

AUTENTICIDADE, RECONHECIMENTO E DÁDIVA

PARA UMA RENOVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Paulo Vitorino Fontes

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Teoria Jurídico-Política e Relações
Internacionais

ORIENTADORES: *Doutor Silvério Carlos Matos Rocha e Cunha*
Doutora Pilar Sousa Lima Damião de Medeiros

ÉVORA, JUNHO DE 2016



Epígrafe

Se fizermos tudo o que pudermos para promover o crescimento pessoal em nossa descendência, teremos que ser capazes de lidar com resultados espantosos. Se nossos filhos vierem a se descobrir, não se contentarão em descobrir qualquer coisa, mas sua totalidade em si mesma, e isso incluirá a agressividade e os elementos destrutivos neles existentes, bem como os elementos que podem ser chamados de amorosos. Haverá uma longa luta, à qual precisaremos sobreviver.

(Winnicott, Donald, 1975, pp. 226-227)

Dedicatória

ao David e à Iolanda

Agradecimentos

Mesmo percorrendo um longo caminho de dificuldades, tive sempre a certeza que não estava sozinho. A gratidão é imensa principalmente para a minha família que sempre esteve comigo e me apoiou nas várias dificuldades que fomos encontrando: à Iolanda, ao David, à Manuela e ao Rúben, à Maria e ao Gustavo muito obrigado! A minha dívida é eterna.

Sem o estímulo, autenticidade e confiança da minha orientadora, Professora Doutora Pilar Damião de Medeiros e do meu orientador Professor Doutor Silvério da Rocha-Cunha não teria sido possível chegar a este dia.

Obrigado e bem hajam!

Autenticidade, reconhecimento e dádiva: para uma renovação dos Direitos Humanos

Resumo:

Esta investigação pretende articular a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth com a Ética da Autenticidade de Charles Taylor e complementar este diálogo com a Teoria da Dádiva, que tem vindo a ser desenvolvida por vários autores franceses e latino-americanos. A autenticidade foi, ao longo da história ocidental, considerada como sendo uma busca individual do eu, baseada numa racionalidade desvinculada, que não considerava os horizontes de sentido ou as relações com os outros significantes. Através da teoria de Taylor, essa perspetiva mudou: a autenticidade agora é descrita como um ideal moral dialógico, fundamentada no reconhecimento. Neste percurso do reconhecimento procuramos aprofundar não só a ideia de luta, mas também a relação de mutualidade da dádiva fundamentada no reconhecimento simbólico. Nesse sentido, o individualismo, neutralismo e a distinção entre esfera pública e privada, usados como critérios hermenêuticos para os Direitos Humanos, são substituídos pela autenticidade, reconhecimento e dádiva, num aprofundamento político-normativo de forma a contribuir para uma sociedade mais inclusiva e para a renovação ética dos Direitos Humanos.

Palavras-chave: Reconhecimento, autenticidade, dádiva, Direitos Humanos.

Authenticity, recognition and gift: for a renewal of Human Rights

Abstract:

This research aims to articulate Axel Honneth's Theory of Recognition with Charles Taylor's Ethics of Authenticity, supplementing and weaving them with the Theory of Gift, which has been developed by several French and Latin-American authors. Authenticity has been considered, throughout western history, to be an individual search of the self, based on a detached rationality that did not take into consideration the horizons of meaning/sense or relations with the significant others. Along with Taylor's theory, such perspective has changed: authenticity is now described as a dialogic moral ideal, grounded on recognition. In this route towards recognition we seek to deepen not only the idea of struggle, but also the mutual relation of gift grounded on symbolic recognition. In that sense, individualism, neutrality and distinction between public and private spheres, used as hermeneutic criteria for Human Rights, are replaced by authenticity, recognition and gifting, in a political-normative depth, in order to contribute to a more inclusive society and to an ethical renewal of Human Rights.

Keywords: Recognition, authenticity, gift, Human Rights.

Índice

Epígrafe	2
Dedicatória	3
Agradecimentos	4
Resumo	5
Abstract	6
Introdução	8
Capítulo I – Avaliação da teoria crítica alemã	12
1.1. Teoria crítica alemã – A Escola de Frankfurt	12
1.2. A segunda geração da teoria crítica	26
1.3. A racionalidade comunicativa de Jürgen Habermas	29
1.4. O contributo de Axel Honneth para a transformação da teoria crítica: ruptura ou continuidade com Jürgen Habermas?	33
1.5. Repensar a teoria crítica e síntese de pressupostos metodológicos	41
Capítulo II – Reconhecimento Inter-subjectivo	53
2.1. Reconhecimento – um percurso histórico e concetual	53
2.2. Hegel e a intersubjetividade	55
2.3. Teoria do reconhecimento	56
Capítulo III – Ética da Autenticidade	77
3.2. O sentido da autenticidade: pressupostos teóricos	86
Capítulo IV – Reconhecimento, autenticidade e dádiva: uma proposta de articulação teórica	102
Capítulo V – Cidadania global e os novos movimentos sociais: lutas por reconhecimento	125
5.1 Globalização, globalização alternativa e movimentos sociais	128
Capítulo VI – Para uma renovação dos Direitos Humanos	139
6.1. Unidade e diversidade dos Direitos Humanos	141
6.2. Reconhecimento e dádiva: condições para uma vida ética	147
Conclusão	161
Bibliografia	167

Introdução

O percurso que agora se inicia tem como objetivo central articular a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth com a Ética da Autenticidade de Charles Taylor e complementar este diálogo com a Teoria da Dádiva, que tem vindo a ser desenvolvida por vários autores, entre os quais Paul Ricoeur, Alain Caillé e Marcel Hénaff, de forma a contribuir para uma renovação ética dos direitos humanos. Mais concretamente, o problema que se pretende responder é de procurar uma hipótese que responda à seguinte pergunta: quais os pressupostos teóricos que tornam possível a renovação filosófica e ética dos direitos humanos?

Considera-se a justificação desta hipótese pela importância social, jurídica e política que esses direitos têm na manutenção de uma sociedade democrática inclusiva e na potenciação das lutas que poderão surgir para a democratização de outras sociedades que se situam além do mundo ocidental.

Para tal, no primeiro capítulo, adotaremos a teoria do reconhecimento de Honneth como paradigma principal, pelo que em primeiro lugar, exploraremos a textura temática da teoria crítica alemã numa perspetiva histórica, sem pretender apresentar um balanço completo, mas revelando a sua originalidade e influência na conceção teórica que se pretende desenvolver neste trabalho. A teoria do reconhecimento, baseando-se no paradigma habermasiano da comunicação e no legado hegeliano e marxista da teoria crítica, propõe um modelo original de articulação, na forma de dependência mútua entre uma filosofia social fundada normativamente e uma sociologia convidada a apresentar estas normas à verificabilidade dos fatos.

O projeto de Honneth consiste em encontrar uma conceção de “luta” para além da simples razão de “interesses económicos”, de acordo com a ideia de que a classe e os conflitos de classe estão ancorados em formas simbólicas e em sentimentos morais, de forma a voltar a enfatizar o lugar do orgulho, honra, desprezo ou humilhação nas ações coletivas (Honneth, [1992] 2011; Voirol, 2007, p. 255).

No segundo capítulo, dedicado à teoria do reconhecimento de Honneth, pretende-se reconstruir a doutrina do reconhecimento de Hegel no sentido de uma teoria da condição necessária da socialização humana. Honneth pretende construir a partir das pressuposições normativas da relação de reconhecimento o ponto de referência da

explicação dos processos de transformação histórica e empírica da sociedade, resultando daí uma maior preocupação na sustentação sociológica da teoria hegeliana do reconhecimento.

Seguidamente, no terceiro capítulo, convoca-se o pensamento de Charles Taylor e seu trabalho de reconstrução de sentido da modernidade mais recente. Considera-se *A Ética da Autenticidade* ([1992] 2009) como uma obra síntese da teoria política deste autor e assumem-se a autenticidade e o reconhecimento como conceitos centrais do seu pensamento.

A Ética da Autenticidade é um culminar da investigação anterior de Taylor e caracteriza-se pela clareza argumentativa e de linguagem. Nesta obra percebe-se um otimismo que assenta na consideração da liberdade e da autenticidade como fontes determinantes da modernidade. Estes ideais humanos afiguram-se valiosos, apesar das deformações que frequentemente sofrem na realidade da vida humana. O autor interpela-nos para uma melhor cultura da autenticidade, que deve ser um esforço constante a favor da reabilitação da autenticidade e das formas mais elevadas de liberdade.

Depois de termos analisado no segundo capítulo a teoria do reconhecimento de base hegeliana, assente na ideia de luta pelo reconhecimento e, seguidamente termos explorado com Taylor o ideal da autenticidade que passa a ser descrito como um ideal moral dialógico, fundamentado no reconhecimento intersubjetivo com os outros que são significativos para nós, será necessário articular a teoria do reconhecimento, incluindo os seus diferentes, mas complementares contributos, com a teoria da dádiva que tem sido desenvolvida por um vasto grupo de cientistas sociais, inicialmente em França e posteriormente noutros contextos e latitudes que estão além do mundo ocidental.

Ao articularmos as propostas do reconhecimento agonístico ou por conquista, derivadas da corrente hegeliana com a ideia do mútuo reconhecimento simbólico, concretizado na dádiva, pretendemos completar os estudos do reconhecimento e explorar as suas consequências no pensamento social e político contemporâneo.

Neste quarto capítulo pretendemos, assim, articular a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth com a Ética da Autenticidade de Charles Taylor e complementar este diálogo com a Teoria da Dádiva, desenvolvida por vários autores, entre os quais Paul Ricoeur, Marcel Hénaff e Alain Caillé. Começaremos por abordar alguns pontos de ligação da filosofia francesa contemporânea com a teoria do reconhecimento conduzida essencialmente por Honneth.

No quinto capítulo pretendemos explorar a pesquisa acerca da prática ativa da cidadania na era global: a participação dos atores sociais nos chamados "movimentos anti-globalização", que aqui são concetualizados como novos movimentos sociais, prestando especial atenção às dinâmicas contemporâneas de formação de redes sociais. Principiaremos por fazer uma breve análise dos vários movimentos sociais, discutindo as suas principais características, para depois centrar a nossa atenção nos vários movimentos de globalização alternativa e nas implicações teóricas associadas a estes. Por fim, serão explorados os contributos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth com a complementaridade da desconstrução epistemológica, social e política de Boaventura de Sousa Santos.

Nas últimas duas décadas temos assistido ao surgimento de um novo ciclo global de ação coletiva, organizada em rede através da internet e que se tornou visível durante os protestos massivos, mas também foi configurada localmente por diversas organizações, redes, plataformas e grupos. Ao longo deste capítulo, argumentamos que este ciclo de protestos dá forma a um novo tipo de movimentos sociais distintos daqueles que os precederam. São movimentos sociais que lutam por uma globalização alternativa e constituem um novo fenómeno político focado na ideia de que a fase atual do capitalismo global e do colonialismo, que não deixou de existir, exigem novas formas de resistência e novas direções para a emancipação social.

Por último, no sexto capítulo pretendemos conduzir a nossa investigação ao seu objetivo final: articular a teoria do reconhecimento na renovação dos direitos humanos. Para tal, iremos inicialmente fazer referência a várias perspetivas filosóficas acerca da justificação e do conteúdo dos direitos humanos, de forma a estabelecer um diálogo entre a luta pelos direitos humanos e a luta pelo reconhecimento, desenvolvida por Axel Honneth. Pretendemos também, completar essa articulação com o paradigma da dádiva, na continuidade do prolongamento da teoria do reconhecimento que desenvolveremos no quarto capítulo. Dessa forma, pretende-se afastar a temática dos direitos humanos da corrente inerente ao pensamento filosófico kantiano – fragilizada pelo descentramento da cultura europeia, operado pelas reflexões pós-modernas do século XX e pela crítica do seu imperativo categórico como puro dever de submissão – bem como abrir espaço para uma renovação do seu discurso que possibilite articulá-lo à confrontação de desafios cultural e historicamente delimitados.

Os direitos humanos surgem no processo de formação do mundo moderno. São influenciados na sua configuração pelos rasgos gerais da transição para a modernidade.

Com o descentramento do saber operado pela história e pela cultura descobre-se, a todo momento, a parcialidade e contingência das verdades metafísicas. Como consequência, são comuns as oposições ao discurso dos direitos humanos pelo seu pretense etnocentrismo, a sua negação da historicidade do sujeito e o seu claro enquadramento num extenso histórico de práticas políticas intervencionistas ocidentais. Para além disso, a longa e pluralíssima lista de direitos humanos encontra suporte simplesmente circular na dignidade da pessoa humana, princípio jurídico cuja inteligibilidade está condicionada à realização dos próprios direitos a que dá sustento. Nos nossos dias enfrentamos a galopante expansão a todos os cantos do mundo do modo de vida ocidental. Com frequência, sob o véu da razão e da ilustração do ocidente, têm sido subjugadas outras culturas através de um capitalismo global inigualitário cujas consequências não são, de uma forma evidente, nem racionais nem humanas.

Neste sentido, em primeiro lugar iremos dar contas das principais perspectivas filosóficas de justificação dos direitos humanos, para depois compreender como se podem reconciliar as pretensões de universalidade com a diversidade de formas de vida.

Por fim, o objetivo que se segue é, numa primeira fase, convocar a teoria da luta pelo reconhecimento de Honneth, incluir a sua reatualização mais recente da Filosofia do direito de Hegel e explorar a sua proposta normativa para as condições de uma vida ética. Neste percurso, incluiremos outras perspectivas críticas, quer sejam na vertente anti utilitarista, quer sejam na vertente do paradigma da dádiva, com o fim de contribuir para a renovação ética dos direitos humanos.

Capítulo I - Avaliação da teoria crítica alemã

1.1. Teoria Crítica Alemã – A Escola de Frankfurt

Perceber o que é a Escola de Frankfurt parece essencial na tarefa a que nos propomos, embora não restem dúvidas da sua existência histórica, pelas inúmeras referências, estudos e autores e autoras que a reconhecem. Importa interrogar o sentido filosófico, sociológico e político desta realidade intitulada de Escola de Frankfurt. Não esquecendo que a Escola não se esgota nestas categorias, importa salientar a originalidade do projeto de Frankfurt, ao elaborar uma teoria crítica da sociedade que deu origem a um vasto programa de trabalho interdisciplinar, marcando profundamente o curso das ciências sociais não só na vertente marxista, que foi a sua raiz originária, mas também no panorama geral da teoria social contemporânea.

No percurso desta dissertação importa em primeiro lugar explorar a textura temática da Escola numa perspetiva histórica, sem pretender apresentar um balanço completo, mas revelando a sua originalidade e influência na conceção teórica que se pretende desenvolver neste trabalho.

A Escola de Frankfurt será a corrente que tomou forma em Frankfurt, através de um decreto do ministério da Educação, datado de 3 de fevereiro de 1923, como resultado de um acordo entre o ministério e a *Gesellschaft fur Sozialforschung* (Sociedade para a Investigação Social) que permitiu criar o *Institut fur Sozialforschung* (Instituto de Pesquisas Sociais), como refere Paul-Laurent Assoun (1989, p. 11). A origem do Instituto, precedendo esta data, é iniciativa de Félix J. Weil, filho de um negociante rico e doutor em ciências políticas, que organizou durante o verão de 1922 a *Erste Marxistische Arbeitswoche* (Primeira Semana de Trabalho Marxista), em Ilmenau (Turinge), com a participação de Luckács, Korsch, Pollock e Wittfogel, com o objetivo de potenciar um marxismo verdadeiro. A partir desta ideia, beneficiando de um donativo de Hermann Weil e de um contrato com o ministério da Educação, surge o Instituto de Investigação Social. O seu primeiro diretor indigitado foi Kurt A. Gerlach, que tendo falecido no mesmo ano, foi substituído por Carl Grumberg que desempenhou o cargo até 1930. Foi lançada a revista *Archiv* que em 1932 foi substituída pela *Zeitschrift*. A sede do Instituto era no nº 17 da Victoria-Allee na cidade de Frankfurt e a primeira dependência do mesmo foi criada em Genebra em 1931. Paralelamente, duas

dependências abriram em Paris. A partir de setembro de 1933, a Escola de Frankfurt deixa de estar em Frankfurt, continuando a ser publicada a revista em França e estando na Suíça a sua estrutura principal até agosto de 1950, data em que o Instituto retoma o seu trabalho na cidade de Frankfurt. Entretanto, o Instituto ligara-se aos Estados Unidos, unindo-se à Columbia University, mediante proposta de Nicholas M. Butler, em 1934. Mesmo após o regresso a Frankfurt, o Instituto manteve a sua dependência em Nova Iorque (Assoun, 1989, p. 12).

Sem o Instituto não teria havido Escola, mas esta extravasa do Instituto. Segundo Martin Jay (1989, p. 14), o grande historiador da teoria crítica até 1950, a “noção de escola específica só se desenvolveu depois que o Instituto foi obrigado a abandonar Frankfurt, só sendo mesmo o termo empregue após o regresso do Instituto à Alemanha em 1950”. Sendo complexa a identidade deste projeto, verifica-se uma ambiguidade nos primeiros anos, em que os fenómenos sociais são pensados sob a influência de Hegel, Kant e Heidegger, numa mistura de filosofia e sociologia. Esta questão só se esclarece quando Max Horkheimer assume a liderança do Instituto em 1931, e a exigência metodológica passa a designar-se de filosofia social. A partir do final do século XIX, surge na Alemanha, sob o efeito do desenvolvimento das ideias sociais, uma matéria nova que nem a sociologia nem a filosofia definem satisfatoriamente. Situada no limiar da reflexão especulativa e da observação sociológica, influenciada por uma reflexão ética relacionada com o domínio da história cultural (*Kulturgeschichte*). Surge assim uma imensa literatura em que se combinam a sociologia, a reflexão sobre a história e a civilização, inspirada por diversas correntes, como as ideias sociais, a ética neo-kantiana e a filosofia dos valores. Importa citar nomes como Max Weber, Max Scheler, Leopold von Wiese, Adolph Reinach, Wilhelm Sombart, Georg Simmel e Karl Jaspers (Assoun, 1989, p. 13).

No período entre as duas guerras mundiais, os fundadores da Escola de Frankfurt elegeram o nome de teoria crítica para simbolizar a tentativa de conciliar teoria e prática, de alcançar a unidade da teoria com a investigação empírica e com a consciência histórica dos problemas sociais, políticos e culturais de uma determinada época. Segundo Craig Calhoun (1996, p. 437 e p. 448), estes desenvolveram a conceção programática do papel potencial que uma teoria crítica pode exercer no âmbito do discurso público auto reflexivo próprio de uma sociedade democrática.

O termo filosofia social para Horkheimer assume uma problemática fundamental ao articular a reflexividade filosófica, que se fundamenta sobre a exigência do Conceito,

com a investigação científica, que se apoia na empiria, deixando de se constituir como uma disciplina homogênea, segura da sua validade, como até então era considerada. A necessidade de teorizar a sociedade e a história submete-se a uma reflexão concetual. O que justifica a precedência formal e lógica da filosofia sobre a teoria da história e da sociedade. O contributo da filosofia da Escola de Frankfurt é constituído pelos princípios da teoria crítica alemã, processo que faz a mediação entre a crise na história e no conceito, numa tomada de posição contra o idealismo alemão, que fornece o ponto de partida e a linguagem da sua própria contestação (Assoun, 1989, pp. 14, 25-26).

Horkheimer ([1932] 1974) no seu escrito sobre “Hegel et le problème de la métaphysique” propõe a recusa da teoria da identidade, concluída por Hegel e afirma esta tese filosófica como fundamental da teoria crítica. Na filosofia idealista alemã, de Kant a Hegel, a tese da identidade do sujeito e do objeto aparece como pressuposto necessário da existência da verdade. O que supõem, segundo o mesmo autor, o sujeito que se conhece a si próprio deve ser infinito, segundo a concepção idealista, ser ele próprio pensado como idêntico ao absoluto. Uma vez que é a identidade do espírito absoluto e do ser, do real e do racional que garante a metafísica como saber. Ao negar a identidade, far-se-ia também cair a afirmação de uma ordem verdadeira do mundo, que a filosofia teria como tarefa apresentar. Uma vez que para Horkheimer negar a doutrina da identidade é reduzir o conhecimento a uma simples manifestação, condicionada por múltiplos aspetos, da vida de sujeitos humanos determinados. Ora, é esta negação que origina a teoria crítica alemã. Para esta corrente teórica, a afirmação da identidade não é mais que uma pura crença, sendo necessário, no mínimo, pluralizar a identidade. Para tal empreendimento deverá aceitar-se que o pensar perde o sentido místico duma união com o ser e se consome numa multidão de processos de que a origem e os resultados diferem em grande escala, não se tratando de negar toda a metafísica nem de reduzir a ciência ao positivismo.

Horkheimer ([1931] 1993) na sua lição inaugural intitulada: “The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research”, na tomada de posse como diretor do Instituto de Frankfurt em 1931, enuncia a questão sobre a qual se funda a Escola de Frankfurt: "a questão da conexão entre a vida económica da sociedade, o desenvolvimento psicológico dos indivíduos e as mudanças na esfera da cultura" (Horkheimer, [1931] 1993, p. 11, tradução livre). Para o pensador alemão, esta questão não é apenas de relevância atual, apresentando-se como uma versão contemporânea do conjunto de problemas filosóficos mais antigos e mais

importantes. O projeto de investigação das relações entre os três processos enunciados será acima de tudo uma reformulação na base da nova constelação do problema, de acordo com os métodos de investigação disponíveis e com o nível de conhecimento acerca da antiga questão da ligação entre a existência particular e a Razão universal, da realidade e da Ideia, da vida e do Espírito, como define Horkheimer ([1931] 1993, pp. 11-12). O autor enuncia de forma clara que uma Teoria Crítica da sociedade apta a assumir o complexo projeto de refletir acerca das suas origens sociais, assim como sobre as possibilidades políticas da sua realização prática, só pode cumprir esse objetivo num contexto interdisciplinar. O modelo apresentado para cumprir esse propósito é o de uma contínua interpenetração dialética entre a teoria filosófica e a prática científica concreta.

Segundo Jay ([1974] 1989), para além de Horkheimer deve-se incluir na primeira linha desta Escola o nome de Theodor Wiesengrund-Adorno, que proporciona a alternativa teórica da Escola após o período de exílio. A que devemos juntar outras figuras ligadas à Escola, de formas diferentes, mas que contribuíram para a ampliação teórica dos seus princípios e métodos. Como foram Herbert Marcuse, Walter Benjamin e Erich Fromm, que constituíram o núcleo inicial. Interessa também citar os principais colaboradores do Instituto desde o seu início: Franz Borkenau, Henryk Grossmann, Otto Kirchheimer, Mira Komarowski, Siegfried Kracauer, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Andries Sternheim, Félix Weil e Karl August Wittfogel. Importa também evocar o nome de Ernst Bloch, que partindo de princípios diferentes, através da conceção da utopia, foi ao encontro da teoria crítica.

Finalmente, é necessário acrescentar os herdeiros da teoria crítica, que não pertencendo ao grupo histórico dos fundadores, referem-se à teoria crítica nos seus trabalhos: é o caso de Alfred Schmidt, Oskar Negt, Karl-Otto Apel, Albrecht Wellmer, Claus Offe e, o mais destacado de todos, Jürgen Habermas. Mais recentemente, surge Axel Honneth, atual diretor do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, sendo um dos mais importantes pensadores da terceira geração da Escola de Frankfurt.

A Escola de Frankfurt é assim o rótulo que serve para assinalar um acontecimento (a criação do Instituto), um projeto científico (intitulado "filosofia social"), uma atitude (batizada "teoria crítica"), enfim um movimento ou corrente teórica, ao mesmo tempo incessante e variada, formada por personalidades pensantes diversas. Não se esgotando aqui, é "um fenómeno ideológico que produz curiosamente

os seus próprios critérios de identificação através do seu processo criador” (Assoun, 1989, p. 23), sendo necessário examinar a validade desta aposta crítica.

O pensamento da Escola de Frankfurt combinava diversas influências, como o marxismo, a psicanálise, a filosofia e a teologia idealista alemã, o romantismo e os pensadores da «face oculta» das Luzes, como Nietzsche. A teoria crítica, enquanto projeto distinto, pretendia combinar a filosofia abstrata e universal tradicional com o conhecimento empírico e histórico do social, inspirava-se em Hegel e no diálogo mantido com ele, principalmente em Marx, como o mais importante daqueles que tentaram recuperar a capacidade crítica perdida, partindo de esquemas de raciocínio influenciados por Hegel (Calhoun, 1996, pp. 448-449).

Hegel tentou redimir o potencial do Iluminismo, o seu projeto filosófico procurou reconciliar a vida moderna, como nos lembra Habermas ([1985] 2000, p. 8): “Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade; em razão disso é necessário retomar a Hegel se queremos entender o que significou a relação interna entre modernidade e racionalidade”.¹ Para Hegel, a modernidade já não era una e total, já não havia forma de voltar à unidade anterior, o sujeito tinha que criar uma nova totalidade social a partir das circunstâncias históricas do presente.

Em Hegel, a subjetividade era fundamental para a época moderna, bem como a consciência crítica apoiada nas tensões e contradições da vida social. Só a razão poderia averiguar as mudanças básicas que tinham distanciado as pessoas de si próprias, só a razão poderia levar as pessoas alienadas a perceberem “como a natureza de cada uma fora negada na existência fragmentada da outra” (Calhoun, 1996, p. 449). O jovem Hegel ao tentar conciliar a liberdade com a integração social, aponta para uma solução intersubjetiva, mais próxima da teoria crítica mais tardia e não tanto para a filosofia do sujeito.

Para Axel Honneth (2009, p. 31), Hegel estava convencido de que as patologias sociais devem entender-se como o resultado da incapacidade das sociedades em expressar adequadamente nas instituições, nas práticas e nas rotinas quotidianas um potencial de razão que já está latente nelas. Esta conceção desemboca na tese geral de que uma forma conseguida de sociedade só é possível se for preservado o máximo da racionalidade desenvolvida em cada caso. Para Hegel, a justificação desta conexão é

¹ Para uma leitura aprofundada de Hegel consulte Habermas ([1985] 2000) e Taylor (1975).

feita pela premissa ética de que só o universal racional pode indicar aos membros de cada sociedade os critérios de orientação através dos quais podem orientar as suas vidas com sentido. Segundo Honneth (2009, p. 32), esta convicção substancial também está presente nos representantes da teoria crítica, quando nos seus diversos enfoques atribuem a causa das patologias da sociedade capitalista à falta de racionalidade social. A ideia hegeliana de que é sempre necessário um universal racional que possibilite a autorrealização plena dos sujeitos dentro da sociedade é retomada em diversas definições da práxis do ser humano: como o conceito de "trabalho humano" de Horkheimer, a ideia de "vida estética" em Marcuse ou o conceito de entendimento comunicativo em Habermas servem como princípio ao objetivo de estipular uma racionalidade em cuja forma desenvolvida é determinada a medida de uma integração racional e satisfatória da sociedade. A remissão a esta instância de praxis racional é que permite a estes autores desenvolver a sua análise da sociedade como um diagnóstico das patologias sociais baseado na teoria da razão: os desvios ao ideal que se alcançaria com a realização social do universal racional podiam ser descritos como patologias sociais, uma vez que estavam acompanhadas de uma perda dolorosa das oportunidades de autorrealização intersubjetiva (Honneth, 2009, p. 33).

