são suscetíveis de ter respostas mais pessoais e particulares. (...)⁸

Assim, para Taylor, não seria suficiente estabelecer princípios universais independentemente das inclinações sensíveis, pois é inerente à própria condição humana a busca incessante de uma concepção de bem. Ao negligenciar o potencial valorativo em torno das concepções de vida digna, Kant termina por criar uma barreira intransponível entre o *self* e o bem, desconsiderando que nossa realização depende de um universo valorativo determinado pelas avaliações fortes. Se é a profundidade valorativa das ações que nos torna capazes de realizar uma concepção de bem, não há como partir de uma perspectiva absolutamente

⁸ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 11; Para uma abordagem crítica a respeito da filosofia tayloriana, cf.: TULLY, James. *Philosophy in an Age of Pluralism – the Philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; REDHEAD, Mark. *Charles Taylor. Thinking and Living Deep Diversity*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2002, p. 83-118.

neutra em relação à ação humana, porquanto esta nunca é moralmente neutra, incorporando todo um universo substantivo aberto a transformações e, nesse cenário, entendemos que a avaliação forte constitui o motor que alimenta as transformações valorativas do *self*.

Nessa concepção ontológica, o filósofo canadense também contrapõe-se à perspectiva utilitarista, na medida em que esta enfatiza a consequência da ação como a única base motivacional capaz de nortear a moralidade humana. No utilitarismo, as qualidades morais do agente não têm reflexos sobre o cálculo da moralidade, porque as consequências dos atos devem ser morais, tendo em vista alcançar a maximização dos interesses da maioria. O autor propõe que a ação humana não se limita a realizar cálculos racionais sobre a solução de conflitos e seus efeitos, pois tal perspectiva implicaria uma situação de total crise de identidade, na qual o indivíduo perderia completamente o sentido de sua realização, tornando-se um náufrago dentro do seu próprio universo moral.

Destarte, ao avaliar o problema da crise de identidade, Taylor considera profundamente a capacidade que o ser humano possui de se autointerpretar, posicionando-se sobre questões que afligem a vida comunitária e que são essenciais a uma vida plena; daí a importância de o agente tomar consciência dos fundamentos valorativos que nutrem suas ações, pois esses são determinantes para o sentido de uma vida digna. Nessa percepção filosófica, Ruth Abbey percebe, ainda, como aspecto interessante da filosofia tayloriana, uma certa influência aristotélica que revela a sua abordagem peculiar sobre a questão relativa ao bem. É interessante demonstrar o posicionamento de Abbey:

(...)Enquanto Aristóteles reconheceu que havia bens qualitativamente diferentes disponíveis ao ser humano, ele acreditou que esses bens poderiam ser justapostos, ao menos na vida de alguns. Para Aristóteles, viver uma vida boa envolve realizar todos os bens em suas proporções e ordens apropriadas. Uma vida boa deve abranger a busca da filosofia, da participação política, da amizade virtuosa e da afeição da família. Todos eles são bens diversos que realizam as diferentes capacidades humanas, sem entrarem necessariamente em conflito entre si. Um dos problemas para os indivíduos do mundo moderno é que, de acordo com Taylor, nós estamos diante de uma disposição muito ampla de bens diferentes. (...)⁹

⁹ *Ibidem*, p. 12.

Em suma, nem todas as escolhas cotidianas implicam distinções qualitativas, pois existem escolhas triviais que não determinam tão profundamente a construção de nossa identidade, mas há determinadas escolhas que são essenciais à construção de uma concepção de dignidade e que implicam discriminações valorativas a serem realizadas por um processo autointerpretativo. Nesse ponto, pretendemos, nos subcapítulos seguintes, examinar o conceito de avaliação-forte, que é inerente às discriminações qualitativas estabelecidas por processos de autointerpretação (subcapítulo 2.1.1), estabelecendo ainda uma contraposição teórica entre o modelo de *self* autointerpretativo, delineado por Taylor, e a concepção habermasiana de *self* pós-convencional (subcapítulo 2.1.2, intitulado “*self* autointerpretativo versus *self* pós-convencional”). De outro lado, no subcapítulo 2.1.3, assinalamos também a crítica tayloriana à figura do *self* desprendido, que é intrínseca à filosofia cartesiana. No momento, importa apenas ponderar que, para o filósofo, a categoria do *self* desprendido constitui um sujeito desvinculado do mundo e de uma realidade sociocultural, incapaz de articular suas fontes morais, concebendo a razão como um elemento insensível a conteúdos substantivos e sentimentais.

Prosseguindo na análise acerca da ética da autenticidade de Taylor, no subcapítulo 2.1.4, avaliamos a centralidade da dimensão linguística na ontologia tayloriana, sob influência da tradição filosófica de Heidegger, Wittgenstein, tendo em vista a trajetória teórica de superação do individualismo metodológico decorrente da perspectiva do *self* desprendido. No subcapítulo 2.1.5, apresentamos a crítica de Taylor e Honneth à categoria do indivíduo atomizado, estabelecida por meio de concepções contratualistas que afirmam a prioridade dos indivíduos sobre os objetivos coletivos da sociedade. Nesse ponto, Honneth, assim como Taylor, contrapõe-se à perspectiva do indivíduo atomizado e, com base em Dewey, delineia uma segunda concepção teórica alternativa ao modelo liberal, articulando uma forma reflexiva de cooperação comunitária, divisão do trabalho e liberdade.

No ensejo, no subcapítulo 2.1.6, desenvolvemos uma aproximação conceitual entre Habermas e Taylor, no que se refere à crítica ao predomínio da razão instrumental, entendida como a racionalidade procedimental inerente a uma forma de mal-estar das sociedades modernas. Ainda no ensejo, destacamos que, para a ética da autenticidade tayloriana, também assume especial relevância a influência rousseauiana, tendo em vista a sua contribuição original na

formulação de uma certa “voz interior”, concebida como um momento introspectivo no qual afloram nossos valores mais originais e singelos.

Nesse particular, o subcapítulo 2.1.7, intitulado “A influência rousseauiana”, examina a relevância do movimento romântico para a afirmação da centralidade da concepção de natureza interior como fonte de moralidade, tendo em vista a influência da dimensão expressiva da natureza humana sobre a ontologia tayloriana. A ideia fundamental da concepção expressivista de bem, portanto, com base no ideal de *ethos* romântico, consiste em contrapor-se à hegemonia da razão instrumental, estando vinculada ao ideal da autenticidade. De início, é necessário elucidar que um elemento peculiar dos seres racionais consiste na possibilidade de realizar avaliações fortes, como uma forma de atenuar certos antagonismos morais e contradições sobre o bom viver, sendo que essa possibilidade singular de estabelecer distinções qualitativas entre os bens e critérios - que distinguem o justo do injusto, o nobre do vulgar - marca o apaixonante universo humano.

2.1.1

Avaliações fortes

As avaliações fortes, na nossa percepção, são questionamentos inescapáveis à subjetividade humana e a uma vida plenamente realizada, em oposição a uma existência moralmente irrelevante, pois tais discriminações qualitativas conferem significado a uma existência realmente autêntica. Postulamos que a compreensão tayloriana de avaliações fortes tem como fonte de inspiração a ideia de desejos de segundo grau, esboçada por Harry Frankfurt: desejos incidentes sobre nossos próprios desejos.¹⁰ A capacidade de valorar determinados desejos intrínsecos à nossa realização pessoal constitui um traço distintivo do ser humano.

Tal perspectiva decorre do fato de que nossa identidade, nossos desejos e projetos de vida estão conectados a uma configuração moral singular, que se expressa pelas avaliações fortes, sendo estas um fato incontornável de uma vida

¹⁰ FRANKFURT, Harry. “Freedom of the will and the concept of a person”. In: *Journal of Philosophy*, 667 (jan/1971), *apud* TAYLOR, Charles. “What is Human Agency”. In: *Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

digna. Saber quem somos, ao nosso ver, implica saber quais são nossas alternativas morais, porque em tal universo substantivo existem bens valiosos que nos permitem assumir posições peculiares ao definir o próprio sentido de nossa vida.

Em síntese, de um lado, o ato de posicionar-se diante de uma configuração moral possui uma dimensão constitutiva em relação à condição humana, porquanto, por meio das suas fontes valorativas, o agente orienta-se na sua existência. De outro lado, inobstante a presença do adjetivo “forte” para qualificar a avaliação, Taylor refere-se à qualidade da avaliação, e não à intensidade de desejos tais como: ódio, ciúme, vingança, sendo assim caracterizada por contemplar um conteúdo valorativo e constitutivo da nossa subjetividade, de forma que, eventualmente, o agente poderá ser capaz de superar tais sentimentos, tendo em vista valores mais singelos, como, por exemplo, a possibilidade de perdão.

Por fim, sublinhamos que tanto Habermas como Taylor configuram uma perspectiva intersubjetiva da identidade. Inobstante, o herdeiro da Escola de Frankfurt desenvolve uma concepção de moralidade pós-convencional, que irá se contrapor ao *self* autointerpretativo delineado por Taylor.

2.1.2

***Self* Autointerpretativo versus *self* pós-convencional**

Antes de tudo, é premente considerar que a concepção segundo a qual o indivíduo compreende sua vida em termos de uma narrativa, para Taylor, pressupõe uma pluralidade de bens que constituem seu universo moral. Sob essa ótica, o agente procura se posicionar em face de uma pluralidade de bens, elegendo aqueles que lhes são mais caros. A fim de determinar o papel estabelecido pelos diferentes bens e sua relevância emotiva, o sujeito procura articulá-los, explicitando as concepções de bem que irão determinar suas escolhas morais. Essa potencialidade interpretativa, configurada pelo filósofo canadense, pressupõe uma estrutura de pré-compreensão heiddegeriana implícita às escolhas morais.

É necessário lecionar, todavia, que a articulação não ocorre em uma perspectiva instrumental relativa à designação dos objetos, mas busca revelar os

bens presentes em um universo cultural. Diferentemente de Habermas, portanto, a concepção de racionalidade tayloriana é substantiva, e não procedimental. Nessa linha de raciocínio, os bens e valores articulados pelo sujeito relacionam-se às práticas culturais de uma comunidade, porquanto o desvelamento dos bens pressupõe um processo autointerpretativo no qual o sujeito se compreende como membro de uma comunidade linguística. Em Habermas, por sua vez, é possível um distanciamento reflexivo em relação aos padrões culturais de uma sociedade.

Como já verificamos, a ontologia habermasiana procura articular reflexão filosófica e sociologia, com base no seu modelo de ação comunicativa. O autor alemão estruturou uma filosofia do reconhecimento procedimental capaz de se contrapor à perspectiva teórica desenvolvida por Charles Taylor, à luz da ética discursiva. De acordo com o herdeiro da Escola de Frankfurt, o paradigma da linguagem possui um potencial racionalizador inerente às práticas comunicativas, em oposição a uma perspectiva monológica centrada em um sujeito que apreende e domina objetos, de forma que a prática argumentativa constitui uma opção valiosa para alcançar o entendimento humano, em contraposição à utilização de uma racionalidade estratégica voltada para o êxito. Somos seres racionais engajados em práticas dialógicas e, enquanto tais, problematizamos pretensões de validade, razão por que nossa autonomia e nossa subjetividade são definidas em práticas intersubjetivas. Resgatando pretensões de validade, mediante o exercício crítico da razão, irá prevalecer a força do melhor argumento.

De início, cumpre investigar que os autores integrantes do Instituto de Pesquisa Social pretendiam atualizar a tradição marxista em face do novo contexto histórico, opondo-se a qualquer visão determinista inerente ao materialismo histórico, relativamente ao predomínio da dimensão econômica. A *Dialética do Esclarecimento* apenas se referia à razão instrumental, inerente à filosofia do sujeito, mas não contemplava uma razão comunicativa, fundada na linguagem. Nesse particular, torna-se necessário diferenciar a concepção habermasiana de mundo da vida dos subsistemas econômicos e administrativos. O mundo da vida seria o *locus* do agir comunicativo, no que se refere aos processos de transmissão das tradições culturais, de integração social e de socialização dos indivíduos por meio de práticas comunicativas voltadas para o entendimento mútuo.

Outrossim, é no mundo da vida que a razão comunicativa se manifesta, inspirando o entendimento, o diálogo e o potencial crítico. Diferentemente, os subsistemas sociais são marcados pelo predomínio da razão instrumental. Analisando a perspectiva habermasiana, uma das mais ilustres comentadoras da ética discursiva, Lucia Maria Aragão, afirma que “a razão instrumental representa esse modo de conhecer do sujeito que se apropria dos objetos de conhecimento unicamente com a finalidade de dominá-los e utilizar-se deles para fins instrumentais.”¹¹ Nessa compreensão filosófica, a razão não poderia se restringir apenas à ideia de dominação, tal como concebida na proposta dos frankfurtianos, pois a razão instrumental configura apenas uma das manifestações da razão, contemplando também uma razão comunicativa, essencialmente dialógica.

Portanto, a razão comunicativa seria o substrato filosófico por meio do qual Habermas pretendeu se contrapor ao instrumental teórico da Escola de Frankfurt, que estabelecia uma relação intrínseca entre razão e dominação, expressa em termos de uma racionalidade instrumental. Somente uma razão comunicativa, essencialmente crítica e emancipatória poderia ser capaz de contrapor-se à denominada razão instrumental. Oportuno ilustrar o pensamento de Lúcia Maria Aragão:

(...)Habermas procura (a) reabilitar as intenções originais da Teoria Crítica da década de 30, e (b) substituir o modelo crítico da dominação através da relação de apropriação material do excedente da produção, que origina as classes sociais, pelo modelo de crítica da cultura moderna ou da modernidade, uma vez que os conflitos fundamentais não se dão mais ao nível da estrutura econômica, mas foram deslocados para a esfera superestrutural. (...) ¹²

Em suma, a razão comunicativa possui um potencial emancipatório expresso em termos de uma consciência crítica, inspirando a possibilidade de interação entre os homens. Portanto, “a descoberta de tal estrutura de racionalidade comunicativa pode, então, fornecer à teoria social crítica o suporte de que necessitava para escapar da demissão da razão como instrumento de

¹¹ ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 1992, p. 59.

¹² *Ibidem*, p. 57.

evolução e libertação do homem e, conseqüentemente, do pessimismo.”¹³ Trata-se de uma razão crítica e libertadora, sendo fundamental na proposta habermasiana de afastar-se da perspectiva frankfurtiana baseada no descrédito da razão.

Nessa perspectiva, o herdeiro da Escola de Frankfurt procede a uma releitura da concepção weberiana de desencantamento do mundo. Examinando tal empreendimento filosófico, Ralph Bannell leciona que, com a “diferenciação das estruturas simbólicas da ciência, ética direitos e estética, Habermas quer mostrar que esse processo de diferenciação continua, apresentando-se, simultaneamente, como uma racionalização do mundo da vida, bem como um processo de individuação, ou seja, de desenvolvimento de uma identidade individual autônoma.”¹⁴ Diante do exposto, depreende-se que a racionalização do mundo da vida, à luz da ética discursiva, tem como pressuposto o potencial reflexivo decorrente do processo de individuação, tendo em vista a construção da identidade individual à luz do processo de socialização.

De fato, o potencial reflexivo manifesta-se tanto na formação das tradições culturais compartilhadas, como nos processos de individuação. Nessa empreitada teórica, o filósofo resgata a crítica hegeliana à ontologia kantiana, segundo a qual o processo de construção do conhecimento não se origina do sujeito solitário, mas através de um processo autoformativo do espírito. Assim, na sua primeira fase, o autor alemão refere-se ao paradigma da linguagem inerente às estruturas da intersubjetividade. Somente a dimensão linguística poderia ser capaz de contrapor-se aos poderes reificados inerentes aos subsistemas econômicos e administrativos. Dessa maneira, o *locus* de poder desloca-se da esfera da produção para a dimensão da esfera comunicativa mediada linguisticamente.

Nessa percepção filosófica, com o intuito de confrontar o legado habermasiano com a concepção de *self* autointerpretativo, delineada por Taylor, há um aspecto particularmente interessante, relativamente a uma teoria do desenvolvimento da consciência moral desenvolvida pelo filósofo, a partir das pesquisas de Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, compreendendo a ontogênese da personalidade humana por meio de três dimensões: a estruturação da capacidade

¹³ *Ibidem*, p. 60.

¹⁴ BANNELL, Ralph. Ings. *Habermas & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 27-28.

cognitiva, da capacidade linguística e da capacidade interativa. Diante do exposto, propugna três etapas do desenvolvimento da competência moral dos indivíduos - pré-convencional, convencional e pós-convencional.

No nível pré-convencional, a criança internaliza padrões culturais e responde às noções de certo e errado, compreendidas em uma perspectiva egocêntrica, sempre visando às próprias necessidades instrumentalmente, em termos de punição ou recompensas. Habermas, com fundamento em Kohlberg, estabelece um paralelismo entre essa fase egocêntrica da criança e as imagens sociomórficas do mundo, nas quais o cumprimento das normas são “o dever de evitar o castigo e o poder superior das autoridades.”¹⁵ No estágio moral convencional, por sua vez, o indivíduo procura atender a padrões sociais legítimos, determinados pelas expectativas familiares ou sociais, desconsiderando as consequências imediatas de suas ações, mas tendo em vista um sentido de engajamento relativamente ao meio social no qual se insere. Tal fase sociocêntrica corresponde à identidade coletiva convencional baseada na tradição, por meio da qual o indivíduo se sente motivado a seguir as regras e expectativas sociais do grupo a que pertence.¹⁶

Por fim, no nível pós-convencional, há correspondência entre a atuação do jovem a princípios universalistas capazes de alcançar o reconhecimento dos

¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.152

¹⁶ Ainda no intuito de elucidar a concepção da moral convencional, leciona Habermas acerca da passagem do estágio de moralidade pré-convencional para a moral convencional: “Mas a criança se torna pessoa somente na medida em que aprende a se localizar em seu mundo social de vida. Quando a criança incorpora as universalidades simbólicas dos papéis menos fundamentais de seu ambiente familiar e, mais tarde, as normas de ação de grupos mais amplos, a identidade natural acoplada ao seu organismo é substituída por uma identidade constituída por papéis e mediatizada simbolicamente. A continuidade devida à identidade baseada em papéis apóia-se, então, na estabilidade das expectativas comportamentais que, através do ideal do Eu, terminam por se fixar na própria pessoa. Na construção hegeliana, esse é o estágio de consciência de si, no qual o indivíduo pode se referir a si mesmo através da reflexão. (...) Enquanto esse espírito permanecer particular, espírito de uma família singular ou de um determinado povo, também a identidade dos membros individuais do grupo – formada através de tal espírito – permanecerá ligada a determinadas tradições, a papéis ou normas particulares.” Assinala Habermas que a identidade convencional geralmente se rompe “quando o jovem aprende a importante diferença que existe entre as normas, por um lado, e, por outro, os princípios, segundo os quais podemos produzir normas. Tais princípios podem servir como critério para a crítica e a justificação de normas preexistentes. Aliás, para quem julga segundo princípios, todas as normas vigentes só podem aparecer como posições, como meras convenções.” HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1983, p. 80.

indivíduos, independentemente dos padrões considerados legítimos pela maioria.¹⁷ O filósofo defende, portanto, uma homologia entre a fase universalista do jovem e a identidade coletiva baseada em princípios universais de direitos humanos que se sobrepõem a acordos sociais particulares. A filosofia habermasiana assevera que, na passagem da moralidade convencional para a pós-convencional, “o mundo social das relações interpessoais legitimamente reguladas – mundo esse ingenuamente habitualizado e reconhecido sem problemas – se vê desenraizado e despido de sua validade nativa.”¹⁸ Com efeito, na moralidade pós-convencional, a dimensão reflexiva da razão permite a aquisição, transmissão e crítica relativamente às tradições culturais.

Antes de tudo, é mister enfatizar que, na ética discursiva habermasiana, de um lado, a autonomia do sujeito humano individual está conectada com o reconhecimento intersubjetivo em processos discursivos sobre a justiça moral de seus julgamentos e ações; de outro lado, o sujeito alcança a individuação - como ser diferenciado dos demais - por meio do reconhecimento discursivo de aspectos singulares de sua identidade. Diante dessa estrutura conceitual, torna-se necessário analisar que a concepção habermasiana de autonomia seria concebida como o aspecto moral da liberdade, enquanto autorrealização constitui a sua dimensão ética¹⁹, estabelecendo ainda uma distinção entre autonomia pessoal e autonomia moral. Para Habermas, a autonomia pessoal relaciona-se à prerrogativa individual de eleição dos projetos pessoais de vida; de outro lado, a autonomia

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, op. cit., p. 156.

¹⁸ *Ibidem*, p. 156.

¹⁹ Analisando a ética discursiva, Maeve Cooke esclarece que a concepção habermasiana de subjetividade não é completamente exata. Em alguns momentos, Habermas formula a noção de autonomia como “autodeterminação” e “autorrealização”. Em outros momentos, utiliza a ideia de “individuação” em contraposição a “autorrealização”: “Embora a noção de autodeterminação seja um sinônimo mal compreendido de autonomia, como concebido por Habermas, e embora autorrealização não seja evidentemente equivalente a individuação, Habermas parece usar esses termos de forma alternada. Eu irei omitir a questão de se seria legítimo se referir a autonomia e autorrealização como dois aspectos relevantes da individuação. Nós deveríamos notar que autonomia e autorrealização são duas categorias que constituem o conceito de Habermas sobre liberdade individual, pois embora ele às vezes use os termos “liberdade”, “autodeterminação” ou “autonomia” de forma alternada, ele frequentemente esclarece que autonomia é o aspecto moral da liberdade, enquanto autorrealização é o aspecto ético ou estético.” COOKE, Maeve. “Habermas, Autonomy and the Identity of the Self”. In: *Philosophy and Social Criticism*, vol 18, n. 3/4. London: Sage Publications, 1992, p. 272-273.

moral conecta-se a princípios moralmente vinculantes delineados pelo Princípio U²⁰, à luz da ética do discurso.

É imperioso ressaltar, ainda, que a concepção kantiana de autonomia moral é interpretada habermasianamente em uma perspectiva dialógica e intersubjetiva, porquanto o indivíduo se torna autônomo, na medida em que se insere em processos discursivos de reflexão crítica nos quais são problematizadas suas pretensões de validade. Nessa perspectiva, é oportuno transcrever o posicionamento de Maeve Cooke, professora da *University College Dublin*, relativamente à distinção entre discursos éticos e morais:

(...)Para Habermas, discursos éticos (pós-convencionais), como discursos morais, são guiados pela suposição ideal de que nenhum argumento é excluído em princípio da avaliação crítica no diálogo, bem como de que nenhuma pessoa capaz de falar e agir poderia ser excluída do diálogo, assim como ninguém deve ser impedido de introduzir novos argumentos, de questionar qualquer afirmação, de expressar suas necessidades, desejos, etc., e de que se uma norma ou princípio é moralmente válido, todos os participantes em um discurso moral teriam que concordar que ele é válido para todos. (...) ²¹

Disso se infere, ao nosso ver, que a autonomia representa a dimensão moral do desenvolvimento da subjetividade. Como destaca a autora, “o *self* pós-convencional ganha autonomia na medida em que seus julgamentos e ações sejam aceitos como válidos para todos pelos participantes em um discurso moral.” ²² Tal papel constitutivo do discurso, que concebe a autonomia em seu aspecto moral, está intimamente relacionada à concepção de “comunidade de comunicação universal”. Nesse contexto, explicita Habermas que a comunidade ilimitada de comunicação constitui uma “suposição idealizadora de uma forma de vida universalista, onde cada um pode assumir a perspectiva de cada um dos outros e

²⁰ O Princípio U é formulado por Habermas da seguinte maneira: “toda norma válida deve satisfazer a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos.” HABERMAS, Jürgen. *Conciencia Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 86.

²¹ COOKE, Maeve. “Realizing the Post-conventional *self*” In: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 20, n. 87. London: Sage Publications, 1994, p. 90.

²² *Ibidem*, p. 90.

onde cada um pode contar com o reconhecimento recíproco por parte de todos.”²³ Em face desta leitura, a projeção da comunidade universal configura uma suposição ideal decorrente da própria estrutura linguística, permitindo ao indivíduo, não um desengajamento, mas uma inserção em uma comunidade projetada.

Indubitavelmente, a autonomia é percebida como autonomia moral, porque as ações individuais “devem ser consideradas como moralmente justas por todos os membros de uma comunidade universal.”²⁴ Por conseguinte, a concepção de subjetividade desenvolvida por Habermas representa uma releitura da distinção conceitual de George Herbert Mead, em relação a dois aspectos fundamentais da identidade: o *I* e o *Me*. Outrossim, surge uma relação dialética na qual o *I* busca o reconhecimento de sua singularidade, enquanto o *Me* controla as expectativas libertárias do *I*. Inobstante, o *self* pós-convencional pressupõe que o *I*, enquanto fonte de impulsos libertários, rompe com os padrões legítimos de uma sociedade, simbolizados em uma dimensão convencional representada pelo *Me*; entretanto, em Habermas, a tensão entre o *I* e o *Me* é compreendida como uma relação entre autodeterminação e autorrealização.

Nesse sentido, destaca que “somente à luz da racionalização do mundo da vida é possível entender o processo de individuação dos sujeitos socializados, como algo que não se resume à liberalização singularizadora de sistemas de personalidade comandados pela autorreflexão.”²⁵ Sob esse aspecto, sustentamos ser o *Me* de Mead uma instância de controle, ou seja, a dimensão convencional do *self* que controla as expectativas autênticas do *I*; mas, tal dialética moral é

²³ HABERMAS, Jürgen. “Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead”. In: *Pensamento Pós-Metafísico*, op. cit., p. 220.

²⁴ COOKE, Maeve. “Habermas, Autonomy and the Identity of the *self*”. In: *Philosophy and Social Criticism*, vol 18, n. 3/4, op. cit., p. 274

²⁵ HABERMAS, Jürgen. “Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead”. In: *Pensamento Pós-Metafísico*, op. cit., p. 234. A respeito da releitura habermasiana acerca da psicologia social de Herbert Mead, cf.: ABOULAFIA, Mitchell. “Habermas and Mead: On Universality and Individuality”. In: *Constellations*, vol. 2, n. 1. Cambridge: Blackwell, 1995; HINKLE, Gisela J. “Habermas, Mead, and Rationality”. In: *Symbolic Interaction*, vol. 15, n. 3. California: University California Press, 1992.

interpretada habermasianamente por meio de um *self* pós-convencional que pretende, como já mencionado, não um desengajamento, mas inserção em uma comunidade projetada.