Os representantes da teoria crítica partilham com Hegel a convicção que a autorrealização do indivíduo só é conseguida se for conjugada nos seus fins com a autorrealização de todos os demais membros da sociedade, mediante princípios e propósitos aceites por todos. Como acentua Honneth (2009, p. 34), pode-se afirmar que na ideia de um universal racional está incluído o conceito de um bem comum, sobre o qual terão que colocar-se de acordo racionalmente os membros de uma sociedade, de forma a poder relacionar as suas liberdades individuais cooperativamente.

Segundo Honneth (2009, pp. 35-36), a ideia de um universal racional da autorrealização cooperativa, que partilham todos os membros da teoria crítica, é tão crítica a respeito do liberalismo como da corrente de pensamento denominada de "comunitarismo". Todos os conceitos utilizados na teoria crítica articulam-se a ações cuja execução requiere um grau de intersubjetividade maior do que aquele que se admite no liberalismo. Na teoria crítica pressupõe-se um ideal normativo de sociedade que é incompatível com os princípios individualistas da tradição liberal, mas que tem como orientação a ideia de uma autorrealização cooperativa, onde os sujeitos só poderão alcançar uma vida realizada na sociedade se reconhecerem para além dos seus interesses particulares um conjunto de convicções de valor compartilhadas.

Ao continuar este argumento, podíamos pensar que a teoria crítica e o "comunitarismo" coincidem no mesmo interesse normativo, mas Honneth (2009, p. 36) lembra que assim como se distingue do liberalismo por tomar como orientação um universal de autorrealização, separa-se da ideia comunitária no sentido em que esse universal está ligado à razão. Os principais autores que formam parte da teoria crítica nunca abandonaram a ideia hegeliana de que a práxis cooperativa e os valores partilhados devem possuir um carácter racional. O interesse deste enfoque está em ver a autorrealização individual ligada ao pressuposto de uma práxis comum que só pode ser o resultado da realização da razão. As relações de cooperação têm assim a função de incrementar a racionalidade social.

A teoria crítica diferencia-se do comunitarismo na forma como submete o universal, que a cooperação social encarna e realiza ao mesmo tempo, às coordenadas de uma fundamentação racional. Uma vez que, por mais diferentes que sejam os conceitos de razão usados de Horkheimer a Habermas, todos eles culminam na ideia final de que a consagração da práxis libertadora da cooperação não se realizará pelo vínculo afetivo, nem pelos sentimentos de pertença ou de coincidência, mas sim pela compreensão racional. O ideal de sociedade partilhado por todos os membros da teoria crítica alemã já não pode ser explicado na linguagem filosófica de Hegel, mas deverá ser ilustrado através de uma análise sociológica capaz de explicar o processo de formação patológica da razão (Honneth, 2009, pp. 36-37).

Outros pensadores, influenciados por Hegel, tentaram recuperar a capacidade crítica perdida. Destacou-se Karl Marx como o mais marcante de entre eles. No primeiro capítulo de *Capital* ([1867] 1996) pode-se verificar a crítica radical de Marx ao modo como as categorias historicamente singulares criadas do capital - trabalho, mercadoria e valor - acabaram por se impor como quase naturais e até dominadoras na vida humana. “As categorias reificadas do capital transformam a actividade humana qualitativamente diferenciada em uniformidades e identidades opressoras” (Calhoun, 1996, p.449). Esta reificação das categorias foi o ponto de partida da crítica de Georg Lukács, como ampliação da crítica marxista. Lukács ([1922] 2003) dedicou especial importância à superação da reificação², convocando critérios estéticos para definir a vida não reificada, à semelhança do que o primeiro Marx tinha feito ao inspirar-se na

² Sobre a influência da análise de Lukács da reificação na Teoria Crítica ver Habermas ([1981] 1999, vol. 1, cap. IV) e Honneth (2007).

ideia de unidade estética. Apesar de partilhar com o jovem Hegel a tentativa de concetualizar a criatividade absoluta do ser humano a partir do exemplo da arte, Marx amplia o conceito numa análise mais geral do trabalho (Calhoun, 1996, p. 449).

Os pioneiros da Escola de Frankfurt aprofundaram esta vertente da teoria crítica, mantendo o lugar central conferido à estética. Conjuntamente com a influência da análise de Max Weber da burocracia enquanto forma acabada de racionalidade instrumental, despertaram contra o perigo de uma sociedade administrada de forma total. Estes autores puseram em causa, segundo Calhoun (1996, pp. 450-451), a filosofia tradicional da consciência individual e a identidade absoluta do indivíduo cognoscente, bem patente no “Penso: logo existo” de Descartes. Sob a influência de vários autores, viam o indivíduo como social, constituído por relações intersubjetivas com os outros. Uma natureza humana que é sempre concebida num contexto histórico e que inclui a procura de felicidade, a necessidade de solidariedade dos outros e as simpatias naturais. Neste sentido, segundo Horkheimer, da natureza humana derivava uma forma de razão implicitamente crítica da civilização.

Os diversos enfoques da teoria crítica, segundo Honneth (2009, p. 38), com maior ou menor influência que cada um tenha de Marx, partilham uma premissa central na sua análise do capitalismo: as circunstâncias sociais que constituem as patologias das sociedades capitalistas têm a característica estrutural de velar precisamente aquelas ações que seriam o motivo de uma crítica pública forte. A teoria crítica tem que ampliar as tarefas a realizar na crítica da sociedade. Diferencia-se de outras abordagens da atualidade ao conectar a crítica das anomalias sociais com uma explicação dos processos que em geral tenham contribuído a velá-las. Há que completar a crítica normativa com elementos de explicação histórica: ao não se encontrar um universal racional, o que constitui a patologia social do presente, tem que explicar-se causalmente o processo histórico de deformação da razão, de forma a permitir entender a não tematização pública das anomalias sociais (Honneth, 2009, p. 39).

Os membros da Escola de Frankfurt, ao articularem o contributo de Weber com o de Marx, chegam à convicção partilhada que o potencial racional do ser humano desdobra-se em processos de aprendizagem históricos, em que as soluções racionais dos problemas estão indissociavelmente conjugadas com os conflitos de monopolização do saber. É por isso que para a teoria crítica, como afirma Honneth (2009, p. 40), não há dúvida que a realização hegeliana da razão deve entender-se como um processo de aprendizagem conflitual, com muitas etapas, em que o saber generalizável só se realiza

na medida em que se melhoram as soluções dos problemas e contra a resistência dos grupos dominantes. Honneth (2009, p. 41) acrescenta ao conceito de razão da teoria crítica a necessidade de incluir critérios novos e alheios, não ocidentais, de modo a que o conceito de racionalidade possa ampliar-se e diferenciar-se de forma permanente para poder dar conta do carácter multiforme dos processos sociais de aprendizagem.

Podemos concluir com Honneth (2009, pp. 41-42), que é uma versão pós-idealista da ideia hegeliana de realização da razão a que proporciona o sustentáculo necessário para a ideia que constitui o núcleo mais profundo de toda a tradição de Horkheimer a Habermas: que o processo de racionalização social foi interrompido ou condicionado de tal modo por características estruturais próprias unicamente do capitalismo e que têm como resultado inevitável as patologias que acompanham a perda de um universal racional.

Para Honneth (2009, p. 42), a concepção de capitalismo a que chegou a teoria crítica, mais do que influenciada pela obra de Marx, foi impulsionada pela teoria do primeiro Lukács. Foram as ideias de *História e consciência de classe* ([1922] 2003) as primeiras a sugerir a ideia de que na realidade institucional do capitalismo moderno se pode ver uma forma de organização da sociedade que está vinculada estruturalmente com uma constituição determinada e restringida de racionalidade. Para Lukács ([1922] 2003, p. 205), a especialização e a fragmentação do objeto do trabalho conduz os sujeitos a serem igualmente fragmentados de modo racional. O que conduz à objetivação da sua força de trabalho em relação ao conjunto da sua personalidade - que já acontecia pela venda da força de trabalho como mercadoria - é transformado num quotidiano inultrapassável, de forma que “a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com a sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho” (Lukács, [1922] 2003, p. 205). Da mesma forma, esta desfragmentação do trabalho e a circulação de mercadorias promovem uma forma de percepção em que todos os seres humanos aparecem como coisas, sem sensibilidade e já não ligados a uma comunidade, onde as características importantes da interação não merecem qualquer atenção.

Numa terminologia mais adequada às representações do mundo de hoje e convocando à análise de Honneth (2009, p. 42), podemos apresentar o resultado da análise de Lukács da seguinte forma: com o capitalismo atingiu-se uma forma de práxis que conduz à indiferença em relação às características de valor dos outros seres humanos; em vez de relacionarem-se entre si reconhecendo-se, os sujeitos percebem-se

como objetos, relacionando-se segundo os seus próprios interesses. Importa salientar que é a partir deste diagnóstico de Lukács que é fornecido à teoria crítica "o marco categorial em que se pode falar de uma interrupção ou parcialização do processo de realização da razão" (Honneth, 2009, p. 42, tradução livre). Porque, partindo de um processo de aprendizagem histórico, as coações estruturais que Lukács demonstra no capitalismo moderno apresentam-se como bloqueio do potencial de racionalidade que se havia acumulado desde o início da modernidade. Desta forma, a organização das relações sociais no capitalismo impede a aplicação na práxis dos princípios racionais que já se dispõem segundo as potencialidades cognitivas.

Segundo Honneth (2009, p. 44), apesar dos diferentes enfoques da teoria crítica, todos apresentam o mesmo esquema basilar de Lukács na crítica ao capitalismo, só que de um modo diferenciado e sem exaltar o proletariado desde a filosofia da história. Todos os autores da teoria crítica percebem o capitalismo como uma forma de organização social em que predominam práticas e esquemas de pensamento que impossibilitam o aproveitamento social de uma racionalidade já facultada em termos históricos. Assim, podemos sublinhar na continuação do raciocínio de Honneth que o capitalismo poderá continuar a interpretar-se como o resultado institucional de um modo de vida cultural ou de um imaginário social³ onde predomina a prática de um tipo de racionalidade limitada e instrumental.

Os principais representantes da teoria crítica, segundo Honneth (2009, p. 45, tradução livre), "partilham o mesmo esquema formal de diagnóstico do capitalismo como uma condição social de racionalidade bloqueada ou parcializada", bem como a ideia de qual a terapia adequada: "as forças que podem contribuir a superar a patologia social devem provir dessa mesma razão cuja realização está sendo impedida pela forma de organização social do capitalismo". Sem subestimar a sua importância no conjunto da teoria crítica, aqui revela-se fundamental a influência de um teórico marcante do pensamento moderno: Sigmund Freud. A mesma importância que têm Hegel, Marx, Weber e Lukács para o conteúdo central da Teoria Crítica, deverá ser atribuída à psicanálise de Freud. Desta tiram a ideia central de que as patologias sociais expressam-se sempre em sofrimento que mantém vivo o interesse pelo poder emancipador da razão.

³ Para aprofundar este contexto são importantes os estudos de C. Castoriadis (1983) e (1989) e de L. Boltanski e E. Chiapello ([1999] 2009).

Os fundadores da Escola de Frankfurt ambicionavam diferenciar a teoria crítica da teoria tradicional que adotava a autodefinição do que era familiar e revelava-se incapaz de olhar de outra forma, com outra perspicácia, a forma como as categorias da consciência eram apropriadas e como estas, ao mesmo tempo, constituíam o mundo do observável e do realizável (Calhoun, 1996, p. 448).

Horkheimer ([1968] 2003, p. 231, tradução livre) no seu texto sobre “Teoria tradicional e teoria crítica”⁴ afirma:

a ideia tradicional de teoria é abstraída da actividade científica tal como é conduzida numa dada etapa da divisão do trabalho. Corresponde à actividade do cientista (académico) e tem lugar em simultâneo com todas as outras actividades da sociedade, sem que se perceba directamente a relação entre as actividades isoladas. Daí que nesta ideia não apareça a função social real da ciência, nem o que significa a teoria na existência humana, mas apenas o que ela é na sua esfera, separada, dentro da qual se produz em certas condições históricas.

Esta perspectiva da teoria, segundo Horkheimer, revela alguma irresponsabilidade social e uma visão ilusória que os teóricos possuem de si mesmos. “Estes acreditam que actuam de acordo com decisões individuais, quando mesmo em suas especulações mais complicadas são expoentes de um mecanismo social insondável” ([1968] 2003, p. 231, tradução livre). Este auto desconhecimento revela uma lacuna tanto ao nível da reflexividade como da análise empírica exigente das condições de teorização, conduzindo à ilusão de tratar as condições sociais existentes como se fossem as únicas que poderiam existir (Horkheimer, [1968] 2003, pp. 232-235).

O projeto da teoria crítica pretendeu recuperar para os seres humanos a totalidade das suas capacidades, coincidindo neste objetivo com uma ampliação do marxismo. Segundo Calhoun (1996, pp. 452-453), a teoria crítica apoiando-se no jovem Marx, principalmente no primeiro capítulo de *Capital*, e na análise de Luckács da reificação, procurava mostrar como a história humana fora capaz de alienar as capacidades humanas. A crítica operava-se pela desfetichização (*defetischisierung*), pelo diagnóstico das relações desumanas, nas quais os indivíduos eram simples mediações entre coisas, de forma a possibilitar a transformação social. Assim, neste exercício, a teoria assumiria a centralidade ao revelar a forma de consciência onde eram constituídas e mantidas as relações reificadas de capital.

⁴ Texto indispensável na edificação da teoria crítica alemã, publicado inicialmente em 1937.

O combate à reificação e à alienação está relacionado com a crítica ao positivismo que ocupou Horkheimer e seus correligionários durante grande parte dos seus trajetos. A ciência social positivista ao aceitar o mundo tal como ele existe e ao reproduzir a reificação de forma acrítica, através da qual o conteúdo humano fora removido das instituições e processos sociais, impede o reconhecimento da existência de possibilidades de mudança essencial. Através desta reificação foi possível tratar os aspetos da humanidade como se fossem simplesmente aspetos da natureza, tratar os factos sociais como coisas, segundo a inspiração de Durkheim (Calhoun, 1996, p. 453). A reificação do mundo social está relacionada com a elevação do sujeito individual, aparentemente isolado e sem influência na organização social que o integra. A teoria crítica pretendia ser diferente:

o pensamento crítico (...) não é função de um indivíduo isolado nem de uma generalidade de indivíduos. Tem, no entanto, conscientemente como sujeito o indivíduo determinado, nas suas relações reais com outros indivíduos e grupos, e na sua relação crítica com uma determinada classe e, por último, na sua interligação, assim mediada, com a totalidade social e a natureza. (Horkheimer, [1968] 2003, p. 243, tradução livre)

Ter como ponto de partida o indivíduo numa perspetiva associal, a-histórica e objetiva, “esta aparência que o idealismo vive desde Descartes, é ideologia em sentido estrito: a liberdade limitada do indivíduo burguês aparece sob a forma de liberdade e autonomia perfeitas” (Horkheimer, [1968] 2003, p. 243, tradução livre). Para este autor, pensar-se acerca do ser humano que sujeito e objeto se separam um do outro é colocar a sua identidade no futuro e não no presente. O método apontado na terminologia cartesiana seria o da clarificação. No entanto, no pensamento realmente crítico o método não significa apenas um processo lógico, mas ao mesmo tempo um processo histórico concreto. No seu decurso são transformadas a estrutura social na sua totalidade e a relação do teórico com a sociedade. Assim, tanto se transforma o sujeito como o papel do pensamento. A aceitação da invariabilidade essencial da relação entre sujeito, teoria e objeto, distingue a conceção cartesiana de qualquer lógica dialética.

Segundo Calhoun (1996, pp. 453-454), a teoria crítica extravasava do pensamento proletário, representando um meio de pensar a totalidade social, que deslocaria a visão empírica e parcial do proletariado, resultante da sua posição de classe, para a visão de uma sociedade sem classes e não estruturada pela injustiça. A teoria crítica não partia de um grupo social específico, mas de um grupo de indivíduos

preocupados em questionar a estrutura mais básica da totalidade da sociedade, de forma a apontar as possibilidades da sua transcendência. Considerando-se a teoria crítica nesta altura uma forma de marxismo, já se antecipava de alguma forma a crise posterior. Nota Calhoun (1996, p. 454), em primeiro lugar, que a teoria aplicada à situação empírica contemporânea apontava mais para uma nova barbárie do que para a sua transcendência. Em segundo lugar, Horkheimer evitou descrever uma potencial revolução e envolver-se politicamente, permanecendo o seu marxismo abstrato. Por último, o seu contributo para a teoria crítica foi mais consistente no domínio intelectual do que a nível social.

Para este autor, “no coração da teoria crítica encontrava-se a noção de *crítica imanente*, ou seja, um exercício da crítica que partia de dentro das categorias do pensamento existente, radicalizando-as e mostrando, a vários níveis, os seus problemas e as suas possibilidades não reconhecidas” (Calhoun, 1996, p. 455). A atividade da crítica é fundamental para revelar as tensões existentes entre o que existe e as suas possibilidades. Para a primeira geração da Escola de Frankfurt, o exercício da *crítica imanente*, enraizado na história, procedia da análise dialética das contradições internas a todas as épocas, a todas as situações e organizações sociais (Calhoun, 1996).

Para Horkheimer e para Adorno, “as forças sociais e culturais – a ciência, o capital e os mecanismos do poder político – haviam-se autonomizado e ganho a capacidade de ditar o curso da estabilidade e mudança sociais” (Calhoun, 1996, p. 456). Os dois teóricos, ao expandir o argumento de Marx, tornaram evidente o modo como os seres humanos tinham sido resumidos a objetos pelas próprias formas de relação social que haviam criado. Outros autores da Escola de Frankfurt, como Neumann e Pollock, foram mais claros ao indicar causas históricas concretas para os problemas daquela época. Causas como a dissolução da distinção entre Estado e sociedade e o desgaste da autonomia do mercado face à força dominante do capitalismo de Estado. A razão tinha-se reduzido ao domínio restrito do instrumental, chegando a ser posta ao serviço da indústria de morte nazi. Tanto Horkheimer como Adorno recebiam que o estado da sociedade não possibilitasse uma crítica verdadeiramente transformadora, ou que pudesse alicerçar qualquer ação que acabasse com a ordem social desumanizante e perigosa (Calhoun, 1996, pp. 456-457). Para Jay (1989, pp. 430-450) esta postura pessimista decorria de vários fatores: a subjectivização da razão, conjuntamente com o capitalismo da *livre iniciativa*, parecia conceder poder aos indivíduos, mas tal era ilusório. O conformismo tinha tomado a forma de ideologia, combinado com uma crescente igualização das pessoas, respondendo cada uma unicamente ao seu interesse

peçoal, enquanto consumidor, num mundo do capitalismo corporativo e da massificação cultural. Ajudada pela psicologia moderna que apresentava a adaptação e a integração social como o mais importante objetivo individual, o que torna impossível equacionar criticamente os valores da realidade social existente. Já nenhum grupo social, incluindo o proletariado, os intelectuais e os artistas, parecia imune a esta mortificação da competência da razão para discernir os fins dos processos sociais.

Para Horkheimer e Adorno o conceito de “indústria cultural” assume especial importância e foi apresentado pela primeira vez na obra conjunta: *Dialektik der Aufklärung* (traduzido por Dialética do Esclarecimento) em 1947 e depois aprofundado em 1963 por Adorno no ensaio “Résumé über Kulturindustrie” (traduzido por “Résumé” sobre indústria cultural). Estes autores substituíram a expressão “cultura de massas” por “indústria cultural” para separar, desde o início, do sentido dado pelos seus defensores: de que se trata de uma cultura que nasce espontaneamente das próprias massas, de uma forma que poderia assumir a arte popular. Ora, para Adorno ([1947] 2009, p. 18) a indústria cultural diferencia-se da arte popular do modo mais extremo. “A novidade consiste em que os elementos inconciliáveis da cultura, arte e divertimento, sejam reduzidos a um falso denominador comum, a totalidade da indústria cultural”. A indústria cultural não deixa de ser a indústria do divertimento. O poder que exerce sobre os consumidores é mediado pela diversão, que se revela hostil a tudo o que poderia ser mais do que divertimento. A indústria cultural proporciona como paraíso a mesma vida quotidiana, em que a evasão é determinada *a priori* como meio de voltar ao ponto de partida. O divertimento fomenta a resignação e o seu esquecimento.

A indústria cultural perfidamente realizou o homem como ser genérico. Cada um é apenas aquilo que qualquer outro pode substituir: coisa fungível, um exemplar. Ele mesmo como indivíduo é absolutamente substituível, o puro nada, e é isto que começa a experimentar quando, com o tempo, termina por perder a semelhança (Adorno [1947] 2009, p. 26).

Na indústria cultural, a individualidade é aparente devido essencialmente à estandardização das técnicas de produção. A individualidade só é tolerada na medida em que não oferece contestação ao universal. A indústria cultural revela a tendência de se transformar num conjunto de pressupostos que permitem que ela se converta no irrefutável profeta do já existente.

A abolição dos privilégios culturais parecia não possibilitar a entrada das massas nos campos que anteriormente estavam vedados. A liquidação e a venda a reduzido

preço contribuem para a ruína da própria cultura, para o desenvolvimento da desumana inconsistência (Adorno [1947] 2009, p. 38). A indústria cultural sugere como algo confortante que o mundo seja ordenado da forma precisa que ela indica. Ao simular a felicidade torna-se enganadora. A consequência total da indústria cultural é a de um anti iluminismo; nela o iluminismo, para Horkheimer e Adorno, através do progressivo domínio técnico da natureza, transforma-se no engano das massas, no veículo que permite sujeitar as consciências. Assim, para Adorno (1963, pp. 9-10) a indústria cultural não possibilita a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente. Uma vez que só assim estariam constituídos os pressupostos de uma sociedade democrática, que somente os indivíduos emancipados poderão manter e desenvolver.

No complemento que Verlaine Freitas (2005) apresenta, a cultura de massas é uma cultura da resignação perante a onnipotência coletiva. Da mesma forma que o indivíduo percebe que a ordem econômica não é comandada pelo seu desejo, que é melhor adaptar-se a ela do que contrariá-la ou permanecer indiferente. Os símbolos da indústria cultural, através dos seus heróis variados estabelecem imagens e ideais com que as pessoas se podem identificar. Como se tudo isso dissesse respeito a algo que o indivíduo pode perceber em si mesmo.

Horkheimer, após a morte de Adorno, em forma de balanço e, talvez, de testamento da teoria crítica, na sua obra *Teoria Crítica Ontem e Hoje* (1970), define novamente a teoria crítica como aquilo que acrescenta à ciência algo de essencial, uma reflexão sobre si e sobre a sociedade existente. De certa forma desiludido da esperança revolucionária, aponta para a preservação da teoria crítica através da autonomia do indivíduo.

1.2. A Segunda Geração da Teoria Crítica

A meados da década de 1960, quando estalou a crise e os movimentos estudantis deram de novo especial relevo à política, os já envelhecidos teóricos críticos da primeira geração não estavam preparados para tal. Marcuse foi o único, da primeira geração de teóricos, que pensou a ação radical como possível. Apesar do seu envolvimento do seu mediatismo como “guru” de uma nova esquerda, o movimento estudantil ficou desapontado com ele. Marcuse não via nele a herança do proletariado e o seu

posicionamento social não era o mais indicado para apreender a crise da totalidade social, uma vez que os/as estudantes apesar de apoiarem os mais desfavorecidos não constituíam uma classe desprivilegiada. Marcuse pensava que o único grupo social capaz de despoletar uma verdadeira revolução seria o dos “miseráveis da terra” de que falava Frantz Fanon (1968), os oprimidos do terceiro mundo e os desempregados permanentes do primeiro mundo. No entanto, as ideias dos teóricos de Frankfurt foram incorporadas nos discursos dos estudantes, quer na Alemanha, quer nos Estados Unidos (Calhoun, 1996, pp. 458-460).

O teórico que mais se destaca nesta segunda geração é porventura Habermas. O seu trabalho inicial pretendia “repor a possibilidade de uma teoria crítica politicamente significativa” (Calhoun, 1996, p. 460), guiado pelo problema da relação entre teoria e prática. Assume o debate sobre a metodologia das ciências sociais, tentando ultrapassar a mera preocupação hermenêutica e a falácia das crenças positivistas, que distinguia o conhecimento objetivo da ação humana interessada. Habermas tentou possibilitar a unidade entre teoria e prática, expandindo o sentido de prática política, como a constituição de formas de vida conjunta que permita a realização plena do potencial humano. O que releva da teoria crítica a resposta a necessidades práticas.

Na ótica de Habermas (1968, pp. 129-147), todo o conhecimento deveria ser interpretado avaliando os interesses que conduziram os atores a produzi-lo. Como resumiu Habermas (1973, p. 9, tradução livre):

os interesses técnico e prático do conhecimento não são reguladores da cognição que devam ser eliminados para bem da objetividade do conhecimento; pelo contrário, eles próprios determinam o aspeto sob o qual a realidade é objetivada, tornando-a assim acessível à experiência.

Analisar uma teoria de uma forma crítica implicava situar a relação entre os interesses formadores que levaram à produção teórica, o seu contexto histórico e o conteúdo epistémico da teoria. Habermas, à semelhança dos teóricos de Frankfurt que o precederam, apoiou-se em Marx e em Freud no desenvolvimento de uma conceção de crítica capaz de estabelecer o modo como o conhecimento objetivo se poderia relacionar com a intersubjetividade e com a capacidade para a ação (Calhoun, 1996, p. 461). Assim, como a psicanálise possibilita uma relação intersubjetiva, em que o médico e o paciente anulam as barreiras à comunicação e tornam possíveis à compreensão e controlo consciente das motivações previamente reprimidas. Da mesma forma, a teoria crítica constituía um empreendimento intersubjetivo e comunicativo, que deveria

realizar esta tarefa numa sociedade que estava, de forma análoga, incapaz de reconhecer as verdadeiras fontes da sua história (Calhoun, 1996, p. 461).

Em Habermas podemos falar da reconstrução da teoria. Esta deverá ser reabilitada pela análise concreta, o que implica uma reconstrução do materialismo histórico, justificada pela evolução da contradição social e as possibilidades de emancipação social respetivas. Habermas pretende revitalizar assim o desafio de uma razão "encurralada" pela racionalidade técnica. Isso revela-se possível pela oposição essencial estabelecida entre o trabalho e a interação, ligados respetivamente às relações do homem com a natureza e dos homens entre eles. Pela revitalização desta segunda dimensão, reprimida pelo destino histórico do marxismo e coisificada pelo capitalismo administrativo, é que se opera a abertura.

Habermas preocupado com a mudança estrutural da esfera pública (*öffentlichkeit*), muito longe do modelo de espaço público burguês do século XVIII, considera que esta tem decaído até aos nossos dias. O discurso na esfera pública era baseado na argumentação racional-crítica, em que independentemente da identidade dos seus proponentes ou oponentes, o melhor argumento era decisivo (Calhoun, 1996, p. 461). A esfera pública oferecia um modelo de comunicação pública que poderia, em potência, realizar o ideal de orientação racional da sociedade.