Destarte, Cooke assevera que a dialética entre o *I* e o *Me* pode ser resolvida por meio de uma interpretação forte ou fraca. A interpretação forte da dialética entre o *I* e o *Me* pressupõe um *self* autêntico, que é “fonte de criatividade e espontaneidade, e sua existência explica porque a tensão entre um *I* (autêntico) e um *Me* (inautêntico) é supostamente vista como algo produtivo.”²⁶ Sob essa ótica, entendemos e compartilhamos com a autora a ideia de que tal perspectiva – ou seja, a pretensão de conciliar o *I* e o *Me* - implica uma concepção distorcida de subjetividade, privando o sujeito da potencialidade crítica, uma vez que os impulsos criativos do *I* são absorvidos pela inautenticidade do *Me*.

Sob esse prisma, considera Cooke que, na interpretação fraca relativa ao conflito entre o *I* e o *Me*, “a questão da existência de um *self* autêntico é deixada em aberto ou mesmo negada”,²⁷ ou seja, a autenticidade do *self* torna-se uma questão irrelevante, porquanto existem aspectos da identidade que resistem à tentativa de estabelecer processos reflexivos de avaliação crítica. Assim, a fim de elucidar a compreensão habermasiana sobre tal dialética, é relevante trazer as palavras de Cooke:

(...)...eu sugiro que Habermas não apenas rejeite a noção de *self* autêntico resgatável não racionalmente, isto é, a versão forte da tese do conflito; sua concepção de autonomia como autonomia moral é incompatível mesmo com a versão fraca de tal tese. (...) ²⁸

Em vista disso, se o sujeito pós-convencional torna-se moralmente autônomo, supondo o reconhecimento de suas ações em uma perspectiva ideal por meio de uma integração projetada que transcende os padrões considerados legítimos de uma sociedade, sustentamos não ser possível falar em uma tentativa

²⁶ COOKE, Maeve. “Habermas, Autonomy and the Identity of the *self*”. In: *Philosophy and Social Criticism*, vol 18, n. 3/4, *op. cit.*, p. 283

²⁷ *Ibidem*, p. 283.

²⁸ *Ibidem*, p. 283.

de conciliação entre o *I* e o *Me* (convencional). Ademais, o *I* projeta um novo *Me*, que corresponde a uma nova dimensão intersubjetiva de “condições de comunicação de um discurso universal”. Nesse cenário, analisando a ética discursiva, menciona Cooke que “a pessoa autônoma é aquela que age moralmente e que julga moralmente, tal como uma pessoa deve esperar que uma comunidade de comunicação universal reconheça suas ações e julgamentos como moralmente justos.”²⁹ Nesse quadro teórico, a perspectiva habermasiana supõe que discursos morais se configuram por meio da suposição ideal segundo a qual nenhum argumento, em princípio, é imune a processos dialógicos de reflexão crítica.³⁰

Em suma, para Habermas, o desenvolvimento da capacidade individual de julgamento moral pressupõe os três estágios do desenvolvimento supracitados, sendo que, no nível pós-convencional, alcança-se a possibilidade do exercício crítico da razão. Compreendemos que em Taylor, diferentemente, a racionalidade do indivíduo autointerpretativo é substantiva, e não procedimental, pressupondo a articulação dos bens e valores conectados às práticas culturais de uma comunidade. A concepção de racionalidade como articulação, entretanto, possui um potencial crítico enraizado nas práticas reais da linguagem, podendo ensejar uma “fusão de horizontes” com a rearticulação de novos valores culturais. Habermas, por sua vez, entende que o *self* pós-convencional possui capacidades cognitivas que lhe permitem distanciar-se de suas contingências culturais singulares, transcendendo reflexivamente os limites de uma forma de vida específica, com base no exercício crítico da razão. Em síntese, autonomia e autorrealização somente se configuram por intermédio de processos reflexivos de avaliação crítica.

²⁹ COOKE, Maeve. “Habermas, Autonomy and the Identity of the *self*”. In: *Philosophy and Social Criticism*, vol 18, n. 3/4, *op. cit.*, p. 273.

³⁰ Nesse ponto, o herdeiro da Escola de Frankfurt, em passagem elucidativa, postula que: “No agir comunicativo, as suposições de auto-determinação e de auto-realização mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: quem julga e age moralmente tem de poder esperar o assentimento de uma comunidade de comunicação ilimitada e quem realiza uma história de vida assumida responsavelmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade. De acordo com isso, a minha identidade própria, ou seja, minha auto-compreensão como um ser individuado que age autonomamente, só pode estabilizar-se se eu for reconhecido como esta pessoa.” HABERMAS, Jürgen. “Individuação através da socialização – sobre e teoria da subjetividade de George Herbert Mead”. In: *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 226.

Antes de tudo, compreendemos que, para Taylor, o *self* é um projeto, suscetível a transformações por meio de autointerpretações. Para o filósofo canadense, o processo de autointerpretação possui, portanto, um potencial estruturante em relação à nossa personalidade, na medida em que, ao considerar os bens mais valiosos para nossa realização, estamos construindo nossa própria identidade. Sustentamos que as ações humanas assumem significado especial por meio da articulação linguística de nossos sentimentos, porquanto, na nossa compreensão, ao interpretar o conteúdo emocional de nossas ações, nossa existência assume uma dimensão, não apenas peculiar, mas mediada por valores.

Com efeito, em face de uma multiplicidade de bens que integram nossas configurações morais, a capacidade que o ser humano possui de se autointerpretar se relaciona com sua busca incessante pela realização pessoal. A ideia fundamental do *self-interpreting animal*³¹, portanto, é a de que nossas ações são moldadas pela articulação simbólica de nossos sentimentos, que servem de norte para determinadas opções valorativas, porque a avaliação forte não implica necessariamente a articulação consciente das nossas fontes morais, sendo possível realizarmos distinções qualitativas na esfera de uma moralidade inarticulada. Tais bens, fortemente avaliados, podem condicionar nossas opções e escolhas, ainda que de forma inconsciente ou desarticulada.

Nessa perspectiva, rejeitando uma ontologia eminentemente cientificista, o professor da *Mc Gill University* pondera que o *self* não deve ser focado como um simples objeto de estudo, de forma que aspectos relativos à idade, profissão, nível cultural são insuficientes para determinar a complexidade do *self*, sendo fundamental compreendermos a dimensão constitutiva do processo autointerpretativo. É necessário esclarecer, todavia, alguns aspectos centrais da ideia de *self-interpreting animals*. De início, destacamos que o indivíduo não se autointerpreta de forma monológica, porquanto constrói sua identidade no diálogo com a alteridade social, uma vez que tal rede compartilhada de práticas dialógicas permite aos indivíduos adquirirem novas formas linguísticas e simbólicas suscetíveis de inspirar novas autocompreensões que marcam a nossa subjetividade. Entendemos ser o aspecto estruturante e, muitas vezes, conflituoso

³¹ TAYLOR, Charles. "Self-interpreting animals". In: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 45-48.

da interpretação que temos de nós mesmos, pois, por meio da linguagem, os indivíduos alcançam novas dimensões singulares, até então desconhecidas ou inarticuladas. Inobstante, a possibilidade de uma multiplicidade de interpretações coexistentes - que podem se transformar ao longo do tempo - não anula o seu potencial constitutivo relativamente à identidade moral do sujeito.

Diante dessa estrutura ontológica, a linguagem permite a articulação simbólica dos nossos sentimentos, de forma a organizar os nossos desejos aparentemente desarticulados, sendo que a avaliação forte, por meio da articulação linguística, permite compreender mais profundamente e estruturar nossos sentimentos de forma a estabelecer distinções qualitativas entre os bens. Em face dessa percepção filosófica, ao articular esses dois elementos teóricos – interpretação e sentimento – Taylor postula a possibilidade de estabelecer avaliações-fortes como um aspecto incontornável do agente humano, constituindo o substrato emotivo necessário para que o agente resgate suas fontes morais. Alguns desejos alcançam dimensão qualitativa diversa, razão por que assume especial relevância o processo de articulação linguística, que torna mais claro para o agente o verdadeiro sentido emocional de suas ações morais, sendo que o processo autointerpretativo não prescinde da identificação de bens profundos que norteiam nossas escolhas morais: são os hiperbens.

Outrossim, leciona Taylor ser o universo moral condicionado por hiperbens³², ou seja, bens supremos que configuram o *background* do agente, evitando uma certa desorientação moral na qual a existência perde significado. Nesse contexto, constitui uma dimensão intrínseca a qualquer horizonte moral a existência de hiperbens que, em face de um pluralismo moral, forneçam parâmetros indispensáveis para que o agente se posicione na solução de conflitos, tendo em vista a realização pessoal.³³

³² Cf.: TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*, *op. cit.*, p. 127.

³³ Em vista disso, veja-se o que diz Taylor: “Uma perspectiva ética organizada desse modo em torno de um hiperbem é, portanto, inerentemente conflituosa e tensa. O bem mais elevado não somente é situado acima dos outros bens reconhecidos da sociedade, como pode por vezes refutá-los e rejeitá-los, como vem fazendo o princípio do respeito igual a todos em relação aos bens e virtudes vinculados à vida familiar tradicional, como o judaísmo e o cristianismo fizeram com os cultos das religiões pagãs e como fez o autor da República com os bens e virtudes da vida agonística do cidadão. E é por isso que reconhecer um hiperbem é fonte de tensão, e, com frequência, de doloroso dilema na vida moral.” *Ibidem*, p. 93.

Disso se infere, ao nosso ver, que, se a nossa subjetividade existe em função de hiperbens - que conferem coerência moral a um horizonte substantivo, ao definirem de forma mais profunda a identidade - o distanciamento do sujeito em relação a tais bens pode revelar um potencial destrutivo, resultando em algo absolutamente incompatível com sua concepção de dignidade, de forma a esvaziar a dimensão substantiva da vida. Os hiperbens, portanto, constituem fontes morais que conferem significado pleno a uma vida, norteando o horizonte moral do agente, ainda que de forma inarticulada; nesse sentido, a ideia de trilhar minha vida em direção a um hiperbem confere especial significado à concretização de uma existência rica em sentido. Se o *self* forma-se inserido em uma comunidade linguística na qual estabelece relações dialógicas, é justamente essa rede complexa de tradições compartilhadas que constitui o horizonte moral de um indivíduo, fornecendo parâmetros valorativos de orientação.

Sob esse prisma, para compreendermos o sentido de nossas vidas por meio de uma narrativa, é necessário compreendermos a nossa orientação para o bem, porquanto a mesma está umbilicalmente vinculada à compreensão da vida como uma história em andamento que confere significado pleno à realização do *self*. Inobstante uma multiplicidade de bens que marcam o horizonte valorativo do *self*, existem momentos de transformação radical que rearticulam seu universo substantivo. Por conseguinte, para construir uma narrativa, o *self* deve repensar os bens fundamentais, porque muitas vezes tais configurações morais atuam no nível inconsciente e, somente nos momentos de ruptura, os indivíduos reconfiguram os valores que lhe são mais caros.

Sob esse aspecto, o filósofo canadense irá se contrapor à perspectiva atomista da ação por meio de uma concepção qualitativa de ação que contempla uma dimensão efetivamente comunitária. É imperioso asseverar que, de acordo com a filosofia tayloriana, a ação não é realizada pelo indivíduo, pois existem ações essencialmente coletivas. Sob essa ótica, a estrutura da ação individual encontra fundamento na ação coletiva expressa hegelianamente, em termos de ação do Espírito. Tal dimensão transindividual permite ao indivíduo compreender o sentido comunitário e os fundamentos valorativos que nutrem as condutas humanas e posicionamentos sobre questões morais e políticas.

Assim, seria um aspecto intrínseco à própria estrutura das ações humanas, o que denominamos de potencialidade autointerpretativa do *self*, revelando um conteúdo de avaliação valorativa que conduz o indivíduo a resgatar suas fontes morais, de forma a se orientar no espaço público. Não há como ignorar o conteúdo emotivo da concepção coletiva de ações. Nesse cenário, a especial relevância do processo interpretativo consiste em revelar a verdadeira identidade moral do *self*, compreendido como sujeito que assume posições peculiares no espaço público, razão por que as ações humanas não decorrem de processos racionais abstratos, refletindo a articulação de determinadas fontes morais ínsitas a um horizonte cultural.

É de se mencionar que o universo tayloriano é marcado por uma apropriação original das principais tradições filosóficas, por meio de uma nova compreensão antropológica do ser humano - com características singulares e, ao mesmo tempo, universais - consubstanciada por meio de uma releitura particular de diferentes correntes filosóficas que irão marcar profundamente o seu empreendimento teórico. Nesse cenário, Taylor examina a densidade da matriz epistemológica de Descartes, Platão, Agostinho e Rousseau, com o propósito de resgatar diferentes concepções acerca da identidade, propiciando um retrato coerente com o caráter complexo e multifacetado do *self* moderno. Em suma, articula diferentes tradições filosóficas de forma a reconstruir a gênese da identidade moderna, desvelando os pressupostos que tornaram possível a emergência de concepções inerentes à individualidade como: interioridade, fontes morais, ordem cósmica.

Nesse quadro teórico, Platão apresenta-nos uma concepção de racionalidade que reflete, não apenas o que é correto, mas uma ordem cósmica preexistente, porquanto ser racional é compreendê-la de forma ampla. Ser governado pelo bem é agir de acordo com essa ordem, domesticando os desejos, pois somente compreendendo tal ordem das coisas, alcançamos um patamar existencial superior capaz de contemplar a noção de bem. Nesse ponto, propugna Taylor que “além de estar em paz consigo mesma, a pessoa governada pela razão também desfruta de calma, enquanto a pessoa desejosa está constantemente agitada e inquieta, constantemente arrastada para lá e para cá por seus anseios.”³⁴

³⁴ *Ibidem*, p. 156.

Atuar, segundo o bom viver, significa pautar a conduta humana segundo tal ordem, que constitui uma fonte moral suprema, libertando-nos do domínio de nossos desejos. Cabe trazer as explanações teóricas de Taylor a respeito da filosofia platônica:

(...)E, assim, tornamo-nos bons quando a razão passa a governar e não somos mais dominados por desejos. Mas a mudança de hegemonia não significa apenas uma série de objetivos que assume a prioridade em relação a outra. Quando a razão governa, um tipo bem diferente de ordem reina na alma. Na verdade, podemos dizer que a ordem reina ali pela primeira vez. O reino do desejo é, em contraste, o reino do caos. As almas boas gostam de ordem (*Kósmos*), concórdia (*xumphonía*) e harmonia (harmonia), enquanto as más são arrastadas em todas as direções por seus desejos e estão em conflito perpétuo. (...) ³⁵

Em síntese, o desenvolvimento da racionalidade não se processa em termos de capacidades racionais abstratas, mas como um processo de inserção em uma ordem cósmica superior; entretanto, se Platão situa as fontes morais em uma ordem cósmica externa ao agente, Agostinho insere-as na interioridade do agente, enquanto Descartes estabelece um modelo de razão que passa a controlar instrumentalmente os nossos desejos.

Nessa linha de raciocínio, Santo Agostinho irá resgatar da filosofia platônica uma categoria essencial à identidade moderna: a concepção de interioridade. Nas palavras de Taylor, “o interior é alma. E esta não é apenas uma das maneiras de descrever a diferença para Agostinho. De certo modo, é a mais importante para nossos objetivos espirituais, porque a estrada que leva do inferior ao superior, a mudança crucial de direção, passa pela atenção que prestamos a nós mesmos enquanto interior.” ³⁶ Diante do exposto, o conhecimento não decorre de uma ordem cósmica superior, mas de uma realidade existencial construída interiormente, porquanto a verdade divina somente pode ser alcançada por uma busca incessante em direção a nós mesmos. Confira-se a seguinte passagem que explicita o pensamento tayloriano a respeito da concepção de interioridade:

(...)Mas, nossa principal rota para Deus não é através do domínio do objeto, mas em nós mesmos. Isso acontece, porque Deus não é apenas o objeto

³⁵ *Ibidem*, p. 156.

³⁶ *Ibidem*, p. 171.

transcendente, nem apenas o princípio da ordem nos objetos mais próximos, que nos esforçamos por perceber. Deus é também, e, para nós, primordialmente, o alicerce básico e o princípio subjacente à nossa atividade cognitiva. Deus não é apenas o que ansiamos por ver, mas o que capacita o olho que vê. Assim, a luz de Deus não está apenas “lá fora”, iluminando a ordem do ser, como está para Platão; é também uma luz “interior”. (...) ³⁷

Com efeito, se é necessário voltar-se para si próprio, pois a verdade divina está dentro de nós, o caminho em direção à interioridade decorrente de tal postura reflexiva, indubitavelmente, constitui um processo em construção, e não uma revelação. Tal perspectiva centrada na primeira pessoa é fundamental para Agostinho, sendo necessário “tomar consciência de nossa consciência, procurar experimentar nossa experiência, concentrar-nos na forma como o mundo é para nós.” ³⁸ Antes de tudo, é mister sublinhar que a mudança de paradigma para a postura reflexiva, tornou a linguagem da interioridade o pressuposto da moderna tradição epistemológica cartesiana, sendo o primeiro autor a transpor a perspectiva da primeira pessoa para o processo do conhecimento.

Nessa trajetória em direção ao mundo interior, Agostinho procurou demonstrar que a certeza da existência de Deus deve ser encontrada dentro de cada pessoa, pois essa trajetória pressupõe uma linguagem interior, a única capaz de propiciar um patamar existencial superior, uma dimensão absolutamente inédita de fontes morais que marcou profundamente a identidade moderna. Nesse contexto, a linguagem da interioridade - que é delineada por Agostinho - ampliou os horizontes da filosofia do conhecimento, apresentando uma concepção de fontes morais que somente pode ser alcançada internamente. Mas, em sua crítica à filosofia cartesiana, Taylor contrapõe-se à categoria do *self* desprendido, concebido como representativo de uma razão desarticulada do mundo, incapaz de contemplar um conteúdo substantivo de nossas fontes morais.

2.1.3

A crítica ao *self* descentrado

³⁷ *Ibidem*, p. 172.

³⁸ *Ibidem*, p. 173.

No século XVII, inaugura-se a tradição racionalista como tentativa de buscar novas fontes de conhecimento, tendo em vista o declínio do poder da Igreja. É imperioso ressaltar que, para Descartes, caberia ao homem buscar dentro de si a possibilidade de apreensão intelectual de ideias claras e distintas e, pretendendo reconstruir o pensamento filosófico, parte da formulação de uma dúvida metódica, de forma a questionar nossas opiniões e pré-julgamentos falsos e ilusórios, dos quais devemos nos libertar. Se os nossos sentidos podem interferir de forma inadequada na nossa apreensão, é necessário formular a dúvida a respeito de nossas faculdades cognitivas.

Diante desse instrumental teórico, o objetivo da filosofia cartesiana é estabelecer bases metodológicas para uma ciência sólida, inaugurando a figura do *self* desprendido³⁹ e fundamentando-se na internalização de nossas fontes morais. Em face dessa leitura, salienta Taylor que “a opção cartesiana é ver a racionalidade ou a capacidade de pensar, como uma capacidade que temos de construir ordens que satisfaçam os padrões exigidos pelo conhecimento, ou compreensão, ou certeza.”⁴⁰ Outrossim, seria necessário um distanciamento de fontes externas, visando a construção de ordens racionais por meio de um caminho interior e de um nível de desprendimento que somente nós podemos empreender. O filósofo canadense tece um dos mais lúcidos comentários a respeito da ontologia objetivadora inerente ao *self* desprendido:

(...)O mundo material aqui inclui o corpo, e chegar a perceber a verdadeira distinção requer que nos desliguemos de nossa habitual perspectiva incorporada, dentro da qual a pessoa comum tende a ver os objetos à sua volta como realmente qualificados pela cor, doçura ou calor, tende a pensar na dor ou nas cócegas como algo que está no dente ou no pé. Temos de objetificar o mundo, o que inclui nosso próprio corpo, e isso significa passar a vê-lo mecânica e funcionalmente, da mesma forma que faria um observador externo não envolvido nele. (...) ⁴¹

Disso se infere que tal dualismo sujeito/objeto pressupõe uma ontologia objetivadora capaz de compreender o universo de forma mecânica, a partir da perspectiva de um observador externo e não de um agente engajado em uma

³⁹ TAYLOR, Charles. *As fontes do self*, op. cit., p. 189-208

⁴⁰ *Ibidem*, p. 194

⁴¹ *Ibidem*, p. 192.

forma de vida específica, de forma que a centralidade da razão pressupõe a internalização de nossas fontes morais e uma postura instrumental em relação ao mundo que nos cerca. Sob esse aspecto, as paixões são controladas racionalmente, tendo como pressuposto a nossa capacidade de resgatar uma força interior que nos permite dominar certas inclinações sensíveis. É por meio de capacidades racionais abstratas que nos relacionamos com o mundo de forma objetivadora, manipulando-o e eliminando a sua função de universo substantivo capaz de nortear as condutas humanas. Nesse sentido, tal desvinculação do sujeito em relação ao mundo suscita uma racionalidade procedimental que retira do indivíduo a possibilidade de articular suas fontes morais, concebendo a razão como uma categoria desprovida de seus conteúdos substantivos e sentimentais.

Mister se faz enfatizar que a concepção de dignidade humana passa a assumir papel de destaque na tradição cartesiana, sobretudo a partir da internalização das fontes morais, por meio das quais encontramos um senso de generosidade. Assim, Taylor destaca que a “generosidade é a emoção que acompanha a percepção que tenho de minha dignidade humana. Em sua verdadeira forma, incorpora um entendimento correto daquilo em que consiste essa dignidade, assim como uma sensação de eu estar vivendo de acordo com ela.”⁴² Sob essa ótica, percebemos a passagem de uma ética aristocrática para uma ética introspectiva inerente ao sujeito racional cuja virtude fundamental constitui viver de acordo com sua própria dignidade. Nesse sentido, o pensamento cartesiano assume uma conotação própria, na medida em que o caminho introspectivo e a certeza da existência de Deus não restringem o meu ser a uma dimensão puramente divina, pois tal processo interior irá garantir a plenitude e a autossuficiência de minha existência.

Nessa trajetória teórica em direção ao desprendimento, também assumiu um papel de destaque a filosofia empirista de John Locke⁴³, que procura recuperar os alicerces fundamentais da teoria do conhecimento pela centralidade da experiência. Nesse cenário, segundo o autor inglês, as qualidades primárias das coisas são inteiramente inseparáveis do corpo, em qualquer estado em que ele se

⁴² *Ibidem*, p. 205

⁴³ *Ibidem*, p. 209-229.

possa encontrar, como solidez, movimento, repouso, figura, extensão. As qualidades secundárias - tais como cores, aromas, gostos e sons - não são atributos inerentes aos objetos em si, mas poderes para despertar sensações por suas qualidades primárias. Destaca-se ainda que as ideias de qualidades secundárias são meramente subjetivas, diferentemente das qualidades primárias, que efetivamente correspondem a alguma coisa nos corpos.

Em vista disso, Locke, para Taylor, procura reconstruir a teoria do conhecimento com base na experiência dos sentidos, mas o que possui de peculiar é o nível do desprendimento radical por ele proposto. O filósofo canadense analisa que o desprendimento “envolve que eu me desprendo de minhas crenças e sínteses espontâneas a fim de submetê-las a exame. Isso é algo que, na natureza das coisas, cada pessoa deve fazer por si mesma.”⁴⁴ Em suma, a concepção de *self* descentrado é radicalizada em nível máximo com a concepção de Locke, denominada por Taylor de “*self* pontual”, atingindo um grau elevado de controle por meio da concepção de “objetificação”. Nas palavras de Taylor, “Locke reifica a mente num grau extraordinário. Primeiro adota um atomismo da mente; nossa compreensão das coisas é construída a partir dos tijolos das idéias simples.” E conclui: “Metáforas relacionadas a construção e cimento são muito frequentes em Locke, e não apenas da forma habitual, quando se fala da construção de uma teoria ou visão.”⁴⁵

Nesse ponto, tal nível máximo de desprendimento do *self* retira do sujeito a possibilidade de experimentar o mundo. Se a experiência é concebida de forma objetivadora, anula-se o próprio aspecto intencional da experiência, porquanto o sujeito deixa de ser influenciado por suas intenções, realizando a experiência objetivamente. Percebemos que a rejeição lockeana ao inatismo, para Taylor, constitui uma forma de contrapor-se a uma antropologia teleológica, seja na dimensão do conhecimento, ou ainda na esfera moral. Em síntese, a concepção de ideias inatas não pode ser justificada racionalmente, sendo incompatível, para Locke, com o “atomismo da mente” – que concebe a categoria do reconhecimento como a união de ideias simples com o fim de atingir ideias complexas.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 220.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 218.

Compreendemos que a reificação da mente, em Locke, possui reflexos também na sua teoria moral, uma vez que o sujeito deve reconstruir-se e pautar sua conduta de forma mais racional possível. Tanto Descartes como Locke pressupuseram uma perspectiva monológica de um *self* desprendido de suas crenças e opiniões, e deslocado de uma realidade sociocultural, para que o resultado possa ser essencialmente científico.

Diante do exposto, assinala o filósofo canadense que “o desprendimento é sempre correlativo a uma objetificação, para introduzir outro termo técnico. Objetificar determinado domínio, envolve privá-lo de sua força normativa para nós. Se tomarmos um domínio do ser em que até então a forma de ser das coisas estabeleceu as normas ou os padrões para nós, e adotarmos uma postura neutra em relação a ele, nós o objetificaremos.”⁴⁶ Com efeito, o *self* desprendido é definido em uma perspectiva neutra relativa a uma consciência monológica deslocada de uma configuração moral, razão por que a crítica tayloriana procura encontrar significado em minha vida presente, trazendo questionamentos acerca da minha posição em relação ao bem, para que a narrativa de minha vida assuma um sentido pleno.

Nessa perspectiva, Taylor explicita que o desprendimento radical do *self* pontual de Locke influenciou profundamente o Iluminismo, oferecendo uma concepção de liberdade e independência em grau máximo. Uma das inquietações fundamentais do filósofo canadense, ao nosso ver, consiste na sua crítica a uma razão desarticulada do mundo, o que nos torna seres absolutamente desprendidos de nossa condição corpórea e linguística ou de nosso substrato emotivo, razão por que pretende contrapor-se a epistemologias que desvinculam o *self* de um universo substantivo capaz de nortear as condutas humanas. A trajetória do processo de construção do conhecimento que é mais coerente com a natureza humana, não pode decorrer de ontologias objetivadoras de caráter desvinculante, baseadas em pressupostos de racionalidade e controle, porquanto constitui uma dimensão intrínseca ao *self* a sua inserção no mundo.