A esfera pública do século XVIII era elitista e há medida que um maior número de cidadãos e cidadãs foi incorporado nesta e na opinião pública, a par com a intervenção dos governos na economia, com o protagonismo das multinacionais e com o surgimento dos Estados-providência, as decisões políticas e sociais foram se afastando cada vez mais da esfera pública. Habermas afirma a importância de reabilitar a esfera pública, uma vez que, através de um modelo de comunicação pública poder-se-ia realizar o ideal de orientação racional da sociedade. Através da teoria crítica, as pessoas poderiam se tornar conscientes do seu potencial por realizar e assim lutar contra aqueles que obstam à realização plena desses ideais (Calhoun, 1996, pp. 462-463).

Com as grandes transformações da esfera pública, como sejam a influência da comunicação mediática na sociedade de massas, bem como a diluição da diferenciação entre Estado e sociedade originada pela *sociedade administrada*, as decisões sociais deixaram de estar no discurso crítico dos/as cidadãos/ãs. Habermas, tal como os seus antecessores, foram conduzidos a conclusões cada vez mais pessimistas. (Calhoun, 1996, pp. 462-463). Como nos elucida Silvério da Rocha-Cunha (2008, p. 236):

a Teoria Crítica deparou com uma racionalização desencantada que substituiu a religião pelos campos de concentração, o consumo e a pop-art. Entre a *dialética negativa* de Adorno e a *contrarrevolução e revolta* de Marcuse, habita toda uma tradição ontológica que se preocupa com a necessidade de despir a natureza humana tal como é no mundo.

A crise da praxis é vista como uma crise ontológica, que só pode ser superada pela luta por novas possibilidades do ser. Habermas abandonou o projeto de construir a teoria crítica a partir de uma fundação histórica, como os seus antecessores tinham feito. Enquanto Horkheimer e Adorno, segundo Goran Therborn (1996, p. 53), deram ênfase às contradições e à negatividade da modernidade, sem no entanto projetarem uma alternativa melhor, ainda que utópica, Habermas não se deteve no pessimismo dos seus predecessores, tentou fundamentar a sua crítica não nos desenvolvimentos históricos e na alteridade de contextos, mas na definição de condições universais da vida humana baseadas numa evolução na comunicação. Ao invés de potenciar a dimensão crítica pela comparação de constituições sociais histórica e culturalmente específicas, propôs um conjunto de condições universais da vida humana, com base numa ideia lata de progresso evolutivo na comunicação. Habermas afastou-se da história de modo a recuperar a base para o otimismo (Calhoun, 1996, pp. 463-464). Com a pragmática universal fundamenta uma orientação otimista para a teoria crítica. Habermas transpôs para o seu trabalho seguinte sobre a ação comunicativa o potencial inacabado do projeto iluminista de modernidade. Ensaia a resposta àquele ceticismo, “mediante a reconciliação entre a consciência individual capaz de pensar a monstruosidade e a consciência social que, a segrega e renova pela aparência, tem sido a tarefa habermasiana” (Rocha-Cunha, 2008, p. 239). Habermas acredita que as perspectivas sociológica, psicológica e filosófica podem unir-se através da linguagem, se esta for considerada como sistema autónomo, uma vez que a racionalidade comunicacional não isenta nenhum requisito de validade de possível exame crítico, dado que só na comunicação humana se podem cumprir requisitos de validade.

1.3. A Racionalidade Comunicativa de Jürgen Habermas

A *Teoria da Ação Comunicativa* de Habermas (1981) tem como pretensão desenvolver uma avaliação crítica das formas de vida e das épocas concretas na sua totalidade, sem projetar normas concedidas por qualquer filosofia da história. Assim se

deu uma clara evolução: é a ambição de uma ciência crítica da sociedade, em particular da sua estrutura comunicacional, que serve de base daí em diante para constituir um saber evolutivo da história, criado como lógica da contradição social. É esta a possibilidade que permite fazer a economia duma filosofia da história, ainda que pessimista. Habermas não se detém no impasse da teoria crítica da primeira geração, abre novas perspectivas para a direção da praxis.

Habermas fazendo parte da segunda geração da Escola de Frankfurt, substitui os conceitos marxistas de forças e de relações de produção, conceitos chave da dialética social de Marx, pelos de trabalho (envolvendo este da mesma maneira a ação instrumental e a escolha racional) e de interação simbolicamente mediada ou ação comunicativa (Therborn, 1996, p. 58). Ao distinguir diferentes tipos de ação e de interesses de conhecimento afirma a perspectiva de conflito entre o mundo do quotidiano e o sistema social.

A racionalidade habermesiana ultrapassa o limite da ciência empírica, expandindo-se a todos os processos argumentativos e comunicativos dirigidos ao consenso intersubjetivo. A comunicação assume o papel de especial relevo da racionalidade não só ao nível das escolhas e práticas, mas também ao nível da ciência empírica, pois o sujeito parte sempre de pressupostos na compreensão da realidade.

Para Habermas a sociedade apresenta-se em duas dimensões, ou dois mundos que se interpelam: o mundo do sistema e o mundo da vida. O mundo do sistema divide-se em dois subsistemas: economia e administração; caracteriza-se pela organização estratégica da economia e da política, constituindo a macroestrutura na qual se organizam as formas de trabalho e de interação. No sistema (*System*) predomina a racionalidade instrumental, onde a lei serve para racionalizar e legitimar o sistema. Por sua vez, o mundo da vida (*Lebenswelt*) representa a cultura, a personalidade e a sociedade. Caracteriza-se pela vida do quotidiano onde o processo comunicativo se desenvolve, onde as relações intersubjetivas se desenrolam. A sua reprodução é feita na medida em que cumpre estas três funções que transcendem a perspectiva do ator: a propagação de tradições orais; a integração de grupos por normas e valores e a socialização das gerações vindouras (Habermas, 1990, p. 279). O Mundo da vida é constituído pelo conjunto de sentidos que permite interpretar e atuar sobre o mundo, por criações simbólicas que correspondem a um conhecimento pré-teórico, tais como tradições, objetos de arte, atos de fala imediatos, estruturas de personalidade e outros conteúdos subjetivos. Assim, para Habermas ([1981] 1992, p. 177) a linguagem e a

cultura são elementos constitutivos do mundo da vida. Este, segundo Rocha-Cunha (2008, p. 240):

reúne as referências das descrições, das prescrições, das experiências vividas, numa dimensão de existência verdadeira, na pluralidade do eu que é um nós, é a reflexividade que acompanha a arquitetura e a gramática do verbo, é uma polivalência discursiva que não pode ser contemplada pelo discurso organizado da ciência, da ética e até da estética.

A relação entre estes dois mundos constitui um problema na perspectiva habermesiana, resultado da racionalidade instrumental e da excessiva burocratização, onde a economia e o poder constituem-se como verdades naturais que não são questionadas, conduzindo à colonização do mundo da vida. “Esta desconexão do sistema e do mundo da vida é experienciada dentro dos mundos da vida modernos como uma coisificação de formas de vida.” (Habermas, 1990, p. 322). Habermas afirma a perspectiva de conflito entre o mundo do quotidiano e o sistema social, posiciona-se radicalmente contra a universalização da ciência e da técnica, isto é, contra a penetração da racionalidade científica, instrumental, em esferas de decisão onde deveria imperar um outro tipo de racionalidade: a racionalidade comunicativa. A racionalidade comunicativa surge como resposta ao domínio da racionalidade instrumental, como alternativa à rutura entre o mundo da vida e o sistema. Habermas apresenta a resposta para esta problemática no paradigma da ação comunicativa.

Habermas pretende fundamentar o imperativo da emancipação no seio das ciências sociais, não descrevendo este ideal, mas afirmando os passos de uma teoria da competência comunicativa, cujo paradigma deveria assentar na liberdade, na crítica e na racionalidade. Habermas defende uma teoria consensual da verdade, que só pode ser definida através da noção de discurso (*Diskurs*), em que este se apresenta sob a forma de diálogo, caracterizado pela argumentação num contexto de comunicação reflexiva. Para este teórico alemão, a verdade não é fundamentada na experiência, embora possa ser apoiada por esta, mas sim no seio da comunicação intersubjetiva. Ainda de acordo com Habermas, só através do processo argumentativo é que se podem legitimar as pretensões de validade. Sendo que as noções de consenso, verdade e argumentação e contra argumentação pressupõem uma situação comunicativa ideal, de forma a evitar falsos consensos; o que apela à plena democracia. Sem pretender ser utópico, Habermas aponta este caminho como ideal regulador da ação comunicativa. “A teoria do agir comunicativo estabelece uma relação interna entre praxis comunicacional quotidiana e

eleva o conteúdo normativo do agir orientado para a compreensão mútua à conceptualidade da racionalidade comunicacional” (Habermas, 1990, p. 81).

Habermas, empenhado na construção de uma teoria da competência comunicativa, apresenta a pragmática universal, cuja função “é identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua” (Habermas, 1996, p. 9). O tipo fundamental de ação social constitui-se na sua orientação para o consenso intersubjetivo, o que transporta para determinadas pretensões de validade do processo comunicativo: O sujeito em questão deve procurar que o seu discurso seja compreensível; compromete-se a dizer a verdade; empenha-se em adequar a sua atitude às normas existentes que regulam as relações interpessoais e deve ser sincero (Habermas, 1996, p. 12).

Ainda de acordo com Habermas, estes pressupostos de validade estabelecem as pressuposições indeclináveis de toda a ação comunicativa, ou sejam, as pressuposições da inteligibilidade, verdade, correção e veracidade. A primeira é intralinguística, a segunda aponta para a relação existente entre a linguagem e o mundo objetivo, a terceira remete para o plano intersubjetivo, enquanto a última relaciona a linguagem com a interioridade subjetiva. As três últimas pretensões de validade correspondem assim às esferas da cognição, da interação e da expressão subjetiva.

Em que nada está imune à crítica e só se reconhece o melhor argumento, numa situação comunicativa que não pode ser distorcida por relações de dominação e onde todos devem ter o direito de acesso ao debate público.

Percebem-se várias finalidades na obra de Habermas, ao desenvolver a teoria da ação comunicativa, baseada na argumentação e contra argumentação, na intersubjetividade e na procura de validade e consenso no seio da comunicação. Habermas pretende reabilitar a razão moderna através do recurso ao paradigma da comunicação. Pretende estabelecer um diálogo racional entre o mundo da vida e o sistema, segundo Pilar Damião de Medeiros (2010), contribuindo para a emergência de uma esfera pública autêntica e para a revitalização da sociedade civil das sociedades pós-industriais.

Não podemos deixar de fazer referência, de uma forma geral, às críticas a Habermas. Uma delas prende-se com a impossibilidade de alcançar um diálogo sem dominação quando temos atores sociais com capitais culturais e políticos diferenciados. Existem autores como Edward P. Thompson ([1963] 1988) que criticam a tese de Habermas por ser demasiado idealista e de não considerar o papel dos media não

sistêmicos que surgem como reação à colonização do sistema. Franz. Hinkelammert, por seu turno, na sua obra *Crítica a la razón utópica* (1990) ao criticar os pressupostos do pensamento soviético e as teorias formais de uma forma geral, inclui a crítica a Habermas. Por sua vez, Danilo Zolo (2005) que apresenta uma série de observações críticas ao "cosmopolitismo jurídico e político" de Habermas, no contexto de sua *teoría do discurso* da lei e do Estado em geral, apresenta alguns argumentos a favor de uma concepção não-globalista de direito universal.

1.4. O contributo de Axel Honneth para a transformação da Teoria Crítica: rutura ou continuidade com Jürgen Habermas

Este subcapítulo pretende revisitar alguns contributos, que desde a primeira geração da Escola de Frankfurt influenciaram a obra de Honneth, ao tentar reformular a teoria crítica nos termos de uma teoria social do reconhecimento e com os prolongamentos que hoje se assiste. Daremos especial ênfase à rutura ou complementaridade entre Habermas e Honneth. A separação radical entre trabalho e comunicação e a insuficiente tematização do conflito, são os temas que Honneth vai explorar e propor uma reformulação teórica que poderá reconduzir a teoria crítica ao seu projeto inicial, ao diagnóstico das “patologias do tempo presente”.

Habermas (2003) ao abandonar a expressividade particular da vida concreta, com vista à formulação normativa de uma Ética do Discurso, é criticado por alguns teóricos como Taylor (1998), como tendo conduzido ao empobrecimento cultural, na medida em que extrapola a forma de vida ocidental. Partindo de objeções como esta, Honneth pretende reformular a teoria crítica nos termos de uma teoria social do reconhecimento. Esta tarefa parece ser cumprida a partir da intuição de que a moral é sempre uma moralidade social cuja origem deve ser identificada em padrões culturais de julgamento valorativo, vinculados àquilo que a tradição filosófica chamava eticidade; justo aquele elemento que Habermas assinalava como "perdido" no processo de transição para a Modernidade.

A teoria do reconhecimento, baseando-se no paradigma habermasiano da comunicação e no legado hegeliano e marxista da teoria crítica, propõe um modelo original de articulação, na forma de “dependência mútua” entre uma filosofia social fundada normativamente e uma sociologia convidada a apresentar estas normas à

verificabilidade dos factos. Honneth examina de forma crítica a tradição da Escola de Frankfurt, com base nas realizações da pesquisa sociológica. É a partir destes desenvolvimentos operados com base no saber sociológico que vai esboçar os traços de um projeto, embora primariamente filosófico, de reconstrução de uma teoria social capaz de oferecer uma alternativa aos impasses da teoria crítica. Honneth, utilizando o conhecimento da Sociologia procede à elaboração de uma teoria do reconhecimento em que uma das características principais é a conceção não instrumental do conflito social. Segundo Olivier Voirol (2007, p. 245), Honneth inicia um trabalho sistemático de reinterpretação, por um lado, da filosofia de Theodor W. Adorno e de Jürgen Habermas e, por outro lado, da antropologia filosófica, num trabalho conduzido em colaboração com Hans Joas⁵. Nestes dois projetos paralelos de investigação pode-se constatar que um dos seus interesses reside na capacidade destas duas correntes de articular uma dimensão filosófica com o conhecimento das etapas empíricas.

Axel Honneth ([1989] 2009) evidencia os impasses da teoria crítica e enfatiza a necessidade de uma reconstrução das suas fundações iniciais, de forma a recompor a linha entre a teoria normativa e a prática social. Num quadro em que a sociologia ocupa um lugar central como ferramenta de diagnóstico do tempo presente, Habermas é quem vai operar este trabalho de reconstrução, segundo Honneth, desenvolvendo um paradigma alternativo sob a forma de uma teoria da comunicação. O seu projeto visa renovar a ligação entre teoria e prática e repensar a ideia de um diagnóstico do tempo presente, articulando a filosofia e a sociologia. Habermas ao introduzir uma distinção rígida entre dois tipos de atividade: o trabalho e a comunicação, liga-se aos atos ordinários de comunicação e às formas de compreensão mútua como instâncias práticas portadoras de ideais emancipadores. Assim, ele mostra que a razão não se desenvolve no movimento da história, mas nas formas ordinárias da compreensão mútua através da linguagem. Habermas mostra que os processos “patológicos” do tempo presente, assim como as zonas de conflito potencial moveram-se, não são mais uma luta de classes pela emancipação da práxis produtiva, mas um antagonismo entre as relações comunicacionais e as dinâmicas do sistema político-económico. As resistências já não vêm do proletariado, mas das potencialidades comunicacionais do mundo da vida que se levantam contra as formas de “colonização” do mundo da vida. É a partir deste

⁵ Confira Axel Honneth & Hans Joas (1988)

deslocamento para um modelo da comunicação na teoria crítica que Habermas concebe a relação entre a filosofia e a sociologia. Ele prossegue num projeto de diferenciação dos tipos de conhecimento em que visa uma fundação epistemológica das ciências humanas, distinguindo as ciências empírico-técnicas dedicadas ao conhecimento da realidade, as ciências hermenêuticas que visam os movimentos interpretativos e as ciências críticas que produzem um conhecimento orientado para a autorreflexão – e que é igualmente guiado pela intenção de fazer emergir de sujeitos autônomos o acesso ao conhecimento reflexivo (Habermas, 1968, pp. 136-140).

A sociologia não positivista, que faz parte deste passado, deve descobrir os obstáculos que se interpõem no caminho de autoafirmação de um sujeito da compreensão mútua, rompendo com a dominação graças à reflexividade e aumentando os potenciais de ação pela expansão das potencialidades da comunicação. Neste modelo reconfigurado de teoria crítica, Habermas é, portanto, capaz de conferir à pesquisa social o papel de revelar as distorções que perpetuam a dominação e impedem a emergência de sujeitos conscientes guiados pelos princípios de uma razão prática. É através do prolongamento desta viragem comunicacional operada por Habermas em relação à primeira geração da teoria crítica que Honneth situa os seus próprios trabalhos. No entanto, Honneth assinala a sua distância sobre os principais pontos do modelo habermasiano, tais como a separação radical entre o trabalho e a comunicação e a insuficiente tematização do conflito, e vai esboçar pistas alternativas com o apoio da sociologia (Voirol, 2007, p. 250).

A distinção de Habermas radical entre trabalho e comunicação esvazia o conceito de trabalho de toda a dimensão moral para fazer dele uma atividade necessária à reprodução da sociedade. Então o trabalho é um ato instrumental de manipulação da natureza e a ação comunicativa produz formas de intercompreensão livres de dominação. Para Habermas, todas as atividades sociais que não são dirigidas para a compreensão mútua aparecem, portanto, como desvios da comunicação (Honneth, 2008). À redução do trabalho à ação instrumental, Honneth opõem dois tipos de argumento. O primeiro, de ordem filosófica, contesta a dissolução de Habermas da conexão marxista entre o trabalho e a dimensão moral, procurando reinvestir o trabalho de uma moral prática, sem voltar à articulação marxista entre trabalho e emancipação humana. Honneth mostra que o processo de redução do trabalho a um ato puramente instrumental continua a causar experiências negativas nos sujeitos sociais e, assim, o trabalho é investido de uma dimensão moral. Na organização capitalista do trabalho, “se

os sujeitos ocupados, com base na própria estrutura de sua atividade, têm o desejo de possuírem o controlo de sua atividade, então se trata de uma exigência moral inserida immanentemente em relações de trabalho historicamente dadas” (Honneth, 2008, p. 52). Com o apoio da sociologia do trabalho, ele demonstra, no seu segundo argumento, a existência de formas de resistência e de reapropriação do controlo dos sujeitos sobre as operações produtivas em áreas de atividade ainda amplamente racionalizadas no plano técnico. Honneth sustenta uma sociologia baseada em padrões de reapropriação nas práticas de trabalho pelas quais os sujeitos contornam as regras da organização de forma a reiniciar um controle técnico sobre as suas atividades de trabalho⁶. Estas práticas de oposição contradizem a teoria habermasiana ao mostrar que operam precisamente como formas de emancipação a partir dos limites impostos pela ação instrumental (Voirol, 2007, p. 251).

Contudo, estas resistências não são imediatamente visíveis no espaço da produção e requerem suportes de explicitação para se revelarem, entre os quais pode figurar a pesquisa social. Estas práticas de apropriação abaixo da expressão pública podem realmente ser explicitadas pela pesquisa sociológica e ser reveladas em seguida como transgressões normativas e conflitos subterrâneos abaixo do limiar da comunicação linguística (Honneth, 2006). A partir desta observação sociológica, Honneth pode mostrar a existência de uma forma de saber moral-prático que é baseada numa experiência de perda, devido à natureza instrumental do trabalho, no centro de um universo de racionalização técnica e capitalista. Esta experiência de perda está associada a uma sensação de injustiça produzida pela expropriação sistemática da atividade do trabalho. Dimensão esta que Habermas não é capaz de tomar em consideração com a sua distinção rígida entre trabalho e comunicação.

Assim, é com referência à sociologia que Honneth realiza uma primeira rutura relativa à “viragem comunicacional” da teoria crítica. Da mesma forma que se distancia de outro aspeto fundamental da teoria habermasiana: a sua conceção do conflito no capitalismo avançado. Segundo Habermas (1978), os conflitos de classe foram incorporados em formas de compensação e de legitimação do capitalismo tardio: daí em diante, não podemos falar de conflitos de classe, mas unicamente de reivindicações de justiça social dos grupos socialmente privilegiados, em busca de novos princípios

⁶ Para o fazer, Honneth apoia-se nas pesquisas de Philippe Bernoux (1979)

éticos. Honneth opõem-se a essa concepção, baseando-se nos seus próprios trabalhos empíricos no final dos anos 1970 (Honneth, Mahnkopf & Paris, 1979). Ele mostra que o princípio moral destacado por Habermas como um pressuposto da comunicação é incapaz de indicar como essa moralidade pode-se referir aos conflitos sociais.

Com base na sociologia do sentido moral dos grupos desfavorecidos, Honneth demonstra que os conflitos de classe, embora se manifestem de uma forma menos óbvia, não desapareceram (Voirol, 2007, pp. 252-253). As pesquisas sociais sobre as quais se apoia mostram que há no seio das classes desfavorecidas, princípios morais que só em casos excepcionais é que são esclarecidos publicamente⁷. Esta sociologia mostra que, contrariamente aos grupos dominantes, com experiência na utilização rotineira da justificação pública, os membros das classes trabalhadoras raramente têm condições de explicar numa linguagem estruturada os princípios morais e políticos que sustentam as experiências negativas que são tão comuns para eles. Com o apoio desta sociologia, Honneth (2006) mostra que os princípios de justiça, em relação aos quais os membros destes grupos avaliam a ordem social e fazem julgamentos sobre eles próprios, são incorporados acima de tudo em percepções não articuladas de injustiça. Se a pesquisa social mostra que o capitalismo é atravessado por conflitos e sentimentos de injustiça ocultos – como evidenciado nos modos de apropriação do trabalho, é porque existe uma moralidade subterrânea e uma conflitualidade escondida que devem ser tidas em conta na teoria. As estratégias postas em ação para garantir a hegemonia cultural da classe dominante operam um controlo sobre o sentido moral, limitando as possibilidades de formular as experiências de injustiça, da mesma forma que ocultam os conflitos (Honneth, 2006). Com o apoio da sociologia, Honneth é capaz de reinvestir a atividade do trabalho de uma dimensão moral e de se referir a uma concepção de conflito moral cujos motivos morais permanecem como anteriormente invisíveis para a esfera pública política como para a teoria crítica. Estes dois deslocamentos são decisivos no prolongamento da “viragem comunicativa” que foi realizada em relação à pesquisa social. O argumento adequado de Honneth foi emprestado pela sociologia, incluindo resultados de pesquisas cujas conclusões impõem-se no plano da filosofia social.

⁷ Confira Honneth (2006a). Este texto foi publicado em 1981 e desenvolve toda uma argumentação sociológica para contestar, no seio da filosofia, algumas opções habermasianas, desempenhando um papel fundamental no trabalho de Honneth.

Com uma base empírica fornecida pela pesquisa das classes sociais Honneth encontra um lugar de conflitualidade e esboça caminhos para a teoria crítica apreender os conflitos do nosso tempo. Na sequência da revisão da tradição do pensamento crítico, Voirol (2007, p. 254) destaca duas dimensões fundamentais que podem ser extraídas deste empreendimento.

A primeira dimensão diz respeito ao deslocamento que se opera relativamente ao ponto de apoio prático da crítica normativa. Honneth fornece os meios para encontrar uma experiência negativa portadora de expectativas morais não realizados e cujo conteúdo ainda não encontrou o caminho de uma formulação linguística apropriada. Portanto, ele escapa do impasse da perspectiva de Adorno que é incapaz de encontrar tais experiências no "mundo administrado" do capitalismo avançado, assim como ele de certa forma ultrapassa a perspectiva habermasiana, que se concentra exclusivamente na interação linguística de signos incapazes de conceber a negação das expectativas morais, que não sejam como uma restrição do entendimento linguístico.

Honneth desenvolve o seu programa com os contributos da sociologia, da história social e da psicologia social, ao mostrar que as expectativas não cumpridas, nestas experiências negativas, podem ser entendidas como expectativas de reconhecimento (Honneth, [1992] 2011). Do ponto de vista da crítica social, as expectativas morais feridas nestas experiências negativas, colocadas em evidência pela sociologia, fornecem evidências dos requisitos relativos a uma ordem social "justa e boa". Preservadas de forma negativa no sentido de injustiça, elas fornecem um ponto de apoio prático a uma crítica teórica baseada nas normas. Pois é precisamente nessas expectativas não cumpridas, as experiências negativas que elas geram e os esforços dos sujeitos sociais para aceder ao reconhecimento mútuo que Honneth situa a instância prática de justificação das reivindicações normativas da crítica e traz a sua própria contribuição para a renovação da teoria crítica (Honneth, 2006).

A segunda dimensão do exame crítico de Honneth compreende a conceção do conflito, numa proposta que pretende localizar locais subterrâneos de conflito no capitalismo avançado, situando-os ao nível das expectativas morais, ele não segue as categorias das teorias utilitaristas do conflito, que segundo ele apenas são adequadas para perceber a concorrência por meios de subsistência. Dito de outra maneira, Honneth abre uma via para reportar o conflito ao desrespeito pelas regras implícitas de reconhecimento mútuo e não ao interesse de classe ou à acumulação do lucro concebida de forma estritamente instrumental, negando, como vimos, o discurso sobre o fim do

conflito de classes. A partir do exame crítico do trabalho dos seus antecessores, Honneth inicia um projeto ambicioso ao articular a sociologia e a filosofia.

O seu projeto consiste em encontrar uma concepção de “luta” para além da simples razão de “interesses económicos”, de acordo com a ideia de que a classe e os conflitos de classe estão ancorados em formas simbólicas e em sentimentos morais, de forma a voltar a enfatizar o lugar do orgulho, honra, desprezo ou humilhação nas ações coletivas (Honneth, [1992] 2011; Voirol, 2007, p. 255). Se este projeto de reconstrução assenta numa perspetiva filosófica, constituída na releitura dos trabalhos do jovem Hegel nos termos de uma concepção do conflito orientado pelos motivos morais do reconhecimento mútuo, a sociologia desempenha o papel principal na atualização deste modelo. Honneth avança em relação a estas questões com o auxílio desta disciplina através da mobilização de uma série de abordagens completamente diferentes. Ao mencionar em particular os trabalhos de Pierre Bourdieu devido à concepção da luta simbólica que eles oferecem. Embora todos eles sejam inscritos no prolongamento do marxismo, Bourdieu desloca o conceito de luta de classes à dimensão da luta simbólica e contribui assim para o desenvolvimento da ideia de um conflito que não se limita apenas ao domínio económico. No entanto, Bourdieu comete o erro de ampliar o sentido das lutas de interesse em relações simbólicas, relacionando os motivos de conflito com os motivos instrumentais da distinção, ao invés de uma análise dos sentimentos morais que estão na origem das lutas simbólicas (Honneth, 1990; Voirol, 2004). Apesar da sua contribuição para a compreensão dos processos de reconhecimento, a sociologia da violência simbólica mostra alguns limites. Bourdieu reduz a especificidade dos conflitos de reconhecimento a uma moldura instrumental inspirada pela teoria económica clássica, em vez de prosseguir a investigação da sua lógica interna. Além disso, a ênfase na ordem instituída do desconhecimento e da reprodução das relações de dominação tende a minimizar a dimensão instituinte do conflito e do impacto das expectativas normativas nas lutas sociais.