Nesse contexto, se a natureza humana é essencialmente situada, tais perspectivas científicas que desvinculam o *self* de suas fontes morais suscitam

⁴⁶ *Ibidem*, p. 210.

uma consciência monológica autossuficiente, sendo incompatível com a natureza humana, essencialmente situada. Ao deslocar o *self* de suas configurações morais, surge o problema da crise de identidade, na qual o indivíduo perde parâmetros valorativos que norteiam suas condutas, tratando-se de uma pessoa incapaz de posicionar-se de forma coerente em relação a questões morais ou de realizar discriminações qualitativas. Diante dessa estrutura conceitual, Taylor irá se apropriar da tradição filosófica de Heidegger, em sua crítica ao *self* desprendido e, recebendo também influxos teóricos de Wittgenstein⁴⁷, desenvolve a figura do agente engajado, conectando com a concepção de *background*. Por conseguinte, Heidegger percebe que o sujeito seria um agente engajado no mundo, em contraposição a uma consciência monológica desvinculada de suas pré-compreensões.

Outrossim, na perspectiva tayloriana, o *self* não pode ser deslocado de redes de interlocução, de uma forma de vida específica que nutre sua identidade, de maneira que a centralidade da dimensão linguística será resgatada pela releitura de pensadores como Herder, Humboldt e Wittgenstein. Feitas essas considerações preliminares, examinamos a centralidade da dimensão linguística na ética da autenticidade de Taylor.

2.1.4

A centralidade da linguagem

De início, Taylor pretende explorar o debate sobre os fundamentos da linguagem capazes de inspirar toda uma corrente filosófica que irá se contrapor ao racionalismo. De acordo com a tradição designativa de língua, que foi desenvolvida por Platão, as palavras possuem um sentido instrumental relativo à descrição dos objetos e, nesse sentido, assume especial relevância o pensamento de Condillac, na medida em que este ressalta o papel da linguagem como forma de expressão de determinados sentimentos.⁴⁸ É por meio de uma fábula de crianças no deserto que Condillac irá elucidar os fundamentos da linguagem,

⁴⁷ TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 73-91.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 102-103.

essenciais para a compreensão humana. Em face dessa leitura, a interação linguística de duas crianças que emitiam gritos no deserto, simbolizava aflição e expressava um conteúdo emocional que só poderia ser compreendido simbolicamente; todavia, para Herder, outro pensador fundamental ao empreendimento tayloriano, essa percepção sobre o fundamento da linguagem desconsidera o aspecto interno do sujeito quanto à compreensão do signo.

Nesse sentido, as crianças de Condillac, em contraposição a chimpanzés e ratos, não se limitam a responder a sinais, mas atingem uma dimensão lingüística, que constitui algo bem mais complexo, envolvendo uma sensibilidade relativa ao aspecto da justeza no signo emitido.⁴⁹ Disso se infere que Condillac termina por desconsiderar os pressupostos de aprendizagem do agente e, em contraposição a este autor, Taylor ressalta o potencial revolucionário da tradição expressiva de língua idealizada por Herder, na qual linguagem passa a ser constitutiva de sentido. Herder constitui uma figura de destaque no empreendimento teórico tayloriano, sendo capaz de constatar um aspecto fundamental: a dimensão expressiva da língua.

Em contraposição à perspectiva do observador externo, Herder procura captar a dimensão subjetiva da compreensão, e a linguagem passa a ter potencialidades expressivas que permitem a articulação de novos sentimentos mais sofisticados, capazes de transformar a própria compreensão do agente. Tais considerações têm reflexos profundos sobre o debate acerca do multiculturalismo, pois a língua - ao se desenvolver em uma comunidade de discurso - constitui o elemento essencial para a reprodução de uma forma de vida. É esse pano de

⁴⁹ Confira-se a seguinte passagem que explicita a concepção tayloriana acerca dos fundamentos da linguagem em Condillac: “Essas atividades definem o que denominarei dimensão lingüística. Atribuir essas atividades a alguma criatura é sustentar que ela é sensível a formas irredutíveis de justeza no signo que emite. Uma criatura opera na dimensão lingüística quando pode usar signos – e a eles responder – em termos de sua verdade, ou justeza descritiva, do poder de evocar algum estado de espírito, recriar uma cena, exprimir alguma emoção, veicular alguma nuance de sentimento ou ser de algum modo *le mot juste*. Ser uma criatura lingüística é ser sensível a questões irredutíveis de justeza. Isso não significa dizer que estas sejam sempre ou comumente evocadas. Simplesmente falamos e entendemos. Mas quer dizer que podemos levantá-las, compreendê-las quando levantadas e com freqüência defender *ex poste* nossa prática irrefletida mediante a articulação de razões relevantes para o assunto (“claro que usei a palavra certa, porque eu queria dizer...”). Determinar se a criatura está na dimensão lingüística, nesse sentido, não tem vínculos com quais correlações existem entre o sinal que a criatura emite, seu comportamento e o ambiente que a cerca - o tipo de coisas em que se concentram os proponentes da linguagem dos chimpanzés. É uma questão de compreensão subjetiva, de saber o que é para ela a justeza, qual palavra é certa.” TAYLOR, Charles. “Seguir uma Regra”. In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 98-99.

fundo, embutido na dimensão linguística, que irá nortear a construção da nossa subjetividade.

É precisamente sob esse aspecto, que Taylor irá resgatar a tradição filosófica de Heidegger, Wittgenstein e Gadamer, cujos influxos teóricos foram fundamentais na superação do individualismo metodológico decorrente da perspectiva do *self* desprendido. Assim, se o indivíduo não é uma entidade monológica, portadora de representações racionais e deslocado de uma realidade sociocultural, tal percepção do agente como uma mônada psíquica desconsidera, não apenas ser a nossa existência corporificada, mas também a existência do outro na construção da nossa subjetividade.

Sob essa ótica, a perspectiva cientificista, difundida no século XVII, implicava a afirmação da centralidade do progresso como motor das transformações sociais, sendo necessário livrarmo-nos de nossas pré-compreensões, sob pena de comprometer padrões de racionalidade vigentes que exigiam um sujeito de conhecimento desengajado e absolutamente neutro. A perspectiva tayloriana pretende resgatar um agente engajado em práticas, um ser que age no mundo, inserido em uma forma de vida específica, porquanto a palavra só adquire sentido se inserida em uma comunidade linguística, de forma que tal reconstrução filosófica decorrente da centralidade da linguagem, implica uma postura reflexiva que inaugura uma nova forma de se relacionar com o mundo. Como destaca Taylor, entretanto, a visão de um agente neutro que é difundida pelas ciências naturais, não pode ser utilizada como paradigma para as ciências humanas, não havendo como desincorporar o *self* de uma forma de vida específica.

Nesse cenário, Gadamer é um interlocutor privilegiado para o filósofo canadense, no que se refere ao exercício comparativo entre horizontes culturais diversos. Segundo Gadamer, a linguagem constitui a possibilidade de estabelecer um diálogo capaz de contemplar a referência do outro e, com fundamento em tal dimensão, o filósofo canadense desenvolve uma teoria da linguagem que se configura em uma comunidade específica, como produto de um mundo cultural, por meio do qual o sujeito alcança o significado dos objetos. Em *Verdade e Método*, Gadamer desenvolve a relação intrínseca entre hermenêutica e linguagem, pela percepção de que “ser que pode ser compreendido é

linguagem.”⁵⁰ A linguagem, para Gadamer, não é compreendida simplesmente como um instrumento de descrição dos objetos, mas constitutiva do mundo ao qual pertence o sujeito, de maneira que o intérprete jamais pode se desvincular de seu universo de compreensão, porquanto no processo de interpretação do texto já se encontram implicadas as ideias do intérprete.

Em suma, a figura do *self* desprendido traz consigo a ameaça de uma perspectiva etnocêntrica e da intolerância na compreensão de outros horizontes culturais, razão por que Taylor pretende desvincular-se de tal dimensão, resgatando uma categoria fundamental da hermenêutica gadameriana: a ideia de fusão de horizontes. Nesse ponto, Taylor propõe que, por meio de tal perspectiva, “aprendermos a nos movimentar num horizonte mais amplo que aquilo que tínhamos por certo como base da valoração, pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida.” E conclui: “A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes.”⁵¹ Em síntese, sustentamos que a fusão de horizontes constitui uma forma mais abrangente de compreender nossos pontos de vista, capaz de contemplar a perspectiva do outro e de suscitar a transformação dos nossos horizontes de significados, cuja potencialidade possa combater formas diversas de etnocentrismo, pois, ao tentar compreender a perspectiva do outro, os indivíduos podem transformar seus próprios pontos de vista.

Nessa linha de raciocínio, a filosofia gadameriana consagra uma hermenêutica intercultural que assume especial relevância em questões relativas à valoração entre horizontes culturais diversos e pondera pela possibilidade de alcançar novas dimensões: “em particular, articulo o que eram antes limites de inteligibilidade a fim de vê-los num novo contexto, não mais como estruturas incontornáveis da motivação humana, mas como uma dentre várias possibilidades.”⁵² Com efeito, os indivíduos, ainda que de forma inarticulada, internalizam

⁵⁰ GADAMER, Hans-George. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994, p. 101.

⁵¹ TAYLOR, Charles. “A Política do Reconhecimento”. In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 270.

⁵² TAYLOR, Charles. “Comparação, História, Verdade”. In: *Argumentos Filosóficos, op. cit.*, p. 166.

aspectos de sua cultura que passam a nortear suas condutas e a impulsionar opções valorativas, sendo que tal autocompreensão não é fechada, mas suscetível a transformações por meio do intercâmbio com o outro. A possibilidade de abertura à visão do outro decorre de uma consciência hermenêutica receptiva à alteridade, tendo em vista a possibilidade de transformação de nosso universo de valores.

Diante do exposto, o filósofo canadense concebe que a metodologia das ciências naturais é inaplicável às ciências humanas, pressupondo uma suposta neutralidade com efeitos etnocêntricos. Por meio do processo de compreensão do outro, podemos transformar nossa própria visão de mundo, de forma a ampliar nosso horizonte de valores, pois, articulando um contraste entre a perspectiva do outro e a nossa, podemos até mesmo relativizar elementos da nossa autocompreensão que nos são essenciais. Desse modo, em passagem conclusiva, Taylor leciona que:

(...) Isso porque tornamos o outro inteligível por meio de nossa própria compreensão humana. Isso é sempre desempenhar um papel e não pode simplesmente ser desativado. Quanto mais penso que o contornei ou neutralizei, como no modelo da ciência natural, tanto mais ele opera inconscientemente e, portanto, mais fortemente, para produzir efeitos etnocêntricos. De certa maneira, só liberamos os outros e “os deixamos ser”, quando podemos identificar e articular um contraste entre a sua e a nossa compreensão, cessando assim, no tocante a isso, de simplesmente lê-los por meio de nossa própria compreensão. (...) ⁵³

Nessa perspectiva, se o exercício comparativo consiste justamente em ampliar nossa compreensão - de forma a tornar inteligível o ponto de vista do outro - somente podemos superar uma perspectiva etnocêntrica, quando nos empenhamos em ultrapassar os limites estreitos de nossas concepções de bem, de forma a alcançar uma dimensão mais ampla que é capaz de contemplar a perspectiva do outro. Por conseguinte, o professor da *Mc Gill University* postula que o diálogo tem potencialidade de buscar uma fusão de horizontes, de forma a permitir que tanto nós como o outro sejamos compreendidos, articulando bens pertencentes a formas de vida diversas sem implicar sua invalidação. Nesse contexto, para analisarmos formas de vida diversas, é necessário estar aberto à

⁵³ *Ibidem*, p. 166-167

compreensão do outro em sua singularidade, e tal possibilidade deve ser capaz de contemplar uma perspectiva de conciliação de bens.

Antes de tudo, é mister ponderar que o filósofo canadense estabelece três formas de mal-estar na modernidade. A primeira forma de mal-estar corresponde à emergência do individualismo e à anulação dos horizontes morais de sentido. A segunda forma de mal-estar corresponde à supremacia da razão instrumental, que diz respeito à lógica do cálculo e da eficiência. Por fim, terceira forma de mal-estar constitui a perda da liberdade, como decorrência lógica da perspectiva atomista e da primazia da razão instrumental. Outrossim, tanto Taylor como Honneth contrapõem-se a perspectivas atomistas típicas do modelo contratualista, com reflexos nas práticas políticas contemporâneas. O subcapítulo seguinte examina a crítica estabelecida por Honneth e Taylor a filosofias que focalizam o indivíduo atomizado, pois entendemos que tal problemática constitui um dos tópicos mais relevantes da filosofia do reconhecimento.

2.1.5

A crítica ao atomismo nas perspectivas de Taylor e Honneth.

O autor canadense apresenta a primeira forma de mal-estar como um aspecto associado ao surgimento do individualismo, a partir do qual passamos a determinar nossos projetos pessoais de vida, nossas escolhas fundamentais e formas singulares de autorrealização. Taylor assevera que “vivemos em um mundo no qual as pessoas têm direito de eleger por si mesmas sua própria regra de vida, a decidir em consciência quais convicções desejam adotar, a determinar a configuração de suas vidas com uma completa variedade de formas sobre as quais seus antepassados não tinham controle.”⁵⁴ Disso se infere, ao nosso ver, que a concepção de liberdade moderna está intimamente relacionada à concepção de *self* desprendido, no sentido de que devemos nos desvincular de nossos horizontes morais e de uma perspectiva mais ampla para nos centrarmos plenamente em nossa vida individual. Somente nos desvencilhando de tais horizontes, alcançamos uma liberdade plena.

⁵⁴ TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 38.

Sob esse aspecto, a concepção atomista é utilizada pelo filósofo, visando defender as filosofias políticas delineadas por Locke e Hobbes, centradas na ideia de contrato social, que é constituído por indivíduos atomizados e voltado para a realização de seus objetivos. O atomismo seria um elemento intrínseco às práticas políticas contemporâneas que estabelecem a prioridade dos indivíduos sobre os objetivos coletivos da sociedade. Tais práticas fundamentam-se em teorias que estabelecem a primazia da institucionalização de direitos, considerando o indivíduo como entidade autorreferente, de forma que os arranjos sociais são configurados para atender a seus objetivos particulares.

Assim, Taylor avalia que a liberdade não deve ser concebida em uma perspectiva negativa, mas em termos positivos, porquanto inexiste um indivíduo autônomo e prévio à sociedade. É premente considerar que Honneth, assim como Taylor, contrapõe-se à perspectiva do indivíduo atomizado e, fundamentado em Dewey, desenvolve uma segunda alternativa teórica ao modelo liberal, combinando comunidade democrática com uma forma reflexiva de cooperação comunitária, articulando democracia, divisão cooperativa do trabalho e liberdade.⁵⁵

Sob essa ótica, para Honneth, não se trata de descrever indivíduos atomizados, porquanto o indivíduo só alcança liberdade, na medida em que contribui segundo um modelo de cooperação reflexiva expressa em termos de divisão do trabalho. Taylor, por sua vez, opõe-se a filosofias que partem da perspectiva do indivíduo atomizado, por não garantirem os pressupostos necessários para a sobrevivência de uma sociedade centrada em objetivos coletivos, razão por que sua contraposição teórica ao modelo contratualista constitui, como veremos adiante, uma política da diferença conectada com o resgate de nossas fontes morais.

⁵⁵ Tais considerações ficam explicitadas no seguinte trecho que resume o pensamento do autor alemão: “A intersubjetividade, em cuja armação a vida social se desdobra, é apresentada de acordo com o modelo de um “organismo social”, no qual cada indivíduo contribui por meio de sua própria atividade para a reprodução do todo. O primeiro fato que caracteriza todo tipo de sociabilidade é a existência de cooperação; porém, indivíduos desorientados ou contingentes relacionam-se pela busca, baseada na divisão do trabalho, de atividades que conjuntamente contribuem para a manutenção da sociedade. Se a vida social é apresentada conforme tal modelo, então Dewey aponta conseqüências para o conceito de autonomia pessoal, como também para o de governo político. ”HONNETH, Axel. “Democracia como Cooperação Reflexiva. John Dewey e a Teoria Democrática hoje”. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje- Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, p. 71

Nesse cenário, a atribuição de direitos, para o filósofo canadense, não pode ser concebida em uma perspectiva contratualista, por ser intrínseco a esse processo o reconhecimento do valor moral daquele ao qual os direitos são atribuídos. Nas palavras do autor, “tal reconhecimento do substrato moral dos direitos implica, pois, o reconhecimento posterior, de que somente o reconhecimento de determinadas concepções de bem pode explicar a formulação de alguma ideia de justiça, da qual somente a articulação valorativa – em última análise, em forma de avaliações fortes – pode explicar a dimensão do justo.”⁵⁶ Em suma, a prioridade do bem sobre o justo possui reflexos profundos não apenas na constituição da subjetividade humana, como no processo de atribuição de direitos, tendo em vista o reconhecimento objetivo de determinados valores ínsitos a nossas configurações morais.

Nesse quadro teórico, como salienta o professor da *Mc Gill University*, os horizontes, “ao mesmo tempo em que nos limitavam, davam sentido ao mundo e às atividades da vida social”⁵⁷, ou seja, ao assumir uma perspectiva que afirma a centralidade da vida individual, o sujeito afasta-se de uma visão mais ampla relativa a tais horizontes morais, resultando no esvaziamento do próprio sentido de sua existência. Para o filósofo, a questão fundamental não é negar ao indivíduo o direito de buscar uma concepção de vida boa, mas em realizá-la de maneira articulada, qual seja, transcendendo às questões específicas do “eu”. Na sua percepção, o individualismo corresponde a uma forma de mal-estar na modernidade, porque focaliza o “eu”, negligenciando sua articulação com aspectos políticos, religiosos e culturais mais amplos e que determinam nossa subjetividade.

Nesse ponto, na ontologia tayloriana, a segunda forma de mal-estar que marca a modernidade, constitui o predomínio da razão instrumental, entendida como a “racionalidade da qual nos servimos quando calculamos a aplicação mais econômica dos meios a um fim dado. A eficiência máxima, a melhor relação custo benefício é sua medida do êxito.”⁵⁸ Nesse particular, Taylor aproxima-se da

⁵⁶ TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*, p. 24

⁵⁷ *Ibidem*, p. 38

⁵⁸ *Ibidem*, p. 40.

perspectiva habermasiana, em sua crítica ao predomínio da razão instrumental. Habermas, a seu turno, concebe o processo de colonização do mundo da vida como uma das principais patologias da modernidade, uma vez que os mecanismos econômicos e administrativos passam a restringir as relações comunicativas do mundo da vida.

Nessa linha de raciocínio, examino as críticas, formuladas por Taylor e Habermas, em relação à primazia da razão instrumental nas relações humanas, compreendida como uma forma de mal-estar que marca o desenvolvimento das sociedades. Um dos elementos que revelam uma certa aproximação conceitual entre os autores, constitui a crítica formulada por ambos ao predomínio da razão instrumental, que será apresentada no subcapítulo seguinte.

2.1.6

A crítica à razão instrumental nas perspectivas de Taylor e Habermas

Taylor e Habermas estabelecem perspectivas eminentemente críticas em relação à centralidade da razão instrumental nas relações humanas. Sublinha o filósofo canadense que, com o esvaziamento das visões míticas e cosmológicas de mundo, os indivíduos buscam apenas sua felicidade, ainda que se relacionando com os demais indivíduos em uma perspectiva instrumental relativamente a seus projetos. As próprias relações humanas passam a pautar-se em uma dimensão de custo-benefício. Em síntese, a primazia da razão instrumental ensejou a valorização da esfera tecnológica em todas as dimensões da vida. Sabemos que a neutralidade científica é fundamental para alcançar resultados eficientes. Inobstante o autor canadense reconheça os benefícios do avanço tecnológico para a sociedade, percebe que a primazia da razão instrumental inspirou um esvaziamento das nossas fontes morais de forma extremamente destrutiva.

É de se ressaltar, ainda, que a terceira forma de mal-estar apontada por Taylor constitui uma decorrência lógica na esfera política das duas formas supracitadas, correspondendo à perda da liberdade humana. Como sabemos, o mercado assume especial relevância nas sociedades contemporâneas e, muitas

vezes, consideramos suas leis como um fato incontornável que rege nossas vidas, porquanto as condutas humanas acabam se pautando segundo a lógica da razão instrumental. Nas palavras do autor, “ as instituições e estruturas da sociedade tecnológico-industrial limitam rigorosamente nossas opções, e forçam tanto as sociedades como os indivíduos a conferir à razão instrumental um peso que nunca lhe concederíamos em uma reflexão moral séria, e que, inclusive, poderia ser extremamente destrutiva. ”⁵⁹

Diante do exposto, a lógica da eficiência pressupõe padrões de racionalidade, visando a alcançar soluções tecnológicas, ainda que esvaziando o sentido emotivo de nossas escolhas de vida. Nas palavras de Taylor, “a primazia da razão instrumental faz-se também evidente no prestígio e na áurea que envolve a tecnologia e nos faz crer que deveríamos buscar soluções tecnológicas, ainda quando é necessário algo muito diferente. ”⁶⁰ Com efeito, em muitos casos, se a primazia da neutralidade é essencial para alcançarmos resultados eficientes, uma perspectiva absolutamente neutra pode ter efeitos inversos. Na perspectiva tayloriana, entretanto, “ a questão do predomínio da razão instrumental não é assunto que se refere apenas à força de uma certa posição moral. Dá-se também no caso de que, em muitos aspectos, vemo-nos forçados a conceder-lhe um papel importante em nossas vidas...”⁶¹ A ideia de que integramos uma sociedade complexa, regida pelas leis do mercado, nesse sentido, parece confrontar-se com o ideal da autenticidade.

É necessário verificar, portanto, que o desenvolvimento da razão instrumental pressupõe um *self* descentrado, no qual a mente é separada de sua existência corporificada, razão por que Taylor opta pela necessidade de partirmos da perspectiva de que somos agentes corpóreos, de que a nossa constituição é essencialmente dialógica, de forma a resgatar o valor substantivo de nossas fontes morais. Habermas, como o filósofo canadense, delinea a construção intersubjetiva da identidade humana como forma de contraposição ao domínio da

⁵⁹ *Ibidem*, p. 44

⁶⁰ *Ibidem*, p. 41-42.

⁶¹ *Ibidem*, p. 124.

razão instrumental nas relações humanas; entretanto, o projeto habermasiano não se limita apenas a enfatizar o caráter dialógico da identidade, apostando fundamentalmente no exercício crítico da razão.

Diante dessa estrutura conceitual, o autor alemão identifica, como uma das principais patologias da modernidade, o processo de colonização do mundo da vida, por meio do qual os mecanismos do mercado e do poder administrativo tornam-se hegemônicos e passam a exercer domínio sobre o mundo da cultura e da sociedade não-institucionalizada. Na década de 70, Habermas percebe a inviabilidade de defender uma concepção não-instrumental de racionalidade com base no paradigma marxista da produção. A solução para esse impasse foi propor a existência de dois tipos de racionalidade. De um lado, a razão comunicativa⁶², essencialmente dialógica, sendo que esta está na base do processo de racionalização; de outro lado, a razão instrumental, tipicamente sistêmica.

A utilização cotidiana da linguagem implica a coordenação das expectativas de comportamento dos atores sociais. Ao reconstruir os pressupostos filosóficos do paradigma da produção, o filósofo aposta no potencial moral da linguagem como uma forma de aprofundar o processo democrático, afastando-se tanto da perspectiva weberiana, como da tradição marxista. Habermas compreende ser inerente à condição humana a possibilidade de se buscar acordos intersubjetivos, sendo que tais práticas linguísticas se configuram como estratégias que evitam a utilização da racionalidade estratégica. Nessa trajetória teórica, o diálogo com a tradição weberiana é inevitável.

Para Weber, a formação de um aparato burocrático está associado ao surgimento do capitalismo e de um direito racional-legal. As ações humanas passam a se pautar pela ciência. A perspectiva habermasiana, por sua vez, procede a uma releitura do processo de secularização, compreendendo que, embora a razão surja a partir de tal processo, não possui uma dimensão exclusivamente instrumental. Haveria uma razão comunicativa fundada no diálogo intersubjetivo, permitindo que um ator se entenda com outro ator acerca de um estado de coisas no mundo.

⁶² HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

É de se mencionar que, para o herdeiro da Escola de Frankfurt, a razão comunicativa é constituída pelas estruturas internas da fala, propondo novas formas de solidariedade e a preservação de um espaço autônomo e democrático de reprodução cultural e produção de identidade. Nesse contexto, para Habermas, a reabilitação da esfera social não se processa em termos instrumentais, mas a partir da possibilidade do diálogo, contribuindo para criar formas solidárias de integração social capazes de contraporem-se ao predomínio da razão instrumental. Taylor, por sua vez, associa o desenvolvimento da razão instrumental à perspectiva do *self* descentrado, razão por que destaca a necessidade de nos conscientizarmos de nossa existência corporificada, de que nossa constituição é essencialmente intersubjetiva, enfatizando o potencial moral do ideal da autenticidade, expresso em termos de articulação, e, não, em termos de exercício crítico da razão.

Em face dessa leitura, para o filósofo canadense, seria necessário superar a concepção que enfatiza a perspectiva atomista, não apenas institucionalmente, mas sobretudo ideologicamente. Na medida em que os indivíduos se concebem de forma atomizada, tornam-se incapazes de se engajarem em projetos comuns. Nas palavras do autor, “a fragmentação surge quando nos consideramos de forma cada vez mais atomista, dito de outra forma, cada vez menos ligados a seus concidadãos em projetos e lealdades comuns.”⁶³ Disso se infere que, enquanto um eleitorado democrático mobiliza-se em torno de projetos comuns, um eleitorado fragmentado restringe-se a causas relativas a pequenos grupos, e não em relação à sociedade como um todo. A perspectiva atomista gera uma fragmentação da sociedade na qual os indivíduos tornam-se impotentes diante das leis do mercado e da razão instrumental. Vale a pena transcrever passagem elucidativa do pensamento do autor:

(...)Esta fragmentação ocorre em parte por meio do enfraquecimento dos laços de afinidade, de um modo que se produz parcialmente a si mesmo, mediante o fracasso da iniciativa democrática comum. Posto que, quanto mais fragmentado nesse sentido, está o eleitorado democrático, mais transfere suas energias políticas a fomentar sua forma parcial de agrupar-se, na forma que pretendo descrever mais adiante, e menos possível de mobilizar maiorias democráticas em torno de programas e políticas entendidas de forma comum.

⁶³ TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*, p. 138.

Assim, aumenta a sensação de que o eleitorado em seu conjunto se sente indefeso diante do Estado Leviatan. (...)⁶⁴

Nesse sentido, a única solução viável para combater essa terceira forma de mal-estar seria a iniciativa democrática, mas torna-se necessária uma luta complexa travada em diferentes dimensões, seja na esfera política, seja na espiritual ou intelectual. Inobstante a razão instrumental assuma especial relevância nas sociedades contemporâneas, é possível, segundo o autor, detectar alguns pontos de resistência, como, por exemplo a mobilização de grupos locais em torno de questões ambientais. “A preservação de algumas áreas de vida selvagem, por exemplo, a conservação de algumas espécies ameaçadas, a proteção contra certos ataques devastadores ao meio ambiente começam a considerar-se parte de um novo objetivo comum.”⁶⁵ Por conseguinte, somente a criação de uma consciência comum, em oposição a uma sociedade fragmentada, poderá contrapor-se ao predomínio da razão instrumental.