Se a sociologia de Bourdieu apresenta uma mudança na concepção do conflito - que, como vimos, não é sem os seus problemas - é do lado da escola histórica e sociológica do marxismo cultural e da “economia moral” (Edward P. Thompson, Barrington Moore e outros) que Honneth vai descobrir uma grande contribuição para a elaboração da sua concepção moral do conflito social (Honneth, 1984). Sob o termo de “economia moral”, Thompson procurou explicar os protestos sociais contrariamente aos relatórios económicos dominantes, em nome de princípios morais a serem aplicadas às

trocas mercantis (Thompson, [1963] 1988). Essa abordagem mostra que as revoltas centradas em questões econômicas têm na sua base um conjunto de exigências morais sobre as quais a questão dos "interesses" está necessariamente interligada. O estudo sociológico dos fundamentos morais dessa resistência popular, liderado pela escola marxista da história social, permite tanto realçar a dimensão moral das revoltas e lutas como projetar sobre as questões materiais e econômicas, articuladas em torno dessas mesmas razões.

No entanto, para Honneth, se esta corrente da sociologia histórica atual permite considerar uma concepção não-instrumental de luta, ela não consegue mostrar de forma convincente quais são as expectativas morais que ao não serem respeitadas provocam o protesto e quais são as aspirações realizadas pelo protesto, que segundo Honneth devem ser entendidas na sua vontade de aceder às condições intersubjetivas de reconhecimento.

A reformulação teórica de Axel Honneth ([1992] 2011) tem como tônica central os processos dinâmicos da formação de padrões normativos institucionalizados que só são estabelecidos por sucessivas confirmações recíprocas do reconhecimento intersubjetivo. O reconhecimento apresenta-se assim como mediação onde se dá a construção da eticidade formal na modernidade, como resultado crescente das possibilidades expressivas dos indivíduos, no processo de reconhecimento recíproco entre confrontantes sociais. Para Honneth, além da evolução das formas de vida modernas, em que o entendimento funciona como meio de coordenação das ações, nas sociedades, que segundo Habermas, perderam as eticidades tradicionais, é necessário fazer referência aos diferentes princípios normativos pelos quais os sujeitos se formam nas suas capacidades de auto-referência. Assim, se em Habermas a moralidade assume a prevalência metodológica para o diagnóstico das patologias sociais em quaisquer sociedades, uma vez que ela compreende o saber cultural implícito nas condições pragmático-formais da linguagem não constrangida. Para Honneth, o potencial normativo das interações sociais extravasa das condições linguísticas isentas de coação. Em que a modernidade resulta não de um processo de evolução comunicativa, mas de um processo interpretativo do mundo da vida dos sujeitos implicados. Honneth diferencia-se de Habermas na ênfase dada às condições de reconhecimento em prejuízo das condições de comunicação.

Para Pablo Holmes (2008, pp. 145-150) importa dar especial atenção à distinção entre moralidade e eticidade na obra de Habermas e nas teorias do reconhecimento. Esta distinção de carácter filosófico, em que a moralidade, sem perder o seu papel de

procedência crítica, perde o seu carácter de fonte última da normatividade. Sendo que a eticidade ganha a prevalência metodológica no diagnóstico do tempo moderno. É assim que surge para Honneth a concepção de uma eticidade formal, de modo a completar a análise às formas de desigualdade. Uma teoria moderna da sociedade, no pensamento de Honneth, terá de ultrapassar os limites mínimos normativos para os diálogos interculturais, uma vez que toda a ação regida por normas precisa de ser confirmada pelos outros parceiros de interação num contexto temporal específico.

Honneth opera uma viragem no ponto de vista do diagnóstico histórico em relação à abordagem habermasiana. Já não são as tensões entre sistema e mundo da vida que devem ser colocadas no centro da análise, mas as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento. Importa ter em conta as formas de desprezo que não entram na esfera pública e que não estão representadas de forma positiva nos atos de fala, que não são verbalizadas, e assim não podem depurar-se argumentativamente, fazendo sofrer os indivíduos desprezados.

A teoria de Honneth permite articular de novo a filosofia social com as ciências empíricas, no que se pode interpretar como uma nova viragem sociológica no sentido da pretensão inicial do Instituto de Frankfurt. As ciências sociais terão agora a tarefa de seguir os sentimentos afetivos de desprezo e a gramática moral das exigências de justiça para encontrar na sociedade existente um excedente normativo que transcenda o modelo social dado.

1.5. Repensar a Teoria Crítica e síntese de pressupostos metodológicos

Convocando uma síntese do que foi exposto anteriormente, destacamos três ideias principais que caracterizam o projeto inicial, ao mesmo tempo sociológico e filosófico, da teoria crítica. Em primeiro lugar, este último está ancorado no materialismo histórico e na ideia de um desenvolvimento histórico voltado para o progresso – a partir da ideia que as forças práticas socialmente efetivas são realizadas pelos interesses de emancipação, pela razão e pela supressão dos fatores que exercem dominação sobre os seres humanos. A teoria pode, portanto, apoiar-se neste exemplo prático para basear o seu ponto de vista e o seu apoio a este processo emancipatório a caminho de uma “sociedade governada pela razão”, como diria Max Horkheimer. Em segundo lugar, ele propõe-se compreender os processos “patológicos” e a crescente

irracionalidade que dificultam essa dinâmica através da pesquisa social. Contra as tendências irracionais que fragmentam a sociedade, a teoria crítica adota o ponto de vista da “totalidade” das relações sociais e proporciona os meios capazes de articular os saberes especializados de forma interdisciplinar. A sociologia desempenhará o papel de entender os mecanismos sociais e estruturais que não só impedem a implantação deste processo de emancipação, mas aumentam a dominação, como sejam a indústria cultural, o capitalismo monopolista, o fascismo, a autoridade, entre outros. Em terceiro lugar, esta articulação entre uma teoria normativa ancorada numa prática efetiva de emancipação e o recurso à sociologia, bem como à psicanálise, para compreender a dificuldade deste processo, é que constitui o plano de fundo deste programa no encontro da filosofia social com a pesquisa empírica (Voirol, 2007, p. 247; Honneth, 2009, pp. 27-51).

A Teoria Crítica desenvolve todo um trabalho interdisciplinar, com influências de várias correntes do pensamento, como até agora foi exposto. Importa no percurso desta dissertação congregar uma síntese dos principais pressupostos que terão implicação no trabalho a desenvolver. Convocamos o contributo de Calhoun (1996, pp. 471-473) de forma a sintetizar os pressupostos metodológicos. Assim, a teoria crítica pode ser definida como o conjunto de trabalho interpretativo que exige e desenvolve crítica nos seguintes quatro sentidos:

1. Uma relação de tensão e crítica com o mundo social contemporâneo, na qual se admita que a ordem social existente não esgota todas as possibilidades e na qual se procurem resultados positivos para a ação social. Implica uma relação séria do/a cientista com o seu mundo social, de forma a descrever esse mundo nos termos das suas características relevantes para ação prática, da mesma forma que deverá relacioná-lo com diferentes contextos sociais e temporais.
2. Uma descrição e explicação críticas das condições históricas, culturais, sociais e pessoais, das quais depende a própria atividade do cientista. Trata-se acima de tudo de compreender a totalidade da formação social que concede a cada um a ocasião e as ferramentas para a reflexão teórica.
3. Uma contínua verificação crítica das categorias constitutivas e dos quadros conceptuais de entendimento utilizados pelo/a cientista, incluindo a análise da construção histórica desses quadros. Se pretendemos examinar criticamente os conceitos que incorporamos nas teorias, precisamos de os

surpreender no processo da sua criação histórica, tendo bem presente que nenhuma tentativa de especificação operacional poderá estar imune à sua história.

4. Uma confrontação verdadeiramente crítica com outros trabalhos de análise do social, de forma a determinar os seus pontos fortes e fracos, capaz de desvendar as razões das suas omissões e incompreensões e de incluir os seus contributos num corpo de trabalho mais consistente. Assim, as teorias passadas não serão apenas modelos a seguir, mas percebidas como trabalhos delimitados em determinados contextos históricos diferentes dos nossos.

Como forma de elucidar este último ponto, importa perceber que a confrontação entre teorias raramente se resolve pela vitória do verdadeiro sobre o falso, uma vez que os/as teóricos/as não trabalham num mundo dicotómico de respostas certas ou erradas, ou num movimento epistemológico de deslocação entre falsidade e verdade. Mas sim, naquilo que Charles Taylor (1989, pp. 199-208) denominou como “ganho epistémico”, referindo-se à transferência no interior de um campo de alternativas disponíveis de uma posição problemática para uma posição mais ajustada, o que não deve ser entendido numa perspetiva atemporal, abstrata e independente dos ambientes onde os/as teóricos/as se movem.

Podemos concluir que a teoria crítica, nos quatro sentidos elucidados, depende de mecanismos de análise histórica e não poderá aceitar as pretensões de objetividade que a isentem da mudança histórica e do discurso público. Nenhuma teoria está acabada. Todas as teorias deverão estar abertas à verificação fundamentada no discurso crítico. Assim, podemos aferir, como nos elucidava Damião de Medeiros (2013b, p. 259), "que através de uma constante revisão concetual; capacidade de enquadrar criticamente as novas condições históricas; elucidar as patologias sociais e denunciar as diversas formas de dominação, a teoria crítica mantém, indubitavelmente, a sua relevância e atualidade teórica".

A teoria crítica não é uma invenção nem propriedade dos teóricos de Frankfurt. No entanto, estes contribuíram decisivamente na articulação de uma tradição intelectual fundamental que integra a teoria, bem como no modo como a teoria crítica poderia questionar o discurso da esfera pública. Nos dias de hoje, a teoria crítica é desenvolvida não só por Habermas, por Axel Honneth, seu sucessor no Instituto de Frankfurt e pelos

seus seguidores, mas também por um vasto leque de autores e autoras que trabalham a partir de diferentes abordagens.

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2000, p. 25), "a teoria crítica desdobrou-se em múltiplas orientações teóricas, estruturalistas, existencialistas, psicanalíticas e fenomenológicas, e os ícones analíticos mais salientes foram, talvez, classe, conflito, elite, alienação, dominação, exploração, racismo, sexismo, dependência, sistema mundial, teologia da libertação". Estes conceitos e as configurações teóricas a eles articuladas, ainda hoje integram o trabalho dos/as cientistas sociais. Podendo-se pensar que é tão fácil fazer teoria social crítica hoje como o era antes, Santos (2000, p. 25) alerta-nos para as dificuldades, uma vez que muitos destes conceitos deixaram de ter a centralidade que tinham antes, ou, fruto de tanta reconstrução teórica, perderam alguma da sua força crítica.

A teoria crítica, desde Horkheimer, concebe a sociedade como totalidade e propõe uma alternativa total ao que existe. Ora, para Santos (2000, p. 26), foi Foucault que mostrou não haver "qualquer saída emancipatória dentro deste *regime de verdade*, já que a própria resistência se transforma ela própria num poder disciplinar e, portanto, numa opressão consentida porque interiorizada". Santos ao evidenciar as falhas e omissões da ciência moderna, enfatiza a necessidade de procurar "regimes de verdade" alternativos, outras formas de conhecimento que têm sido marginalizadas, suprimidas e desacreditadas pela ciência moderna. Apresenta o nosso lugar como um lugar multicultural, com uma preocupação hermenêutica de desconfiança contra aparentes universalismos ou totalidades. O autor define a sua posição claramente, negando a existência de um princípio único de transformação social. O que há são futuros possíveis em concorrência com outros futuros alternativos. Não existe uma forma única de dominação. São inúmeras as suas faces, bem como são múltiplas as resistências e os agentes que as protagonizam. Assim, segundo o mesmo autor, não é possível reunir todas as resistências e agências numa teoria comum total. "Mais do que de uma teoria comum, do que necessitamos é de uma *teoria de tradução* que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos atores coletivos «conversarem» sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam" (Santos, 2000, p. 27). É através da "tradução", que Santos (2000, p. 31) designa por hermenêutica diatópica que as necessidades, aspirações e práticas de uma determinada cultura podem ser compreendidas por outra cultura. O autor não propõe uma grande teoria para o conhecimento-emancipação, mas uma "teoria da tradução intercultural" que sirva de

fundamentação epistemológica às práticas emancipatórias, todas elas transitórias e inacabadas e, assim, somente sustentáveis se estiverem ligadas entre si.

Na modernidade eurocêntrica, para Santos (2000, p. 29), apesar de inscritas duas formas de conhecimento na sua matriz: o conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação, verifica-se que o conhecimento-regulação tem vindo a dominar totalmente o conhecimento-emancipação. A razão prende-se com o modo como a ciência moderna ascendeu e institucionalizou-se como conhecimento dominante. Para este autor, a teoria crítica ao descurar a crítica epistemológica da ciência moderna e apesar de ambicionar ser uma forma de conhecimento-emancipação converteu-se em conhecimento-regulação, uma vez que procura desenvolver as possibilidades emancipatórias dentro do paradigma dominante. Ora, Santos (2000, p. 16) defende a tese que "deixou de ser possível conceber estratégias emancipatórias genuínas no âmbito do paradigma dominante já que todas elas estão condenadas a transformar-se em outras tantas estratégias regulatórias". Santos propõe uma crítica radical do paradigma dominante, tanto dos seus modelos regulatórios como dos seus modelos emancipatórios, de forma que a teoria crítica pós-moderna possa anunciar o paradigma emergente.

Santos (2000, p. 37) propõe uma teoria crítica pós-moderna que recuse o vanguardismo e ambicione transformar-se num senso comum emancipatório.

Porque é auto-reflexiva, sabe que não é através da teoria que a teoria se transforma em senso comum. A teoria é a consciência cartográfica do caminho que vai sendo percorrido pelas lutas políticas, sociais e culturais que ela influencia tanto quanto é influenciada por elas (Santos, 2000, p. 37).

De forma a poder contribuir para novos sentidos comuns emancipatórios (Santos, 2000, p. 327), a teoria deverá identificar e caracterizar as constelações de regulação, as múltiplas opressões das sociedades capitalistas, a pluralidade dos agentes sociais, dos instrumentos sociais e dos conhecimentos suscetíveis de serem mobilizados em constelações emancipatórias. A partir daqui estarão lançadas as sementes de novos sentidos comuns.

Posteriormente, Santos na sua obra *Descolonizar el saber – reinventar el poder* (2010) vem completar o diagnóstico das dificuldades e dilemas que a teoria crítica desenvolvida na tradição ocidental tem enfrentado nos últimos trinta anos. As dificuldades são ao mesmo tempo políticas, teóricas e epistemológicas. "São dificuldades quase dilemáticas porque ocorrem na própria imaginação política que sustém a teoria crítica e, em última instância, a política emancipadora" (Santos, 2010, p.

11). O autor formula a primeira dificuldade da imaginação política desta forma: "é tão difícil imaginar o fim do capitalismo como é difícil imaginar que o capitalismo tenha fim" (Santos, 2010, p. 11). Esta dificuldade, segundo o autor, tem sido fraturante no pensamento crítico, principalmente em duas vertentes que sustentam políticas distintas de esquerdas. A primeira vertente deixou de se preocupar com o fim do capitalismo e centrou a sua atividade no desenvolvimento de propostas que incluindo o capitalismo, permitam reduzir os custos sociais do sistema capitalista. A social-democracia, o "keynesianismo" e o Estado de Bem-Estar e de desenvolvimento dos anos sessenta do século passado constituíram os principais modelos políticos desta vertente. A segunda vertente da tradição crítica, prosseguindo o pensamento de Santos (2010, p. 12), apesar de não se deixar bloquear pela primeira dificuldade, vive intensamente a segunda dificuldade: a de imaginar como será o fim do capitalismo. Esta é uma dupla dificuldade já que, por um lado, reside em imaginar alternativas pós-capitalistas depois do fracasso do socialismo e, por outro, implica imaginar alternativas pré-capitalistas anteriores ao colonialismo. Para além disso,

esta dificuldade da imaginação política não está igualmente distribuída no campo político: se os governos imaginam o pós-capitalismo a partir do capitalismo, os movimentos indígenas imaginam o pós-capitalismo a partir do pré-capitalismo. No entanto, nem uns nem outros imaginam o capitalismo sem o colonialismo interno" (Santos, 2010, p. 12, tradução livre).

Com a exploração capitalista ao combinar-se com a dominação do colonialismo interno, mais difícil será estabelecer um pacto entre as classes mais afetadas, pois estas são atravessadas por identidades culturais e regionais que multiplicam as fontes dos conflitos e favorecem a sua institucionalização de uma forma cada vez mais problemática e precária (Santos, 2010, p. 13).

A segunda dificuldade da imaginação política, segundo Santos (2010, p. 14, tradução livre), "pode formular-se assim: é tão difícil imaginar o fim do colonialismo como é difícil imaginar que o colonialismo não tenha fim". Uma parte do pensamento crítico deixou-se bloquear pela primeira dificuldade e o resultado tem sido a negação da existência do próprio colonialismo a partir do processo que conduziu às independências, não sendo valorizadas as lutas étnico-raciais, mas sim a mestiçagem como sinal de superação do colonialismo. Ao contrário, a outra vertente da tradição crítica parte do pressuposto de que o processo histórico que conduziu às independências demonstra que o colonialismo interno não só se manteve depois das independências, como em alguns

casos se agravou. A dificuldade em imaginar a alternativa ao colonialismo reside no fato deste não ser unicamente uma política de Estado, como sucedia durante o colonialismo de ocupação estrangeira. Ele "é uma gramática social muito vasta que atravessa a sociabilidade, o espaço público e o espaço privado, a cultura, as mentalidades e as subjetividades" (Santos, 2010, p. 15, tradução livre). O colonialismo tornou-se assim um modo de viver e de conviver entre aqueles que beneficiam dele e aqueles que o sofrem. Para esta vertente da tradição crítica a luta contra o capitalismo deverá ser conduzida paralelamente com a luta contra o colonialismo. Uma vez que a dominação de classe e dominação étnico-racial alimentam-se mutuamente, a luta pela igualdade não pode separar-se da luta pelo reconhecimento da diferença.

Devido ao protagonismo dos movimentos sociais indígenas, camponeses, afrodescendentes e feministas, principalmente no continente latino-americano, com as suas bandeiras de luta e com as dificuldades da imaginação política progressista já referidas, constituem-se as razões que determinam a necessidade de manter alguma distância em relação à tradição crítica eurocêntrica. Para além destes fatores, Santos (2010, p. 15, tradução livre) enuncia outros de raiz teórica que reforçam essa necessidade, como são a perda dos "substantivos críticos" e "a relação fantasmal entre a teoria e a prática".

Como já foi mencionado anteriormente, para além dos principais conceitos analíticos da teoria crítica terem perdido alguma centralidade e força crítica, Santos refere que a teoria crítica já não pode definir os termos do debate. Os novos movimentos sociais das últimas três décadas, ao mesmo tempo que reelaboram os antigos conceitos, introduzem novos conceitos que não têm precedentes na teoria crítica eurocêntrica, assim como não se expressam em nenhuma das línguas coloniais em que a teoria crítica foi construída (Santos, 2010, p. 16).

A última dificuldade que a teoria crítica enfrenta na perspetiva de Santos (2010, p. 17) reside na enorme discrepância entre o que está previsto na teoria e as práticas mais transformadoras que têm surgido essencialmente no hemisfério sul.

Nos últimos trinta anos as lutas mais avançadas foram protagonizadas por grupos sociais (indígenas, camponeses, mulheres, afrodescendentes, piqueteros, desempregados) cuja presença na história não foi prevista pela teoria eurocêntrica. Organizaram-se muitas vezes com formas (movimentos sociais, comunidades eclesiais de base, piquetes, autogoverno, organizações económicas populares) muito distintas das privilegiadas pela teoria: o partido e o sindicato. Não habitam os centros urbanos industriais mas lugares remotos

nas alturas dos Andes ou nas planícies da selva amazónica. Expressam suas lutas muitas vezes nas suas línguas nacionais e não em nenhuma das línguas coloniais em que foi redigida a Teoria Crítica. E quando suas demandas e aspirações são traduzidas nas línguas coloniais, não emergem os termos familiares de socialismo, direitos humanos, democracia ou desenvolvimento, mas sim dignidade, respeito, território, autogoverno, a vida boa, a Mãe Terra (Santos, 2010, p. 17, tradução livre).

Para Santos, esta discrepância entre teoria e prática foi bem visível no primeiro Fórum Social Mundial (FSM) realizado em Porto Alegre em 2001, onde se percebeu que o fosso entre as práticas de esquerda e as teorias clássicas de esquerda era mais profundo do que nunca. "A cegueira da teoria acaba na invisibilidade da prática e, assim, na sua sub-teorização, enquanto que a cegueira da prática acaba na irrelevância da teoria" (Santos, 2010, p. 18, tradução livre). A cegueira da teoria foi observada na forma como os partidos convencionais de esquerda e os seus intelectuais minimizaram o significado do FSM, enquanto que a cegueira da prática manifesta-se no desprezo que muitos ativistas do FSM expressam pela rica tradição teórica da esquerda eurocêntrica e pela sua renovação.

As causas desta relação fantasmal entre a teoria e a prática são múltiplas, mas Santos salienta a mais importante:

enquanto a teoria crítica eurocêntrica foi construída em poucos países europeus (Alemanha, Inglaterra, França, Rússia e Itália) com o objetivo de influenciar as lutas progressistas nessa região do mundo, as lutas mais inovadoras e transformadoras estão ocorrendo no Sul num contexto de realidades socio-político-culturais muito distintas (Santos, 2010, p. 18, tradução livre).

Esta distância fantasmal entre a teoria e a prática não resulta unicamente da diferença de contextos, é também epistemológica e ontológica. Pois estes novos movimentos sociais constroem as suas semânticas e lutas a partir de concepções ontológicas sobre a vida e o ser muito diferentes do imediatismo e individualismo ocidentais. Os seres são comunidades de seres antes de serem indivíduos e nessas comunidades estão presentes os antepassados, os animais e a Mãe Terra. Estas cosmovisões não ocidentais, segundo Santos (2010, p. 19), obrigam-nos a um trabalho de tradução intercultural para que possam ser entendidas e valorizadas.

Durante muito tempo a teoria crítica teve como referência as lutas contra a opressão, a exclusão e o fim do capitalismo. Nas últimas décadas, as lutas sociais contribuíram para ampliar enormemente o campo político das lutas contra a opressão e a

exclusão e o fim do capitalismo passou a articular-se com o fim do sexismo e do colonialismo.

Como vimos, o autor ao elencar as dificuldades e dilemas que a teoria crítica enfrenta propõem que para superá-las será importante criar alguma distância teórica e epistemológica em relação à tradição ocidental. Como Santos (2010, p. 19, tradução livre) explica: "a distância que proponho em relação à tradição crítica eurocêntrica tem por objetivo abrir espaços analíticos para realidades *surpreendentes*, porque são novas ou porque até agora foram produzidas como não existentes, donde podem brotar emergências libertadoras". Para Santos, manter uma distância não significa descartar toda a riqueza da teoria crítica ocidental e muito menos ignorar as suas possibilidades de emancipação. Significa estar, ao mesmo tempo, dentro e fora do que se critica, de tal modo que se torne possível o que Santos (2010, p. 21, tradução livre) denomina de "dupla sociologia transgressiva das ausências e das emergências", o que consiste essencialmente em contrapor as epistemologias do Sul às epistemologias dominantes do Norte Global.

Assim, como defende Santos (2011, p. 18, tradução livre),

as epistemologias do sul deverão dialogar, argumentar e contra argumentar com outras epistemologias. Este diálogo deverá ser duplo: por um lado, é uma confrontação com o pensamento hegemônico do Norte Global, em que todas as epistemologias positivistas entram neste conceito; mas, por outro lado, é também um diálogo e uma confrontação com o pensamento crítico eurocêntrico, cuja formulação mais brilhante se concretiza na Escola de Frankfurt, desde a época de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer.

Pretendemos neste estudo prolongar este diálogo até aos nossos dias, explorando os contributos mais recentes da teoria crítica alemã, principalmente o pensamento de Axel Honneth e assumindo a sua teoria do reconhecimento como orientação teórica fundamental, que só pode ser fortalecida com o debate com outras linhas de pensamento crítico, como é a abordagem de Santos.

Ao convocar as abordagens de dois autores reconhecidos internacionalmente como grandes teóricos contemporâneos da teoria social e política, como são Axel Honneth e Boaventura de Sousa Santos, não é nossa intenção fazer um balanço das suas teorias, mas sim discutir alguns aspetos dessas teorias, procurando um núcleo comum, de forma a contribuir para uma teoria crítica capaz de responder aos desafios do tempo presente. Apesar das diferenças entre estes pensadores, como Josué Pereira da Silva

(2014) sublinha, ambos procuram um paradigma intersubjetivo que se distingue tanto das abordagens holistas como individualistas. Um segundo ponto em comum será a ênfase na dimensão político-normativa que as suas teorias comportam, na medida em que ambicionam um horizonte além do existente, apontando caminhos para a mudança social. Daí percebe-se a invocação por parte destes autores de conceitos como justiça, direitos humanos, reconhecimento, autonomia emancipação social, entre outros.

Ao trabalharmos estas abordagens nos seus aspetos complementares, não podemos ignorar que Santos está fortemente empenhado em construir uma alternativa às teorias do Norte Global. Neste sentido, a teoria de Santos também pode ser vista como um contraponto crítico à construção teórica de Honneth. Mantendo a vigilância epistemológica, consideramos que estas duas propostas teóricas, críticas e abrangentes poderão contribuir para a construção de alternativas teóricas.

Prosseguindo com a teoria crítica alemã, cujo horizonte cultural se constituiu principalmente no processamento da história do pensamento europeu de Hegel a Freud, esta conta com a possibilidade de considerar a história seguindo o fio condutor da razão. Ora, segundo Honneth (2009, p. 28, tradução livre), nada resultará mais estranho à geração atual, que cresceu com consciência da pluralidade e do fim dos "grandes relatos", que essa fundamentação da crítica da sociedade na filosofia da história: a "ideia de uma razão historicamente ativa" que todos os representantes da Escola de Frankfurt concordaram, de Horkheimer a Habermas, tem de resultar incompreensível onde já não é possível reconhecer a unidade de uma só razão na pluralidade de convicções fundadas. Da mesma forma, seguindo o raciocínio de Honneth (2009, p. 28), a ideia mais ampla de que o progresso dessa razão está travado ou interrompido pela organização capitalista da sociedade também será estranha, uma vez que já não é possível ver o capitalismo como um sistema unitário de racionalidade social.

As mudanças políticas das últimas décadas não deixaram de influenciar o estatuto da crítica na sociedade. Com a consciência da pluralidade cultural, bem como com a experiência das disparidades dos movimentos de emancipação social, foram bastante reduzidas as expectativas acerca do que deve e pode ser a crítica. Como nos refere Honneth (2009, pp. 28-29), em muitos casos a crítica já não é concebida como forma de reflexão de uma racionalidade que deva estar ancorada no processo histórico. Por sua vez, a teoria crítica insiste, de uma maneira singular, nas palavras de Honneth (2009, p. 29, tradução livre),

numa mediação de teoria e história no conceito de uma razão socialmente ativa: o passado histórico deve entender-se em sentido prático como um processo de formação cuja deformação patológica por parte do capitalismo só pode superar-se se os implicados iniciam um processo de ilustração.

Este modelo intelectual de mediar a teoria e a história é que funda a unidade da teoria crítica alemã na multiplicidade das suas vozes: seja na forma positiva do primeiro Horkheimer, de Marcuse e de Habermas, ou na forma negativa de Adorno e Benjamim, o pano de fundo dos vários projetos é constituído sempre pela ideia que um processo histórico de formação foi distorcido pela situação social de tal forma que só pode corrigir-se na prática. Segundo Honneth (2009, p. 29), assinalar o legado da teoria crítica para o novo século deverá significar resgatar nessa ideia de uma patologia social da razão a carga negativa que todavia contém para o pensamento atual; contra a tendência a reduzir a crítica da sociedade a um empreendimento de posicionamento normativo, situacional ou local, é necessário fazer-se compreensível a relação em que se encontra com as pretensões de uma razão que se foi formando na história.

A teoria crítica, de Horkheimer a Habermas, guia-se pela ideia de que a patologia da racionalidade social conduz a incapacidades que se expressam na experiência dolorosa da perda de faculdades racionais. Para Honneth (2009, p. 48), esta ideia conflui na tese forte, essencialmente antropológica, que o comportamento dos sujeitos humanos não pode ser indiferente à restrição das suas faculdades racionais; uma vez que a sua autorrealização prende-se com o pressuposto da ação cooperativa da sua razão, não conseguem evitar o sofrimento psíquico pela sua deformação. Honneth (2009, p. 48, tradução livre) destaca que "ter compreendido que entre uma psique intata e uma racionalidade não distorcida deve haver uma relação interna é talvez o impulso mais forte que a teoria crítica recebeu de Freud".

Os vários autores que constituem o núcleo central da teoria crítica partilham a mesma ideia de que o desejo de emancipar-se do sofrimento só pode satisfazer-se recuperando uma racionalidade intata. Para Honneth (2009, p. 50), este pressuposto comporta riscos, mas é o que permite estabelecer um vínculo da teoria com a prática, diferente do que era dado pelas tradições marxistas. Os defensores da teoria crítica não partilham com os seus destinatários um conjunto de objetivos comuns ou projetos políticos, mas um conjunto de razões em comum que mantêm em aberto o presente patológico à possibilidade de uma transformação por intermédio da compreensão racional. Apesar das deformações ou parcializações da racionalidade social e

prossequindo o pensamento de Honneth (2009, p. 51), só na medida em que se pode contar com o impulso racional do ser humano em ampliar a razão é que a teoria poderá remeter-se reflexivamente a uma praxis potencial, em que as suas explicações são desenvolvidas com o objetivo de libertar do sofrimento. Assim, a teoria crítica, segundo Honneth (2009, p. 51), na forma em que foi desenvolvida de Horkheimer a Habermas, só poderá subsistir no futuro se não renunciar a demonstrar a existência deste tipo de interesse. Para Honneth, o projeto da teoria crítica só terá futuro se desenvolver um conceito realista de "interesse emancipador", que supõe um núcleo inextinguível de capacidade de reação racional dos sujeitos aos interesses da crítica.

Julgamos que o conjunto de ideias até aqui apresentadas mostra-nos o conteúdo central do legado da teoria crítica alemã. Enquanto não se abandonar a intenção de entender a teoria crítica como forma de reflexão de uma razão historicamente ativa, de forma alguma se poderá renunciar ao motivo normativo do universal racional, à ideia de patologia social da razão e ao conceito de interesse emancipador. Por outro lado, também ficou demonstrado que esses três elementos conceituais não podem conservar-se hoje na forma em que os membros da Escola de Frankfurt os desenvolveram originalmente; todos eles precisam de ser reformulados, de uma mediação com o estado atual do nosso conhecimento.

II Capítulo – Reconhecimento Intersubjetivo

2.1. Reconhecimento – um percurso histórico e concetual

Desde Hegel, passando por Marx, até Habermas, Honneth, Taylor e Ricoeur, só para citar alguns autores, o reconhecimento social tem sido uma problemática que conduziu a numerosos estudos da filosofia social clássica e contemporânea. Na atualidade, a luta por reconhecimento, que é simultaneamente identitária e política, atrai a atenção de numerosas vertentes teóricas das ciências sociais. Os estudos culturais, o multiculturalismo, as modernas teorias da comunicação, os estudos de gênero e as diversas perspectivas de ação coletiva são alguns exemplos de como o processo de reconhecimento intersubjetivo e os conflitos que se verificam em torno deste constituem um dos vetores essenciais da complexidade que manifestam as sociedades contemporâneas.

Axel Honneth, numa tentativa de renovar a teoria crítica, foi quem levou mais longe o esforço de aprofundamento e de atualização da ideia original de Hegel. Trata-se da ideia de reconhecimento (*Anerkennung*), um conceito central na tradição do idealismo alemão, tematizado pela primeira vez por Fichte ([1796] 2000) na sua obra *Foundations of Natural Right (Grundlage des Naturrechts)*. Posteriormente foi retomada por Hegel ([1807] 1992) na sua obra *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)* na célebre passagem da dialética do senhor e do escravo. Em ambas as teorias este conceito faz referência à necessidade que tem o eu de ser reconhecido pelos demais e que estes o confirmem como um sujeito livre e ativo. Tanto para Fichte como para Hegel esta é condição essencial da autoconsciência, entendida como o modo em que o eu entra em relação consigo mesmo.

Apesar de nos últimos anos a construção teórica e empírica sobre o reconhecimento social se ter expandido, o conteúdo essencial daquilo que denominamos por "reconhecimento" pouco foi aprofundado desde a conceção de Hegel. Como o demonstrou Paul Ricoeur no seu estudo *Percurso do reconhecimento* (2006) onde tenta colmatar esta lacuna filosófica, como veremos posteriormente.

Honneth ([2003] 2011, pp. 254-256), ao abordar o conceito de reconhecimento, concorda com Ikäheimo (2002) e Laitinen (2002) em relação a quatro premissas: a primeira, que o modo original do reconhecimento corresponde ao significado central da língua alemã, a afirmação de propriedades positivas da outra

pessoa ou grupo; em segundo lugar, o reconhecimento é uma atitude, pois só através de um comportamento correspondente à palavra ou à intenção se origina a credibilidade que é importante normativamente para o sujeito reconhecido; em terceiro lugar, os atos de reconhecimento são um fenómeno distinto no mundo social, com uma intenção autónoma orientada positivamente para outra pessoa ou grupo e não o resultado de outra acção com outro sentido ou intenção secundária; e por último, a quarta premissa que os três autores partilham consiste na convicção de que o reconhecimento é uma atitude fundamental com três acentuações diferentes, representando um conceito genérico que se desdobra na esfera do amor, do respeito jurídico e da valorização social, numa perspectiva hegeliana.

Em relação à semântica da palavra reconhecimento, esta abrange diferentes significados em diferentes línguas. Nas diferentes línguas europeias o conceito de reconhecimento para além de incluir a simples identificação cognitiva, por exemplo ao aceitarmos um facto, assume também um sentido mais importante, ao caracterizar a "correlação normativa que está associada com a concessão de um estatuto positivo" (Honneth [2003] 2011, p. 254). Mais tarde, Honneth numa entrevista com Lysaker & Jacobsen (2010) esclarece os dois sentidos que tem o termo "Anerkennung" na língua alemã, embora nenhum deles assuma o forte sentido de identificação como "recognition" na língua inglesa ou "reconnaissance" na língua francesa. Por um lado, ele é usado no alemão sem implicações normativas quando se afirma um facto já dado, por exemplo: quando reconhecemos o facto da morte. O que quer dizer que devemos – epistemológica ou cognitivamente - reconhecer algo que é difícil de reconhecer. Por outro lado, a noção de reconhecimento é usada noutra sentido na língua alemã, e aqui coincidem o inglês e as línguas latinas, no sentido normativo, referindo-se a uma atitude afirmativa em relação a outra pessoa em que nos sentimos obrigados a seguir certas normas. Este sentido do reconhecimento implica uma atitude normativa em direção à outra pessoa, em que me obrigo a tratar o outro de uma maneira específica, o que inclui um ponto de partida moral em relação ao outro. E é aqui que Honneth ([2003] 2011) se situa, entendendo o reconhecimento como "um comportamento reactivo com o qual respondemos de modo racional às propriedades de valor que aprendemos a perceber em sujeitos humanos na medida da integração na segunda natureza do nosso mundo da vida" (p. 266).

Explorando a riqueza semântica da palavra reconhecimento, que para além de significar a percepção da familiaridade de algo ou alguém, significa verificação,

confirmação, valorização e muitas vezes gratidão e tendo em conta que o sentido da gratidão não se encontra presente na língua alemã, mas sim nas línguas latinas, iremos desenvolver esta dimensão posteriormente com o objetivo de complementar a teorização em torno do reconhecimento. Neste momento, importa aprofundar a teoria do reconhecimento de vertente hegeliana, principalmente desenvolvida por Axel Honneth.

2.2. Hegel e a intersubjetividade

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

Partindo desta premissa intersubjetiva da sociedade, Hegel irá reinterpretar o paradigma da luta originária de todos contra todos de Hobbes, onde se evidencia o interesse de auto preservação individual, e propor que o motor dos conflitos no seio da sociedade passe a ser o reconhecimento deficitário da identidade de alguns indivíduos. Logo, os conflitos sociais deixam de funcionar unicamente a partir dos interesses particulares de alguns indivíduos ou grupos, mas são um acontecimento ético, porque tentam mudar um padrão de reconhecimento precário para um outro, mais amplo, em que novas formas da individualidade humana possam encontrar a possibilidade de realização integral (Honneth, [1992] 2011, p. 30).

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

Para Hegel, de uma forma sintética, o que motiva um ato de transgressão de uma norma social é a percepção, por um indivíduo ou por um grupo, do reconhecimento insuficiente da sua individualidade na sociedade em que vive. Para o autor, é somente através destes atos destrutivos – que principalmente negam uma condição de direito – que se torna possível a formação de novas configurações éticas. Uma vez que o ato de transgressão revela a situação de fragilidade em que se encontra o indivíduo desrespeitado e, conseqüentemente, da sua dependência em relação à comunidade, já que somente apelando a ela é que o sujeito desrespeitado poderá reafirmar a sua individualidade ofendida, não reconhecida pelo agressor. Assim, para Honneth ([1992] 2011, pp. 35-39), o conflito seria aquilo que prepararia os indivíduos para o reconhecimento da sua dependência mútua. Dessa maneira, os conflitos sociais, onde se quebra a eticidade natural, possibilitam aos indivíduos a disponibilidade para se reconhecerem mutuamente como pessoas totalmente individuadas, mas também dependentes umas das outras.

2.3. Teoria do Reconhecimento

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

Honneth retoma o conceito de reconhecimento do jovem Hegel com o objetivo de o utilizar sistematicamente como chave de leitura moral da história das

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

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

Para Honneth, foi Mead que desenvolveu da maneira mais consequente a ideia de que os indivíduos constroem a sua identidade na experiência de um reconhecimento intersubjetivo. Através de Mead, tem-se acesso aos meios mais apropriados “para a reconstrução das intuições, no plano da teoria da intersubjectividade, do jovem Hegel, num contexto teórico pós-metafísico” (Honneth, [1992] 2011, p. 99). A questão central da construção teórica de ambos que interessa essencialmente a Honneth é que, tanto Mead como o jovem Hegel, ambicionam explicar a evolução moral da sociedade através da luta por reconhecimento. Para Honneth ([1992] 2011, p. 193), a tese fundamental partilhada por Hegel e Mead é que a luta por reconhecimento constitui a força moral no seio da realidade da vida social humana que a impulsiona em direção ao desenvolvimento e ao progresso. Desta forma, as experiências morais de desprezo da dignidade do sujeito estariam na origem dos movimentos sociais de resistência e de protesto. Neste sentido, para Honneth o progresso histórico rumo à autonomia e à

liberdade necessita de uma teoria social em que o conceito hegeliano de "luta pelo reconhecimento" possa ser corrigido pela psicologia social de Mead e por uma antropologia psicanaliticamente orientada, como veremos posteriormente. Na construção teórica deste trabalho importa, neste momento, aprofundar as ideias centrais da psicologia social de Mead, a desenvolver nos parágrafos seguintes, na sua influência no quadro interpretativo de Honneth.

Mead (1934) ao interessar-se pela psicologia, submete ao teste epistemológico o seu objeto: como pode a psicologia aceder ao seu objeto específico, ao psíquico? Ao retomar a ideia fundamental pragmatista de Charles Peirce por intermédio de John Dewey, conforme a qual são exatamente as situações de problematização das ações que são aproveitadas para o sujeito individual nas suas operações cognitivas, Mead obtém para a psicologia o acesso ao seu objeto, na medida em que um indivíduo se consciencializa da sua subjetividade, uma vez que, sob a pressão de um problema prático que pretende solucionar, é obrigado a reelaborar criativamente as suas interpretações da realidade. Mead (1934, pp. 144-151) desenha o seu quadro metodológico segundo esse princípio funcionalista, de que a psicologia poderá ter uma conceção interna dos mecanismos possibilitadores duma consciência da subjetividade, a partir da perspectiva que os atores adotam na interação sempre ameaçada com os seus parceiros. Para esta tarefa, surge um problema: como pode um sujeito conseguir a consciência do significado social das suas ações? Mead explica, que um sujeito apenas poderá adquirir um conhecimento sobre o significado intersubjetivo das suas ações quando ele estiver em condições de desencadear em si próprio a mesma reação que o seu comportamento causou, como estímulo, no seu defrontante. Pois só a expressão vocal, diferentemente de outras formas não vocais de entendimento, pode influir no agente da mesma forma do que no defrontante. A partir desta conclusão, Mead (1934, p. 149) retira as condições de manifestação da autoconsciência humana, através da ampliação da consciência de significados, uma vez que existe sempre uma relação mútua do indivíduo com a comunidade em que vive. Para Honneth ([1992] 2011), neste processo da experiência individual, "através da capacidade de despertar em si o significado que a ação própria tem para os outros, abre-se em simultâneo ao sujeito a possibilidade de se considerar como um objeto social das ações do seu parceiro de interação" (p. 103).

Assim, respondendo a si mesmo, e através do processo de verbalização, tal qual aquele com que se interage, o sujeito posiciona-se excentricamente em relação a si,

obtendo uma imagem de si mesmo, o que possibilita a consciência da sua identidade. Daí que Mead (1934, p. 122) distinga o *Me* do *Eu* como duas faces do mesmo *Self*, que constituem a personalidade na forma como se revela na experiência social. O *Self* é essencialmente um processo social dinâmico destas duas faces distintas. Enquanto o *Me* “representa a imagem que os outros têm de mim”, o *Eu* “é a fonte não regulamentada de todas as minhas acções atuais” (Honneth, [1992] 2011, p. 104). O *Eu* precede a consciência que o indivíduo tem de si mesmo, como também comenta as manifestações práticas conservadas conscientemente no *Me*. Assim, entre o *Eu* e o *Me* existe uma relação semelhante à que se verifica entre parceiros de um diálogo. O *Eu* para Mead nunca poderá existir como um objeto na consciência, mas sim como o carácter dialógico da experiência interna. Honneth retoma o conceito de *Me*, ao qual se podem referir as experiências coletivas, que Mead utiliza na caracterização do resultado da auto-relação originária, deixando claro que “o indivíduo apenas se pode tornar consciente de si na posição de objecto; pois o eu que ele adquire no momento em que reage a si mesmo é sempre aquele que é percebido da perspectiva do seu oponente, parceiro de interacção, mas nunca o do sujeito actualmente activo das próprias expressões de acção” (Honneth, [1992], pp. 103-104).

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

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

Mead (1934, pp. 144-145) ao apresentar o conceito de *Me* como a representação cognitiva que o sujeito recebe de si mesmo, a partir do momento que se apercebe da

perspetiva de uma segunda pessoa, dá um novo desenvolvimento à psicologia social, ao prolongar a sua análise do comportamento reativo aos princípios normativos da ação, ao incluir na análise da interação a consideração das normas morais. Ora, para Honneth ([1992] 2011, p. 107), é a partir desta ideia fundamental que Mead apoia a explicação da formação da identidade humana, no seu trabalho posterior. Partindo do desenvolvimento da criança, em que o quadro prático da auto imagem do sujeito tende a ampliar-se com o acrescentar de parceiros de interação, podemos extrair o processo base da socialização do ser humano no seu todo. A mediação conceitual, do mais restrito ao mais vasto, é dada para Mead (1934, pp. 106-111) através do conceito do “outro generalizado”. Tal como a criança, na fase lúdica, ao adquirir a capacidade de orientar o seu comportamento por regras que obteve da sintetização das perspetivas de todos os que a rodeiam, a socialização em geral realiza-se na interiorização de normas de comportamento, decorrentes das expectativas de todos os membros da sociedade. O sujeito adquire assim a capacidade de participação nas interações normativas do seu meio e, ao adotar como suas as normas sociais de ação do “outro generalizado”, desenvolve a identidade de um sujeito aceite na sua comunidade. Neste processo de socialização, operado na relação intersubjetiva, Honneth ([1992] 2011, p. 109) salienta a importância da utilização de conceito de reconhecimento. A proposta de Honneth, coincidente com a de Mead, vai no sentido de um reconhecimento mútuo, uma vez que o sujeito ao reconhecer os outros pela interiorização das suas atitudes normativas, pode achar-se reconhecido como membro do seu contexto social de interação. Este reconhecimento como membro da sociedade enforma o conceito de dignidade, através do qual o sujeito pode sentir-se seguro do valor social da sua identidade. Para caracterizar a consciência do seu valor, surge o conceito de “auto-respeito”, reportando-se “à atitude positiva perante si próprio que um indivíduo consegue assumir, quando é reconhecido pelos membros da sua comunidade como um determinado género de pessoa” (Honneth, [1992] 2011, p. 110), dependendo o grau de auto-respeito da medida em que o sujeito encontra confirmação para as suas propriedades ou capacidades, para além dos "direitos" que são atribuídos aos membros da comunidade. Estes últimos, apesar de muito gerais, "representam para Mead uma base sólida para o auto-respeito" (p. 110).

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

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

Para Honneth ([1992] 2011, pp. 115-116) esta tese de Mead inclui um conceito de desenvolvimento social capaz de proporcionar à ideia hegeliana de "luta por reconhecimento" uma sustentação da psicologia social. Mead estabelece entre a acção contínua do *Eu* e a vida social uma ligação sistemática, de interdependência, em que as pretensões normativas individuais conduzem o desenvolvimento social a uma constante adaptação ao processo progressivo de individuação. Tanto Hegel como Mead compreendem o desenvolvimento moral das sociedades como um processo gradual de ampliação do seu conteúdo jurídico reconhecido, em que, historicamente, numa luta contínua por reconhecimento, os sujeitos tentam alargar o âmbito dos seus direitos estabelecidos intersubjectivamente, aumentando assim o nível da sua autonomia pessoal. No entanto, diferentemente de Hegel, Mead possibilita-nos a explicação dos fundamentos motivacionais do processo de desenvolvimento social, uma vez que, "as

forças que impulsionam repetidamente o movimento de reconhecimento mostram aquelas camadas incontrolláveis do *Eu* que somente se conseguem exprimir livremente e sem constrangimentos, quando encontram a concordância de um *outro generalizado*" (Honneth, [1992] 2011, pp. 116-117).

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

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

neutro que estabelece as regras através das quais os indivíduos podem verificar os seus contributos específicos com alguma objetividade, uma vez que a avaliação dos contributos de trabalho socialmente úteis é regulada pelos valores partilhados intersubjetivamente que constituem a forma de vida singular de uma sociedade, ou o seu conceito comum da vida boa.

Apesar das limitações da proposta de Mead, esta tem a vantagem de enunciar algumas dificuldades do quadro teórico do jovem Hegel. Como se viu, tanto Hegel como Mead dão grande relevância à ideia de uma "luta pelo reconhecimento", em que os sujeitos enquanto pessoas individuadas biograficamente procuram o reconhecimento intersubjetivo. Enquanto Mead propõe o sistema da divisão do trabalho para essa forma de reconhecimento, o jovem Hegel apresenta a ideia de relações solidárias. A solidariedade será a síntese de dois modos de reconhecimento, uma vez que partilha com o "direito" a perspetiva cognitiva do igual tratamento universal e com o "amor" a perspetiva da ligação e solicitude emocional. A "eticidade" para o jovem Hegel seria, como Honneth ([1992] 2011, p. 124) elucida, “o modo de relação social que se forma quando o amor, sob a impressão cognitiva do direito, se decantou numa solidariedade universal entre os membros de uma comunidade; como nessa atitude cada sujeito pode respeitar o outro na sua particularidade individual, consuma-se nela a forma mais exigente do reconhecimento recíproco”.

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

Ao recrear a tradição concetual alemã da teoria do reconhecimento e com os meios de construção da psicologia social de Mead, Honneth ([1992] 2011) sustenta a sua teoria a partir do princípio fundamental de que "a reprodução da vida social realiza-se sob o imperativo de uma reconhecimento recíproco, porque os sujeitos só podem alcançar uma auto-relação prática, quando aprenderem a compreender-se a partir da perspetiva normativa dos seus parceiros de interacção como seus destinatários sociais" (pp. 127-128). A partir desta premissa, o autor supõe um elemento de dinâmica social, tanto individual como de grupo, que normativamente nos obriga a um alargamento gradual das relações de reconhecimento recíproco, de forma a dar expressão social às

pretensões sempre renovadas da nossa subjetividade. Desta forma, o processo de autonomização subjetiva do indivíduo está ligado simultaneamente ao alargamento das relações e dos conteúdos do reconhecimento. Sendo que, ao nível das lutas sociais é através da ação coletiva moralmente motivada e pelo alargamento das formas de reconhecimento recíproco que se realizam as modificações normativas das nossas sociedades.

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

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

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

A esfera do amor inclui todas as relações primárias, sejam elas entre pais e filhos, entre amantes ou de amizade que constituem fortes ligações sentimentais entre as pessoas. Na esfera do amor desenvolve-se como modo de reconhecimento a dedicação emocional e afetiva, onde as relações primárias de amor e de amizade assumem-se como formas de reconhecimento. Em relação à personalidade situamo-nos ao nível da natureza da necessidade e dos afetos. Os indivíduos desenvolvem como forma de auto-relacionamento prático a autoconfiança. Na dedicação emocional vemos reconhecida a singularidade do outro. A esfera do amor representa o primeiro nível do reconhecimento recíproco, uma vez que no seu desenvolvimento "os sujeitos confirmam-se reciprocamente na sua concreta natureza carente e, por conseguinte, reconhecem-se enquanto seres necessitados" (Honneth [1992] 2011, p. 131). Assim, ambos os sujeitos

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

De forma a sustentar esta ideia hegeliana, Honneth ([1992] 2011) investiga a tradição da psicanálise e os seus diversos choques teóricos, desde Freud até à teoria da relação objetal desenvolvida por Donald Winnicott, onde encontra uma explicação "particularmente apropriada para fazer compreender o amor como uma relação de interação" (p. 132). Se Freud tinha definido o desenvolvimento psíquico a partir da evolução dos impulsos libidinais, em que as relações com os outros eram uma função desses impulsos, com Winnicott, ao constatar dificuldades insuperáveis no paradigma edipiano, inicia-se toda uma pesquisa revolucionária que conduz a uma "mudança paradigmática na psicanálise" (Loparic, 2001, p. 1). Winnicott ([1965] 1983; 1975; 1988) não concorda, como até então, que na investigação da psicanálise se separe o bebé da sua mãe nos primeiros meses de vida, considerando-o como objeto de investigação independente, dada a sua grande dependência dos cuidados maternos. Como ele próprio afirma: "acredito que é aqui, na dependência absoluta da provisão materna, daquela qualidade especial pela qual a mãe atende, ou deixa de atender ao funcionamento mais primitivo do elemento feminino, que podemos buscar o fundamento da experiência de ser" (Winnicott, 1975, p. 138). A esta condição do início da vida do indivíduo, Winnicott (1975, p.206) chama de "fusão", ao referir-se a "um estágio teórico anterior à separação entre o não-eu e o eu", ao mesmo tempo que também usa a palavra "fusão" sempre que "há um retorno a ela a partir de um estado de separação" (p. 206). A partir daqui, Winnicott empreende todo um trabalho prático na relação com os seus pacientes na tentativa de perceber "como é constituído o processo de interação através do qual a mãe e a criança se conseguem libertar do estado de unidade indiferenciada, de modo a que, no fim, ambos aprendam a aceitar-se como pessoas independentes" (Honneth, [1992] 2011, p. 136). Honneth, ao prosseguir na

análise da teoria de Winnicott, prefere chamar de simbiose a esse estado original do ser humano em que dois seres estão absolutamente dependentes um do outro, pois não têm condições de traçar limites individuais em relação ao outro. Honneth recupera a ideia fundamental de Winnicott (1975, p. 220) de "dependência individual, sendo a dependência o princípio quase absoluto, e alterando-se gradativamente, e de maneira ordenada, para a dependência relativa e no sentido da independência". Para a mãe, esse impulso de autonomia dá-se quando ela pode de novo alargar o campo da sua atenção social e regressar gradualmente ao seu cotidiano, deixando a criança só consigo mesma por períodos de tempo cada vez mais longos. A criança ao vivenciar a ausência da mãe como algo que não está sujeito ao controle da sua onipotência, apercebe-se da sua dependência, abandonando assim a fase da dependência absoluta. A partir deste novo estágio de interação que Winnicott ([1965] 1983, p. 19) designa de "dependência relativa" dão-se os passos fundamentais no desenvolvimento da capacidade de vinculação.

Chegados à segunda esfera do reconhecimento, interessa salientar a sua articulação com os outros círculos do reconhecimento. Com o estabelecimento da relação jurídica moderna as relações familiares foram alteradas, desafiadas pelo princípio da igualdade sofreram profundas tensões. Na esfera da valorização social, também uma parte significativa desta, que era assegurada por princípios de honra graduados por ordens, deslocou-se para o patamar de validade universal no conceito de honra (Honneth [1992] 2011, p. 170). Enquanto que na valorização social importa perceber como é formado o sistema de referências para a avaliação das propriedades características de uma pessoa, no reconhecimento jurídico torna-se central perceber "como pode ser determinada aquela propriedade constitutiva de pessoas enquanto tais" (Honneth [1992] 2011, p. 155).

A forma específica de reciprocidade do reconhecimento jurídico, ao contrário da do reconhecimento afetivo, só conseguiu formar-se num processo de desenvolvimento histórico. Só com a constituição de direitos fundamentais universais é que a forma de auto-respeito pode assumir o caráter que hoje assume, onde a imputabilidade moral assume a base do respeito de uma pessoa. Este tema do reconhecimento legal dificilmente poderá ser enfatizado em excesso. Ele significa para Honneth uma espécie de divisão interna ocorrida dentro da categoria de honra, na passagem à sociedade moderna, terminando por constituir uma dualidade que assume a forma de duas fontes paralelas e concorrentes de reconhecimento: a legal, baseada na igualdade legal-formal,

e a de *status* ou apreciação social, ligada à valorização religiosa do trabalho profissional. No primeiro sentido, a noção hierárquica de honra é democratizada; no segundo ela é “meritocracizada”, na medida que depende da contribuição individual enquanto “cidadão trabalhador”.

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

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

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

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

Para este autor, a *luta* pelo reconhecimento só encontrará um desfecho satisfatório através de um sistema de reconhecimento entre iguais. Taylor convoca Hegel ao encontrar esse sistema numa sociedade com um objetivo comum, onde existe “um nós que são um eu e um eu que é um nós” (Hegel, 1988, citado por Taylor, 1994, p. 70).