É fundamental entender que a liberdade moderna pressupõe que passemos a orientar nossas vidas de maneira autorreferente em duas dimensões fundamentais: uma relativa à maneira e outra atinente ao conteúdo da ação. Para Taylor, no primeiro aspecto, a autenticidade refere-se à possibilidade de realizarmos nossos projetos pessoais, mas tal perspectiva não significa que, em outro plano, o conteúdo dessa forma de vida deva fazer referência a si mesmo, podendo refletir-se em diferentes âmbitos, em uma causa política, religiosa ou humanitária. De acordo com a ontologia tayloriana, entretanto, confundir essas duas dimensões pode ser algo problemático, supondo “criar a ilusão de que a autorreferencialidade da matéria é igualmente inevitável.”⁶⁶ Assim, termina-se por legitimar formas exarcebadas de individualismo, na medida em que o conteúdo dessa forma de vida passa a fundamentar-se em aspectos autorreferentes relativos exclusivamente a concepções e anseios particulares. Evidentemente, cada ser humano busca realizar seu projeto pessoal de vida segundo desejos singulares,

⁶⁴ *Ibidem*, p. 138

⁶⁵ *Ibidem*, p. 127.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 112

mas isso não significa que o conteúdo de uma forma de vida tenha como fundamento único uma perspectiva autorreferente, sendo possível encontrar sentido em algo que transcenda nossas aspirações pessoais.

Sob essa ótica, o individualismo exacerbado suscitou uma confusão nas duas esferas, como se fosse uma elemento incontornável de nossas vidas a autorreferência, levando a uma perspectiva centrada em indivíduos atomizados. A inquietação fundamental de Taylor decorre da necessidade de transformar o conteúdo de nossas vidas em algo que transcenda nossos desejos e aspirações meramente individuais. Isso não implica anular nossas escolhas, mas compreendê-las de forma ampla, sem reduzi-las a uma perspectiva meramente individual. O ideal da autenticidade pressupõe que nós resgatemos nossa voz interior, inserindo tal autenticidade em um contexto social e dialógico mais amplo, que determina nossa subjetividade.

Nesse quadro teórico, somos seres complexos que operam na dimensão linguística e é justamente essa dimensão constitutiva da linguagem que nos permite realizar discriminações qualitativas sobre aquilo que é nobre ou vulgar. Mas, pela releitura filosófica da tradição rousseuniana, Taylor irá aprofundar a centralidade da nossa voz interior para a construção da subjetividade. O subcapítulo seguinte avalia a influência rousseuniana na ética da autenticidade do filósofo canadense. Em sua crítica ao *self* desprendido, Taylor irá resgatar como elemento fundamental da identidade moderna a concepção de natureza interior decorrente do movimento romântico, por influência de Rousseau. Nesse cenário, propugnamos examinar a tensão teórica entre a concepção de *self* descentrado e o ideal romântico de natureza interior, que pressupõe - como elementos de expressividade do sujeito - as ideias de sensibilidade e razão.

2.1.7

A influência rousseuniana

Um dos aspectos fundamentais da ontologia tayloriana consiste na crítica a éticas procedimentais, que procuram estabelecer princípios racionais por meio dos quais os indivíduos avaliam se as normas sociais são corretas. Tais procedimentos visam a alcançar princípios universais inerentes a qualquer sujeito racional, independentemente de um conteúdo substancial. Nesse ponto, o

procedimentalismo estabelece princípios morais universais com base em capacidades cognitivas e procedimentos que irão pautar as condutas humanas. Nas palavras do filósofo “se a coisa certa a fazer ainda tiver de ser entendida como aquilo que é racionalmente justificável, essa justificação terá de ser procedimental. Ela não pode ser definida pelo resultado particular, mas pela maneira pela qual se chega a esse resultado.”⁶⁷ Em suma, as éticas procedimentais buscam instituir instrumentos que permitam aos indivíduos distinguir quais são as normas moralmente justas, independentemente das concepções de bem dos sujeitos.

Nessa linha de raciocínio, o filósofo canadense propugna que o justo constitui uma forma de bem, não podendo ser desvinculado de um contexto concreto. A concepção da racionalidade com base em critérios universais produz normas vazias de conteúdo e desarticuladas de um *ethos* concreto. Seguindo a filosofia hegeliana, Taylor concebe a vida comunitária como o substrato, o ponto de referência para as condutas morais, contrapondo-se a éticas procedimentais que assumem a perspectiva da terceira pessoa e de uma racionalidade instrumental. Em síntese, Taylor pretende contrapor-se às éticas formais que partem de uma razão prática desvinculada da dimensão substantiva de vida comunitária. Veja-se o que diz o autor:

(...)Uso a palavra procedimental aqui em oposição a “substantiva”. Esses termos podem ser aplicados a formas de teoria ética por derivação do seu uso para descrever concepções de razão. Considero substantiva uma noção em que julgamos a racionalidade dos agentes e seus pensamentos em termos substantivos. Em contraste, uma noção procedimental de razão rompe esse vínculo. A racionalidade de um agente ou de seu pensamento é julgada pela maneira como ele pensa e não em primeira instância, pelo fato de seu resultado ser ou não substantivamente correto. (...)⁶⁸

Diante do exposto, para Kant, a liberdade implica a descoberta da base motivacional que impulsiona as ações humanas, de forma que a moralidade não seria definida em termos de resultados específicos, mas pelo exercício racional da autonomia individual. Com efeito, defende uma moral guiada por leis que estabeleceriam *a priori* o que se deve fazer, ou seja, o uso da liberdade, segundo

⁶⁷ *Ibidem*, p. 119

⁶⁸ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*, op. cit., p. 118

imperativos necessários e universais da conduta humana. Nessa perspectiva ontológica, seria necessário agir segundo minha verdadeira natureza, enquanto ser racional, porquanto agir segundo inclinações sensíveis constitui uma perspectiva heterônoma, motivo por que a razão prática pura procura estabelecer princípios universais por meio de procedimentos racionais, ou seja, normas que pautam a moralidade humana.

Diante dessa estrutura conceitual kantiana, somente quando nos libertamos de nossas inclinações sensíveis, podemos alcançar uma perspectiva que contempla valores universais. Em contraposição ao ideal iluminista da benevolência universal, Kant procura estabelecer um “princípio de justiça universal, a determinação de agir apenas segundo máximas universais e de tratar todos os seres humanos como fins.”⁶⁹ É de se considerar, ainda, que, para Kant, o verdadeiro equívoco do naturalismo iluminista foi considerar a felicidade como fundamento da moralidade humana, desconsiderando o exercício da autonomia racional.

Nesse contexto filosófico, se o bem decorre da natureza racional do homem, as condutas humanas devem ser pautadas por máximas universais de considerar todos os seres humanos não como um objeto, mas como um fim em si mesmo. Analisando a concepção de moralidade kantiana, Taylor assinala que “a lei moral é a que vem de dentro; não pode mais ser definida por qualquer ordem externa; porém, tampouco é definida pelo impulso da natureza em mim, mas apenas pela natureza do raciocínio, pelo que poderíamos chamar de procedimentos do raciocínio prático, que exigem que se aja de acordo com princípios gerais.”⁷⁰ Em face dessa leitura, alcançamos uma racionalidade quando nos distanciamos de nossos desejos e passamos a agir segundo nossa verdadeira natureza, enquanto seres racionais. Tanto Kant como Rousseau destacam que as fontes do bem somente podem ser alcançadas por meio de um caminho interior.

Antes de tudo, é mister explicitar que, no século XVIII, inaugura-se uma nova percepção filosófica quanto à subjetividade que ressalta a importância de cada uma das identidades individuais singulares inerentes a cada ser humano.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 469.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 466.

Seguindo essa trajetória teórica, Taylor estabelece uma releitura da filosofia rousseaniana, cuja relevância decorre de sua contribuição original para a concepção de interiorização, já delineada por Descartes. Rousseau⁷¹ constitui o ponto de partida para a compreensão de uma nova voz interior, tão cara a Taylor. Outrossim, o filósofo canadense pondera a relevância do movimento romântico para a conexão entre a dimensão objetiva e subjetiva e a centralidade da concepção de natureza interior como fonte de moralidade.

Nessa percepção filosófica, as decisões morais deixam de depender exclusivamente da lógica do cálculo e relacionam-se à dimensão expressiva da natureza humana. A concepção expressivista do bem desenvolveu-se com base no ideal de *ethos* romântico, contrapondo-se ao predomínio da razão instrumental; por conseguinte, o filósofo canadense pretende resgatar a concepção expressivista do bem decorrente da tradição romântica e articulá-la com o ideal da autenticidade. O expressivismo pressupõe uma concepção de *self* que reflete uma natureza humana original e criativa, em contraposição à perspectiva do *self* desprendido. Disso se infere que, se o racionalismo kantiano parte de uma concepção relativa à autonomia racional de um sujeito descentrado, estabelecendo a distinção entre natureza e razão, o expressivismo romântico pretende conciliar ambas as dimensões por meio de uma concepção de natureza que é compreendida como fonte moral. É pertinente o seguinte comentário que explicita o pensamento de Taylor:

(...)De fato, essa filosofia dá ao sentimento uma centralidade sem precedentes. Nessa perspectiva, uma parte essencial do bem viver deve consistir em estar aberto para o impulso da natureza, estar sintonizado com ela e não desligado dela. Mas isso é inseparável do modo como me sinto, do fato de eu ter sentimentos de determinado tipo. Em si, isso não constitui novidade. Poderíamos até afirmar que as teorias iluministas é que são excepcionais ao fazer a obrigação moral residir tão exclusivamente nas ações e excluir completamente a motivação. (...) ⁷²

Nesse sentido, constitui uma dimensão intrínseca à natureza humana um certo sentimento intuitivo sobre o justo e o injusto, o nobre ou vulgar. Para alcançar decisões moralmente justas, o indivíduo desenvolve um caminho interior

⁷¹ *Ibidem*, p. p.455-479

⁷² *Ibidem*, p. 477

em direção à própria natureza, de forma a resgatar suas fontes morais. Sob esse aspecto, o professor da *Mc Gill University* leciona que “estar em sintonia com a natureza é vivenciar esses desejos como ricos, plenos, significativos – responder à corrente da vida na natureza. É realmente uma questão de ter sentimentos, assim como de ter certos objetivos ou de fazer certas coisas.”⁷³ O romantismo inaugura, portanto, uma nova concepção de homem, concebido como ser expressivo, enfatizando as potencialidades da sua imaginação criativa.

É imperioso elucidar que o aprofundamento das fontes estoicas e cristãs tornou Rousseau extremamente influente, porquanto tal introspecção moral permite a articulação dos sentimentos mais profundos que determinam uma orientação para o bem, fornecendo as bases para a reviravolta expressivista. Se, em Agostinho, a fonte de moralidade decorria da dimensão divina⁷⁴, em Rousseau, será resgatada pela noção de voz interior, como instrumento poderoso por meio do qual, ao nosso ver, afloram os sentimentos mais singelos. Nas palavras de Taylor, “Rousseau ampliou imensamente a esfera da voz interior. Agora podemos conhecer a partir de nosso interior, dos impulsos de nosso próprio ser, o que a natureza marca como significativo. E nossa felicidade suprema é viver em conformidade com essa voz, isto é, ser inteiramente nós mesmos.”⁷⁵

Assim, para o autor canadense, a perspectiva rousseauiana não pretendia um retorno ao estágio pré-social, porquanto “a idéia de recuperar o contato com a natureza era vista mais como um escape da dependência calculista do outro, da força da opinião e das ambições que ela criava, por meio de uma espécie de alinhamento ou fusão entre razão e natureza ou, em outras palavras, entre cultura/sociedade, de um lado, e o verdadeiro *élan* da natureza do outro.”⁷⁶ Sob essa ótica, para o professor da *Mc Gill University*, resgatar essa voz interior implica revolucionar nossa subjetividade, capaz de contemplar uma essência realmente autêntica, sendo que tal fonte primordial de moralidade não deve ser reprimida pelas opiniões divergentes e pelas expectativas sociais, porquanto cada

⁷³ *Ibidem*, p. 477.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 172.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 464.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 460.

sujeito possui uma natureza interior singular que deve ser resgatada de forma a valorizar algo como incomparavelmente único.

Nesse cenário, como assevera o autor, “a vontade geral representa as exigências da natureza, libertadas de toda distorção devida à dependência do outro ou da opinião, por meio da lei publicamente reconhecida.”⁷⁷ Recuperando essa voz, seguindo a própria natureza, alcançamos um patamar existencial superior: uma forma original de ser humano, que corresponde a uma perspectiva introspectiva voltada para os nossos sentimentos mais marcantes, como pressuposto para uma existência moralmente plena. Nesse quadro teórico, é oportuno transcrever o pensamento do autor a respeito da concepção rousseauiana de voz interior:

(...)A noção rousseauiana de voz interior da natureza parece estar dizendo algo muito mais forte. É verdade que o cura de Savoyard também se apoia na visão de uma ordem providencial. Mas a definição de consciência como um sentimento interior poderia ser entendida num sentido mais poderoso. Não é só que, graças a Deus, tenho sentimentos que concordam com o que, por outros meios, entendo ser o bem universal, mas que a voz interior de meus verdadeiros sentimentos definem o que é bem: como o *élan* da natureza em mim é o bem, é ele que deve ser consultado para se descobrir o bem. (...) ⁷⁸

Em suma, a cultura moderna inaugura uma nova forma de interioridade representada pela autoconsciência, em contraposição à ideia de Deus como dimensão moral, delineada por Santo Agostinho. Nesse ponto, Taylor avalia a decadência da estrutura de hierarquias sociais que fundamentavam o sistema da honra, de forma que o papel ocupado por cada indivíduo na sociedade, definia a nossa identidade. Esse sistema foi erodido pela ideal da autenticidade, sendo Rousseau o pioneiro no direcionamento da cultura moderna em relação à interioridade. Essa virada radical não ocorreu de maneira explícita, mas o seu discurso expandiu o universo da interioridade, fornecendo as bases ontológicas para a virada expressivista.

Rousseau foi um dos primeiros a criticar o racionalismo iluminista, no sentido de que este, a despeito de todo o progresso alcançado pela humanidade, não resultou em uma melhoria das condições de existência do ser humano; ao

⁷⁷ *Ibidem*, p. 460

⁷⁸ *Ibidem*, p. 463-464.

contrário, a instituição da propriedade privada foi a causa primeira de todas as mazelas que assolam a humanidade. A ideia é superar uma sociedade marcada pelo orgulho e pela preocupação com a opinião alheia, pois, na medida em que a sociedade caminha para a decadência moral, a estima pública passa a ter um preço. Em síntese, segundo Taylor, Rousseau não objetivava o retorno ao estado de natureza, mas apenas regatar a importância da voz interior como forma de contraposição à lógica do dinheiro, das ambições e das hipocrisias que afligem a humanidade.

Se, de um lado, o ideal romântico surgiu em reação à razão descentrada, que produziu um *self* mecânico divorciado do sentimento e da natureza, de outro lado, a concepção unitária de *self* tem como pressuposto a existência de uma única fonte moral constitutiva da identidade. Diante do exposto, o filósofo canadense pretende superar, não apenas a concepção instrumental de *self* associada com a razão descentrada, como também o ideal romântico de natureza interior, pressupondo uma multiplicidade de fontes morais, porque ser autêntico para com a minha natureza implica o reconhecimento dessa pluralidade de bens - que muitas vezes caminham em direções opostas. Esse constitui um dos tópicos que revelam a profundidade de sua obra e, ao mesmo tempo, uma certa ambiguidade teórica que se confronta com a relação necessária estabelecida pelo filósofo entre política da diferença e ideal da autenticidade, levando-nos a indagar: existe de fato uma conexão necessária entre ambos? É o que pretendemos refletir.

2.1.8

A política de reconhecimento

A ideia fundamental da filosofia tayloriana é a de que somos seres autointerpretativos, que construímos nossa identidade imersos em uma comunidade cultural com a qual nos relacionamos linguisticamente, sendo que, por meio de relações dialógicas inseridas em redes de tradições compartilhadas, alcançamos uma compreensão plena a respeito de nossas singularidades. É necessário sublinhar que a dimensão da autointerpretação e da avaliação forte não se realiza em uma perspectiva monológica, mas em um ponto de vista essencialmente dialógico, que permite ao indivíduo articular com profundidade o

conteúdo de seu universo moral. É esse pano de fundo que fornece significado à nossa existência.

Com efeito, tal inevitabilidade da condição humana como essencialmente dialógica sustenta então a necessidade de uma política de reconhecimento conectada com uma política de diferença, porque o universalismo do direito à igualdade e à dignidade não deve anular a unicidade, a autenticidade e a originalidade de cada indivíduo. Destaca que grupos historicamente discriminados precisam se libertar de uma identidade imposta e universalista, exigindo uma política da diferença, tendo em vista que a depreciação sistemática afeta profundamente a autoestima e termina por ser interiorizada no âmago da identidade.

Nessa perspectiva, nas sociedades pré-democráticas, o conceito de dignidade surge como garantia de universalismo e igualitarismo, isto é, a dignidade igualitária passa a ser encarada como um valor comum a todos os indivíduos, substituindo o conceito de honra que, anteriormente, legitimava todo um sistema de hierarquias sociais e desigualdades. O ideal da dignidade igualitária surge a partir de uma política universalista de reconhecimento da dignidade igual dos cidadãos e da igualdade de direitos vinculada tradicionalmente à exclusão da discriminação e, portanto, da diferença. A partir desse momento, Taylor introduz a noção de identidade como autenticidade – uma identidade individualizada que é particularmente minha – como a base da preocupação moderna com identidade e reconhecimento.⁷⁹ O ideal da autenticidade surge no final do século XVIII, a partir da visão da autorrealização centrada que se vincula não a uma entidade superior, mas a uma fidelidade a si mesmo. Nesse contexto, Herder é um interlocutor privilegiado para Taylor, apresentando a ideia de que cada um de nós tem um modo original de ser humano: cada pessoa tem sua própria medida, pois ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade.

Diante dessa percepção filosófica, o liberalismo clássico estaria relacionado com a primeira dimensão, mas permaneceria fechado em relação ao ideal da autenticidade. Taylor associa a política da dignidade igual com a leitura particular do liberalismo, de acordo com a qual o Estado garantiria direitos e

⁷⁹ TAYLOR, Charles. “A Política de Reconhecimento”. In: *Argumentos Filosóficos*, *op. cit.*, p. 241.

liberdades individuais, devendo ser neutro em relação às visões substantivas individuais e coletivas, ou seja, seria inteiramente cego em relação às diferenças dos cidadãos. A política da diferença, por sua vez, estaria associada ao ideal da autenticidade, segundo o qual cada indivíduo possui uma identidade única, uma forma original de ser humano que deve ser reconhecida, baseando-se na capacidade de moldar e definir a própria identidade individual e cultural. Com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas, pois esse elemento distintivo foi assimilado a uma identidade dominante.

Nessa trajetória teórica, o filósofo defende o estabelecimento de normas que assegurem a sobrevivência da cultura francófona no Canadá, propondo um outro tipo de política liberal capaz de reconhecer as identidades culturais e, nesse sentido, estabelece uma distinção entre duas versões específicas de liberalismo. Enquanto o liberalismo 1 está comprometido com os direitos individuais - que devem ser resguardados por um Estado absolutamente neutro em relação a perspectivas culturais - o liberalismo 2 constitui um outro tipo de política liberal capaz de reconhecer as identidades culturais específicas. Taylor propugna um outro modelo de sociedade liberal: um liberalismo 2 que seja sensível às identidades culturais singulares, recorrendo à experiência de seu próprio país, o Canadá. O reconhecimento de Québec como uma sociedade distinta, na emenda Meech à Carta Canadense de Direitos de 1982, deu lugar a uma série de normas restritivas que violam direitos individuais em nome do objetivo da sobrevivência da cultura francófona no Canadá. O autor canadense considera possível um outro modelo de sociedade liberal, sendo necessárias políticas públicas que contemplem a proteção às diferenças culturais.⁸⁰

No Canadá, percebemos a presença de, no mínimo, duas comunidades nacionais distintas que não são formalmente reconhecidas pela Constituição, mas cuja existência permeia o debate constitucional. Essas comunidades são Québec e o Canadá fora de Québec. O foco de identificação dos quebequenses e aquele dos canadenses fora de Québec é substancialmente diferente, pois enquanto os

⁸⁰ Para uma abordagem crítica sobre o confronto entre direitos individuais e proteção a bens coletivos, cf.: SAURETTE, Paul. "Questioning Political Theory. Charles Taylor's Contrarianism". In: *Political Theory*, vol. 32, n. 5, 2004, p. 723-733; REDHEAD, Mark. *Charles Taylor. Thinking and Living Deep Diversity*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2002, p. 83-118

últimos têm uma relação harmoniosa com a Carta de Direitos e Liberdades (incorporada à Constituição)⁸¹ e funcional com o federalismo, com os primeiros ocorre o contrário. Para a maioria dos quebequenses, especialmente os francófonos, o patriotismo constitucional é centrado naquelas provisões da Constituição que enaltacem o federalismo.

Para muitos dos quebequenses, a Carta Canadense foi um instrumento usado para negligenciar as características distintas de Québec em uma política canadense mais ampla, razão por que têm somente uma relação funcional com a Carta, dando mais valor à sua própria *Charter of Human Rights and Freedoms* quebequense, que oferece maiores proteções às especificidades da cultura francófona. Outrossim, o professor da *Mc Gill University* procura aplicar o ideal da diversidade profunda ao contexto canadense, contrapondo-se a políticas universalistas, o que requer uma política da diferença, considerada pelo autor como uma reação contra o processo de assimilação das políticas de dignidade igual. A proposta assumida pelo filósofo canadense em relação ao *status* de Québec no Canadá baseia-se no ideal da *diversidade profunda* por meio do reconhecimento da distintividade cultural quebequense, ainda que impondo limitações a direitos individuais. Mas será que a política da diferença delineada por Taylor não conduz a essencializações identitárias? É o que pretendemos examinar no debate teórico com Jürgen Habermas.

2.1.9

A crítica habermasiana

⁸¹ Trata-se da perspectiva assumida por Taylor, objetivando o estabelecimento de normas voltadas para assegurar a proteção cultural à minoria francófona em Quebec, no Canadá. O Canadá instituiu, em 1982, a Carta de Direitos e Liberdades destinada a resguardar os direitos fundamentais de todos os cidadãos canadenses. Esta declaração de direitos assegura um conjunto de direitos e liberdades individuais que estabelecem um tratamento igualitário para todos os cidadãos, sendo vedada discriminação em razão de raça, sexo ou religião. Os direitos individuais que asseguram a igualdade de todos perante a lei, são o fundamento do *judicial review* da legislação canadense. Inobstante a possibilidade de declaração de inconstitucionalidade com base nesse documento, existe um dispositivo - denominado cláusula do “não obstante” – que limita o *judicial review* e, com fundamento nele, foram estabelecidas normas voltadas para assegurar a proteção cultural à minoria francófona em Québec, no Canadá, como a lei que proíbe os quebequenses francófonos de matricularem seus filhos em escolas de língua inglesa. Nesse caso, a proteção à identidade cultural sobrepõe-se ao direito individual relativo à liberdade de escolha a respeito da escola para seus filhos.

Jürgen Habermas desenvolveu uma concepção procedimentalista de direito e democracia e, em *A Inclusão do Outro*⁸² e *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*⁸³, busca elucidar aspectos fundamentais da filosofia política do reconhecimento. Na perspectiva habermasiana, os membros de grupos culturais devem ser livres para questionar tradições, identidades e práticas culturais existentes, de forma a perpetuá-las ou mesmo romper com elas, de forma que direitos culturais corporativos, como a língua no Québec, ao restringirem a autonomia individual, impedem a construção de uma cultura política comum. Nesse aspecto, situa-se a crítica de Habermas à perspectiva tayloriana, alegando que não deveríamos preservar as culturas da mesma forma que as espécies.

Ademais, o filósofo acusa Taylor de interpretar erroneamente o universalismo dos direitos humanos como abstração das diferenças, de modo a menosprezar uma parcela significativa da autonomia, ignorando que os destinatários das normas só a obtêm na medida em que se compreendem como autores das leis às quais se sujeitam. De um lado, entendemos, como o autor alemão, que tais concepções de vida digna não podem ser impostas de forma paternalista, porquanto devem ser discutidas racionalmente mediante trocas de argumentos; de outro lado, os indivíduos não deixam de se identificar com suas concepções de bem, mas passam a compreendê-las em uma perspectiva mais ampla que pode implicar, até mesmo, um certo distanciamento reflexivo em relação a suas tradições.

Sob esse prisma, compartilhamos com a perspectiva habermasiana a ideia de que, na sociedade pós-convencional canadense, o ideal do patriotismo constitucional pode inspirar a integração entre anglófonos, francófonos, povos nativos, inspirando uma união política estável. Nesse sentido, Omid Payrow Shabani, professor de Filosofia da *University of Guelph*, ressalta: “portanto, embora exista um contexto histórico que embasa a identidade política canadense, a diversidade e a maturidade de desenvolvimento de suas forças políticas tornam-

⁸² HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro - Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 293.

⁸³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia- entre Facticidade e Validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 160-167.

nos capazes e exigem-nos que superemos critérios particularistas de associação, em favor de um critério universal baseado em direitos.”⁸⁴ Por conseguinte, a cidadania perdeu o sentido de pertencimento a uma comunidade cultural, e a herança republicana só pode ser salva na medida em que os cidadãos participam ativamente do processo político e se identificam com um projeto constitucional compartilhado.

Analisando a perspectiva habermasiana, Ciaran Cronin, professor de Filosofia na *University of Illinois*, por sua vez, assevera: “ os indivíduos não deixam de se identificar com seus desejos e projetos, mas passam a vê-los em uma perspectiva abrangente que lhes permite refletir criticamente sobre suas uniões e compromissos, sem ter que negar quem são.”⁸⁵ Disso se infere que, em face do exercício crítico da razão, as próprias concepções de bem passam a ser discutidas racionalmente, motivo por que salientamos que a lealdade aos princípios constitucionais e às instituições políticas pode gerar uma forma de identidade coletiva que promove uma coesão política, independentemente de uma concepção etnocultural de cidadania.

Assim, em Habermas, existe um sujeito situado historicamente, mas com capacidades cognitivas que lhe permitem distanciar-se de suas contingências culturais singulares. Embora também pressuponha o caráter dialógico da natureza humana, a perspectiva habermasiana é capaz de transcender reflexivamente os limites de uma comunidade cultural específica por intermédio do exercício crítico da razão. Sob esse aspecto, o herdeiro da Escola de Frankfurt procura resgatar os pressupostos pragmáticos da comunicação, por meio dos quais os indivíduos negociam pretensões de validade, de forma a transformar suas relações com o mundo.