No entanto, Taylor alerta para os alguns perigos, uma vez que "ao invocar os nossos critérios para julgar todas as civilizações e culturas, a política de diferença poderá acabar por tornar todas as pessoas iguais. Desta forma, a exigência de reconhecimento igual é inaceitável" (Taylor, 1994, p. 92). Apontando como solução, que algo deve ultrapassar a exigência não autêntica e homogeneizante de reconhecimento do valor igual, que ultrapasse o fechamento nos critérios etnocêntricos. Ao existirem outras culturas e perspetivando-se com maior importância a necessidade de vivermos juntos, tanto no seio de uma sociedade, como à escala mundial, Taylor (1994, pp. 93-94) salienta que o que deverá existir é o pressuposto do valor igual, numa posição que assumimos ao dedicarmo-nos ao estudo do outro. O que o pressuposto exige de nós não são juízos de valor perentórios e falsos, mas uma disposição para nos abirmos ao estudo comparativo das culturas do tipo de nos obrigar a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes. Acime de tudo, exige que admitamos estarmos muito aquém desse último horizonte que poderá tornar evidente o valor relativo das diferentes culturas.

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

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

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

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

Honneth ([1992] 2011, pp. 222-223) apresenta dois modelos de conflito: o modelo utilitarista que tem como objeto de análise a concorrência por bens escassos, Parte dos interesses coletivos, em que os grupos querem aumentar o seu poder de dispor de determinadas possibilidades de reprodução; e o modelo da teoria do reconhecimento que tem como objeto de análise a luta pelas condições intersubjetivas da integridade pessoal, segundo uma lógica da formação da reação moral. Ao começar pelos sentimentos coletivos de injustiça, atribui as lutas sociais às experiências morais que os grupos fazem perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social. O modelo baseado na teoria do reconhecimento vem completar o modelo utilitarista.

A investigação das lutas sociais está ligada por princípio ao pressuposto de uma análise do consenso moral que, dentro de um nexos de cooperação social, regula

inoficiosamente o modo como são distribuídos os direitos e deveres entre dominadores e dominados. (Honneth, [1992] 2011, p. 224)

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

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

Dez anos após a receção da sua obra: *Luta por reconhecimento: para a gramática moral dos conflitos sociais* ([1992] 2011), Honneth revê alguns elementos nucleares da sua teoria, no ensaio: *O Fundamento do Reconhecimento: uma réplica a questões críticas* ([2002] 2011), que constitui o posfácio da nova edição. Honneth destaca neste ensaio que a metodologia da tradição da antropologia filosófica acompanha desde o início o desenvolvimento da sua teoria. A sua primeira obra conjunta com Hans Joas: *Social Action and Human Nature* ([1980] 1988) comprova essa afirmação: nessa altura os autores defendiam a tese de que as reflexões

antropológicas são essenciais para o desenvolvimento do materialismo histórico, da filosofia e das ciências sociais e humanas. Segundo os autores, o seu interesse pela antropologia foi despertado inicialmente por uma sucessão de movimentos sociais alternativos como os ecologistas e o movimento feminista, cujos desenvolvimentos fizeram aumentar a consciência sobre a dependência dos seres humanos em relação à natureza, aumentando assim o interesse pela antropologia.

No entanto, isso não foi sempre assim. Honneth e Joas ([1980] 1988, p. 3) evidenciam que o renascimento no início dos anos setenta das teorias marxistas nas ciências sociais e humanas dificultaram o desenvolvimento da antropologia, uma vez que a antropologia era vista pelos marxistas como um tipo de pensamento etnocêntrico, conservador e a-histórico. Por outro lado, Honneth e Joas ([1980] 1988, pp. 3-11) expõem três lacunas do marxismo que confirmam a necessidade da reflexão antropológica: o comprometimento das categorias marxistas com um sistema científico global que torna difícil a apreensão da dimensão prático-histórica de ação social do marxismo; o marxismo não ter desenvolvido nenhuma ferramenta teórica adequada à compreensão dos processos de comunicação e de interação social e, por fim, faltava ao marxismo uma conceitualização substancial das necessidades humanas.

A fim de evitar os problemas decorrentes das teorias marxistas, os autores pretendem fundamentar as categorias marxistas num conceito específico de práxis humana de forma que a autorregulação de fenómenos sociais não seja negada ou reificada (Honneth e Joas [1980] 1988, pp. 3-4). Para eles a antropologia deverá constituir-se como autorreflexão das ciências sociais e humanas sobre as suas bases biológicas e os seus conteúdos normativos, considerada em relação a determinados problemas e contextos histórico-políticos, mantendo o ponto de vista de uma humanização da natureza (p.9). A antropologia deveria ser, assim, compreendida como um exame das pré-condições imutáveis da mudança humana (Honneth e Joas [1980] 1988, p.7).

Salienta-se aqui o afastamento da psicologia social de Mead, com Honneth a duvidar se as suas ideias poderão efetivamente contribuir para uma teoria do reconhecimento, uma vez que

aquilo que em Mead significa reconhecimento reduz-se ao acto recíproco da assunção de perspectiva, sem que nisso seja de importância decisiva o tipo de acção do outro; o mecanismo psíquico por meio do qual se formam significados e normas comuns parece, pelo contrário, desenvolver-se com

grande independência dos comportamentos de reacção, específicos, dos dois implicados, de modo que também fica excluída a possibilidade de distinguir as próprias acções segundo o seu carácter normativo. (Honneth, [2003] 2011, p. 250)

Honneth, no esforço de caracterizar com o conceito de reconhecimento uma determinada atitude ou ação, afasta-se assim do naturalismo da abordagem de Mead, que não consegue perceber o reconhecimento como um comportamento frequente que se verifica num espaço histórico de razões morais. Ao afastar-se de Mead, Honneth procura reajustar a causa do elemento conflituoso no reconhecimento mútuo. O *Eu* de Mead, a instância pré-reflexiva de todas as nossas ações, "já não pode ser considerado como a causa original do revoltar-se contra modelos de reconhecimento estabelecidos, se estes não forem entendidos como expectativas de comportamento interiorizadas, mas como formas de ação intersubjetivamente vinculativas" (Honneth, [2003] 2011, p. 251). A grande questão que move Honneth é a de saber se no ser humano existe uma fonte unitária da revolta contra as formas de reconhecimento previamente estabelecidas. Esta questão poderá despertar um sem número de especulações, mas o autor não envereda pela solução mais óbvia, que seria a de não adotar generalizações antropológicas e assim, não atribuir ao ser humano uma inclinação profundamente enraizada para a negação do outro. Optar por este caminho seria rejeitar a enunciação de Hegel de que toda a relação de reconhecimento contém uma dinâmica interna de progressão.

Honneth não pretende abandonar o potencial da tese de Hegel nem a ideia que o ser humano tem necessidade de uma *luta* pelo reconhecimento. Nos últimos anos tem substituído o *Eu* de Mead por uma hipótese antropológica, assente na teoria da relação objetual de Donald Winnicott.

Segundo Giovanni Saavedra (2008, pp. 28-29), quatro acontecimentos principais conduziram a essa mudança na sua teoria: (1) o debate com Avishai Margalit, com Joel Whitebook e com a teoria das relações objetais (*Objektbeziehungstheorie*); (2) a conferência na universidade Jyväskylä (29 e 30 de novembro de 2001) sobre a sua teoria do reconhecimento; (3) o fato de que, com o aumento da pesquisa a respeito do núcleo duro do conceito de reconhecimento, passou-se a ter uma maior consciência a respeito dos problemas linguísticos que envolvem o uso do termo. De fato, a palavra reconhecimento abrange uma gama de significados diferentes no inglês, no francês e no alemão, que não são passíveis de serem integrados facilmente numa única teoria; nos

últimos anos surgiu toda uma nova tradição da teoria do reconhecimento que utiliza como matriz teórica a filosofia de Wittgenstein e não a de Hegel.

Assim, a constelação de problemas com os quais Honneth e a sua teoria do reconhecimento foram confrontados nos últimos anos, forçaram no, além disso, a reconhecer que a psicologia social de Mead não poderia mais servir de base para a sua teoria.

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

Não existindo a experiência da proximidade e/ou semelhança do outro, não poderíamos dotar a relação com valores morais ordenadores do nosso agir. Assim, em primeiro lugar, é necessário realizar o reconhecimento elementar, “precisamos tomar parte (*Anteilnehmen*) do outro existencialmente, antes de podermos aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento” (Honneth, 2008, p. 73) que nos vinculam a determinadas formas de agir. No processo de sua socialização, os indivíduos aprendem a interiorizar as normas de reconhecimento específicas da respetiva cultura; deste modo eles enriquecem passo a passo aquela representação elementar do próximo, que desde cedo lhes está disponível por hábito, com aqueles valores específicos que estão

corporificados nos princípios de reconhecimento vigentes dentro de sua sociedade. (Honneth, 2008, p. 74).

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

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

Partindo de uma ideia metafórica, Honneth mostra que a invisibilidade é um processo ativo, no qual se evidencia o desprezo: um comportamento relativo a uma pessoa como se esta não estivesse e que, para ela, torna-se muito real. A visibilidade, pelo contrário, significa reconhecer as características relevantes de uma pessoa. Deste modo, Honneth apresenta a identificabilidade individual como a primeira forma de conhecimento. Este estágio já é considerado um ato social, uma vez que o indivíduo afetado sabe da sua invisibilidade pela falta de reações específicas por parte do outro ou dos outros. Para além disso, a falta de atos expressivos de visibilidade também pode ser percebida pelas outras pessoas presentes. Pelo que, pode-se falar de uma invisibilidade social, o que conduz Honneth a uma diferenciação entre "conhecer" e "reconhecer": "conhecer" é então a identificação não pública de um indivíduo, enquanto "reconhecer" refere-se à apreciação como ato público.

De maneira análoga às contribuições de Daniel Stern sobre os lactantes, Honneth afirma que também para os adultos existem sinais que mostram abertamente se foram aprovados socialmente. Como prova pode-se considerar justamente aquele sentimento que se produz nas situações em que se nega a uma pessoa esta aprovação. Todas as expressões de aprovação são interpretadas como um sinal, numa forma simbolicamente abreviada, de toda uma série de disposições que fazem referência a um conjunto de atuações que se podem esperar legitimamente nas interações futuras, como por exemplo ser tratado com respeito. Seguindo a argumentação de *Luta pelo Reconhecimento*, Honneth ([1992] 2011) adiciona à forma elementar de reconhecimento através do amor

as ideias de respeito e solidariedade, que colocam as pessoas em distintas constelações com diferentes atuações que se podem esperar legitimante. Todas elas ultrapassam a mera afirmação da existência do outro, ou seja, daquilo que se entende por "conhecer", já que mostram uma disposição motivacional em relação ao outro que supõe uma restrição da própria perspectiva egocêntrica e com a qual concedemos ao outro uma autoridade moral sobre nós na interação. A invisibilidade social aparece então como a negação do reconhecimento social.

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

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

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

A concepção formal de vida ética desenvolvida por Honneth no final de *A luta por reconhecimento* tem como implicação política a necessidade de conferir aos sentimentos de desrespeito moral um potencial normativo, que possibilite avaliar a legitimidade de uma ordem social. Uma vez que a situação de vulnerabilidade moral está relacionada com as expectativas de um grupo, tais pretensões, ao serem articuladas, potenciam a ampliação dos processos intersubjetivos de reconhecimento, originando novas capacidades de autorreferência moral, através das quais os sujeitos poderão conceber-se de uma forma renovada.

III Capítulo – Ética da Autenticidade

O presente capítulo fundamenta-se na obra de Charles Taylor e no seu trabalho de reconstrução de sentido da modernidade mais recente. Considera-se *A Ética da Autenticidade* ([1992] 2009) como uma obra síntese da teoria política deste autor e assumem-se a autenticidade e o reconhecimento como conceitos centrais do seu pensamento.

A Ética da Autenticidade é um culminar da investigação anterior de Taylor e caracteriza-se pela clareza argumentativa e de linguagem. Nesta obra percebe-se um otimismo que assenta na consideração da liberdade e da autenticidade como fontes determinantes da modernidade. Estes ideais humanos afiguram-se valiosos, apesar das deformações que frequentemente sofrem na realidade da vida humana. O autor interpela-nos para uma melhor cultura da autenticidade, que deve ser um esforço constante a favor da reabilitação da autenticidade e das formas mais elevadas de liberdade.

A modernidade, sendo um tema maior da filosofia e da teoria política contemporânea, surge muitas vezes envolta num aceso debate entre adeptos e adversários da modernidade. Numa disputa de várias concepções do ser humano e da sociedade, bem como pela fundamentação de princípios éticos, onde se decide a legitimidade que cada um ou cada uma dá à sua vida, Taylor não adota esse modelo de análise. Realiza um extenso diagnóstico da modernidade e deteta um significativo mal-estar, que sintetiza em três maleitas: o individualismo egocêntrico, a primazia da razão instrumental e a perda de liberdade (Taylor, [1992] 2009, pp. 17-27).

Na *Ética da Autenticidade* temos acesso a um rigoroso exame da cultura moderna. Taylor faz uma avaliação crítica que não alinha por nenhum dos polos extremados em relação à modernidade, mas também não pretende apresentar uma posição intermédia capaz de harmonizar as posições contrárias. O autor procura em primeiro lugar distinguir, na totalidade das ideias e das práticas, a alma da modernidade. Só ela poderá ser o princípio aglutinador dos seres humanos que faça vingar este projeto. Assim, à alma da modernidade, ao seu principal ideal moral, Taylor dá o nome de autenticidade. Ao tentar compreender o sentido da transformação da nossa cultura ocidental e, de uma forma particular, a força moral do ideal de autenticidade, o autor recusa o caminho do subjetivismo e do relativismo brando, assumindo as implicações do reconhecimento da força moral da autenticidade. Ou seja, considera que algumas

formas de vida sejam mais elevadas que outras, o que não é aceite pela cultura de tolerância em relação a qualquer forma de auto-realização. Taylor opõe-se ao liberalismo da neutralidade, não afastando para as margens do debate político a discussão sobre a vida boa.

O modo como Taylor olha para a modernidade evoca a atitude de Alexis de Tocqueville em relação à democracia na Europa e América do Norte: agora não podemos deixar de ser modernos, democráticos para Tocqueville; a tarefa central é fazer da modernidade uma boa modernidade, como Tocqueville pretendia fazer da democracia uma boa democracia.

O discurso filosófico da *Ética da Autenticidade* parte de um diagnóstico moral da época moderna, onde Taylor ([1992] 2009, p. 25) enuncia "em primeiro lugar, aquilo a que poderíamos chamar a perda de sentido, o esbatimento dos horizontes morais. Em segundo lugar, o eclipse dos fins face à desenfreada razão instrumental. E, por fim, a perda da liberdade". As transformações trazidas pela modernidade são bastante conhecidas e muito perturbadoras, pelo que o autor prossegue a sua análise. A sua primeira preocupação é o individualismo (Taylor, [1992] 2009, p. 18), talvez a maior conquista da idade moderna a que poucos ou poucas renunciariam. O individualismo permite a liberdade e a mobilidade social de múltiplas formas que eram impossíveis na época pré-moderna. As pessoas têm o direito de escolher o seu modelo de vida, as suas convicções e de determinar a configuração das suas vidas de variadíssimas formas. Contudo, Taylor ([1992] 2009, p. 18) apresenta-nos uma posição ambivalente: "conquistámos a liberdade moderna desvinculando-nos dos antigos horizontes morais". As pessoas faziam parte de um ordem mais ampla, da "grande cadeia do ser", com uma hierarquia que se refletia nas hierarquias do mundo social. Ocupavam posições pré-definidas de onde era quase impossível sair. No entanto, ao mesmo tempo que esta ordem mais vasta restringia, também dava sentido ao mundo e à vida social. Como Taylor ([1992] 2009, p. 19) nos elucida, "os rituais e as normas da sociedade tinham mais do que um significado meramente instrumental. Ao descrédito dado a estas ordens chamou-se *desencantamento* do mundo. Com ele, as coisas perderam alguma da sua aura". Com o descrédito dessas ordens surge a liberdade moderna.

Mais do que aprofundar o debate em torno da modernidade, a Taylor interessa sobretudo analisar algumas das suas consequências na vida humana e o sentido dessas transformações. O autor destaca a ideia frequente de que o ser humano perdeu algo de importante com a privação de horizontes de sentidos mais amplos, tanto sociais como

cósmicos. O ser humano perdeu o sentido de uma finalidade superior, pela qual valha a pena dedicar a sua vida. Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 19), à perda de ideais uniu-se o estreitamento de horizontes, levando as pessoas a perderem uma visão mais ampla, "porque se concentraram nas suas vidas individuais." Neste sentido, já anteriormente Tocqueville ([1981] 2004, p. 389) tinha evocado:

Quero imaginar sob que novos traços o despotismo poderia produzir-se no mundo: vejo uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais que giram sem repouso em torno de si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com que enchem sua alma.

O autor, ao estudar a sociedade norte-americana, falava de uma opressão que ameaçava os povos democráticos e que em nada era semelhante à opressão da época pré-moderna. A igualdade democrática, diz Tocqueville ([1981] 2004, p. 121), volta incessantemente o indivíduo para si próprio e "ameaça encerrá-lo, enfim, por inteiro, na solidão de seu próprio coração". Para Taylor ([1992] 2009, p. 20), "o lado negro do individualismo é a concentração no eu, o que simultaneamente achata e estreita a nossa vida, a torna pobre de sentido e menos atenta aos outros e à sociedade."

As várias formas do individualismo "narcisista" da cultura contemporânea ocidental são alimentadas por uma forte tendência para uma autocentração sobre a própria subjetividade, uma busca de realização humana centrada e encerrada no próprio indivíduo. Segundo Hugo Chelo (2009, p. 169), tal inclinação ao ser combinada com uma concepção de liberdade como pura autodeterminação, em que a escolha individual, sem recorrer a outras referências de inteligibilidade, exerce o único papel determinante de sentido, conduz ao subjetivismo moral que alicerça o relativismo brando. Quando esta tendência se conjuga com concepções sociais e políticas oriundas do desenvolvimento das correntes teóricas individualistas de direitos universais, de justiça processual, de afirmação da esfera da intimidade como único âmbito da realização pessoal, então as relações pessoais e sociais inclinam-se a ser perspectivadas de forma instrumental, sustentando-se assim o atomismo social.

Assim, tanto o subjetivismo moral, como o atomismo social resultam de um individualismo moderno fechado a horizontes de sentido pré-existentes e à compreensão do caráter dialógico da identidade do ser humano (Chelo, 2009, p. 169). Este individualismo de anomia, que importa distinguir do individualismo como ideal moral, surge ligado à expansão da razão instrumental, sendo que ambos são potenciados por várias transformações sociais como a industrialização, a urbanização e a mobilidade

social, que por sua vez fomentam fenômenos de quebra de laços ancestrais, multiplicação de relações impessoais e casuais e o entendimento instrumental da relação do indivíduo com a comunidade, o passado, a natureza, a sociedade e, em última instância, consigo próprio. Esta forma individualista autocentrada que instrumentaliza todo o tipo de relações impulsiona um antropocentrismo radical. Esta é a primeira maleita que Taylor diagnostica na nossa cultura contemporânea. Ela estrutura-se como concepção insuficiente e deformada do ideal de autorrealização autêntica aberta aos outros e inserida em horizontes de significado mais amplos.

Depois de explorada a reflexão sobre a primeira maleita da modernidade, a saber, o desencantado individualismo egocêntrico, a narrativa prossegue com uma breve análise das outras duas dolências referidas. Taylor invoca a imagem da jaula de ferro, de Max Weber, que expressa a dominação, nas sociedades ocidentais modernas, da razão instrumental sobre a razão humanizadora do ser humano.

O desencantamento do mundo, que aparece sob formas específicas na cultura contemporânea, está ligado a outro fenômeno de grande importância na época moderna: a primazia da razão instrumental. Para Taylor ([1992] 2009, p. 20) a razão instrumental é entendida como sendo "o tipo de racionalidade a que recorremos quando ponderamos a aplicação de meios mais simples para chegar a um dado fim. A máxima eficiência, a melhor *ratio* custo-produção, é a medida do sucesso."

Com o desmoronamento das antigas ordens foi potenciado o alcance da razão instrumental.

Uma vez que a sociedade deixou de ter uma estrutura sagrada e que a organização social e os modos de acção deixaram de estar fundados na ordem das coisas ou na vontade de Deus, passam a estar, em certo sentido, disponíveis, podendo ser reformulados em função da felicidade e do bem-estar dos indivíduos. O critério que doravante se aplica é o da razão instrumental. De modo análogo, uma vez que as criaturas que nos rodeiam perderam o lugar que lhes cabia na cadeia do ser tornam-se susceptíveis de serem tratadas como matéria-prima ou como instrumentos para os nossos projectos. (Taylor, [1992] 2009, p. 20)

Esta grande transformação contribuiu para libertar o ser humano dos limites da natureza, para acentuar o seu domínio sobre esta e aliviar o sofrimento humano. Taylor lembra, a este propósito, a crítica de Francis Bacon às ciências aristotélicas tradicionais, no início do século XIX, acusando-as de nada terem contribuído para a melhoria das condições de vida da humanidade e a sua proposta de um novo "modelo de ciência cujo

critério de verdade seria a eficácia instrumental" (Taylor, [1992] 2009, p. 109). A ciência moderna, a este respeito, mantém-se em completa continuidade com Bacon.

Para Taylor ([1992] 2009), a razão instrumental tem um abundante enquadramento moral, não sendo apenas impulsionada por uma "*libido dominandi* sobredesenvolvida" (p. 110). Apesar de muitas vezes servir os objetivos de um maior controlo e de um maior domínio tecnológico. O ideal da racionalidade instrumental alimenta-se de uma riqueza de fontes filosóficas, morais e sociais complexas que importa apresentar e articular de forma a termos uma compreensão mais ampla do fenómeno.

O autor convoca o conceito de razão separada de Descartes. Em primeiro lugar, porque

a razão instrumental desenvolveu-se a par de um modelo descontextualizado do sujeito humano, que tem um papel importante na nossa imaginação. Oferece uma imagem ideal do pensamento humano que se teria desprendido da confusa inserção na nossa constituição corpórea, da nossa condição dialógica, das nossas emoções e das nossas formas de vida tradicionais, a fim de ser racionalidade pura, auto-reguladora. (Taylor, [1992] 2009, pp. 106-107)

Esta forma de razão alcançou grande prestígio na nossa cultura. Este ideal de pensamento autocriador, sendo um ideal de liberdade como auto determinação, sustenta o ideal moral de um ser auto-responsável com capacidade de auto-controlo. Descartes ao perceber o homem como razão desprendida, pura mente distinta do corpo e do modo como nos entendemos, foi o primeiro e mais eloquente na exaltação deste ideal e desta forma de racionalidade (Taylor, [1992] 2009, p. 107; Chelo, 2009, pp. 171-172).

Taylor já tinha afirmado na sua obra *Sources of the Self* (1989, p. 232) que a tremenda importância da posição instrumental está sobredeterminada e que representa a convergência de mais do que uma posição. Várias tendências morais convergem: a percepção de nós mesmos como razão separada, como já vimos; a afirmação da vida corrente (*ordinary life*), a grande importância atribuída à vida da produção e da reprodução, do trabalho e da família, de modo a conseguir-se melhores condições de vida e o alívio do sofrimento e, por fim, o cruzamento com a perspetiva baconiana da ciência, onde se altera o seu objetivo principal, passando-se de uma atividade contemplativa para uma atividade produtiva orientada para a melhoria das condições de vida. Desta convergência surge uma ética de benevolência prática universal, ao aceitarmos uma solidariedade universal, ainda que imperfeita, como premissa de

intervencionismo ativo na natureza, para nos proteger dos cataclismos da natureza e melhorar a condição humana, atribuindo assim um papel primordial à razão instrumental (Taylor, [1992] 2009, p.109; Chelo, 2009, p. 172). Esta ética de benevolência universal apoia-se num novo sentido espiritual do mundo, que abandona as antigas concepções de uma ordem significativa baseada num *logos ôntico*. A partir daqui, o ser humano passa a ter um papel ativo na preservação de si próprio e da ordem criada. Esta ação sobre o mundo pressupõe um controlo racional sobre este e sobre si próprio. As coisas que nos rodeiam passam a ser perspetivadas como meios e não como fins com valor próprio. "Instrumentalizar as coisas foi um passo espiritualmente essencial" (Taylor, 1989, p. 232, tradução livre). Através da tecnologia é possível corresponder a esse desígnio (Chelo, 2009, p. 172).

Importa lembrar, que tal como vimos no caso do individualismo, esta segunda maleita não pode ser vista apenas como o desenvolvimento da razão instrumental. Esta pode ser vivida de modos diferentes, como por exemplo: o desenvolvimento tecnológico pode seguir o rumo de um controlo excessivo, ou pode realizar-se ao serviço de uma ética de benevolência; pode efetivar-se através do entendimento do ser humano como razão desprendida inserida num sistema objetificado, ou segundo o entendimento do ser humano como ser dotado de uma natureza corporal, temporal e dialógica. Para Taylor o problema está na associação e fortalecimento de valores atomistas e instrumentalistas.

A compreensão atomista da natureza e da condição humana é uma concepção individualista que recebe de Locke uma formulação fundamental, atuando sobre uma justificação antropológica naturalista, específica da revolução científica do século XVII. Trata-se do conceito de “eu pontual” que emerge da filosofia lockiana (Taylor, 1989, p. 160, tradução livre), cuja ideia central é obter controlo através da desvinculação, do desprendimento, de uma forma tão radical que abrange o próprio sujeito e a sua atividade mental. A noção de desprendimento mantém sempre a correlação com a noção de objetificação, sendo que, para Taylor (1989, p. 160, tradução livre), “objetivar uma dada esfera implica despojá-la da força normativa que exerce sobre nós”.

Assim, segundo o autor, da razão separada de Descartes, passando pela justificação naturalista da ciência do século XVII até ao desprendimento radical de Locke, deparamo-nos com uma objetificação total do homem e do seu mundo, uma vez que todos os aspetos da sua vida podem ser apropriados como meios. Surge assim uma instrumentalização que se estende a todos os domínios, onde se oculta a noção da

existência de fins normativamente relevantes. É a partir desta concepção filosófico-moral profundamente anti teleológica que se sustenta a possibilidade de seguir uma posição instrumental em relação a nós próprios, em relação aos outros, em relação à natureza, à comunidade, ao passado e às estruturas sociais (Chelo, 2009, p. 174).

Em suma, esta segunda maleita, o desenvolvimento de uma razão instrumental conjugada com uma concepção atomista, ao impossibilitar qualquer significado normativo ao ser humano e ao mundo que o envolve, conduz à objetificação e instrumentalização total das várias dimensões da vida humana. Esta concepção conjugada com a importância atribuída ao cálculo instrumental e à tecnologia como solução para todos os problemas reforça o crescente domínio burocrático e tecnológico sobre as várias dimensões da vida (Chelo, 2009, p. 174).

Para Taylor ([1992] 2009, pp. 23-24), a razão instrumental e o individualismo têm temíveis consequências na vida política. As estruturas e as instituições da sociedade techno-industrial limitam consideravelmente as nossas opções, forçam os indivíduos e as sociedades a atribuírem grande importância à razão instrumental, implicando a perda considerável de liberdade. Uma perda de liberdade, tanto individual como coletiva, uma vez que todos/as são influenciados/as por essas forças e é difícil manter uma forma de vida em contra-corrente. A sociedade e as suas instituições tendem a impelir-nos para uma auto-compreensão e atitude atomista e instrumentalista, "tanto por ser difícil resistir à sua influência em certas circunstâncias, como por se criar a convicção de que são padrões dados como assentes" (Taylor, [1992] 2009, p. 104).

No entanto, Taylor ([1992] 2009, pp. 111-112) recusa o determinismo da razão instrumental sugerido pela "jaula de ferro" de Weber e considera esta maleita como uma deformação na articulação e realização do ideal moral que a sustenta. Defende que a razão instrumental deve ser enquadrada pela ética da benevolência prática e a tecnologia e o raciocínio calculador poderão ser enquadrados de uma forma diferente daquela que assume o ideal da razão desprendida, que tem sido conduzida ao extremo pelo individualismo atomista.

Chegados até aqui, seguimos com a exploração da última maleita enunciada por Taylor, a perda de liberdade associada à fragmentação social e à dificuldade que os indivíduos experimentam na estruturação e condução de projetos comuns. Esta segunda maleita resulta das "temíveis consequências da razão instrumental e do individualismo para a vida política" (Taylor, [1992] 2009, p. 23). Deste modo, esta última dolência depende das outras duas anteriores e é a sua expressão no domínio social e político.

Para o autor, esta perda de liberdade foi analisada de um modo brilhante por Tocqueville. Numa sociedade em que os indivíduos voltam-se incessantemente para si próprios e tornam-se

no tipo de indivíduos *encerrados nos seus próprios corações*, poucas pessoas quererão participar activamente na vida política. Preferirão ficar em casa e gozar os prazeres da vida privada, desde que o governo produza os meios suficientes para satisfazê-los e os distribua amplamente. (Taylor, [1992] 2009, p. 24)

Isto conduz a um a forma nova de despotismo, um despotismo suave que se poderá estabelecer nas sociedades democráticas contemporâneas. Não se trata necessariamente de regimes totalitários fundados no terror e na opressão, como noutras épocas ou noutros locais. Os regimes serão moderados e paternalistas. Poderão apresentar formas democráticas, com a realização de eleições periódicas mas, na realidade tudo será regido por "um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar o proveito e zelar pela sorte de todos" (Tocqueville, [1981] 2004, p. 389). Este imenso poder tutelar que escapa ao controlo das pessoas "degradaria os homens sem os atormentar" (Tocqueville, [1981] 2004, p. 388). Para Tocqueville a única defesa contra esta ameaça será uma cultura política vigorosa que incentive a participação dos/as cidadãos/ãs nos diversos níveis de governo e ao nível associativo. No entanto, o individualismo atomista dos indivíduos encerrados em si mesmos opõe-se fortemente a esta atitude. Como nos elucida Taylor ([1992] 2009, pp. 24-25):

se a participação decresce e se as associações subsidiárias, que são o seu veículo, definham, o cidadão individual é deixado só face ao grande Estado burocrático e sente-se, a justo título, impotente. Isto desmotiva ainda mais o cidadão e fecha-se o círculo vicioso do despotismo suave.

Tal como Taylor, podemos considerar profética a obra de Tocqueville ao constatarmos a alienação face à esfera pública e a consequente perda de controlo político no nosso mundo deveras centralizado e burocrático. Taylor preocupa-se com o risco de perdermos o controlo político do nosso destino, algo que pode ser exercido em comum como cidadãos e cidadãs. É este o poder que Tocqueville chamava de liberdade política. O que está em perigo para Taylor é a nossa dignidade de cidadania. Os mecanismos impessoais, anteriormente referidos, "podem reduzir o grau de liberdade da sociedade, mas a perda da liberdade política significaria que mesmo as escolhas que nos

restam deixariam de ser tomadas por nós como cidadãos, mas sim por um irresponsável poder tutelar" (Taylor, [1992] 2009, p. 25).

Ao explorarmos a terceira maleita percebemos as dificuldades que a proposta de Taylor enfrenta na sociedade ocidental contemporânea, ao pretender ter importância prática. Como nos elucidou Chelo (2009, p. 176), a realização do ideal de autenticidade pressupõe a existência de condições de possibilidade de "tomada de consciência comum com caráter transformador". Neste sentido, a terceira dor põe em causa a existência dessas condições de possibilidade. Assim, a perda de liberdade surge "associada à noção de fragmentação social e à dificuldade de estruturação e condução de projetos comuns". Uma vez que no ocidente os poderes públicos estão muito longe de poder ser considerados despóticos ou tirânicos, a principal opressão verifica-se na impotência que vivenciamos ao realizarmos projetos e políticas comuns. "A fragmentação surge quando as pessoas passam a considerar-se de modo cada vez mais atomista ou, dito de outra forma, cada vez menos associadas aos seus concidadãos em projetos e causas comuns" (Taylor, [1992] 2009, p. 116). E mesmo quando as pessoas se sentem ligadas a outras em projetos comuns, são na sua maioria projetos parcelares que apenas congregam um grupo de cidadãos e cidadãs. O problema não reside na falta de experiência participativa nem na falta de apelos à mobilização, mas no alcance e extensão que esses projetos incorporam. Muitas vezes a mobilização política não ultrapassa a prossecução de interesses específicos de grupos restritos e raramente as pessoas se mobilizam por projetos políticos mais vastos (Chelo, 2009, p. 177).

A fragmentação social das sociedades democráticas impede a mobilização de maiorias políticas, que conduzam à implementação de projetos democráticos comuns de maior amplitude. Os cidadãos e as cidadãs ao experienciarem a impotência, o abandono e a alienação crescente dificilmente se identificam com a sociedade política e sentem-se desprotegidos em relação ao Estado (Chelo, 2009, p. 178).

Podemos concluir, nas palavras de Chelo (2009, p. 179) que

neste círculo vicioso entre fragmentação social e participação parcelar gera-se uma atrofia do sistema político que impede a formação de projetos mobilizadores de participação e ação comum. Aí reside a experiência de impotência, que reflete um verdadeiro défice de liberdade política em conjugação com uma preocupante falta de reconhecimento do que constitui um fator de identidade nas nossas sociedades contemporâneas. Perda de liberdade, fragmentação social e participação parcelar são os três marcos balizadores para o devido entendimento desta terceira maleita.

Esta terceira maleita prende-se com o tema da intervenção dos cidadãos e cidadãs na esfera pública. O receio expresso por Tocqueville de que a democracia pudesse vir a deslizar para um imenso poder tutelar constitui, segundo Taylor, uma ameaça real. Da mesma forma, “as posições atomistas e instrumentalistas são fatores primordiais para a geração das formas de autenticidade mais degradadas e superficiais” (Taylor, [1992] 2009, p. 123), pelo que o autor refere o impacto positivo que poderá ter uma democracia vigorosa. O que Taylor nos propõe é que é possível converter este círculo vicioso num círculo virtuoso, contrariando o conformismo e fomentando iniciativas democráticas com determinação. Taylor ([1992] 2009, p. 112) propõe-nos “um trabalho de regeneração”, incita ao combate para ganhar para esta causa “as mentes e os corações” e reafirma o poder da liberdade, por mais constrangida que esta se apresente.

Como afirma o autor, "esta batalha de ideias está inextricavelmente ligada (...) às lutas políticas sobre os modelos de organização social. Dado o papel decisivo das nossas instituições na criação e manutenção de uma atitude atomista e instrumental" (Taylor, [1992] 2009, p. 112).

Taylor não se detém no debate em torno da modernidade, mas pretende compreender as fontes morais da nossa civilização ocidental, muitas vezes ocultadas nesse debate, de forma a emprendermos "um trabalho de regeneração" dos ideais da modernidade.

3.1. O sentido da autenticidade – Pressupostos teóricos

Depois de exploradas as maleitas da modernidade ocidental, a análise hermenêutica de Taylor ([1992] 2009, p. 56) relativamente à cultura moderna destaca o seu princípio de vitalidade: a autenticidade, uma das formas do individualismo e da paixão pela liberdade. O esforço deste autor é no sentido de aprofundar o conceito de autenticidade, iluminando-o como valor moral, com o objetivo de revigorar uma ética da autenticidade. A partir daqui, Taylor pretende revigorar a cultura moderna, incitando-nos a procurar o sentido mais profundo da autenticidade e a compreendermos a força da liberdade.

Uma vez que o individualismo é profundamente configurado pelo ideal moral da autenticidade, constitui-se um problema que tanto os adeptos como os adversários da

cultura contemporânea têm evitado discutir. Taylor ([1992] 2009, p. 38 e p. 99) não se situa em nenhum dos polos extremados desse debate. Por um lado, diverge dos adeptos ao não aprovar todas as formas de autenticidade que nos são apresentadas; por outro lado, diferentemente dos adversários, considera ser um erro profundo condenar radicalmente a ética da auto-realização e reafirma a importância de considerar a autenticidade como ideal moral.

Taylor entende a autenticidade como um ideal que se degradou mas que é imprescindível na época moderna e propõe um trabalho de regeneração, que possa contribuir para a transformação da nossa vida prática. De forma a atingir esse objetivo, Taylor ([1992] 2009, p. 38) inicia o debate na *Ética da Autenticidade*, propondo três ideias, todas elas controversas: "(1) que a autenticidade é um ideal válido; (2) que se pode discorrer racionalmente sobre os ideais e a conformidade das práticas com esses ideais; e (3) que essa reflexão pode ter consequências." Com a primeira ideia, o autor opõe-se à ideia fundamental da crítica à cultura da autenticidade; em segundo lugar, recusa o subjetivismo; e por último, não aceita que sejamos prisioneiros do sistema, seja ele o capitalismo, a burocracia ou a sociedade industrial e tecnológica.

A partir daqui, como nos elucidava Lídia Figueiredo (2009, p. 147), o percurso narrativo do autor passa pela análise das fontes da autenticidade, a exposição a favor da inserção dos indivíduos em horizontes de sentido que os antecedem, a reflexão sobre a necessidade do reconhecimento intersubjetivo e a explanação das causas do desvio da autenticidade para o subjetivismo.

No âmbito do nosso trabalho, consideramos importante aprofundar o sentido e as fontes da autenticidade. Propomos o aprofundamento teórico do conceito na obra de Taylor, convocando também o contributo de outros autores e autoras que têm analisado a sua obra.

A partir do século XVIII, a ética da autenticidade surge como algo novo e específico na cultura moderna ocidental. Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 39), desenvolve-se com a influência de formas anteriores de individualismo, como o individualismo da "razão separada" de Descartes, atribuindo a cada indivíduo a responsabilidade de pensar por si próprio; ou individualismo político de Locke, em que a vontade de cada pessoa era mais importante do que as suas obrigações sociais. No entanto, a autenticidade também se opôs a estas formas anteriores de individualismo; influenciada pelo período romântico, recusa a racionalidade separada e um atomismo desvinculado da comunidade.

Para Taylor, a noção de autenticidade surge do expressivismo⁸, o movimento romântico que pretendia valorizar a originalidade do ser humano individual, onde se inclui a capacidade de auto manifestação criativa através da linguagem. A concepção da vida humana a que Taylor na sua obra *Hegel* (1975) denominou "expressivista", desenvolvida especialmente com Herder e Rousseau, é de certa forma uma reação à objetificação do mundo. A uma objetificação que se estendeu para além da natureza externa e englobou a vida humana e a sociedade, originando uma determinada visão do homem, uma ética utilitária e uma política atomista de engenharia social. Nas palavras de Taylor (1975, pp. 539-540, tradução livre) o expressivismo

é uma rejeição da concepção da vida humana como mera associação externa de elementos sem conexão intrínseca: da *psyche* humana como uma agregação de faculdades, do homem como um composto de corpo e espírito, da sociedade como uma concatenação de indivíduos, da ação como a adequação de meios para fins externos, do prazer como consequência meramente contingente de certas ações, do certo e errado como consistindo nas consequências externas das ações, da virtude e do vício como fruto de diversos encadeamentos de circunstâncias produzindo diferentes redes de associações. O expressivismo volta ao sentido do valor intrínseco de certas ações ou modos de vida, às distinções qualitativas entre o bem e o mal. E estas ações ou modos de vida são vistos cada uma como um todo, como expressões verdadeiras ou distorções do que autenticamente somos. O expressivismo rebela-se contra a dicotomização do homem entre corpo e alma, espírito e natureza, contra a concepção da sociedade como instrumento de indivíduos independentes, contra a visão da natureza como matéria-prima para os propósitos humanos.

Na descrição da evolução do conceito de autenticidade, Taylor ([1992] 2009, p. 39) situa o seu ponto de partida na noção setecentista de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, um sentimento intuitivo do que está certo e do que está errado. Esta corrente teórica do expressivismo tinha como sentido original a oposição à concepção utilitária unidimensional do homem, segundo a qual a distinção entre o bem e mal correspondia a um cálculo das consequências das ações, a uma relação custo-benefício. A moral passa a ter uma voz interior, que nos diz o que havemos de fazer, cujas decisões estão ancoradas nos nossos sentimentos.

Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 40), "a noção de autenticidade desenvolve-se a partir da deslocação do acento moral no interior daquela ideia. (...) Manifesta-se

⁸ Para uma análise mais extensa do expressivismo consulte Taylor, (1975), capítulo 1, e Taylor (1989), capítulo 21.

quando o contacto com os próprios sentimentos assume um significado moral autónomo e decisivo." Diferentemente de outras concepções morais anteriores, em que era essencial o contato com uma fonte externa, como Deus ou a Ideia do Bem, agora a fonte com que devemos comunicar encontra-se no íntimo do nosso ser. Algo que cada ser deve alcançar para se tornar plenamente humano. Esta nova forma de interioridade inclui-se na mudança subjetiva global da cultura moderna ocidental.

Para Rousseau, seguindo o raciocínio de Taylor ([1992] 2009, p. 41), o problema da moral está em seguir a voz interior, uma vez que esta é muitas vezes impedida ou influenciada pelo amor próprio ou orgulho. O objetivo passa a ser o de cada um restabelecer o contato moral autêntico consigo mesmo. A esse contato íntimo consigo mesmo, mais importante do que outra qualquer fundamentação moral, Rousseau dá o nome de "le sentiment de l'existence". Com Rousseau e, mais vincadamente com Herder, o ideal da autenticidade obtém uma importância fundamental. "Herder desenvolveu a ideia de que cada um de nós tem um modo próprio e original de ser humano. Afirma que cada pessoa tem a sua *medida*" (Taylor, [1992] 2009, p. 42). Surge a noção de originalidade estreitamente associada à autodescoberta. A partir do fim do século XVIII as diferenças entre as pessoas adquirem um novo sentido moral. Trata-se de uma concepção de realização humana que se afirmou profundamente na consciência moderna, que se expressa de modo sucinto na seguinte forma:

Há uma certa maneira de ser humano que é a *minha*. Sou chamado a viver a minha vida desta maneira e não a imitar a vida de outrem. Mas este facto confere uma nova importância à verdade para comigo mesmo. Se não for verdadeiro para comigo mesmo, malograr-se-á o sentido da minha vida e fracassarei naquilo que para *mim* significa ser humano. (Taylor, [1992] 2009, p. 42)

No pensamento de Taylor ([1992] 2009, p. 43), é a partir desta nova concepção que se sustenta o ideal moral da autenticidade e a definição de objetivos de desenvolvimento próprio ou de auto-realização, como habitualmente são concebidos, independentemente das formas mais degradadas que estes possam assumir. Podemos perceber assim, a grande ênfase que é atribuída à autenticidade na cultura moderna. Como sublinha Ruth Abbey (2000, pp. 79-80), as pessoas sentem um imperativo ético de serem verdadeiras com as suas identidades particulares. Embora a autenticidade seja agora um valor universal no sentido em que pode ser exigido por todos, o fato de cada qual ser fiel a si mesmo não pode ser interpretado em termos inteiramente universais.

As outras pessoas irão duvidar da minha autenticidade se eu viver simplesmente de acordo com modelos já disponíveis, de certa forma "standartizados", em vez de modelos investidos com o meu próprio estilo pessoal.

Surge assim, nas sociedades ocidentais uma cultura generalizada da autenticidade, ou individualismo expressivo, em que as pessoas procuram o seu próprio caminho (*to find their own way*), descobrem a sua própria realização, fazem as suas próprias coisas (*do their own thing*). A ética da autenticidade surgiu com o movimento romântico, como vimos, mas tem penetrado totalmente a cultura popular nas últimas décadas, principalmente desde a Segunda Guerra Mundial até aos nossos dias, como reafirma Taylor na sua obra mais recente - *A Secular Age* (Taylor, 2007, p. 299).

Podemos inferir que a verdade da modernidade ocidental para Taylor, mais concretamente a autenticidade como princípio moral fundamental que se perfila por detrás da auto-realização, é herdeira do expressivismo romântico, sob a forma que este recebe de Herder e dos seus seguidores, opondo-se ao racionalismo iluminista e centrando-se no ser humano situado.

Taylor sente a necessidade de distinguir esta forma moderna da autenticidade de outras anteriores. Para tal, baseia-se na obra de Lionel Trilling⁹ ao adotar o conceito de autenticidade como "veracidade para consigo mesmo numa aceção especificamente moderna desse termo" (Taylor [1992] 2009, p. 31). No entanto, "a autenticidade pode, pois, diversificar-se de muitas maneiras" (p. 74), "incluindo as suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais" (p.43), o que nos conduz à tensão entre as diversas formas de realização deste ideal. O que Taylor pretende é compreender qual a força moral da autenticidade, não optando pela posição do relativismo brando ou do liberalismo da neutralidade e afirmar que há formas de vida mais elevadas do que outras, afastando-se da cultura da tolerância em relação a qualquer forma de auto-realização.

Assim, além da apresentação das características formais e abstratas do ideal, o autor pretende apresentar os conteúdos que possibilitam a sua realização plena. Todo esse conjunto de referências e recursos teóricos que possibilitam a caracterização plena da identidade humana têm sido desenvolvidos por Taylor ao longo da sua obra.

⁹ Trilling, Lionel. (1972). *Sincerity and Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.

Como vimos, se um específico percurso moral e filosófico nos legou a noção de *descoberta de si* como componente fundamental para a realização humana, Taylor acrescenta que tal descoberta inclui necessariamente uma auto-compreensão que se constrói na linguagem, mantida numa comunidade linguística, a que se tem acesso pela interação com os outros que consideramos importantes (*significant others*). As relações com os/as outros/as constituem aquilo que mais fundamentalmente somos. Como afirma Chelo (2009, p. 165), "trata-se de uma condição transcendental da vida humana, que a dota indelevelmente de um caráter dialógico (*dialogical character*). Se a autenticidade implica descoberta de si, também envolve uma auto-definição em diálogo com os outros". Decorre daí que as relações não deverão ser secundarizadas ou instrumentalizadas.

Chegados a este ponto, parece-nos importante convocar o contributo da reflexão antropológico-filosófica de Joaquim Teixeira (2009) ao debruçar-se sobre a *Ética da Autenticidade* de Taylor, de forma a melhor fundamentar o caráter dialógico da vida humana, ultrapassando as ilusões da subjetividade da corrente existencialista e nietzschiana da modernidade mais recente. Estas conceções ao definirem o papel do sujeito implicam um conceito falacioso de apropriação da autenticidade no sujeito e pelo sujeito. Ora, segundo Teixeira (2009, p. 215),

as categorias de relação pertencem de direito à definição essencial do homem, juntamente com as de estrutura. Enquanto estas últimas (corporeidade, psiquismo, espírito) são formais, sem conteúdos, só as de relação (objectividade, intersubjetividade e transcendência) são reais, isto é, apresentam conteúdos, mas sempre a partir do outro (*ab alio*), como se comprova logo na base da nossa primeira relação com o mundo, ou seja, nos sentidos como transparência e abertura ao mundo, pois a sensibilidade recebe os seus conteúdos da alteridade.

Esta tese da relação originária do ser humano com o mundo é bem ilustrada pela filosofia antropológica contemporânea. Deverão evitar-se dois extremismos abstratos e opostos na noção de sujeito e de objeto: "o extremismo da objectividade contra o sujeito e o do sujeito constituinte da objectividade" (Teixeira, 2009, p. 216). Só há revelação e posterior apropriação se nos despojarmos e nos deixarmos transportar por algo que nos precede, que nos envolve e que não é constituído por nós. Assim, sem esta abertura não é possível a autenticidade, pois a relação intersubjetiva fornece ao sujeito novas capacidades para se conhecer e para desenvolver a autenticidade, ou melhor, como afirma Teixeira (2009, p. 216), "a ipseidade". A ética da autenticidade assume-se como

uma ética da alteridade, uma vez que não deve estar centrada no sujeito, no "autós", já que a primazia cabe à relação, mas sim no "ipse", na relação entre ética e ipseidade, na nossa identidade reflexiva construída no diálogo interior e exterior que mantemos com os outros¹⁰. Importa de seguida precisar melhor em que sentido a ética da autenticidade é uma ética da alteridade.

Por um lado, como afirma Teixeira (2009, p. 217), sendo certo que toda a ética terá de partir da "liberdade em primeira pessoa". Por outro lado, "uma liberdade em primeira pessoa é estruturalmente dialógica e dialogal, já que só se pode constituir na suposição de que haja uma liberdade em segunda pessoa." Na prática, só posso ser livre se considerar a liberdade do outro. Sendo a liberdade de auto determinação e de auto criação a raiz da autenticidade, também é verdade que esta não pode realizar-se sem uma abertura a horizontes de sentido pré-existentes e independentes das inclinações e opções do sujeito. Horizontes que lhe permitem um fundo de intelegibilidade e a possibilidade de discriminação de sentidos (Chelo, 2009, p. 165). Como sustenta Taylor ([1992] 2009, p. 53),

o ideal da livre escolha pressupõe *outros* critérios de sentido além do simples facto de escolher. Este ideal não se sustenta por si mesmo porque requer um horizonte de critérios importantes que ajudem a definir *em que medida* a autodeterminação é significativa.

Sem estes horizontes de sentido as opções da liberdade, a autodeterminação e a autocriação original seriam despojadas de significado, "a afirmação da diferença tornar-se-ia insignificante" (Chelo, 2009, p. 165).

Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 69), ao se cruzarem diversos modelos do ideal de auto-realização, desde os modelos egocêntricos prevalentes da cultura popular até à tendência das camadas mais elitistas para a negação de qualquer horizonte de sentido, surgem razões intrínsecas ao ideal da autenticidade que potenciam as formas mais desviantes do mesmo. Esta tendência tem a sua gênese em Nietzsche e encontrou expressão em autores mais recentes, como Jacques Derrida e o último Michel Foucault. A influência destes autores é paradoxal. "Aplicam o desafio nietzschiano das nossas categorias correntes até ao ponto de desconstruírem o ideal da autenticidade e a própria

¹⁰ Sobre este tema, para além dos contributos de Taylor (neste capítulo) e de A. Honneth (no capítulo anterior) poderá consultar Paul Ricoeur, (1990); para um maior desenvolvimento confira J. Teixeira, (2004), pp. 257-277 (cap. 18.2: "Ética e ipseidade: o si mesmo e a intencionalidade ética").

noção do eu" (Taylor, [1992] 2009, p. 70). Mas, de facto, esta crítica vem reforçar e aclamar o antropocentrismo. Deixa o sujeito com um sentimento de uma liberdade incondicionada e um poder sem obstáculos, pronto para a fruição livre.

Mesmo assim, Taylor ([1992] 2009) defende que todas estas formas de vida emergem das fontes de que provém o ideal da autenticidade. "A noção de que cada um de nós tem uma forma original de ser humano implica a descoberta do que é sermos nós próprios" (p. 70). Sendo que esta descoberta poderá implicar a rutura com modelos preexistentes e fazer-se a partir de nós mesmos, como foi acentuado pela conceção expressivista, em que "a criação artística passa a ser o paradigma da definição de si" (p. 71).

Juntamente com este fenómeno dá-se a transformação do sentido da arte. Esta deixa de ser essencialmente imitação, *mimesis*, da realidade, e passa a ser acima de tudo criação. Onde a originalidade e a imaginação surgem como forças criadoras. Desta forma, a descoberta de si mesmo ao exigir a *poesis*, a produção, a criação de algo novo e original, terá uma influência primordial numa das vertentes de desenvolvimento da ideia de autenticidade (Taylor, [1992] 2009, p. 71).

O autor aponta ainda outra razão para a estreita proximidade entre a arte e a definição de si. Para além de ambas implicarem a *poesis* criativa, também implicam muitas vezes o confronto com a moral. Pois, as exigências de sinceridade e do contato conosco próprios e da harmonia interior poderão ser diferentes das exigências do relacionamento correto que os outros e outras esperam de nós. Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 72), a ideia de que a autenticidade deverá lutar contra certas regras impostas exteriormente foi reforçada pela importância da originalidade e pela recusa do conformismo social, ao ser considerado inimigo da autenticidade.

A transformação na compreensão da arte e a sua relação com a definição de si também se verificou na transformação da noção de estética, ocorrida no século XVIII. A apropriação estética deixa de ser definida em termos de imitação ou de representação da realidade e passa a definir-se pelas variadas emoções e sentimentos que suscita em nós. Este sentimento estético específico distingue-se de outras formas de prazer, como seja o prazer moral. Desde Shaftesbury, passando por Hutcheson, até ao contributo fundamental de Kant, esta linha de pensamento afirmou-se no mundo ocidental. Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 73), o sentido de satisfação que está implicado na beleza é diferente de qualquer outro, até da satisfação decorrente da excelência moral, pois o seu fim é interno, é uma satisfação em si. A beleza realiza-se em si própria.

Da mesma forma, a autenticidade também passa a ser compreendida como um fim em si própria. "A sinceridade para consigo mesmo e a plenitude pessoal são consideradas, cada vez mais, não como meios para o ser moral, definido independentemente, mas como realidades valiosas por si mesmas" (Taylor, [1992] 2009, p. 73).

Sendo certo que muitas vezes a moral implica controlar e até reprimir muitos dos nossos instintos e desejos mais profundos, percebe-se melhor as razões que levam a procura de autenticidade a se opor à moral. Taylor ([1992] 2009, p. 74) nomeia Nietzsche como o autor mais influente da corrente que tem vindo a defender a contraposição do nosso fundo instintivo à ética "burguesa" da ordem.

Mas serão as diversas formas da autenticidade todas elas igualmente legítimas? Taylor ([1992] 2009, p. 75) considera que não. Acredita que o "pós-modernismo" de Derrida, Foucault e dos seus seguidores, ao pretender deslegitimar os horizontes de sentido, propõe formas desviantes da autenticidade. O desvio consiste em ignorar as várias exigências da autenticidade para se centrar unicamente numa só.

De modo a explicar as causas do desvio da autenticidade para o subjetivismo, o autor aponta sumariamente as exigências da autenticidade:

Em poucas palavras, podemos dizer que a autenticidade (A) implica (1) criação e construção, assim como descoberta, (2) originalidade e frequentemente (3) oposição às regras da sociedade e, eventualmente, do que entendemos por moral. Mas também é verdade, como vimos que, (B) requer (1) abertura a horizontes de sentido (porque de outra forma, a criação perde o contexto que a pode salvar da insignificância) e (2) uma definição de si realizada em diálogo. Tem que admitir-se que se produzam tensões entre estas exigências, mas é nefasto privilegiar umas em detrimento das outras, por exemplo (A) em detrimento de (B) ou vice-versa.