Sob essa ótica, enfatizamos que o modelo de identidade, paradoxalmente, tende a negar seus próprios pressupostos dialógicos de construção da identidade, valorizando o monologismo, ao negar o intercâmbio cultural. Tal perspectiva resulta de uma interpretação particular do autor canadense que estabelece

⁸⁴ SHABANI, Omid Payrow. “Who’s Afraid of Constitutional Patriotism? The Binding Source of Citizenship in Constitutional States”. In: *Social Theory and Practice*, vol 28, n.3. Florida: Florida State University, 2002, p. 438.

⁸⁵ CRONIN, Ciaran. “Democracy and collective identity: In Defence of Constitutional Patriotism”. In: *European Journal of Philosophy*, vol. 11, n. 1, *op. cit.*, p.4.

erroneamente uma conexão necessária entre ideal da autenticidade e política da diferença, revelando uma certa ambiguidade em seu empreendimento teórico. De um lado, afirma que a construção da identidade constitui um processo aberto, mediado linguisticamente, pelo qual rearticulamos nossas singularidades; de outro, pretende preservar os laços culturais que definem nossa identidade autêntica.

Para Habermas, a proposta de Taylor que foi delineada em “A Política de Reconhecimento”, ao vincular a subjetividade individual a uma comunidade linguística, termina por negar o próprio potencial crítico das identidades e o diálogo cultural. Entretanto, embora a perspectiva tayloriana pretenda assegurar a proteção de bens culturais, restringindo direitos individuais, de fato, o autor canadense delineia uma concepção de racionalidade como articulação que revela um potencial crítico enraizado nas práticas reais de linguagem. Indubitavelmente, a articulação linguística pode também ensejar processos de revisão e resgate de crenças e valores, suscitando também ganhos epistêmicos.

Desse modo, para muitos comentadores, o grande problema do *self* pós-convencional configura o risco de construção de uma concepção de sujeito desengajado de suas relações concretas e reais. Inobstante, ainda que consideremos a relevância de tais críticas, compreendemos não ser possível a utilização de argumentos fáticos para rebater modelos contrafáticos. Explicitamos a importância da compreensão habermasiana, que estimula o exercício crítico da razão por meio de procedimentos argumentativos suscitados por aqueles cujos interesses sejam afetados por uma determinada norma. Justine Lacroix, professora da *Université Libre de Bruxelles*, leciona que “um dos objetivos do patriotismo constitucional é promover uma cultura política compartilhada (e não única). Ao invés de negar a importância das peculiaridades nacionais, essa cultura política deveria emergir do processo de confrontação e deliberação aberta entre as várias culturas nacionais...”⁸⁶ O debate, portanto, possui um potencial racionalizador na construção de liames identitários inseridos em uma cultura política aberta e inclusiva.

⁸⁶ LACROIX, Justine. “For a European Constitutional Patriotism”. In: *Political Studies*, vol. 50, n. 5. Oxford: Blackwell, 2002, p. 951

É premente frisar que, antes de *Direito e Democracia*⁸⁷, porém, o poder emancipatório da razão comunicativa, delineada por Habermas, havia sido objeto de críticas de feministas como Fraser, pois não era capaz de se contrapor a uma ideologia de gênero opressora, que marcava o mundo da vida. Nancy Fraser, uma das principais teóricas feministas sobre o tema do reconhecimento, constatou que a teoria habermasiana da ação comunicativa não tinha potencialidade para acomodar alguns dos *insights* do feminismo moderno e de superar a concepção androcêntrica de mundo.⁸⁸ As consequências patológicas da penetração dos imperativos sistêmicos nas dinâmicas do mundo da vida e nas estruturas familiares produziam uma ideologia de gênero extremamente opressora.

Nesse cenário de críticas à ontologia habermasiana, Marie Fleming, professora da *Florida State University*, observou que o filósofo alemão não reconhecia explicitamente se as estruturas familiares do mundo da vida seriam organizadas por relações de dominação e subordinação.⁸⁹ O herdeiro da Escola de Frankfurt não esclarecia se a racionalidade comunicativa poderia impor limites aos imperativos estratégicos ou se seria suprimida pelos imperativos sistêmicos, razão por que muitas feministas consideravam a teoria habermasiana incapaz de contemplar as circunstâncias e necessidades específicas do feminismo, tendo em vista a separação analítica entre os domínios público e privado.

Inobstante, em *Direito e Democracia*, Habermas rompe com a tradição liberal ao estabelecer a cooriginalidade entre autonomia pública e privada, sendo capaz de responder aos desafios propostos pelas críticas feministas de forma coerente.⁹⁰ Sem direitos fundamentais, que asseguram a autonomia privada dos

⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia- entre Facticidade e Validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 160-167.

⁸⁸ FRASER, Nancy. “What’s Critical about Critical Theory?” In: MEEHAN, Johann (ed.). *Feminist Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*. New York: Routledge, 1995. p. 21-57; A respeito do debate entre Habermas e as feministas, cf.: MEEHAN, Johanna. “Feminism and Habermas’s Discourse Ethics”. In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, n. 3. London: Sage Publications, 2000, p. 39-52.

⁸⁹ FLEMING, Marie. *Emancipation and Illusion. Rationality and Gender in Habermas’s Theory of Modernity*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1997, p. 85-103.

⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia- entre Facticidade e Validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 160-167.

cidadãos, não haveria como institucionalizar as condições sob as quais os indivíduos podem fazer uso da sua autonomia pública; mas, sem o exercício de sua autonomia pública, os cidadãos não poderiam alcançar uma real compreensão acerca de suas necessidades e concepções de bem. A seguinte passagem do pensamento habermasiano é conclusiva:

(...)Os cidadãos só podem fazer um uso adequado de sua autonomia pública quando são independentes o bastante, em razão de uma autonomia privada que esteja equanimemente assegurada; mas também o fato de que só poderão chegar a uma regulamentação capaz de gerar consenso, se fizerem o uso adequado de sua autonomia política enquanto cidadãos. (...) ⁹¹

Em síntese, autonomia pública e a privada pressupõem-se mutuamente e, nesse ponto, Habermas estabeleceu um diálogo crítico com Taylor, destacando que a perspectiva tayloriana, ao restringir direitos individuais para assegurar a sobrevivência de minorias culturais, assume uma dimensão paternalista que impõe concepções de bem, independentemente de sua articulação em processos deliberativos. O filósofo canadense, ao interpretar o universalismo dos direitos humanos como abstração das diferenças, tenderia a menosprezar uma parcela significativa da autonomia, ignorando que os cidadãos só a obtêm “quando se compreendem como autores e destinatários dos seus direitos”. ⁹²

⁹¹ HABERMAS, Jürgen. “Sobre a Coesão Interna entre Estado de Direito e Democracia”. In: *A Inclusão do Outro Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 293.

⁹² HABERMAS, Jürgen. “A Luta por Reconhecimento no Estado Democrático de Direito”. In: *A Inclusão do Outro - Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 234; Em seu artigo, John Erik Fossum examina a situação canadense por meio da análise de dois modelos contrastantes: a concepção de Taylor de *diversidade profunda* e a concepção de Habermas de *patriotismo constitucional*. De acordo com Fossum, a Carta Canadense promove um *patriotismo constitucional*, baseado em direitos que confronta com o ideal da *diversidade profunda*, delineado por Charles Taylor, requerido pela “realização dos objetivos coletivos da província de Québec, em relação à sobrevivência lingüística e cultural.” De acordo com o ideal da *diversidade profunda*, a identidade é concebida como autenticidade – uma identidade que é particularmente minha – como a base da preocupação moderna pelo reconhecimento. A concepção de *diversidade profunda*, portanto, está associada com o ideal da autenticidade, segundo o qual cada indivíduo possui uma identidade única, uma forma original de ser humano que deve ser reconhecida e promovida.

Destaca Fossum, que “a solução proposta por Taylor, em relação ao papel e *status* de Québec no Canadá, por exemplo, se baseia na *diversidade profunda*, através do reconhecimento constitucional da distintividade quebequense.” Nesse sentido, segundo o autor, “os quebequenses concebem o Canadá em termos dualísticos, porque Québec é vista como uma nação distinta ou uma Comunidade Nacional e como uma das duas nações fundadoras da Confederação Canadense.” Leciona Fossum que os quebequenses separatistas se opõem à Carta Canadense, argumentando que “esta não promove um patriotismo constitucional viável; em primeiro lugar, porque a Carta Canadense foi introduzida sem o consentimento explícito da província de Québec. Em segundo lugar, a Carta é vista como desnecessária em Québec, pois o Québec adotou sua própria Carta de

Desse modo, o autor alemão não mais postula a neutralidade ética do Estado Constitucional, mas destaca que discursos éticos passam a permear os processos de deliberação discursiva. Nas palavras do filósofo, “discursos ético-políticos têm que preencher condições comunicativas para um autoentendimento hermenêutico de coletividades. Eles devem possibilitar uma autocompreensão autêntica e conduzir para a crítica ou fortalecimento de um projeto de identidade.”⁹³ Nesse particular, discursos ético-políticos são suscetíveis de tematização em processos deliberativos.

De fato, Habermas assinala ser necessário “o preenchimento de certas condições de uma comunicação não-deformada sistematicamente, as quais protegem os participantes contra repressões, sem arrancá-los de seus genuínos contextos de experiências e interesses.”⁹⁴ O reconhecimento da impregnação ética do Estado Constitucional - como um fato inerente ao processo democrático - constituiu um esforço teórico essencial para flexibilizar sua distinção rígida entre questões éticas e morais, em resposta a perspectivas críticas, como a de Taylor, no sentido de que o liberalismo seria inteiramente cego às diferenças. Veja-se o que diz Habermas:

(...) Já que questões ético-políticas são um componente inevitável da política, e já que as respectivas regulamentações dão expressão à identidade

Direitos Humanos e Liberdades desde 1975. Em terceiro lugar, a Carta Canadense não oferece proteções explícitas em relação à distintividade nacional ou cultural quebequense. O fundamento de direitos individuais previstos na Carta, portanto, é visto como um impedimento a medidas efetivas em Québec para proteger e promover sua distintividade cultural e lingüística.” Segundo Fossom, a Carta Quebequense oferece maiores proteções aos direitos da língua francesa e aos objetivos coletivos quebequenses do que a Carta Canadense. Esta, por sua vez, é mais capaz de conduzir a um patriotismo constitucional habermasiano, em razão da ênfase em direitos individuais e de sua orientação cosmopolita. FOSSUM, John Erik. “Deep diversity versus constitutional patriotism. Taylor, Habermas and the Canadian constitutional crisis”. In: *Ethnicities*, vol. 1, n. 2. London: Sage Publications, 2001, p. 179-202;

A respeito do debate Taylor-Habermas, cf.: HABERMAS, Jürgen. “A Reply”. In: HONNETH, A; JOAS, H (eds.). *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas’s the Theory of Communicative Action*. Trans. J. Gaines and D. L. Jones. Cambridge: Mit Press, 1998. FOSSUM, John Erik. “Deep diversity versus constitutional patriotism. Taylor, Habermas and the Canadian constitutional crisis”. In: *Ethnicities*, vol. 1, n. 2. London: Sage Publications, 2001, p. 179-206; FOSSUM, John Erik. “The European Union in Search of an Identity”. In: *European Journal of Political Theory*, vol. 2, n. 3. London: Sage Publications, p. 319; CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.

⁹³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia- entre Facticidade e Validade* .tomo II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 227.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 227.

coletiva da nação de cidadãos do estado, é muito plausível que a partir delas se desencadeiem batalhas culturais nas quais minorias deprezadas passam a defender-se contra a cultura majoritária e insensível. O elemento propulsor dessas batalhas não é a neutralidade ética da ordem jurídica estatal, mas sim a inevitável impregnação ética de cada comunidade jurídica e de cada processo democrático de efetivação dos direitos fundamentais. (...) ⁹⁵

Nessa linha de raciocínio, as pessoas que constroem uma nação de cidadãos, estão inseridas em uma rede de tradições e contextos intersubjetivamente compartilhados de experiências de vida; portanto, qualquer sistema legal é expressão de uma forma de vida particular, não sendo meramente reflexo de características universalistas consubstanciadas em direitos básicos. Nas palavras do autor, “essa cultura política está enraizada em uma interpretação dos princípios constitucionais assumidos e cumpridos por cada nação estatal (a partir do contexto histórico de experiências próprio a essa mesma cultura), o que indica que tais princípios não podem ser eticamente neutros.”⁹⁶ Por esta razão, os princípios constitucionais devem ser interpretados a partir do ponto de vista das singularidades culturais específicas, interpretação esta que não pode ser eticamente neutra.

Nesse empreendimento filosófico, o Estado Constitucional não simplesmente reconhece a autonomia dos cidadãos com relação aos seus compromissos éticos substantivos, devendo permitir a articulação destes em processos públicos de deliberação, de forma que os princípios constitucionais e o sistema legal são interpretados à luz de concepções substantivas de bem. Se o filósofo defende a impregnação ética do Estado, também afirma o ideal da neutralidade do Estado com relação às concepções substantivas de vida digna, no sentido de que estas não devem ser impostas, mas suscetíveis de tematização em processos de discussão pública.

De acordo com a concepção de Estado Constitucional, somente são aceitáveis aqueles objetivos coletivos submetidos a processos discursivos - capazes de permitir a acomodação das autocompreensões éticas - que

⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. “A Luta por reconhecimento no Estado democrático de direito”. In: HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 246.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 254.

permanecem neutros em relação às concepções substantivas de vida digna. Em suma, para o autor alemão, o sistema de direitos não é cego em relação a diferenças culturais, de forma que grupos culturais devem articular e justificar em discussões públicas aquelas tradições que desejam perpetuar ou abandonar, pois o cerne da compreensão habermasiana constitui a concepção de cooriginalidade entre autonomia pública e privada.

Em síntese, na perspectiva habermasiana, o direito seria expressão de um processo de autolegislação: os indivíduos obedecem às normas, não apenas em decorrência da ameaça de sanções, mas porque tais normas decorrem de um processo democrático no qual os destinatários são também os seus autores. Propugna que a perspectiva ecológica da preservação das espécies não deveria ser transposta para o plano cultural, porque o Estado Constitucional deve aprimorar a reprodução de formas de vida particulares, desde que os cidadãos articulem em processos discursivos aquelas tradições que pretendem preservar ou mesmo romper.

Com efeito, o autor opõe-se à perspectiva paternalista de Taylor, que admite a restrição de direitos individuais em prol da sobrevivência de legados culturais, porquanto estes não deveriam ser impostos, mas submetidos a processos de deliberação pública. Nas suas palavras, a ontologia tayloriana “não leva em consideração que os destinatários do direito só podem ganhar autonomia (em sentido kantiano) à medida que eles mesmos possam compreender-se como autores das leis às quais eles mesmos estão submetidos enquanto sujeitos privados do direito.”⁹⁷ Habermas leciona que os mundos culturais possuem um caráter dinâmico e uma vitalidade própria que só se manifestam por meio do processo de confrontação e deliberação entre os liames identitários, não havendo como envolvê-los em laços rígidos, que ocultam a construção, a evolução e o potencial crítico das identidades. É interessante demonstrar a perspectiva habermasiana:

(...)Em sociedades multiculturais, a coexistência eqüitativa das formas de vida significa para cada cidadão uma chance segura de crescer sem perturbações em seu universo cultural de origem, e de também poder criar seus filhos nesse mesmo universo; ou seja, significa a chance de poder confrontar-se com sua cultura de origem - como com qualquer outra - dar-lhe continuidade ou

⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. “A Luta por reconhecimento no Estado democrático de direito”. In: HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 234.

transformá-la, ou ainda a chance de distanciar-se com indiferença de seus imperativos, ou mesmo romper com ela, em uma atitude autocrítica, para viver a partir daí com a marca deixada por uma ruptura consciente... (...)

(...)As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma auto-transformação. Garantias jurídicas só podem se apoiar sobre o fato de que cada indivíduo, em seu meio natural, detém a possibilidade de regenerar essa força. E essa força, por sua vez, não nasce apenas do isolamento em face do estrangeiro e de pessoas estrangeiras, mas nasce também – e pelo menos em igual medida – do intercâmbio com eles. (...) ⁹⁸

Diante dessa estrutura conceitual, o filósofo procura demonstrar que sua visão de ética do discurso pode ser conciliada com a luta por reconhecimento por parte de grupos históricos marginalizados nas democracias liberais, e que uma teoria liberal corretamente compreendida não implica abstração das diferenças. A cultura política comum deve permanecer forte o suficiente para inspirar liames identitários robustos, de forma a evitar o risco da fragmentação. Analisando a ética discursiva, Andrea Baumeister compreende que as concepções habermasianas relativas à cooriginalidade entre as autonomias pública e privada e impregnação ética do Estado permitem “uma concepção complexa e sofisticada sobre a distinção público/privado e o relacionamento entre o justo e o bem. Isso assegura que sua perspectiva seja realmente sensível àquelas preocupações expressas pelos advogados do multiculturalismo”. ⁹⁹

Indubitavelmente, a centralidade da impregnação ética do Estado Constitucional permite um ideal universalista sensível à diferença, porquanto tanto questões morais como questões éticas podem ser discutidas racionalmente. Se todo Estado é eticamente impregnado e interpreta princípios constitucionais à luz de experiências históricas particulares, a cultura política deve refletir uma multiplicidade de autocompreensões éticas, e não deve favorecer nem discriminar subculturas específicas. Nessa perspectiva, a cultura política comum - que reflete o processo de confrontação e deliberação entre a multiplicidade de liames identitários – assume um papel integrativo.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 252.

⁹⁹ BAUMEISTER, Andrea. “Habermas: Discourse and Cultural Diversity”. In: *Political Studies*, vol. 51, n. 4. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 746.

Diante do exposto, depreende-se que, uma vez que a autonomia pessoal só pode ser protegida, se também for resguardado o contexto de vida no qual a identidade é formada, é importante que as necessidades específicas e as aspirações associadas com o contexto de vida particular sejam claramente compreendidas. Como assevera Andrea Baumeister, uma vez que as necessidades dos grupos discriminados não se confundem com aquelas pertencentes à maioria, “é vital que os membros dos grupos minoritários participem de debates públicos, de forma a assegurar que tais necessidades e interesses sejam claramente articulados.”¹⁰⁰ Na ausência dessa participação, as medidas usadas para proteção de bens culturais acabam resultando em uma perspectiva paternalista que suprime direitos individuais e negligencia o conteúdo procedimental do Estado de Direito.

Nesse particular, analisando a perspectiva tayloriana, Andrew Schaap, professor da *University of Exeter*, pressupõe que “nossa própria identidade deve permanecer aberta à rearticulação e revisão. A fusão de horizontes é um processo aberto, em oposição a um ponto final estável.” E conclui: “Nossas autocompreensões estão constantemente sendo transformadas quando nós rearticulamos nossas concepções de bem...”¹⁰¹ Nesse contexto, as identidades possuem um caráter dinâmico que somente se manifesta por meio do diálogo com a alteridade social.

Disso se infere, ao nosso ver, que a concepção tayloriana de *self* contém recursos teóricos valiosos para a promoção da pluralidade, mas percebemos uma ambiguidade evidente no seu arcabouço teórico, pois tal compreensão - delineada em *As fontes do Self* - confronta com a perspectiva desenvolvida na *Política de Reconhecimento*, que estimula a reificação identitária. Como destacamos, o filósofo afirma a existência de uma multiplicidade de fontes morais que constituem a identidade moderna, contrapondo-se a concepções rígidas de um *self* descentrado típico da tradição cartesiana. Ao rejeitar também um *self* unitário, sua perspectiva é aberta a uma multiplicidade de fontes morais, revelando o caráter complexo e multifacetado da identidade.

¹⁰⁰ BAUMEISTER, Andrea. “Habermas: Discourse and Cultural Diversity”. In: *Political Studies*, vol. 51, n. 4. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 747.

¹⁰¹ SCHAAP, Andrew. “Political Reconciliation through a Struggle for Recognition?”. In: *Social & Legal Studies*, vol. 13, n. 4 London: Sage Publications, 2004, p. 529.

Outrossim, sustentamos que a percepção relativa à natureza dialógica do *self* e a ênfase na pluralidade de fontes morais constituem um instrumental teórico importante para combater essencializações identitárias; mas tal potencialidade é enfraquecida no seu relato acerca da política da diferença, que termina por promover a incomunicabilidade e a intolerância. No ensejo, é mister sublinhar que Taylor, ao considerar o reconhecimento como uma questão de autorrealização, termina por reduzi-lo a uma estrutura de condições intersubjetivas de reconhecimento, negligenciando sua relação com questões de justiça distributiva.

É precisamente nesse sentido que surge o embate teórico com Nancy Fraser. Enquanto o filósofo canadense estabelece a prioridade do bem sobre o justo, enfatizando que perspectivas universalistas tendem a negligenciar questões éticas sobre o bem, a teórica feminista procura delinear uma estrutura deontológica, na qual o reconhecimento é uma questão de justiça. A autora procura reconstruir a categoria do reconhecimento, desvinculando-o de uma perspectiva psicológica relativa à formação da identidade, tendo como preocupação essencial a não redução dos problemas de distribuição a uma estrutura de condições intersubjetivas de reconhecimento, tal como proposto por Charles Taylor.

Em face desta leitura, é interessante observar como existem convergências entre a filosofia do reconhecimento de Taylor e a perspectiva de Axel Honneth, que desenvolveu uma psicologia moral capaz de conectar questões de justiça distributiva com lutas intersubjetivas por reconhecimento. Ambos os autores, seguindo o modelo hegeliano, concebem o reconhecimento como uma questão de autorrealização, terminando por reduzi-lo a uma dimensão psicológica do reconhecimento. É premente elucidar que, para o autor canadense, assim como para Honneth, a justiça não pode ser desvinculada de uma dimensão ética, porque, sem vislumbrar uma concepção de bem, é impossível criticar injustiças contemporâneas. Os filósofos - seguindo a matriz hegeliana - contrapõem-se a perspectivas universalistas que tendem a estabelecer a prioridade do justo sobre aspectos éticos relativos ao bem.

Sob esse aspecto, na perspectiva tayloriana, por exemplo, a esfera moral não pode ser concebida sob uma perspectiva universalista, pois envolve a possibilidade que tem o ser humano de realizar discriminações qualitativas - expressas em termos de avaliações fortes - que determinam o próprio sentido de uma existência autêntica. Diferentemente de Taylor, entretanto, Honneth não nega

a relevância de questões distributivas, mas enfatiza que estas devem ser compreendidas como lutas expandidas por reconhecimento mútuo. O subcapítulo seguinte inaugura a análise do monismo moral de Axel Honneth.

1.2

O Monismo moral de Axel Honneth

A teoria de Axel Honneth sobre reconhecimento procura estabelecer uma relação intrínseca entre a teoria do desenvolvimento psíquico e a evolução moral da sociedade, de forma a reconstruir os pressupostos filosóficos de uma teoria crítica do reconhecimento. Tal empreendimento tem como pressuposto o fato de que a formação da identidade constitui um processo intersubjetivo de luta para alcançar o reconhecimento mútuo, sendo que, por meio desse processo de luta, os indivíduos alcançam três formas diferentes de interação social: autoconfiança, que é obtida nas relações afetivas com nossos entes queridos; autorrespeito, nas relações juridicamente institucionalizadas e autoestima, decorrente de nossas contribuições singulares na esfera da divisão do trabalho.¹⁰² Trata-se, portanto, de uma concepção de reconhecimento profundamente conectada com a psicologia moral, enfatizando as formas de sofrimento e exclusão como capazes de desencadear lutas por reconhecimento que se refletem nos movimentos sociais.

Assim, o desenvolvimento das sociedades reflete os estágios de luta social por reconhecimento que são causados por diferentes formas de injustiça moral vivenciadas pelos sujeitos, de forma que tal processo intersubjetivo de aprendizagem busca compreender a nossa identidade a partir da perspectiva do outro generalizado. Nas relações íntimas de amor e amizade, os indivíduos alcançam a primeira forma de reconhecimento que lhes permite alcançar a confiança em si próprios. Para desenvolver a autoconfiança, as crianças necessitam ser nutridas emocionalmente por meio de relações emocionais fortes, de forma a superar a unidade originalmente simbiótica entre mãe e filho. Mas é na esfera dos direitos universais concedidos aos membros da sociedade que os indivíduos alcançam o autorrespeito, porquanto o ordenamento jurídico reconhece

¹⁰² HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 163

os cidadãos como igualmente dignos de direitos, tanto os relativos à esfera individual, como os que permitem acesso aos processos políticos. Por fim, por meio da terceira forma de reconhecimento, o indivíduo atinge a dimensão da autoestima, sendo reconhecido por habilidades particulares que contribuem positivamente para projetos compartilhados pela comunidade.¹⁰³

O subcapítulo 2.2.1 examina a influência hegeliana, cuja releitura é fundamental para a compreensão da luta por reconhecimento delineada por Honneth. Como pretendemos demonstrar, o projeto teórico do jovem Hegel assume relevância na compreensão dos processos de confrontação social que constituem o cerne das lutas por reconhecimento estabelecidas por Honneth. Entretanto, a atualização da ontologia hegeliana sucede por meio da psicologia de Herbert Mead. Mead foi um filósofo pragmatista americano que desenvolveu uma linha de pensamento denominado interacionismo simbólico. Para o psicólogo social, somente pode existir um sentido de “eu”, se houve um senso correspondente de um “nós”. Com base em Mead, Honneth estrutura os pressupostos intersubjetivos da construção da identidade, sendo esse o objeto do subcapítulo 2.2.2. Mas, como pretendemos demonstrar, a releitura habermasiana relativa à psicologia social de Mead revela-se como uma ontologia mais sofisticada do que a delineada por Honneth, tendo em vista o desenvolvimento do *self* reflexivo. Na perspectiva habermasiana, tanto individuação quanto socialização constituem processos comunicativos nos quais a interação linguística assume papel fundamental.

O subcapítulo 2.2.3 investiga a crítica de Honneth à perspectiva habermasiana, uma vez que o elemento fundamental não seria a tensão entre sistema e mundo da vida, mas os pressupostos necessários que ensejam situações de vulnerabilidade moral. Para Honneth, o procedimentalismo habermasiano seria incapaz de solucionar a questão de como suscitar a mobilização dos indivíduos em torno de procedimentos democráticos para resolução de problemas políticos, tendo em vista que tal perspectiva somente pode ocorrer quando os sujeitos se compreendem inseridos como integrantes de um modelo cooperativo de comunidade, sendo socialmente estimados na esfera da divisão do trabalho. Entretanto, propugnamos questionar se o paradigma normativo da autorrealização

¹⁰³ *Ibidem*, p. 164

possui recursos teóricos capazes de criticar as injustiças contemporâneas e atender aos desafios propostos pelas sociedades pluralistas.

Por fim, o subcapítulo 2.2.6 avalia a concepção formal do conceito de eticidade hegeliana, configurada por Honneth, articulando elementos da tradição kantiana e aristotélica, por meio dos quais as instâncias concretas de reconhecimento associam-se a características universais ínsitas a qualquer forma social capaz de resguardar a autorrealização dos sujeitos. Feitas essas considerações, passamos ao exame da influência hegeliana sobre a ontologia de Axel Honneth.

2.2.1

A influência hegeliana

Honneth pretende realizar uma releitura do legado filosófico do jovem Hegel - elaborado entre 1802 e 1804 - cujos influxos teóricos foram decisivos para sua filosofia do reconhecimento, porquanto são marcados pela centralidade da unidade ética no Estado e das lutas intersubjetivas por reconhecimento mútuo que constituem os processos de interação social. Na sua percepção, o arcabouço filosófico do jovem Hegel foi capaz de aprimorar a relação intrínseca entre os processos de desenvolvimento do espírito e as relações interacionais dos sujeitos, delineadas por processos de confrontação social, contrapondo-se a determinadas perspectivas contratualistas que consideravam o homem isolado, cujos instintos egoísticos somente poderiam ser superados por meio de um contrato social que substituísse o estado de natureza. De fato, o filósofo pretendia resgatar o ideal da *polis* grega como um referencial teórico fundamental capaz de superar a perspectiva atomística da filosofia individualista, considerando a ética kantiana como essencialmente formalista – uma vez que sua concepção de liberdade e inclinação refletia conceitos vazios formais contrapostos aos impulsos humanos autênticos, que deveriam ser domesticados por meio de um contrato. Portanto, a proposta hegeliana pretende contrapor-se a éticas kantianas que desconsideram as pretensões de autorrealização dos sujeitos como pressuposto para uma vida boa.

Sob essa ótica, em oposição a uma perspectiva filosófica atomística, o sistema da unidade ética considera a eticidade natural como o elemento no qual as individualidades se configuram e são submetidas a processos de socialização. As

lutas sociais por reconhecimento assumem uma conotação diversa da perspectiva hobbesiana: não implicam a luta de todos contra todos, mas refletem processos interacionais de reconhecimento recíproco, por meio dos quais os indivíduos atingem dimensões éticas superiores. Nesse cenário, leciona Honneth, somente “na experiência de ser amado o sujeito querente é capaz de experienciar a si mesmo, pela primeira vez, como um sujeito carente e desejante”.¹⁰⁴

Em suma, o desenvolvimento da identidade pessoal conecta-se com a materialização de formas intersubjetivas de reconhecimento mútuo, de forma que “se eu não reconheço meu parceiro de interação, não posso me reconhecer nas suas relações como o mesmo gênero de pessoa, já que lhe foram negadas por mim justamente aquelas propriedades e capacidades que eu quero ver confirmadas por ele.”¹⁰⁵ Nesse ponto, os indivíduos aspiram a ser reconhecidos em suas singularidades por seus parceiros de interação, sendo que tais relações interacionais possuem um conteúdo moral que alimenta o processo de evolução do espírito.

Inobstante, as formas de reconhecimento intersubjetivo não se restringem apenas à dimensão amorosa, porquanto na esfera jurídica os indivíduos se tornam sujeitos de direitos e deveres. Nesse quadro teórico, Hegel desenvolve a ideia de um estado de natureza como reflexo das relações amorosas por meio da afirmação da centralidade do núcleo familiar, materializado no ideal do casamento e da criação dos filhos. No estado de natureza, entretanto, tal unidade familiar, que expressa processos afetivos, apresenta-se fechada em si própria, desconsiderando outras dimensões de reconhecimento atinentes a direitos, e capazes de contemplar a pretensão de outras famílias à propriedade. Se uma delas se apodera de terras pertencentes a outra unidade familiar, a outra “encontra-se excluída”, e, portanto, carente de reconhecimento.

Em síntese, segundo Hegel, “no ato de reconhecer, o homem mesmo é o movimento, e este movimento supera precisamente seu estado de natureza, é reconhecer.”¹⁰⁶ Honneth explicita que, para Hegel, o contrato social não surge de

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 78.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 78

¹⁰⁶ HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Madrid: Fondo de Cultura Econômica, 1984, p. 176.

forma contrafactual, sendo reflexo direto da evolução das relações intersubjetivas de reconhecimento. Mister se faz ressaltar que, na perspectiva hegeliana, o estado de natureza seria marcado por um conflito sobre a propriedade, que não representa absolutamente nada, senão reflexo de lutas intersubjetivas por reconhecimento, porquanto o excluído da posse compreende a si próprio como privado de uma relação de reconhecimento, ignorado na sua singularidade de possuidor.

Por conseguinte, tal desconhecimento leva a uma reação de ataque, visando a reinstaurar a relação de reconhecimento violada pelo agressor: “uma família vulnera a posse da outra e introduz, assim, seu ser excluído”, de forma que a atividade não se dirige à coisa, mas à pretensão individual ao reconhecimento. Segundo Honneth, “o indivíduo reage aqui à tomada de posse não com o sentimento de medo de ser ameaçado futuramente em sua autoconservação, mas com a percepção de ser ignorado por seu defrontante social.”¹⁰⁷ Nessa linha de raciocínio, constitui uma dimensão intrínseca às lutas travadas pelos defrontantes sociais, em suas interações concretas, a aspiração ao reconhecimento – de forma que, quando o excluído agressor esbulha a posse do ofendido, o seu próprio valor como pessoa singular é negado pelo confrontante, instaurando-se uma nova relação de desigualdade na qual o agredido é excluído como “ser para si real”. É oportuno ilustrar o pensamento da Honneth a respeito da concepção hegeliana de reconhecimento:

(...)Se, no momento, falta ao sujeito atacado qualquer experiência de uma confirmação por seu defrontante, ele só poderá readquirir uma compreensão de si mesmo intersubjetivamente certificada, ao tentar fazer o mesmo que seu parceiro de interação empreendera antes em relação a ele: ele precisa ter em vista “não mais produzir seu ser-aí, mas seu saber de si, isto é, tornar-se reconhecido”. Mas, diferentemente de seu parceiro, já não basta mais para o sujeito atacado fazer de certo modo com que o outro lembre-se dele por um ato de provocação; pelo contrário, ele tem de colocar à prova que a destruição hostil da posse não o ofendeu por causa da posse simplesmente, mas por causa da interpretação equivocada de suas intenções; mas ele só pode encontrar reconhecimento de seu defrontante para essa convicção, quando demonstra, pela disposição de uma luta de vida ou de morte, que a legitimidade de suas pretensões valem mais para ele do que a existência física. (...) ¹⁰⁸

¹⁰⁷ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 87

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 91

Com efeito, no estado de natureza, a experiência de privação da posse retrata uma situação de vulnerabilidade moral vivenciada pelo parceiro de interação e, por meio da luta por reconhecimento, o sujeito esbulhado da posse pretende demonstrar ao seu defrontante que sua pessoa é efetivamente digna de reconhecimento intersubjetivo. Tal percepção, para Honneth, demonstra o contraste entre as perspectivas hegeliana e hobbesiana relativamente ao papel das lutas sociais. Nessa contraposição teórica, para Hobbes, as lutas sociais materializam-se em confrontos por autoconservação; na perspectiva hegeliana, por sua vez, atingem uma dimensão mais profunda que reflete processos intersubjetivos concretos de reconhecimento.

Nessa trajetória filosófica, como destaca Honneth, acerca da perspectiva hegeliana, no estado de natureza, os defrontantes - que se reconhecem por meio de lutas de vida e de morte - são indivíduos abstratos, mas não titulares de direito, pois somente na esfera do reconhecimento jurídico, os indivíduos podem referir-se a si próprios como sujeitos reconhecidos pela ordem normativa, reconstruindo o processo de evolução social como um processo de aprimoramento de relações jurídicas. Diante do exposto, depreende-se que, na perspectiva hegeliana, a luta por reconhecimento constitui o elemento fundamental do processo de evolução espiritual da sociedade, funcionando como uma “pressão normativa para o desenvolvimento do direito.”¹⁰⁹ A dimensão do reconhecimento jurídico vai se expandindo proporcionalmente, alcançando novas formas institucionais que contemplam relações jurídicas mais complexas e sofisticadas, permitindo aos indivíduos ampliarem a percepção acerca de seus atributos singulares e alcançarem novas capacidades de referir-se a si próprios por meio de novas dimensões de reconhecimento estabelecidas intersubjetivamente com seus parceiros de interação.

Diante dessa estrutura conceitual inerente à ontologia hegeliana, por intermédio do reconhecimento jurídico, a posse converte-se em propriedade, tornando possível a troca da riqueza legítima. Nesse contexto, de acordo com Hegel, as categorias da propriedade e da troca são estabelecidas institucionalmente como pressupostos funcionais do sistema de trabalho social pautado pelo reconhecimento jurídico. Com a instituição do contrato, a ação de

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 95

troca é substituída por uma consciência de direitos e deveres recíprocos, havendo uma ampliação do sentido institucionalizado do reconhecimento jurídico, que passa a contemplar formas mais aprimoradas de relação social, evitando a violação do direito. Mediante a coerção legal, a sociedade procura compelir o sujeito a cumprir suas obrigações jurídicas estabelecidas contratualmente; se o indivíduo as descumpre, instaura-se um processo de luta por reconhecimento que se reflete na própria esfera do direito. Cumpre enfatizar que, na perspectiva hegeliana, a coação produz no sujeito coagido um sentimento de desrespeito, reagindo “com indignação às medidas coercitivas da sociedade”¹¹⁰, podendo materializar-se no crime.

Outrossim, a interpretação hegeliana a respeito do crime cristaliza-se por meio da percepção de uma luta por reconhecimento na esfera jurídica, sendo decorrente do sentimento de desrespeito social – uma vez que o criminoso procura impor sua vontade singular e sua pretensão ao reconhecimento em face da coletividade. O fundamento subjacente à atitude criminosa constitui o sentimento de “não ser reconhecido na particularidade da própria vontade pelo emprego da coerção jurídica”¹¹¹, porquanto a “vontade geral”, ao ser contestada, potencializa expectativas normativas nas quais o ofendido “procura expor à sociedade na forma cifrada do crime.”¹¹² A base motivacional do crime, portanto, constitui a pretensão individual ao reconhecimento de elementos específicos, desconsiderados nas formas de relacionamento social institucionalizadas juridicamente.

Em face desta leitura, leciona Hegel que o crime é a vivificação, o “estímulo para que a vontade geral atue”, superando a vontade singular por meio do castigo, que não deve ser compreendido como “vingança, mas como justiça, mediante a qual se reestabelece o reconhecimento implícito e (externamente) vulnerado.”¹¹³ É de se mencionar, portanto, que, segundo a filosofia hegeliana, na

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 99-100.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 100-101.

¹¹² *Ibidem*, p. 102.

¹¹³ HEGEL *Filosofia Real*, *op. cit.*, p. 191.

luta de vida ou de morte, o ofendido é confrontado na sua honra; no crime, por sua vez, o objeto de violação é a própria vontade geral. Somente por meio da institucionalização jurídica, o reconhecimento recíproco da vontade singular encontra confirmação social.

A primeira etapa da formação do espírito reflete-se na dimensão amorosa e, em um segundo momento, em relações juridicamente institucionalizadas. Honneth, entretanto, opõe-se à perspectiva hegeliana relativamente ao progresso jurídico, na medida em que esta se reflete apenas na dimensão sancionatória estatal, mas não contempla a centralidade da dimensão moral das experiências de sofrimento como pressão normativa para o processo de evolução do Direito. É relevante trazer as palavras de Honneth:

(...)Na evolução assim traçada, os progressos se condensam, como dissemos, somente no plano institucional da relação jurídica: as normas jurídicas assumem, sob a pressão do crime, o caráter de prescrições legais publicamente controladas; ganham, portanto, o poder de sanção do Estado, mas não são concretizadas ou diferenciadas mais além em seu conteúdo moral. Porém, se as novidades que o crime deve ter provocado praticamente na relação jurídica, tivessem de se restringir só a essa única e institucional dimensão, então a verdadeira exigência de seu ato não receberia aí justamente uma consideração social...(...)

(...)O crime tem sua origem no sentimento de um desrespeito, cujas causas normativas, portanto, não podem ser realmente eliminadas pelas inovações jurídicas que ele mesmo deve poder forçar... (...)¹¹⁴

Em face de tal concepção ontológica supracitada, que assinala a experiência de desrespeito como a base motivacional do crime, decorrem duas críticas fundamentais delineadas por Honneth ao legado hegeliano: de um lado, se as experiências de sofrimento vivenciadas pelo sujeito constituem a origem do crime, o potencial emancipatório de tais sentimentos deveria ser concebido como a força motriz das lutas por reconhecimento que impulsionam inovações normativas na esfera jurídica.

De outro lado, postula Honneth, percebemos uma certa contradição teórica hegeliana: enquanto o *Sistema de Vida Ética* é marcado pela centralidade das pretensões de reconhecimento delineadas nas relações sociais concretas, estabelecidas entre os confrontantes sociais, no fim de *Realphilosophie*, “a

¹¹⁴ HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 104.

arquitetônica própria da filosofia da consciência acaba se impondo contra a substância da obra, própria de uma teoria do reconhecimento.”¹¹⁵ Nesse sentido, Hegel não mais considera o Estado como uma esfera ética, marcada por lutas intersubjetivas que se materializam no progresso normativo do espírito, negligenciando a centralidade da dimensão do reconhecimento recíproco, por meio da qual os indivíduos concebem a si próprios como singularidades reconciliadas com os “costumes coletivos de uma sociedade.”

Sob esse aspecto, a esfera estatal não é enfatizada como a exteriorização das relações intersubjetivas que contemplam o respeito à particularidade, uma vez que a eticidade se configura como uma forma de espírito concebida “monologicamente e já não compõe uma forma particularmente exigente de intersubjetividade.”¹¹⁶ A partir desse momento, a perspectiva hegeliana parte de categorias relacionadas às relações dos indivíduos com a instância estatal - e não mais refere-se a seus liames intersubjetivos e interações concretas estabelecidas pelos sujeitos socializados - concebida como a corporificação institucional do espírito.

O filósofo utiliza categorias próprias da filosofia da consciência, de forma que a fundação do Estado já não é mais decorrente de liames intersubjetivos, “como era antes no caso do surgimento da relação jurídica, mas explicada através do poder tirânico das personalidades dirigentes e carismáticas.”¹¹⁷ É perfeitamente possível, nessa concepção filosófica, compreendermos porque a concepção política hegeliana aproxima-se do modelo de monarquia constitucional: a fundação do Estado em termos de uma filosofia da consciência exige a concentração de poderes em uma única autoridade.

É premente ponderar que o grande *insight* hegeliano, tão caro a Honneth, constitui a concepção de autonomia, que se delineia quando os indivíduos se veem reconhecidos em suas singularidades por seus parceiros de interação social, porquanto tal processo intersubjetivo possui um potencial moral que influencia profundamente os conflitos sociais humanos. No *Sistema da Vida Ética*, Hegel

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 108

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 112

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 109-110

supõe, por meio das esferas do “amor”, “direito” e “eticidade”, o estabelecimento de relações de reconhecimento por meio das quais os indivíduos “se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante”, sendo que a cada nova etapa, os indivíduos alcançam conflitos intersubjetivos que suscitam o reconhecimento “de sua pretensão de autonomia, até então ainda não confirmada socialmente.”¹¹⁸ Sob essa ótica, inobstante a relevância desses influxos teóricos, Honneth estabelece os limites filosóficos do arcabouço hegeliano para compreensão da teoria contemporânea do reconhecimento, percebendo que, se Hegel teve o mérito de reconstruir os processos intersubjetivos que permeiam os conflitos de reconhecimento, termina por fundamentar-se em premissas fortemente idealistas investigadas “por uma marcha objetiva da razão, que, ou desdobre aristotelicamente na natureza comunitária do homem, ou, nos termos da filosofia da consciência, a autorrelação do espírito.”¹¹⁹

Assim, pretendendo superar tal impasse teórico, Honneth atualiza o legado hegeliano por meio da psicologia de Herbert Mead – que, assim como Hegel, também enfatiza o pressuposto intersubjetivo da construção da identidade.

2.2.2

A releitura da psicologia social de Herbert Mead por Honneth e Habermas

De início, Honneth procede a uma releitura da ontologia hegeliana por meio de uma análise empírica do processo de formação da individualidade à luz da psicologia social de Mead, partindo das três dimensões de reconhecimento delineadas por Hegel. Nesse cenário, de acordo com Mead, o indivíduo só toma consciência de si mesmo na posição de objeto, ou seja, por meio da capacidade de produzir em si mesmo o sentido de sua ação na perspectiva do outro, suscitando a possibilidade de referir-se a si próprio como objeto das ações do seu parceiro de interação. Mead toma como parâmetro para a construção da subjetividade, o próprio processo de socialização, no qual a criança só toma consciência do sentido

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 122

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 117-118

moral de suas ações quando reage às mesmas na perspectiva do outro generalizado.

Nesse quadro teórico, Honneth irá resgatar as categorias do *I* e *Me*, delineadas por Mead, para esboçar o processo intersubjetivo de construção da identidade individual. Na medida em que o indivíduo se compreende na perspectiva do seu parceiro de interação, surge o conceito de *Me* como decorrente dessa autorrelação dialética, refletindo a própria imagem que o sujeito recebe de si, representando uma instância de controle. Mead salienta existir um *I*, lutando pelo reconhecimento das suas singularidades, enquanto o *Me* se configura como uma esfera que passa a controlar as perspectivas libertárias do *I*.

Inobstante, cumpre elucidar que a formação da subjetividade não é a mera internalização do outro generalizado, pois, ao mesmo tempo em que o *Me* impõe a observância das expectativas sociais, o *I* pretende lutar pelo reconhecimento de suas singularidades, sendo que tal dialética moral atravessa a evolução das sociedades. Em suma, o processo de socialização do sujeito pressupõe a internalização das expectativas de comportamento do outro generalizado, que nos permite tomar consciência de integrarmos uma sociedade. Mead exemplifica o processo de socialização humana, por meio do qual a criança passa a orientar a sua conduta mediante o *game*, internalizando normas de ação que assumem a perspectiva do outro generalizado, representado pelos companheiros de jogo.

Honneth, com base em Mead, compreende que, se a criança internaliza, portanto, as expectativas normativas de seus parceiros de jogo, os indivíduos interiorizam padrões socialmente generalizados de comportamento estabelecidos por meio de normas que estatuem direitos e obrigações. Mister se faz sublinhar que, ao mesmo tempo em que o indivíduo aprende a se perceber, a partir da perspectiva do seu parceiro de interação - internalizando expectativas de comportamento juridicamente institucionalizadas - também passa a se conceber como sujeito de direitos. Honneth, em passagem elucidativa, conclui que:

(...)Com a adoção de normas sociais que regulam as relações de cooperação na coletividade, o indivíduo em crescimento não aprende só quais obrigações ele tem de cumprir em relação aos membros da sociedade; ele adquire, além disso, um saber sobre os direitos que lhe pertencem, de modo que ele pode contar legitimamente com o respeito de algumas exigências: direitos são, de certa maneira, pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro

generalizado as satisfará. (...) ¹²⁰

Em síntese, mediante a “concessão social desses direitos”, podemos avaliar se, efetivamente, o indivíduo é aceito em sua singularidade pela sociedade – ou seja, se sua identidade é socialmente valorizada, permitindo ao indivíduo alcançar um sentido de autorrespeito; entretanto, em contraste com a perspectiva hegeliana, Honneth destaca que, se de um lado, a psicologia de Mead não contempla a esfera do reconhecimento amoroso - por meio da qual os indivíduos alcançam um sentido de autoconfiança - por outro lado, a sua teoria implica um certo aprofundamento teórico relativamente à esfera do reconhecimento jurídico delineada na filosofia hegeliana. ¹²¹

Nessa linha de raciocínio, ao nosso ver, existe uma relação dialética entre padrões socialmente vigentes que impedem as manifestações criativas do *I*, cujos impulsos libertários impulsionam o aprofundamento de formas mais aprimoradas de relação social. Diferentemente de Hegel, Mead desenvolve uma perspectiva analítica na qual o processo de evolução moral das sociedades pressupõe uma dialética moral em que as perspectivas libertárias do *I* reagem aos controles de uma instância conservadora representada pelo *Me*, de forma a suscitar um processo contínuo de expansão das relações de reconhecimento. Destaca Honneth, com base em Mead, que quem aprende a se conceber na perspectiva do outro generalizado, incorpora a possibilidade de ser reconhecido como pessoa de direito: “com a adoção das normas sociais que regulam as relações de cooperação da coletividade, o indivíduo em crescimento não aprende só quais obrigações ele tem de cumprir em relação aos membros da sociedade; ele adquire, além disso, um saber sobre os direitos que lhe pertencem...” ¹²² O Direito representa o outro generalizado, permitindo ao cidadão conceber-se como sujeito de direito.

Com efeito, Mead assevera que, em sociedades civilizadas, embora o *I* persiga um sentido de autorrespeito pelos membros da coletividade, o *Me* pode controlar as pretensões decorrentes de um complexo de superioridade do *I*. Em

¹²⁰ *Ibidem*, p. 136-137

¹²¹ *Ibidem*, p. 146.

¹²² *Ibidem*, p. 136.

Honneth, todavia, a superioridade individual é transformada em superioridade socialmente útil, porquanto na sua percepção, Mead, limitando-se à esfera do reconhecimento jurídico, não contemplou a centralidade do reconhecimento do outro generalizado em relação às singularidades individuais socialmente úteis. Nesse perspectiva, analisa: “para a questão acerca das condições de autorrespeito, resulta daí que um indivíduo só é capaz de respeitar-se a si mesmo de um modo integral quando, no quadro da distribuição objetivamente dada de funções, pode identificar a contribuição positiva que ele traz para a reprodução da coletividade.”¹²³ Desse modo, a estrutura conceitual de Honneth propugna que a percepção de reconhecimento recíproco, delineada por Mead, embora pressuponha a concessão intersubjetiva de direitos, termina por desconsiderar a relação intrínseca entre autorrealização individual e valorização do trabalho socialmente útil. Honneth tece um dos mais lúcidos comentários a respeito da psicologia social de Mead, mencionando que:

(...)Com a sua proposta, como não é difícil de ver, Mead quer desacoplar os pressupostos intersubjetivos da autorrealização das premissas axiológicas contingentes de uma comunidade particular...(...)

(...)visto que os sujeitos já podem possuir uma consciência de sua particularidade individual, dado o saber de um cumprimento eficiente de seus deveres profissionais, eles estão liberados de todos os padrões estandardizados de auto-realização, como os estabelecidos em sociedades tradicionais através do conceito de honra. (...)¹²⁴

Diante do exposto, depreende-se que a concepção de Mead acerca da autorrealização representa uma perspectiva pós-tradicional à concepção hegeliana de eticidade: os indivíduos buscam o reconhecimento em suas propriedades particulares, independentemente dos valores relativos a suas comunidades específicas que consagram determinada divisão funcional do trabalho. Se Mead explicitou a centralidade da perspectiva do outro generalizado para compreensão do reconhecimento jurídico, termina por negligenciar o papel daquele no reconhecimento dos atributos socialmente úteis.

Nesse contexto, Honneth opõe-se a tal perspectiva, destacando que o indivíduo “só é capaz de respeitar-se a si mesmo de um modo integral quando, no

¹²³ *Ibidem*, p. 150.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 150-151

quadro da distribuição objetivamente dada de funções, pode identificar a contribuição positiva que ele traz para a reprodução da coletividade.”¹²⁵ Em face de tal concepção ontológica, assume especial relevância a concepção de trabalho socialmente valorizado na teoria do reconhecimento de Honneth, inexistindo independência relativamente aos valores éticos de uma coletividade, porquanto “é primeiramente a concepção comum de vida boa que estabelece a valência das diversas funções do trabalho.”¹²⁶ Uma sociedade justa é aquela que atribui ao indivíduo o reconhecimento pleno nas três esferas, propiciando formas positivas de autocompreensão e desenvolvimento intacto da identidade.

Outrossim, é necessário elucidar que a releitura habermasiana relativa à psicologia social de Mead é bem mais sofisticada do que a de Honneth, e tem como objetivo a análise do desenvolvimento do *self* reflexivo. Habermas, assim como Taylor, procura superar a concepção de um sujeito portador de representações racionais abstratas, tal como desenvolvido na tradição filosófica cartesiana, considerando que tanto individuação quanto socialização são concebidos como processos comunicativos, delineados por meio da interação linguística, porquanto o sujeito é compreendido como uma entidade gerada comunicativamente.

Antes de tudo, é mister considerar que o “modelo intersubjetivo de ego produzido socialmente”, desenvolvido por Mead, pressupõe o papel constitutivo do reconhecimento do outro na construção da subjetividade. Analisando a gênese comunicativa do *self* reflexivo, Habermas destaca que a individuação depende da “internalização das agências que monitoram o comportamento, que migram, por assim dizer, de fora para dentro”. Confira-se a seguinte passagem que ilustra o pensamento habermasiano:

(...)Individuação não é representada como a auto-realização de um sujeito auto-ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo lingüisticamente mediado pela socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. A identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento lingüístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico vital consigo mesmo. (...) ¹²⁷

¹²⁵ *Ibidem*, p. 150.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 151

¹²⁷ HABERMAS, Jürgen. “Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead”. In: *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 186-187.

Em face desta leitura, compreendemos que a individuação não ocorre em uma perspectiva monológica de um sujeito solitário, mas insere-se em um contexto de socialização, por meio do qual a ação comunicativa estabelece processos intersubjetivos mediados linguisticamente. Nesse particular, analisando o desenvolvimento do *self* reflexivo, Halph Ings Bannel destaca que o “Me” de Mead, “pode ser considerado como uma consciência moral convencional”,¹²⁸ que controla as expectativas libertárias do “I”, sendo este incapaz de contrapor-se aos padrões socialmente legítimos de uma sociedade. Leciona Bannel, acerca da perspectiva habermasiana, que o “Me” de Mead “representa uma força conservadora, dependente das formas de vida e instituições praticadas e reconhecidas em uma determinada sociedade.”¹²⁹

Inobstante, o “I” constitui um elemento não convencional do *self*, cujos impulsos libertários passam a problematizar tais padrões, sendo capaz de contrapor-se aos controles convencionais do “Me”, pois na etapa convencional da evolução moral da sociedade, a dialética entre o “I” e o “Me” é delineada em termos de um controle opressivo do primeiro pelo segundo. Para Habermas, entretanto, na identidade pós-convencional, o “I” - a fonte dos impulsos libertários - tem potencialidade de se distanciar reflexivamente dos padrões considerados legítimos em uma sociedade. A questão fundamental é: se o *self* se forma em um contexto intersubjetivo que pressupõe a internalização do outro generalizado,

¹²⁸ BANNEL, Ralph Ings. *Habermas e Educação*. São Paulo: Antêntica, 2006, p. 108; Nesse aspecto, Habermas, como assinalamos, estabelece uma homologia entre os processos de aprendizagem e a evolução social. Com fundamento em uma descrição evolutiva da ontogênese, o filósofo delineia uma teoria da evolução social que se reflete em diferentes estruturas da consciência moral. A perspectiva evolucionista de Kohlberg reconhece a existência de três estágios no processo de desenvolvimento da competência moral: pré-convencional, convencional e pós-convencional. O primeiro nível corresponde a uma perspectiva egocêntrica que desconsidera os interesses dos outros, sendo que a punição e a obediência à autoridade e às regras satisfaz instrumentalmente as próprias necessidades e ocasionalmente leva em conta as do grupo a que pertence. No segundo nível (convencional), os indivíduos reconhecem a importância das regras sociais normatizadas, tendo em vista as expectativas sociais da família ou grupo a que pertencem, independentemente das conseqüências utilitárias das ações, mas pela simples necessidade de engajamento. Por fim, no terceiro nível, as normas perdem sua autoridade tradicional e, independentemente de uma legitimação religiosa e metafísica, requerem justificação mediante acordos intersubjetivos a princípios universalmente válidos. HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral eagir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 149-164.

¹²⁹ BANNEL, Ralph Ings. *Habermas e Educação*. São Paulo: Antêntica, 2006, p. 108

como o indivíduo pode transcender reflexivamente as contingências de uma forma de vida específica em uma perspectiva pós-convencional?

Tal dilema teórico, na nossa compreensão, é resolvido de maneira bastante original. O “I”, a fonte dos impulsos criativos, projeta um novo “Me”, que se traduz em uma nova dimensão intersubjetiva de “condições de comunicação de um discurso universal”, tornando possível a passagem para uma moralidade pós-convencional. A comunidade ilimitada de comunicação constitui uma “suposição idealizadora de uma forma de vida universalista, onde cada um pode assumir a perspectiva de cada um dos outros e onde cada um pode contar com o reconhecimento recíproco por parte de todos.”¹³⁰ Portanto, em face dessa trajetória filosófica, a projeção da comunidade universal encontra fundamento na própria estrutura linguística, permitindo ao indivíduo, não um desengajamento, mas uma inserção em uma comunidade projetada.

Disso se infere, ao nosso ver, que a releitura habermasiana acerca da psicologia social de Mead constitui um instrumental teórico importante para a concepção de *self* reflexivo; Honneth, por sua vez, resgata Mead com o intuito de atualizar o legado hegeliano, conferindo-lhe dimensão sociológica. Como destaca Honneth, entretanto, nem Hegel nem Mead fazem “referência à maneira como a experiência de desrespeito social pode motivar um sujeito a entrar numa luta ou num conflito prático.”¹³¹ Honneth examina que, após uma evolução nos estudos psicanalíticos sobre o desenvolvimento da personalidade humana, seria intrínseco às relações afetivas entre mãe e filho, uma articulação entre autonomia e ligação, porquanto, como leciona Hegel, o amor deve ser compreendido como “um ser-si-mesmo em um outro.”

¹³⁰ HABERMAS, Jürgen. “Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead”. In: *Pensamento Pós-Metafísico, op. cit.*, p. 220; Nesse sentido, leciona Mitchell Aboulafia, acerca da perspectiva habermasiana, que o filósofo, ao apelar para uma comunidade universal de comunicação, considera que o *self* somente se torna autônomo quando rompe com a perspectiva convencional: “...mesmo que concordemos que as condições para a possibilidade de autonomia poderão ser melhor alcançadas ao considerar o papel de uma comunidade de comunicação ilimitada, isso não implicaria que um sentido pós-convencional de individuação seria melhor alcançado dessa forma.” ABOULAFIA, Mitchell. “Habermas and Mead: On Universality and Individuality”. In: *Constellations*, vol. 2, n. 1. Cambridge: Blackwell, 1995. A respeito da releitura habermasiana a respeito da psicologia social de Mead, cf.: HINKLE, Gisela J. “Habermas, Mead, and Rationality”. In: *Symbolic Interaction*, vol. 15, n. 3. California: University California Press, 1992.

¹³¹ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 220.

A ideia fundamental de Honneth é, com base em Winnicott, contrapor-se às linhas psicanalíticas que consideram a criança como um objeto de investigação independente. Desse modo, o autor alemão desenvolve uma perspectiva intersubjetiva relativa ao processo de desenvolvimento psíquico que considera o amor como “uma forma determinada de reconhecimento em virtude do modo específico pelo qual o sucesso das ligações afetivas se torna dependente da capacidade, adquirida na primeira infância, para o equilíbrio entre a simbiose e a auto-afirmação.”¹³²

Nesse sentido, segundo Freud, “os parceiros de interação da criança só tiveram importância de início, na medida em que se apresentavam como objetos de investimentos libidinosos que resultavam de um conflito intrapsíquico de demandas pulsionais inconscientes e de controle do ego gradualmente emergente”¹³³, de forma que o desenvolvimento psíquico ocorre em uma perspectiva monológica. Inobstante, em Winnicott, diferentemente, o amor constitui uma forma de reconhecimento intersubjetivo marcada por uma tensão entre afirmação da autonomia apoiada pela dedicação materna. O trecho a seguir resume o pensamento de Honneth:

(...)Em seus primeiros meses de vida, a criança pequena depende a tal ponto da complementação prática de seu comportamento pelos cuidados maternos, que ela representa uma abstração errônea quando a pesquisa psicanalítica a considera como um objeto de investigação independente, isolada de qualquer pessoa de referência. A assistência com que a mãe mantém o bebê em vida, não se conecta ao comportamento infantil como algo secundário, mas está fundida com ele de uma maneira que torna plausível supor, para o começo de toda vida humana, uma fase de intersubjetividade indiferenciada, de simbiose portanto. (...) ¹³⁴

Sob esse aspecto, a criança, inicialmente, concebe-se como parte da mãe, de forma que, aos poucos, aquela unidade originalmente simbiótica vai alcançando algumas instâncias de autonomia, aprendendo a aceitar-se como ser independente. A mãe vai paulatinamente retornando a suas atividades cotidianas

¹³² HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*, op. cit., p. 163

¹³³ *Ibidem*, p. 161

¹³⁴ *Ibidem*, p. 164

e, em resposta, “o bebê desenvolve logo uma disposição para atos agressivos, dirigidos primariamente à mãe, percebida agora também como independente; como que para rebelar-se contra a experiência do desvanecimento da onipotência, ele procura destruir o corpo dela, vivenciado até aqui apenas como fonte de prazer, aplicando-lhe golpes, mordidas e empurrões.”¹³⁵ Assim, Honneth concebe os comportamentos agressivos da criança, decorrentes do seu processo de desligamento, como resultado de uma luta por reconhecimento, porquanto “só na tentativa de destruição da mãe, ou seja, na forma de uma luta, a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa, existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias.”¹³⁶

É imperioso postular que, segundo Winnicott, a capacidade especial de estar só revela um processo de amadurecimento emocional no qual a criança alcança um sentido de autoconfiança, pois, mesmo após uma certa autonomia, as necessidades afetivas são satisfeitas pela confiança na dedicação materna. Daí a importância de determinados objetos transicionais com os quais a criança estabelece especial relação afetiva, pois representam “os elos de mediação ontológica” entre a experiência da simbiose e da autonomia. Nas palavras de Honneth, “a criança só está em condições de um relacionamento com os objetos escolhidos no qual “ela se perde”, quando pode demonstrar, mesmo depois da separação da mãe, tanta confiança na continuidade da dedicação desta, que ela, sob proteção de uma intersubjetividade sentida, pode estar a sós, despreocupada.”

¹³⁷

Sob essa ótica, Winnicott compreende a experiência de “estar só” como a possibilidade de vivenciar, enquanto ser desejante, uma confiança na satisfação das próprias carências sem a necessidade de estar fundido, de forma a obter uma estabilidade emocional em relação ao seu confrontante social. Na vida adulta, “as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcou a mãe e o filho nos primeiros meses de vida.”¹³⁸ Nesse cenário, Honneth enfatiza a expansão das possibilidades de relação afetiva,

¹³⁵ *Ibidem*, p. 168

¹³⁶ *Ibidem*, p. 170.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 172.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 173.

alcançando novas formas de relacionamento amoroso independentemente das expectativas sociais e padrões institucionalizados, refletindo um processo de “desconvencionalização do fundamento familiar”, tendo como elemento preponderante o elo afetivo.

Nesse quadro teórico, como pretende o filósofo, “o núcleo familiar representa um mundo da vida, no qual os processos comunicativos se manifestam por atitudes e orientações que são primariamente uma expressão dos sentimentos pessoais de seus membros.”¹³⁹ Há um distanciamento da família nuclear burguesa - na qual o homem exercia autoridade com reflexos nas estruturas de poder social - de maneira que as relações afetivas se abrem a novas formas de opção sexual, tendo em vista a primazia da esfera privada, com a proliferação de formas alternativas de entidades familiares independentemente de padrões sociais institucionalizados. Confira-se o argumento de Honneth:

(...)Mas, na medida em que o casamento começou a se tornar independente de expectativas sociais e econômicas, um amplo processo foi posto em funcionamento no qual as convenções envolvidas na fundação de uma família foram desmanteladas; a decisão de fundar uma família tornou-se determinada fundamentalmente pela atração emocional que os dois cônjuges têm um pelo outro. (...) ¹⁴⁰

Em suma, de um lado, com o surgimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo, ou de pais e mães solteiros, há um enfraquecimento do modelo familiar burguês e uma ampliação das possibilidades de autorrealização que os sujeitos vivenciam enquanto seres carentes e desejanter. De outro lado, Honneth estabelece uma perspectiva analítica que tem o propósito de analisar as dimensões do reconhecimento em uma abordagem negativa. Mister se faz ponderar ainda que, com fundamento em elementos teóricos desenvolvidos pelo filósofo Avishai Margalit, Honneth destaca o aspecto moral intrínseco à violação das condições para uma autorrealização, considerando intrínseca à situação de desrespeito moral, uma violação aos pressupostos do reconhecimento.

Nesse ponto, a polêmica com Habermas - sobre os limites do

¹³⁹ HONNETH, Axel. “Between Justice and Affection: The Family as a Field of Moral Disputes”. In: *Disrespect- The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007, p. 145.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 147

procedimentalismo - enriquece profundamente o debate sobre o reconhecimento no âmbito da filosofia política.

2.2.3

A crítica à perspectiva habermasiana

Um dos temas mais controvertidos da filosofia política constitui o diálogo entre Habermas e Honneth e sua articulação com a tradição da Escola de Frankfurt. Em seu livro *Crítica do Poder*¹⁴¹, Honneth propugna estabelecer os elementos fundamentais do empreendimento teórico da chamada Teoria Crítica, a fim de renovar os seus pressupostos filosóficos. O objetivo fundamental dos autores que integravam o Instituto de Pesquisa Social, era atualizar o legado marxista em face de novas circunstâncias históricas, consagrando-se internacionalmente a partir dos anos sessenta. De início, é necessário elucidar que os autores da Escola de Frankfurt, embora considerassem o marxismo como um instrumento fundamental de análise da sociedade burguesa, contrapunham-se a qualquer aspecto determinista inerente ao materialismo histórico, no sentido de afirmar a primazia da dimensão econômica.

Dando continuidade aos frankfurtianos, Habermas refere-se ao paradigma da linguagem inerente às estruturas da intersubjetividade, pois, na sua percepção, somente a dimensão linguística poderia ser capaz de suscitar a emancipação humana. Nesse particular, a *Dialética do Esclarecimento*¹⁴² apenas contemplava a razão instrumental, inerente à filosofia do sujeito, mas era incapaz de atender aos desafios propostos pela busca da emancipação humana expressa, em uma perspectiva habermasiana, em termos de exercício crítico da razão. Honneth, por sua vez, contrapõe-se à concepção de “unidimensionalidade” do conceito de razão inerente à filosofia de Adorno e Horkheimer, propugnando que “ a evolução histórico-social das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação da razão em dois tipos de racionalidade, a instrumental e a comunicativa,

¹⁴¹ HONNETH, Axel. *The Critique of Power – Reflective Stage in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1991.

¹⁴² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

imane a às duas formas de ação humana”¹⁴³, conforme Marcos Nobre, em seu prefácio ao livro *A Luta Por Reconhecimento*.

No ensejo, Honneth parte das pressuposições fundamentais desenvolvidas na teoria da ação comunicativa, particularmente no que se refere ao conceito de interação que, ao seu ver, revela-se como desprovido de recursos teóricos suficientes para atender ao objetivo fundamental de renovar o empreendimento filosófico da Teoria Crítica. Todavia, Giovanni Agostini Saavedra, um dos mais ilustres comentadores do empreendimento filosófico do autor alemão, salienta que “a análise de Honneth da Teoria Crítica, porém, não se limita a uma apreensão da teoria habermasiana. Honneth está também preocupado com as possibilidades de atualização do materialismo histórico.”¹⁴⁴ Nessa concepção filosófica, Giovanni Saavedra, em passagem conclusiva, analisa que:

(...) de um lado, Honneth está preocupado em reconstruir a Teoria Crítica a partir do conceito habermasiano de interação comunicativa; por outro lado, Honneth não está interessado em abrir mão de três intuições fundamentais do materialismo histórico: (1) todas as relações sociais têm o potencial de se tornarem relações de poder; (2) o motor da história é a luta social; (3) o estímulo que leva os seres humanos à revolta social está ancorado na sua estrutura antropológica. (...) ¹⁴⁵

Nessa trajetória teórica, Honneth ressalta que a ética discursiva deveria sofrer uma releitura para contemplar o conceito hegeliano de luta por reconhecimento, pois, nesse tópico, a intersubjetividade habermasiana não seria mediada pelo conflito. Em suma, a teoria da ação comunicativa deveria ser concebida, não apenas em sua dimensão lingüística, mas contemplando a gramática moral dos conflitos sociais. Por meio da categoria do reconhecimento, a Teoria Crítica deveria estabelecer as bases filosóficas para uma nova interpretação da sociedade. De um lado, ao afirmar a centralidade do potencial emancipatório das experiências de sofrimento como a base motivacional das lutas por reconhecimento, Honneth propõe demonstrar que a tensão afetiva dela resultante,

¹⁴³ NOBRE, Marcos. Prefácio do livro, HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 9.

¹⁴⁴ SAAVEDRA, Giovanni Agostini. “A teoria Crítica de Axel Honneth”. In: SOUZA, Jessé e MATTOS, Patrícia. *Teoria crítica do século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 97.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 97.

somente pode ser superada quando os indivíduos se propõem a transformar as relações interacionais delineadas por processos de confrontação social.

De outro lado, em contraposição à perspectiva hegeliana, que investiga as formas de autorrelação positiva estabelecidas pelos sujeitos em suas interações concretas, para Honneth, seria necessário partir de uma estratégia negativa que investiga como as experiências de desrespeito e humilhação impedem as condições efetivas para uma autorrealização plena.¹⁴⁶

Nessa linha de raciocínio, para Honneth, o elemento fundamental não é mais a “tensão entre sistema e mundo da vida, mas as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento.”¹⁴⁷ Ora, se o desenvolvimento da identidade intacta depende da capacidade de autorreferência, seria necessário investigar os pressupostos necessários que ensejam situações de vulnerabilidade moral. Vale a pena transcrever o pensamento do autor alemão:

(...)... os pressupostos normativos da interação social não podem ser plenamente compreendidos, ao serem definidos apenas em termos de condições lingüísticas para alcançar uma compreensão livre de dominação; diferentemente, devemos considerar, acima de tudo, o fato de que o reconhecimento social constitui a expectativa normativa conectada com nossa participação em relações comunicativas. Se o paradigma da comunicação, portanto, é alcançado além da estrutura teórico lingüística, pode então indicar o nível ao qual qualquer dano ao pressuposto normativo da interação deve estar diretamente refletido nos sentimentos morais daqueles envolvidos. (...) ¹⁴⁸

Com efeito, Honneth busca desenvolver “um paradigma da comunicação concebido não em termos de teoria da linguagem, mas em termos de uma teoria do reconhecimento”¹⁴⁹, preenchendo o que denomina de lacuna teórica do

¹⁴⁶ O seguinte trecho explicita o pensamento do autor: “Para chegar a uma auto-relação bem-sucedida, ele depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e de suas realizações; se uma tal forma de assentimento social não ocorre em alguma etapa de seu desenvolvimento, abre-se na personalidade como que uma lacuna psíquica na qual entram as reações emocionais negativas como a vergonha ou a ira. Daí a experiência do desrespeito estar sempre acompanhada de sentimentos afetivos que, em princípio, podem revelar ao indivíduo que determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denegadas.” HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 220.

¹⁴⁷ HONNETH, Axel. “The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical theory Today”. In: *Disrespect*. Cambridge: Polity Press, 2007. p. 72.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 71.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 72.

empreendimento habermasiano, de forma a renovar a Teoria Crítica. Nessa perspectiva, ele propõe “uma mudança do paradigma normativo dos pressupostos da racionalidade comunicativa para os pressupostos do desenvolvimento da identidade humana”¹⁵⁰, demonstrando que tal mudança “não é nem arbitrária, nem contingente.”¹⁵¹ A Teoria Crítica, portanto, deveria fundamentar padrões concretos de reconhecimento assentados em uma pesquisa empírica capaz de elucidar a base motivacional que impulsiona os movimentos sociais a pretenderem o reconhecimento de determinados atributos como socialmente estimados. Diante do exposto, depreende-se que a prioridade do bem sobre o justo seria o único parâmetro para avaliar a legitimidade das pretensões de reconhecimento e das autorrelações práticas estabelecidas pelos sujeitos em suas interações concretas. Nesse contexto, o diálogo entre Honneth e a teoria crítica é fundamental para compreendermos os limites da psicologia moral na filosofia do reconhecimento.

2.2.4 Honneth e a Teoria Crítica

Antes de tudo, é mister salientar que Honneth compreende ter alcançado um projeto teórico não desenvolvido por Habermas: uma correspondência verificável entre “o ponto de partida da Teoria Crítica e a experiência moral atual.”¹⁵² A abordagem de Honneth é singular, porque seu ponto de partida normativo se distancia de políticas de reconhecimento identitárias; como analisamos, o autor diferencia sua perspectiva de políticas estreitas de autenticidade de grupo, apresentando uma compreensão mais ampla de reconhecimento cristalizada nas três esferas. Nas palavras do autor, “os pressupostos de desenvolvimento da identidade humana possuem um *status* quase antropológico, quase transcendental.”¹⁵³

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 326.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 326.

¹⁵² *Ibidem*, p. 326.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 326.

Nessa trajetória filosófica, Honneth sublinha que somente um paradigma normativo que transcenda às contingências históricas, pode contemplar uma ampla gama de sofrimentos humanos, fornecendo o substrato moral necessário para renovar a Teoria Crítica. Outrossim, resta-nos, entretanto, questionar: o paradigma normativo da autorrealização possui recursos teóricos com potencialidade para avaliar as injustiças contemporâneas e atender aos desafios propostos pelos novos movimentos sociais? O reconhecimento pode assentar-se no potencial emancipatório das experiências de sofrimento?

Nesse contexto, vale a pena resgatar o pensamento de dois autores da Escola de Frankfurt: Horkheimer e Adorno. Estes autores propugnavam que a sociedade industrial poderia difundir um controle sobre os indivíduos, até mesmo sobre a vida interior, inviabilizando a própria consciência de serem frustrados e miseráveis. O controle social da cultura de massas pode ser tão potente, de forma a inviabilizar que seus membros formem desejos não facilmente realizáveis, refletindo-se em uma sociedade de “escravos felizes”. Adorno destaca que o Iluminismo, apesar de suas promessas ilusórias, acabou conduzindo os indivíduos a um estado de barbárie.

Desse modo, a emancipação humana não se realizou, uma vez que as forças capitalistas estavam voltadas para a geração de riquezas e difusão de mecanismos tecnológicos inerentes a uma indústria cultural. Nas palavras dos autores, “o princípio básico consiste em lhes apresentar, tanto as necessidades, como tais, que podem ser satisfeitas pela indústria cultural, quanto em, por outro lado, antecipadamente, organizar essas necessidades de modo que o consumidor a elas se prenda, sempre e tão só como eterno consumidor, como objeto da indústria cultural.”¹⁵⁴ O objetivo da indústria cultural era a produção de bens, visando alcançar, de forma ilusória, a satisfação dos anseios inerentes à estrutura capitalista.

Por conseguinte, na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer denunciam o conceito de racionalidade, analisando criticamente o potencial de dominação que este envolve, uma vez que o Esclarecimento terminou por conceber as relações humanas em uma perspectiva instrumental. Nas palavras dos

¹⁵⁴ ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos Filosóficos*. Trad. De Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 180.

autores, “o Esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador comporta-se com os homens. Este os conhece na medida em que pode manipulá-los.”¹⁵⁵

Disso se infere, ao nosso ver, que o papel primordial da Teoria Crítica deveria ser fornecer um substrato teórico capaz de proporcionar que os agentes tomem consciência da sua própria situação de frustração.

Em vista disso, a falta de consciência de uma situação de infelicidade, ao nosso ver, não pode ser combatida por uma teoria que se baseia em uma apologia da psicologia moral do sofrimento. Compreendemos que este somente pode ser objeto de consciência efetiva e de desnaturalização da felicidade ilusória por meio do diálogo público, uma vez que o potencial racionalizador do debate pode inspirar uma efetiva mudança de consciência por parte do “escravo feliz”. Nessa percepção filosófica, sustentamos que o “escravo feliz”, por meio de um distanciamento reflexivo em relação a determinadas autocompreensões éticas, pode ser capaz de refletir criticamente sobre sua efetiva situação de opressão. Nesse sentido, analisando a perspectiva teórica de Honneth, cabe trazer as explanações teóricas de um dos comentadores do empreendimento do autor alemão, Nikolas Kompridis, professor da *York University*, segundo o qual “a reformulação bem intencionada da Teoria Crítica esvaziará, ao invés de renovar o seu conteúdo crítico”¹⁵⁶:

(...) O enfraquecimento conceitual e normativo de uma tradição de questionamento não é um preço que deveria ser também pago facilmente a qualquer hora. Honneth tenta justificar o preço de sua mudança de paradigma normativo com a promessa de um amplo campo de questionamento. Contudo, a tentativa de Honneth de contrapor-se à minúcia da racionalidade teórica da crítica social parece destinada a compartilhar o fato do qual procura escapar. Mesmo se concedermos ao objetivo de Honneth, a estreiteza da preocupação hegeliana de esquerda com as patologias da razão, igualmente minuciosa, se não mais minuciosa, tal concessão dificilmente pode ser descrita como um ganho teórico. Mas isso não é tudo. Ao abandonar a normatividade da razão pela normatividade da autorrealização, Honneth quebra o elo normativo e conceitual entre razão e crítica, sem o qual esse paradigma não pode funcionar com sucesso como uma Teoria Crítica. (...) ¹⁵⁸

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁵⁶ KOMPRIDIS, Nikolas. “From Reason to Self-Realization? Axel Honneth and the Ethical Turn in Critical Theory”. In: *Critical Horizons*, vol. 5, n. 1, Acumen Publishing, 2004, p. 331.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 331.

Em face desta leitura, ao apostar no paradigma da autorrealização, em contraposição ao paradigma do exercício crítico da razão, Honneth termina por anular a conexão entre razão e crítica, sem a qual não há se falar em renovação da Teoria Crítica. Todavia, como propugamos destacar, o filósofo apresenta uma concepção extremamente sofisticada de “invisibilidade social”, que representa um instrumental teórico importante para combater quadros de subordinação a grupos estigmatizados. No momento, importa apenas investigar que, com fundamento em Dewey, Honneth delineia uma segunda alternativa teórica ao modelo liberal, combinando comunidade democrática com uma forma reflexiva de cooperação comunitária, articulando democracia, divisão cooperativa do trabalho e liberdade. Diante do exposto, passamos à análise da influência de Dewey sobre a ontologia filosófica de Honneth.

2.2.5

A influência de Dewey

Para Honneth, o indivíduo só alcança uma liberdade plena, quando contribui, no seio da divisão do trabalho, com “suas próprias atividades para a manutenção da sociedade”¹⁵⁹, pois a autorrealização individual está relacionada ao reconhecimento de nossas singularidades socialmente úteis. A centralidade da esfera pré-política da divisão social do trabalho assume especial relevância para Honneth, porquanto esta “deve ser regulada de forma razoável e justa para que cada integrante da sociedade possa se ver como um participante ativo em um empreendimento cooperativo, pois, sem tal consciência de responsabilidade compartilhada e cooperação - que Dewey corretamente assume - o indivíduo

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 72; Nesse sentido, Honneth pondera: “A intersubjetividade, em cuja armação a vida social se desdobra, é apresentada de acordo com o modelo de um “organismo social” no qual cada indivíduo contribui por meio de sua própria atividade para a reprodução do todo. O primeiro fato que caracteriza todo tipo de sociabilidade é a existência de cooperação; porém, indivíduos desorientados ou contingentes relacionam-se pela busca, baseada na divisão do trabalho, de atividades que conjuntamente contribuem para a manutenção da sociedade. Se a vida social é apresentada conforme tal modelo, então Dewey aponta conseqüências para o conceito de autonomia pessoal, como também para o de governo político.” HONNETH, Axel. “Democracia como Cooperação Reflexiva. John Dewey e a Teoria Democrática hoje”. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje- Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001, p. 7.

nunca conseguirá fazer dos procedimentos democráticos os meios para resolução de problemas comuns.”¹⁶⁰

Nesse particular, trata-se de um modelo mais denso de formação democrática da vontade política no qual “o surgimento da liberdade individual da comunicação não é obtida do discurso intersubjetivo, mas da cooperação comunal.”¹⁶¹ Os procedimentos democráticos só implicam a construção de uma sociedade mais justa, se esta consagra uma divisão do trabalho na qual cada indivíduo alcança efetiva estima social por suas habilidades e talentos, assumindo ocupações socialmente estimadas, pois a esfera pública só funciona adequadamente se todos os indivíduos são incluídos no processo de reprodução do bem comum.

É fundamental entender que, se a inversão habermasiana do imperativo categórico foi capaz de contemplar a perspectiva do participante na formulação de princípios morais, em contraposição a éticas eminentemente formalistas, para Honneth, “a experiência de injustiça social deve sempre ser medida pelo fato de os critérios procedimentais, estabelecidos em princípios públicos de legitimação ou justificação, serem ou não considerados suficientes para a regulação institucional.”¹⁶² Sob esse aspecto, a institucionalização de procedimentos para legitimação de decisões políticas é insuficiente para garantir justiça social, porquanto se revela incapaz de contemplar o substrato moral ínsito a qualquer processo intersubjetivo de reconhecimento e sua base motivacional: a experiência do desrespeito. O modelo procedimental pode funcionar somente com o pressuposto de uma inclusão de todos os membros da sociedade no processo de reprodução social.

Nesse sentido, o procedimentalismo não aborda a questão de como motivar os indivíduos a se engajarem em procedimentos democráticos para resolução de problemas políticos, porquanto tal mobilização somente pode ocorrer, quando os indivíduos se compreendem como membros cooperativos de uma comunidade política, contribuindo para realização do bem comum. Nesse

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 86

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 86.

¹⁶² HONNETH, Axel. “Redistribution as Recognition”. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? - A Political Philosophical Exchange*. Verso: London, 2003, p. 129.

empreendimento filosófico, David Owen, Professor do Departamento de Filosofia da *Arizona University*, e um dos mais ilustres comentadores da obra de Honneth, assevera acerca das implicações decorrentes do modelo de cooperação reflexiva que:

(...) ...nem a concepção republicana de democracia, nem a procedimental podem ser adequadas para as exigências de autorrespeito e autoestima. Somente um ideal político de democracia radical que combine um compromisso com a garantia de procedimentos democráticos de deliberação racional (isto é, condições máximas da experiência do reconhecimento-respeito) com o compromisso com uma comunidade política democrática (isto é, a condição máxima da experiência de reconhecimento-estima) é capaz de satisfazer ambas as necessidades humanas. (...) ¹⁶³

Assim, a concepção de Honneth acerca da democracia, como cooperação reflexiva, corresponde à implicação política de sua concepção formal de vida ética desenvolvida no final de *A Luta por Reconhecimento*. Para o autor, independentemente da institucionalização de procedimentos que permitam uma formação política da vontade pelos participantes, é necessário conferir aos sentimentos de desrespeito moral um potencial normativo para que se possa, efetivamente, avaliar a legitimidade de uma ordem social.

Sob essa ótica, ao investigar empiricamente a conexão entre as experiências de desrespeito vivenciadas pelos sujeitos e o engajamento em lutas sociais, Honneth resgata a teoria psicanalítica de Dewey, segundo o qual os sentimentos constituem “reações afetivas ao contrachoque do sucesso ou insucesso de nossas intenções práticas.” ¹⁶⁴ Nesse cenário, os sentimentos não são concebidos como um processo psíquico monológico, assim vislumbrado por determinadas linhas psicanalíticas de pensamento, uma vez que dependem fundamentalmente da atuação positiva ou negativa das ações. ¹⁶⁵

¹⁶³ OWEN, David. “Reflections on Honneth’s Social and Political Ideal”. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (Eds.). *Recognition and Power – Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 305

¹⁶⁴ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 221.

¹⁶⁵ Desse modo, é pertinente o seguinte comentário de Honneth: “O ponto de partida da argumentação de Dewey é constituído pela observação de que os sentimentos aparecem no horizonte de vivências do ser humano somente na dependência positiva ou negativa com a

Em suma, os sentimentos passam a ser concebidos “nos termos da teoria da ação”, porquanto sempre que os parceiros de interação social não correspondem às expectativas normativas de seus defrontantes, é possível vislumbrar uma situação de indignidade moral que impede o sujeito de atuar. Para Honneth, se a categoria do reconhecimento está diretamente vinculada a reações emotivas, desencadeadas pela experiência do desrespeito, podemos afirmar que, não havendo concretamente o reconhecimento intersubjetivo dos nossos atributos, surge uma situação de vulnerabilidade moral que é provocada por sentimentos negativos como vergonha e ira. Mister se faz destacar que Honneth apresenta uma classificação das formas de fracasso humano, com fundamento nas expectativas não realizadas efetivamente, que se diferenciam em ações instrumentais orientadas ao êxito e expectativas normativas de comportamento. A seguinte passagem do pensamento de Honneth é conclusiva:

(...) Se ações orientadas ao êxito fracassam nas resistências com que deparam imprevisivelmente no campo das tarefas a serem vencidas, então isso leva a perturbações técnicas no sentido mais amplo; em contrapartida, se ações dirigidas por normas ricocheteiam em situações porque são infringidas as normas pressupostas como válidas, então isso leva a conflitos “morais” no mundo da vida social. Essa segunda arte das ações perturbadas constitui o horizonte de experiências em que as reações emotivas morais do ser humano possuem a sua sede prática.¹⁶⁶

Em síntese, a vergonha moral representa “a excitação emocional que domina um sujeito quando ele não pode simplesmente continuar a agir. O que ele experiencia acerca de si mesmo em semelhante sentimento é a dependência constitutiva de sua própria pessoa para com o reconhecimento por parte dos outros.”¹⁶⁷ Nesse ponto, sempre que desapontadas as expectativas normativas dos sujeitos, desencadeia-se um processo moral, porquanto “nessas reações emocionais de vergonha, a experiência de desrespeito pode tornar-se o impulso

efetuação das ações: ou elas acompanham, como estados de excitação ligados ao corpo, a experiência de “comunicações” (com coisas ou pessoas) particularmente bem-sucedidas ou eles sugerem como vivências de um contrachoque de ações fracassadas ou perturbadas. A análise dessas vivências de contrachoque dá a Dewey a chave que permite a ele chegar a uma concepção dos sentimentos humanos nos termos da teoria da ação.” *Ibidem*, p. 221.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 222.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 223.

motivacional de uma luta por reconhecimento. Pois a tensão afetiva em que o sofrimento de humilhações força o indivíduo a entrar, só pode ser dissolvida por ele na medida em que reencontra a possibilidade da ação ativa.”¹⁶⁸

Nessa linha de raciocínio, a tensão afetiva provocada por tais situações de vulnerabilidade moral pode inspirar uma práxis de resistência política, mas tal transformação não se materializa de forma mecânica, dependendo “sobretudo do entorno político e cultural dos sujeitos atingidos”¹⁶⁹, ou seja, da possibilidade de articulação de tais pretensões na esfera política, tendo em vista a frustração das expectativas normativas decorrentes de uma autorrelação prática. Com efeito, Honneth considera que, apenas quando os grupos socialmente organizados se articulam em demandas socialmente organizadas, a experiência do desrespeito pode transformar-se em uma práxis social que suscita uma ampliação das condições intersubjetivas de reconhecimento.

Diante dessa estrutura ontológica, a articulação da experiência de sofrimento em uma luta política não apenas confere ao indivíduo um sentido de autorrespeito, como permite expressar “a experiência de solidariedade e estima mútua dentro do grupo social reivindicatório.”¹⁷⁰ A experiência emancipatória da resistência não reflete apenas as condições econômicas, mas, fundamentalmente, as expectativas morais dos indivíduos que lutam para alcançar novos padrões de reconhecimento e estima social, visando à transformação dos princípios jurídicos institucionalizados, bem como à distribuição mais justa de bens. Honneth assim fundamenta o seu posicionamento:

(...) Diferentemente de todos os modelos explicativos utilitaristas, ele sugere que a concepção segundo a qual os motivos da resistência social e da rebelião se formam no quadro de experiências morais que procedem a infração de expectativas de reconhecimento profundamente arraigadas. Tais expectativas estão ligadas na *psique* às condições da formação da identidade pessoal, de modo que elas retêm os padrões sociais de reconhecimento sob os quais um sujeito pode se saber respeitado em seu entorno sociocultural como um ser ao mesmo tempo autônomo e individualizado; se essas expectativas normativas são desapontadas pela sociedade, isso desencadeia exatamente o tipo de experiência moral que se expressa no desrespeito. Sentimentos de lesão dessa espécie só

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 224.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 224.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 260.

podem se tornar a base motivacional de resistência coletiva, quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetivo que os comprova como típicos de um grupo inteiro; nesse sentido, o surgimento de movimentos sociais depende da experiência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual como também um círculo de muitos outros sujeitos. (...) ¹⁷¹

Nessa perspectiva, o engajamento em lutas coletivamente organizadas retira os indivíduos de uma “situação paralisante de rebaixamento” e propicia uma superação da redução do sentido de autorrespeito, abrindo-se para o indivíduo uma experiência inovadora de autocompreensão moral sobre si próprio decorrente da ampliação das relações de reconhecimento. Nesse particular, “o engajamento individual na luta política restitui ao indivíduo um pouco de seu autorrespeito perdido, visto que ele demonstra em público exatamente a propriedade cujo desrespeito é experienciado como uma vexação.”¹⁷² A experiência da vulnerabilidade moral permite a articulação em conflitos coletivos que desafiam determinados acordos implícitos e padrões de estima social reguladores da distribuição de direitos e deveres.

Em face dessa percepção filosófica, não se trata, para Honneth, de uma redução culturalista, como pretende Fraser, mas de um paradigma moral com potencialidade de contemplar amplas formas de injustiça que desvalorizam as contribuições particulares de determinados grupos na sociedade. A verdadeira força motriz das experiências de resistência social constitui a sua dimensão moral de luta intersubjetiva por reconhecimento mútuo, ainda que os atores a interpretem como questões de justiça material. Honneth explicita que a luta social constitui “o processo prático no qual experiências de desrespeito são interpretadas como cruciais, típicas de um grupo inteiro, de forma que elas possam influir como motivação para uma exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento.”¹⁷³

Diante do exposto, depreende-se que, se a situação de vulnerabilidade moral diz respeito às expectativas normativas de um grupo inteiro, tais pretensões,

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 258

¹⁷² *Ibidem*, p. 259-260.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 257.

uma vez articuladas, potencializam a expansão dos processos intersubjetivos por reconhecimento mútuo, desencadeando novas capacidades de autorreferência moral por meio das quais os sujeitos passam a conceber-se de maneira profundamente renovada. Outrossim, trata-se de um conceito de luta social que enfatiza a dimensão ética da injustiça, fornecendo novos parâmetros para uma Teoria Crítica da sociedade, porquanto a sua proposta de renovação consiste justamente em analisar os padrões concretos de desrespeito que levam os indivíduos a se engajarem em lutas sociais por reconhecimento, nas quais há uma ampliação constante acerca da percepção sobre seus atributos singulares. Compartilhamos, todavia, com Kompridis o entendimento segundo o qual, ao conectar a categoria do reconhecimento às reações emotivas desencadeadas pelo potencial emancipatório das experiências de sofrimento, Honneth enfraquece o potencial crítico da Teoria Crítica.

Inobstante, o autor apresenta uma concepção teórica fundamental para atender aos desafios inerentes a situações de opressão na sociedade: o conceito de invisibilidade social. Nas palavras de Honneth, “sujeitos humanos são visíveis a outro sujeito, na medida em que este pode identificá-los, de acordo com as características do relacionamento, como pessoas claramente definidas por propriedades”¹⁷⁴, ou seja, quando nossos parceiros de interação social reconhecem nossas singularidades e atributos. De acordo com Honneth, “ a história cultural oferece inúmeros exemplos nos quais o dominador expressa sua superioridade social ao não perceber aqueles que eles dominam.”¹⁷⁵ Um sujeito pode confirmar sua própria visibilidade somente forçando seu parceiro de interação social a reconhecer suas singularidades e propriedades que formam uma identidade.

Nessa concepção filosófica, propugnamos um conceito de lutas por “visibilidade social”, desconectado das experiências emotivas de sofrimento individual, embora concebido na dimensão da intersubjetividade. Pretendemos um conceito de “invisibilidade social” que esteja associado a lutas intersubjetivas por reconhecimento, como força motriz das transformações sociais, conduzindo à liberação de novas formas de autonomia dos sujeitos, pois, a cada nova etapa, os

¹⁷⁴ HONNETH, Axel. “Invisibility: on the Epistemology of Recognition”. *Aristotelian Society Supplementary*, 75, 2001, p. 2.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 1.

indivíduos desafiam as formas jurídicas institucionalizadas e passam a referir-se a si próprios como titulares de novos direitos e atributos socialmente estimados.

Para Honneth, todavia, as experiências de desrespeito constituem o substrato moral para que os indivíduos se engajem em processos intersubjetivos por reconhecimento mútuo que se contrapõem a determinados padrões institucionalizados. Exemplos históricos do movimento feminista e dos povos colonizados demonstram que esse substrato moral é capaz de contemplar a totalidade das formas de injustiça social decorrentes da desvalorização de determinados padrões de estima social. Nesse sentido, assume especial relevância a concepção formal de eticidade.

2.2.6

A concepção formal de eticidade

De início, Honneth, em sua descrição acerca da luta por reconhecimento, apresenta-nos uma concepção formal do conceito de eticidade hegeliana. Antes de tudo, é mister avaliar que o filósofo pretende articular elementos da tradição kantiana e aristotélica de forma bastante original, ou seja, combinando instâncias concretas de reconhecimento com características universais ínsitas a qualquer forma social capaz de propiciar a efetividade dos pressupostos para uma autorrealização plena. Nessa perspectiva, analisando tal concepção formal de eticidade delineada por Honneth, Christopher Zurn, professor de Filosofia da *Kentucky University*, destaca que:

(...)Essa concepção formal procura fornecer um ponto de vista normativo por meio do qual se avaliem formações sociais particulares como progressistas ou não com relação à sua capacidade de permitir e garantir autorrealização plena para cada um dos membros da sociedade...(..)

(...) A concepção formal objetiva insistir na importância da concepção kantiana de autonomia como autodecisão e, ao mesmo tempo, evitar a dimensão abstrata e exclusivista das regras formais e capacidades cognitivas (especificamente, a concepção habermasiana de ética do discurso), características de tais abordagens. Por outro lado, ela também objetiva a amplitude da noção de autonomia individual, ao articular características estruturais de vida boa e ao explicar a causa motivacional da ação ética, enquanto evita características particularistas das abordagens mais comunitárias.

(...)¹⁷⁶

Sob esse aspecto, a sua teoria do reconhecimento oscila entre o liberalismo e o comunitarismo, combinando elementos de ambas as tradições, pretendendo o universalismo kantiano no que se refere à autonomia moral, mas articulando-o à adesão social e intersubjetividade hegeliana. É premente enfatizar que, em relação à tradição kantiana, o conceito de respeito moral é decorrente do imperativo categórico de tratar cada indivíduo como um fim em si mesmo; entretanto, tal princípio, para Honneth, só encontra efetividade em instâncias concretas de reconhecimento, expressas em termos de processos intersubjetivos por reconhecimento mútuo. Assim, como salienta Honneth, “pode realmente ser plausível falar em direitos universais e deveres em relação ao reconhecimento da autonomia moral de todos seres humanos; entretanto tal formulação seria fortemente apropriada para formas de reconhecimento associadas com o cuidado e a estima...”¹⁷⁷ Sob essa ótica, a autonomia moral do sujeito somente se cristaliza em uma sociedade que propicia concretamente o reconhecimento aos indivíduos nas três esferas: do amor, dos direitos e da eticidade.

Nesse cenário, Nikolas Kompridis, professor de Filosofia da *York University*, sendo um dos mais ilustres comentadores do empreendimento teórico de Honneth, pondera que este procura distinguir “instâncias historicamente variáveis ou interpretações de vida boa das condições formais invariáveis necessárias para a autorrealização.”¹⁷⁸ Em síntese, Honneth estabelece uma condição formal de eticidade, sem apelar para concepções substantivas de bem, o que nos leva a indagar: como demonstrar a universalidade do ideal de autorrealização sem minar sua normatividade?

Nesse quadro teórico, o filósofo apresenta uma resposta para tal indagação, considerando o ideal da autorrealização como o mais importante dos bens

¹⁷⁶ ZURN, Christopher. “Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth’s ‘formal conception of ethical life’ ”. In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, n. 1. London: Sage Publications, 2000, p. 118.

¹⁷⁷ HONNETH, Axel. “Between Aristotle and Kant”. In: *Disrespect, op. cit.*, p. 130-131.

¹⁷⁸ KOMPRIDIS, Nikolas. “From Reason to Self-Realization? Axel Honneth and the Ethical Turn in Critical Theory”. In: *Critical Horizons*, vol. 5, n. 1, Acumen Publishing, 2004, p. 333

humanos. Kompridis, entretanto, postula que “Honneth é decididamente vago em relação ao que efetivamente significa autorrealização. Uma vez que ele se interessa apenas em especificar as condições formais da autorrealização, não qualquer concepção específica de autorrealização, sua imprecisão é deliberada.”¹⁷⁹ Nesse ponto, de um lado, entendemos que o filósofo é incapaz de se contrapor ao argumento segundo o qual tal concepção formal de eticidade pressupõe e é delineada por uma própria concepção particular de bem.

De outro lado, surge a questão: será que a concepção universalista de bem se sustenta em um contexto de variabilidade histórica e cultural das concepções de bem? O conteúdo das concepções de vida boa não é mais complexo e multifacetado que a sua concepção formal de eticidade? Não haveria, como pretende Taylor, uma pluralidade de bens e fontes morais, que muitas vezes caminham em direções opostas? Com efeito, compartilhamos com Kompridis o entendimento segundo o qual o estabelecimento de uma distinção entre forma e conteúdo da concepção de bem é absolutamente incompatível com o seu caráter contingente e mutável. É clara a assertiva do professor de Filosofia da *York University*:

(...)...uma vez que as condições sobre as quais a idéia de bem se realiza não são formalmente independentes do próprio bem, a distinção bem definida de Honneth entre forma e conteúdo é insustentável. Ademais, uma vez que o potencial crítico de qualquer idéia de bem é interno, não externo ao bem, a tentativa desviante de derivar padrões de crítica das condições formais putativas de bem revelar-se-à infrutífera, particularmente à luz do fato de que Honneth também pretende suprimir o conteúdo substantivo da sua idéia meramente formal de bem. (...) ¹⁸⁰

Em síntese, com base em Nikolas Kompridis, compreendemos que tal concepção formal de eticidade seria incompatível com o caráter complexo e multifacetado da identidade moderna que, ao nosso ver, pressupõe uma multiplicidade de fontes morais. Como compreende Taylor, é um elemento incontornável do *self* moderno a existência conflitos morais entre os diversos bens que configuram a sua identidade. Nessa linha de raciocínio, o filósofo canadense pretende superar, não apenas a concepção instrumental de *self* associada com a

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 334.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 334.

razão descentrada, como também o ideal romântico de natureza interior, pressupondo uma multiplicidade de fontes morais, porque ser autêntico com a minha natureza implica o reconhecimento dessa pluralidade de bens – que, muitas vezes, caminham em direções opostas, razão por que entendemos insustentável tal concepção formal de eticidade desenvolvida por Honneth.

Diante dessa estrutura ontológica, Andreas Kalyvas, professor da *New School for Social Research*, e um dos maiores críticos à filosofia política delineada por Honneth, leciona: “como estabelecer a distinção entre sentimentos morais e as expectativas normativas de um grupo reacionário cuja identidade é ameaçada pela democratização e liberalização das sociedades modernas pelos movimentos progressistas?”¹⁸¹ Diante do exposto, entendemos que a mudança de paradigma do exercício crítico da razão para a autorrealização se revela incoerente. Se a experiência da injustiça está vinculada à perspectiva subjetiva e ao aspecto psíquico dos participantes, atribuindo às experiências de desrespeito, um potencial normativo capaz de avaliar a justiça de uma sociedade, Honneth termina por limitar-se a um relativismo ético que ignora a existência de qualquer princípio universal de justiça.

Nessa perspectiva, ao ressaltar as necessidades emocionais do sujeito, Honneth desconsidera um critério normativo universalmente válido para qualquer sociedade. De um lado, reduzir o reconhecimento a uma perspectiva de autorrealização pode suscitar uma incapacidade em avaliar efetivamente a justiça de determinada demanda, pois não havendo a experiência subjetiva do sofrimento, não há como criticar a injustiça de uma ordem social. De outro lado, as experiências de desrespeito poderiam ser apenas aquelas vivenciadas por determinado grupo social cujas expectativas normativas - de estabelecer relações de poder em relação a outro grupo - se frustradas, conduziriam a uma suposta situação de vulnerabilidade moral, de forma que a Teoria Crítica seria incapaz de fornecer critérios objetivos para criticar as injustiças contemporâneas.

Inobstante, Honneth procura apresentar uma resposta para tais críticas. Seria um elemento incontornável das lutas por reconhecimento - que conduzem à

¹⁸¹ KALYVAS, Andreas. “Critical Theory at the Crossroads: Comments on Axel Honneth’s Theory of Recognition”. In: *European Journal of Social Theory*, vol. 2, n. 1. London: Sage Publications, 1999, p. 103.

liberação das potencialidades de autonomia e realização dos sujeitos - um quarto princípio de justiça que constituiria o parâmetro normativo capaz de responder às perspectivas críticas de éticas deontológicas, sem retirar dos sujeitos o processo intersubjetivo de ampliação das capacidades de autorreferência. Outrossim, no próprio processo de luta por reconhecimento estaria implícito um quarto princípio de justiça que funcionaria como um parâmetro normativo capaz de avaliar a legitimidade de determinadas pretensões sociais sem subtrair dos implicados a construção de um processo moral ínsito às lutas por reconhecimento.

Nesse contexto, uma Teoria da Justiça, para Honneth, deve contemplar o reconhecimento nas três esferas, pois somente por meio dessas três dimensões, os indivíduos tornam-se autônomos e podem desenvolver uma autorrelação prática intacta; as três esferas de reconhecimento constituem princípios universais inerentes à natureza humana por meio dos quais os indivíduos ampliam as capacidades de autorreferência. As contribuições de Honneth tiveram influência decisiva no projeto filosófico de reconstrução da teoria crítica do reconhecimento, sublinhando que todos os conflitos sociais refletem lutas por reconhecimento mútuo que impulsionam a evolução das sociedades. O potencial emancipatório das lutas por reconhecimento constitui o motor que alimenta as transformações sociais e, nessa perspectiva, Honneth estabeleceu um diálogo crítico com Nancy Fraser sobre a filosofia política do reconhecimento, de forma que tal embate teórico resultou no livro de autoria de ambos: *Redistribution or Recognition*.

Nesta obra, o filósofo defende que a distinção teórica entre reconhecimento e redistribuição é arbitrária e não leva em consideração que as experiências de humilhação e desrespeito possuem um potencial moral capaz de impulsionar os movimentos sociais. Em face desta leitura, Honneth não nega a relevância de questões materiais, mas enfatiza que essas devem ser compreendidas como processos intersubjetivos de luta por reconhecimento. A distribuição material não constitui um fim em si mesmo, mas uma forma de alcançar reconhecimento intersubjetivo, permitindo o estabelecimento de relações pautadas por respeito em relação aos parceiros da interação.¹⁸²

¹⁸² HONNETH, Axel. "Redistribution as Recognition: a Response to Nancy Fraser". In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition*. Londres/New York: Verso, 2003, p. 171; A respeito da filosofia de Axel Honneth, cf.: ZURN, Christopher. "Anthropology and normativity: a critique of axel Honneth's 'formal conception of ethical life' ". In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, n. 1. London: Sage Publications, 2000, p. 115-124; Sobre o debate

Antes de tudo, é imperioso elucidar que o autor se contrapõe à perspectiva dualista e enfatiza uma estratégia monista, porquanto, na sua compreensão, as regras que organizam a distribuição de bens materiais, refletem relações de reconhecimento e de estima social apreciada pelos indivíduos e, nesse sentido, conflitos sobre distribuição seriam lutas simbólicas sobre a legitimidade de dispositivos socioculturais que determinam o valor das contribuições individuais. A ideia de Honneth baseia-se no fato de que deveríamos conceber os padrões distributivos existentes como resultado de lutas por reconhecimento enfrentadas por grupos sob o aspecto da estima social, de acordo com o princípio de que cada membro de uma sociedade democrática deve ter a chance de ser socialmente estimado por suas realizações individuais. Honneth, portanto, abraça uma análise que reduz padrões político-econômicos a padrões culturais de reconhecimento. Conseqüentemente, nessa perspectiva, toda má distribuição pode ser resolvida indiretamente por meio de uma política de reconhecimento.

É de se mencionar, ainda, que, para Honneth, o exemplo paradigmático surge nas lutas feministas contra a discriminação no mercado de trabalho, porquanto a injustiça distributiva está profundamente incorporada em dispositivos de estima que refletem valores androcêntricos. Nesse particular, a teoria crítica de Honneth justifica a desconstrução de tais dispositivos que desvalorizam o trabalho feminino, em termos de uma dimensão atinente a autorrealizações individuais plenas. A sua teoria pretende demonstrar que alguns remédios distributivos, sem mudanças culturais substanciais, são ineficazes, pois tenderiam a negligenciar padrões valorativos que desqualificariam as contribuições singulares de determinados indivíduos no mercado de trabalho e, por meio do resgate da sua dimensão moral, pretende reconstruir a ideia de justiça distributiva. Disso se infere que, para o filósofo, assim como para Taylor, o reconhecimento está baseado em uma teoria psicológica de condições intersubjetivas para uma formação da identidade não distorcida, embora se diferencie da perspectiva tayloriana, por não vincular a subjetividade a uma comunidade linguística.

Nessa trajetória teórica, Taylor e Honneth estabelecem a prioridade do bem sobre o justo, enfatizando que perspectivas universalistas tendem a

Honneth-Fraser, cf.: WIMBAUER, Christine. "Beyond Fraser vs. Honneth: Theoretical Thoughts about Recognition and Gender Inequality in (Dual Career) Couples". Paper presented at the Comparative Workshop. Department of Sociology. Yale University, May, 2005.

desconsiderar questões éticas sobre o bem; Fraser, por sua vez, procura desenvolver uma estrutura deontológica na qual o reconhecimento é uma questão de justiça. Assim, Nancy Fraser configura uma filosofia do reconhecimento capaz de superar os limites estreitos da política da diferença, de forma a conferir uma estratégia coerente com as lutas contemporâneas por reconhecimento e distribuição e, seguindo a tradição kantiana, procura superar a esquizofrenia filosófica por meio da centralidade da dimensão deontológica da teoria política, e da superação da ética pela moral. Para Fraser, a prioridade do justo sobre o bem tem a vantagem de estabelecer alegações normativas universais, independentemente de um relativismo ético de visões de mundo particulares.

Sob esse aspecto, em oposição a filosofias hegelianas - para as quais o reconhecimento é uma questão não universalizável de bem - Fraser estabelece uma estrutura ampla e deontológica de justiça. Embora reconheça as contribuições positivas do modelo identitário com relação aos efeitos psicológicos de racismo e sexismo, a crítica a essas perspectivas decorre da análise de que muitas dessas teorias acabam por produzir uma cultura afirmativa que estimula essencializações identitárias. A política de identidade, portanto, ao negligenciar lutas por redistribuição, termina por ensejar a reificação identitária, que constitui uma forma fragmentada de abordar a identidade, enfatizando o não reconhecimento como “um dano cultural autônomo”.¹⁸³ O capítulo seguinte examina o tema do reconhecimento nas perspectivas de Fraser e Habermas.

¹⁸³ FRASER, Nancy. Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural. In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Renovar: Rio de Janeiro, 2004, p.606.