São estas as implicações das doutrinas da "desconstrução" hoje em moda. Acentuam (A.1), a natureza criadora, construtiva, das nossas linguagens expressivas, esquecendo por completo (B.1). Captam as formas extremadas de (A.3), o amoralismo da criatividade, e esquecem (B.2), o seu carácter dialógico, que nos liga aos outros. (Taylor [1992] 2009, p. 75)

De acordo com Taylor, estes pensadores revelam alguma incoerência, uma vez que partem da conceção essencial da autenticidade, a conceção da capacidade criadora e auto-constitutiva da linguagem, mas ignoram ao mesmo tempo algumas das suas componentes essenciais.

O ideal de autenticidade constitui-se numa tensão entre o que o autor identificou como (A) e (B). Ao privilegiarmos (A) em detrimento de (B) a autenticidade associa-se

à liberdade de autodeterminação. Esta levada ao extremo, não reconhece quaisquer limites e transforma-se no antropocentrismo. O antropocentrismo ao abolir todos os horizontes de sentido ameaça-nos também com essa perda de sentido, que conduz à banalização da condição humana. O ser humano ao criar os seus próprios valores sente-se livre e poderoso. Mas ao mesmo tempo, num mundo onde se esbatem os horizontes de sentido, deixam de existir escolhas significativas, uma vez que não existem questões fundamentais. O ideal da liberdade de autodeterminação afirma-se cada vez mais, mesmo quando faltam outras fontes de sentido, a própria escolha poderá conferir sentido. É este o círculo vicioso, segundo Taylor ([1992] 2009, p. 77), em que se encontra a cultura da autenticidade no mundo ocidental. Numa sociedade atomizada, em que o valor mais importante é a própria escolha, o ideal de autenticidade é subvertido profundamente, bem como a ética do reconhecimento da diferença que lhe está associada.

Taylor ([1992] 2009) destaca um aspeto importante para a compreensão da cultura moderna que designa por movimento de "subjetivação", em que tudo se centra cada vez mais no sujeito. "A autonomia e a liberdade modernas centram-nos em nós próprios e o ideal de autenticidade exige que descubramos e formulemos a nossa própria identidade" (p. 89).

No processo de construção identitária importa distinguir dois aspetos diferentes na ação: um referente ao *modo* e o outro ao *conteúdo*. Como Taylor ([1992] 2009, pp. 89-90) ilustra com o ideal da autenticidade: esta quanto ao modo é claramente auto-referencial. Privilegia a *minha* atitude para com o mundo; mas isto não quer dizer que o *conteúdo* tenha que ser auto-referencial, que o mundo se circunscreva aos meus desejos e aspirações. A auto-referencialidade em relação ao conteúdo impossibilita a verdadeira autenticidade, a auto-referencialidade é inevitável e importante apenas em relação ao modo. Confundir ambas legitima as mais degradadas formas de subjetivismo. Como sublinha Figueiredo (2009, p. 148), "a autenticidade estriba-se na estreita relação eu-mundo ou eu-cosmos ou eu-outro (s). Tal relação exprime-se – faz-se – na linguagem", através da linguagem subtil de "le sentiment de l'existence" de que falava Rousseau. É ela que nos possibilita sermos autênticos, isto é, verdadeiros a nós mesmos, percebendo-nos vinculados e vinculáveis a universos mais vastos que o eu. Deste modo, Taylor ([1992] 2009) sintetiza a sua argumentação apontando para o facto que "só se encontra a plenitude autêntica em algo que tenha significado independentemente de nós ou dos nossos desejos" (p. 90).

Sendo o ser humano um ser social e um ser de linguagem, a construção da identidade e da autenticidade só pode realizar-se de forma dialógica, resultando daí a importância do reconhecimento intersubjetivo. Vemos assim que o ideal de autenticidade, devidamente articulado e reconhecido, possibilita uma forma mais plena de realização humana.

Verifica-se que a questão da autenticidade encontra-se estreitamente ligada à noção de identidade e esta só se constrói e afirma através do reconhecimento intersubjetivo. Como sublinha Luís Lóia (2009, p. 189), "a afirmação de uma identidade é feita sobre um horizonte de diversidade e a existência dessa diversidade implica um conflito inerente à formação e manifestação de uma qualquer identidade". Tendo em conta os diferentes grupos e comunidades de pertença onde os indivíduos se movem e a sua singularidade como indivíduos, podemos aferir que o conflito dá-se a vários níveis: tanto no plano moral, como social, político, cultural e até civilizacional.

O problema da identidade parte daquilo que nos sustenta em conjunto, do nosso plano de fundo moral. O desafio será conciliar a identidade com a diferença, a unidade com a multiplicidade e com o todo. Para Taylor ([1995] 2000, p. 241), o conceito de identidade individual assume especial importância e "designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos". A identidade só poderá afirmar-se se existir um conjunto de valores que a constituem e que se constituem como referências pelo seu próprio valor e não apenas porque se tem a liberdade de decidir. A análise do processo evolutivo da formação da identidade deverá compreender, em cada momento histórico, o que os indivíduos valorizaram como mais significativo. Neste sentido, a análise dos desejos humanos torna-se relevante. Para Taylor, "os desejos implicam uma avaliação reflexiva que pressupõe a capacidade de ligá-los a valores o que, por sua vez, permite hierarquizá-los segundo critérios éticos e morais e comunicá-los dialogicamente" (Lóia, 2009, p. 190). Através desta capacidade discursiva sobre os desejos é possível qualificar e avaliar reflexivamente o modo de vida que se tem e aquele que se quer ter.

Já anteriormente, Taylor na sua obra *Human Agency and Language – Philosophical Papers I* (1985, pp. 18-43) apresenta-nos a noção de "avaliação forte" (*strong evaluation*) para designar essa capacidade linguística de discriminação valorativa entre inclinações, desejos e opções, sustentada no recurso a padrões independentes do sujeito e refletindo um padrão não instrumental de orientação dos nossos desejos. Segundo Taylor (1989, p. 4, tradução livre),

o que têm (as intuições morais e espirituais) em comum com questões morais e o que merece o termo vago de 'espiritual' é que ambas envolvem aquilo que noutra lugar chamei 'avaliação forte', isto é, envolvem discriminações do certo e do errado, do melhor e do pior, superior ou inferior, que não são validadas pelos nossos próprios desejos, inclinações ou opções mas, pelo contrário, permanecem independentes destes e oferecem os padrões pelos quais estes podem ser julgados.

O contributo relevante de Taylor, é que o fundamento da nossas ações não reside na possibilidade ou não de realização dos nossos desejos, mas num mundo de sentidos morais que existe independentemente do nosso desejo ou consciência. A estes "sentidos morais" só temos acesso através da reflexão e da auto-reflexão. Quer isto dizer, como reforça Loía (2009, p. 191), que "comportamos um conjunto de pré-determinações morais que nos constituem, num primeiro momento, inconscientemente, e que vamos presentificando, a cada momento, pela reflexão em torno dos outros e do mundo que nos rodeia, assim como pela reflexão acerca de nós próprios."

Tal conjunto de pré-determinações morais é suportado pela comunidade a que pertencemos, expressa-se na língua e na cultura que partilhamos nessa comunidade, consubstancia-se nas instituições que enquadram a vida social e determina a forma específica pela qual o indivíduo constitui a sua identidade (Lóia, 2009, p. 192).

O ideal de autenticidade proposto por Taylor tem-se conjugado com a visão de que o auto-desenvolvimento humano é uma questão essencialmente dialógica – dependente não só na sua gênese mas também na manutenção, aquisição e elaboração de vocabulários de expressão que são transmitidos através da interação com os/as outros/as. Como Taylor (1989, pp. 35-36, tradução livre) sintetiza: "cada um é um eu somente entre outros eus dentro de uma comunidade linguística ou rede de interlocução". A tese, que já foi debatida no capítulo anterior, é que a nossa identidade é construída na relação intersubjetiva e é condicionada pelo reconhecimento ou pela falta dele. A falta de reconhecimento pode ser uma forma de opressão e aprisionar os indivíduos numa forma de ser distorcida e redutora.

De forma a superar as discrepâncias entre os nossos sentidos morais – por vezes inconscientes – e o nosso conhecimento reflexivo, Taylor (1989, p. 47, tradução livre) dá singular importância ao conceito de articulação. A articulação será o tornar os nossos sentidos morais conscientes e refletidos; através da nossa capacidade discursiva damos sentido a nós próprios, "colhemos as nossas vidas numa narrativa", que só é possível se soubermos de onde viemos, quem somos e para onde vamos. A articulação para além de

permitir a compreensão e consciencialização dos nossos próprios sentidos morais, possibilita a construção histórica e narrativa da nossa identidade (Lóia, 2009, p. 192).

Essa experiência de apropriação consciente, que Taylor designa por articulação, é uma "formulação mais clarividente das justificações ontológicas das nossas discriminações valorativas sólidas, que culmina num estado mais apurado de auto-interpretação do sujeito, bem como na transformação dos seus próprios desejos e inclinações" (Chelo, 2009, p. 159). A articulação é o processo que, a partir do que inicialmente é confuso e mal formulado, permite identificar, clarificar e justificar os aspetos mais importantes do mundo moral, originando compromissos, "enquadramentos" ou "horizontes" dentro dos quais se pode estabelecer em cada situação o que é bom ou mau, o que se deve fazer ou evitar, atribuindo um sentido mais vasto aos nossos comportamentos e conduta moral (Taylor, 1985, p. 36).

Desta forma, o próprio sujeito vai-se alterando, ao progredir na linguagem cada vez mais articulada. Como salienta Taylor (1985, p. 36, tradução livre), "ao estruturar uma certa articulação, configura-se a perceção do que se deseja ou do que se sustenta como importante", ou seja, a articulação não é uma mera caracterização ou descrição de um objeto autónomo, mas uma formulação valorativa que modifica o próprio modo de perceber o mundo que abrange o sujeito (Chelo, 2009, p. 160).

Dois fatores são fundamentais para esclarecer o conceito de articulação de Taylor e da sua importância na formação da identidade: por um lado, os fins que orientam a nossa vida não resultam de uma escolha arbitrária e soberana mas são resultado de uma auto-interpretação contextualizada num horizonte sócio-cultural que nos antecede, uma vez que os conteúdos substanciais que compõem a história própria de cada um estão inscritos na cultura que antecede o indivíduo e condicionam-no na forma de definir a sua identidade e exercer a sua liberdade; por outro lado, a identidade é resultado das identificações, compromissos e opções morais que as pessoas adotam em todos os momentos significativos das suas vidas. É esta articulação entre identificações, compromissos e opções morais de cada indivíduo, e o horizonte sócio-cultural que nos precede que possibilita a formação de uma identidade que possa ser expressada e reconhecida (Lóia, 2009, p. 193).

Desta forma, a identidade cultural resulta de uma contínua articulação intersubjetiva de sentimentos, vivências e ideias, que se vão solidificando. No sentido inverso, a identidade ao não ser articulada reflexivamente fragmenta-se e torna-se muitas vezes irreconhecível. No entanto, as tradições culturais não deverão ser

interpretadas como algo estático ou que se repete consecutivamente. Uma vez que, as tradições desenvolvem-se e alteram-se pela contínua articulação reflexiva de novos sentidos valorativos e linguísticos, em novas realidades e circunstâncias, de novos princípios normativos que se vão consolidando e que se constituem como valores através dos quais formamos a nossa identidade e reconhecemos as outras (Lóia, 2009, p. 194).

Assim, para Taylor (1989, pp. 28-29) as nossas identidades são definidas por aquilo que nos dá uma orientação fundamental. São esses bens constituintes da identidade individual e, de outra forma, da identidade cultural, que permitem compreender a "topografia moral" (*moral topography*) da nossa época, ou seja, o mapa valorativo pelo qual as pessoas se orientam. Esses bens constituintes são designados por "fontes morais" (*moral sources*) que motivam e fundamentam a nossa ação no mundo e constituem-se como a razão última que faz os bens da vida dignos de serem desejados e perseguidos (Lóia, 2009, p. 194). Apesar de ser difícil ou problemático para nós articular o bem, Taylor considera não ser essa uma razão para nos abstermos. Assinala-nos razões muito sólidas a favor da articulação sempre que um bem constitutivo serve como fonte moral. Como Taylor (1989, p. 96, tradução livre) explana:

as fontes morais fortalecem. Aproximarmo-nos delas, ter uma visão clara delas, vir a captar aquilo que envolvem, é, para aqueles que as reconhecem, ser conduzido a amá-las e a respeitá-las e considerar este amor / respeito como a melhor forma de viver segundo elas. A articulação pode aproximá-las. É por isso que as palavras podem conferir poder; é por isso que as palavras em determinadas alturas têm uma tremenda força moral.

No sentido contrário, quando um bem constitutivo de uma determinada cultura não é articulado, acaba por desaparecer a sua força inspiradora e condutora da ação, perdendo assim a sua eficácia como fonte moral (Lóia, 2009, p. 194).

Assim, compreende-se que no raciocínio de Taylor as noções de identidade e de moralidade estejam estreitamente relacionadas, uma vez que a construção da nossa identidade assenta numa hierarquia de valores, que vamos definindo à medida que se determina o que é ou não importante para nós, sob um horizonte de sentido que nos é dado. É por isso que, no exame de Taylor (1989, p. 27, tradução livre), faz sentido a seguinte questão:

quem sou eu? (...) O que para nós responde a esta questão é uma compreensão daquilo que é de crucial importância para nós. Saber quem sou é uma espécie

de saber onde me coloco. A minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que fornecem a estrutura ou o horizonte dentro do qual posso tentar determinar, caso a caso, o que é bom, ou valioso, ou que deva ser feito, ou aquilo que sustento ou a que me oponho. Por outras palavras, é o horizonte dentro do qual sou capaz de assumir uma posição.

O que há de novo e importante no pensamento de Taylor é a ideia de uma individuação mais completa e original inserida desde sempre numa comunidade de sentido. Cada indivíduo é único e deve viver de acordo com a sua unicidade e originalidade. Mais do que a constatação das diferenças entre os indivíduos, importa perceber que essas diferenças implicam o dever de viver-se de acordo com essa originalidade. Desta forma, como refere Lóia (2009, p. 196) “ao contrário da uniformização e da generalização de uma perspectiva instrumental em relação ao próprio eu, passa a ser a articulação da minha originalidade com os outros o que nos define como pessoas.” Desta forma, o ponto de partida de Taylor é essencialmente dialógico e intersubjetivo, uma vez que a nossa identidade é construída no diálogo interior, intra-psíquico, com os outros e outras que são significativos/as para nós.

Assim, é a partir de um horizonte de sentido e de uma linguagem que permite articular questões de significado último que é possível a expressão, a realização e o reconhecimento da nossa identidade. Como salienta Lóia (2009, p. 198), este horizonte de sentido e esta linguagem são facultados pela cultura da comunidade onde nos inserimos. São transmitidos de outros e outras que reconhecemos e que somos reconhecidos a cada momento que definimos e manifestamos a nossa identidade. Este processo aplica-se de igual forma, independentemente dos diferentes contextos, a indivíduos, grupos, comunidades ou Estados. Seria muito difícil manter um horizonte de significado através do qual nos identificamos se não fossemos reconhecidos por aquilo que somos.

Segundo Taylor ([1992] 2009, p. 60), a importância do reconhecimento é admitida hoje universalmente de uma forma renovada. No plano da intimidade somos todos conhecedores de como se forma e deforma a identidade no nosso contacto com os outros significativos. No plano social temos uma política incessante de reconhecimento no plano da igualdade. Ambos têm sido configurados por um crescimento do ideal da autenticidade, em que o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que tem surgido em volta dela. No plano da intimidade, podemos observar em que medida uma identidade necessita e é vulnerável ao reconhecimento outorgado ou negado pelos outros significativos. Tornando-se evidente que na cultura da autenticidade, as relações

são consideradas pontos-chave do auto descobrimento e da auto confirmação. Ao nível social, a compreensão, segundo o mesmo autor, que a “identidade é formada em diálogo aberto, não modelada por um discurso social predefinido, tornou mais importante e vigorosa a política de igual reconhecimento e elevou consideravelmente os seus objetivos” (Taylor, [1992] 2009, pp. 60-61). O “reconhecimento igual” ao ser negado pode prejudicar aquele a quem é recusado. Para Taylor ([1992] 2009, p. 61), “a projeção no outro de uma imagem inferior ou depreciativa pode realmente deformá-lo ou oprimi-lo, na medida em que for interiorizada”. Este pressuposto está subjacente a vários movimentos contemporâneos e ao intenso debate em torno do multiculturalismo.

Implicando a antecipação hipotética de um estado comunicativo preenchido com as condições intersubjetivas da integridade pessoal. Sendo que a nossa integridade é dependente da aprovação ou reconhecimento de outras pessoas. A negação desse reconhecimento é nefasta ao impedir uma visão positiva de si mesmo pelos sujeitos, uma vez que o devido reconhecimento é uma necessidade humana. Esta visão que o sujeito constrói de si próprio é adquirida intersubjetivamente. A identidade de cada um depende das relações dialógicas estabelecidas com os outros, é uma tarefa “negociada no diálogo, exterior e interior com os outros” (Taylor, [1992] 2009, p. 59). O que releva de um ideal de identidade construída interiormente uma importância capital ao reconhecimento.

Salientando o carácter essencialmente dialógico e não monológico da vida humana, seguindo o raciocínio de Taylor, a capacidade de nos compreendermos e de definirmos uma identidade é realizada na interação com os outros através da aprendizagem de inúmeras linguagens humanas, não abrangendo apenas as palavras mas todos os “modos de expressão pelos quais nos definimos” ([1992] 2009, p. 46). Ninguém adquire sozinho estas ferramentas de que necessita, iniciamo-nos nestas linguagens pela interação com aqueles que são importantes para nós. Esta relação dialógica mantém-se durante toda a nossa vida, ainda que parte dela ocorra no início desta, o diálogo com aqueles que significam para nós, mesmo que eles desapareçam, permanecerá no nosso íntimo enquanto vivermos (Taylor, [1992] 2009, p. 47), como é, a título de exemplo, na relação com os nossos pais. Assim, segundo Taylor, definimo-nos sempre em diálogo, por concordância ou oposição, com a identidade que os outros significativos querem (ou quiseram) reconhecer em nós.

Capítulo IV – Reconhecimento, Autenticidade e Dádiva: uma proposta de articulação teórica

Depois de termos analisado no segundo capítulo a teoria do reconhecimento de base hegeliana, assente na ideia de luta pelo reconhecimento e, seguidamente termos explorado com Taylor o ideal da autenticidade que passa a ser descrito como um ideal moral dialógico, fundamentado no reconhecimento intersubjetivo com os outros que são significativos para nós, será necessário articular a teoria do reconhecimento incluindo os seus diferentes, mas complementares contributos, com a teoria da dádiva que tem sido desenvolvida por um vasto grupo de cientistas sociais, inicialmente em França e posteriormente noutros contextos e latitudes que estão além do mundo ocidental.

Ao articularmos as propostas do reconhecimento agonístico ou por conquista, derivadas da corrente hegeliana com a ideia do mútuo reconhecimento simbólico, concretizado na dádiva, pretendemos completar os estudos do reconhecimento e explorar as suas consequências no pensamento social e político contemporâneo.

Neste capítulo pretendemos articular a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth com a Ética da Autenticidade de Charles Taylor e complementar este diálogo com a Teoria da Dádiva, desenvolvida por vários autores, entre os quais Paul Ricoeur, Marcel Hénaff e Alain Caillé. Começaremos por abordar alguns pontos de ligação da filosofia francesa contemporânea com a teoria do reconhecimento conduzida essencialmente por Honneth.

Apesar da sua fé no carácter emancipatório do ideal de mútuo reconhecimento, Honneth revela ser muitas vezes inseguro sobre como conciliar dois discursos concorrentes - positivos e negativos - do impulso para garantir reconhecimento mútuo (Honneth, [2003] 2011), pp. 252-253, 273). A sua preferência pela versão positiva avança em detrimento das reflexões sobre a natureza da luta social e os seus efeitos sobre a identidade, que são anunciados pelo discurso negativo. Honneth ao refletir sobre a indecidibilidade entre os dois discursos diferentes, aprofunda a sua teoria e mantém-se atento aos processos que o deslocam para a margem teórica (Bankovsky e Le Goff, 2012).

Assumindo que o primeiro impulso para assegurar o reconhecimento é emancipatório, somos conduzidos à convicção de que a "luta" pelo reconhecimento é provocada por uma experiência particular moral, ou seja, a objeção emotiva em relação ao fracasso dos outros em reconhecer certos aspetos importantes da nossa identidade

(Honneth, [2003] 2011), p. 253). Este primeiro impulso motiva-nos a procurar relações de reconhecimento que facilitam a liberdade prática de tudo, uma vez que apercebemo-nos que só podemos alcançar a nossa liberdade quando somos reconhecidos de maneira positiva por outros e outras que também são livres.

No entanto, Honneth identifica um segundo impulso para assegurar o reconhecimento, de uma natureza diferente, que se encontra em tensão com o primeiro. Esse impulso "resultaria (...) do esforço de independência anti-social que leva sempre todo o sujeito a negar a diferença do outro" (Honneth, [2003] 2011, p. 252). Baseando-se em certos elementos da tradição psicanalítica, principalmente na teoria da relação objetual de Winnicott, Honneth explica que as experiências de simbiose da primeira infância influenciam-nos ao longo da vida, compelindo-nos continuamente à revolta contra a experiência de já não ter o outro ser à nossa disposição. O impulso de se revoltar contra as normas de reconhecimento estabelecidas expressa uma tentativa de negar a independência das pessoas com quem se interage, numa tentativa de recriar a simbiose original, garantindo que a perspectiva do outro não é diferente da nossa. Honneth descreve este processo como "anti-social", uma vez que nega a diferença do outro, reconhecendo no outro apenas as qualidades que servem também os propósitos do sujeito.

Desta forma, apresentam-se duas teses concorrentes - positivas e negativas - do impulso para garantir reconhecimento mútuo. A primeira tese, que Honneth ([2003] 2011, pp. 253) considera mais forte, apoia-se na convicção elementar de que são determinadas experiências morais que impulsionam constantemente a luta pelo reconhecimento, resultantes da sensação de injustiça por não se ser reconhecido pelos outros e outras em determinados aspetos da própria personalidade. Esta vulnerabilidade moral do ser humano só se transformará em protesto e revolta se for mediada por determinadas experiências. Pelo contrário, a segunda tese, ao não estar dependente de um compromisso com o progresso moral, pressupõe uma necessidade antropológica ancorada que conduz à conflitualidade das relações de reconhecimento, a um canibalismo anti-social que leva a negar, repetidas vezes, a diferença do outro ser.

Quanto à forma de conciliar estes dois impulsos opostos, Honneth ([2003] 2011, p. 252) admite que "não consegue aprofundar mais este ponto", uma vez que "fica inteiramente por esclarecer como aqueles impulsos anti-sociais do sujeito podem ser ligados às experiências morais a que nos referimos, quando falamos de sensações de reconhecimento insuficiente ou negado". Seja como for, o trabalho de Honneth

encoraja-nos claramente a visualizar o percurso realizado através do reconhecimento mútuo como uma força emancipatória moral na nossa história. Esta preferência também é revelada na desconfiança de Honneth na tendência da tradição francesa em identificar reconhecimento com formas negativas de objetivação ou reificação, um contraponto com a tradição alemã, que enfatiza o papel do reconhecimento positivo na produção da "Identidade autêntica" (Bankovsky & Honneth, 2012, p. 26). Como Honneth explica, a disposição francesa começa com Rousseau, que insiste que um outro olhar distrai o eu de reconhecer suas verdadeiras crenças e desejos, produzindo, assim, um "eu inautêntico" e contribuindo para o declínio social (2012, p. 26). Este discurso negativo foi então herdado por Lacan, Sartre e Althusser, para quem "interpelação" é falso reconhecimento (Bankovsky, 2012, p. 195). Privilegiando a dimensão positiva do reconhecimento sobre o seu potencial objetivado, Honneth participa claramente na tradição alemã, seguindo os passos de Hegel e Fichte (Bankovsky & Honneth, 2012, p. 26).

Miriam Bankovsky & Alice Le Goff (2012, pp. 12-15) ao contribuírem para a articulação da filosofia contemporânea francesa com a teoria do reconhecimento de tradição alemã, focam a sua análise nas reflexões de Honneth relativamente às dificuldades em resolver as dimensões positivas e negativas do reconhecimento. Estas dificuldades, segundo as autoras, deveriam encorajar uma abordagem ao ideal de reconhecimento mútuo que não seja apenas afirmativo mas também crítico em relação à sua orientação e conteúdo. A preferência de Honneth pela versão positiva impede-o de incluir uma perspectiva crítica suficiente em relação ao seu próprio discurso. Fazê-lo requereria chamar a atenção para a imbricação de forças positivas e negativas, reconhecendo que até mesmo as formas positivas de reconhecimento amoroso concedidas por uma mãe ao seu filho, ou entre amantes, não estão isentas de impulsos possessivos, apropriativos ou anti-sociais, pelo que parece insuficientemente crítico falar no desenvolvimento de uma "identidade autêntica" não distorcida da criança e da pessoa moral. Neste sentido, percebe-se a sugestão de Judith Butler (2008, p. 105, tradução livre) ao recordar Honneth que o "benefício" de um elo social coexiste com a sua "capacidade para destruição", em que ambos os elementos juntos "produzem a ambivalente estrutura da psique com base na qual as atitudes éticas individuais e de grupo são formadas". Para Butler (2008, p. 106) não há uma trajetória moral inata no envolvimento, participação e na emotividade, uma vez que somos seres que, desde o início, tanto no amor como na resistência à nossa dependência, a nossa realidade

psíquica é por definição ambivalente. A análise e o debate de Butler com Honneth sobre a teoria do reconhecimento centra-se essencialmente na base psicológica e psicanalítica que Honneth apresenta na sua construção teórica. Para Butler (2008, p. 106), Honneth recorre à teoria da vinculação (*attachment theory*), mas de uma forma seletiva. Se por um lado, a vinculação é uma pré-condição para o desenvolvimento dos indivíduos, e aqui ambos concordam, por outro, a diferenciação é uma tarefa que nos envolve ao longo da vida e que contribui para a estrutura persistente de um certo dilema ético: "como faço para permanecer ligado e ao mesmo tempo manter as fronteiras e a separação no mesmo eu? Como poderei viver este limite que ao mesmo tempo me fecha e me abre aos outros?" (Butler, 2008, p. 106, tradução livre). Aqui, Butler não concorda com Honneth quando este argumenta que a vinculação precede a diferenciação, "pois para nos ligarmos a algo é necessário atravessar o fosso entre aquela coisa, aquela pessoa e eu" (Butler, 2008, p. 106, tradução livre). São estas as questões relativas à fundamentação psicanalítica da teoria do reconhecimento que, segundo Butler, Honneth não desenvolveu suficientemente na sua teoria.

Bankovsky (2012, p. 195) apesar de acreditar que o compromisso desconstrutivo em relação à possibilidade de justiça requer abordagens semelhantes à de Honneth, que procuram ponderar cuidadosamente as condições para a construção de relações de comunicação isentas de distorções, também acredita que uma segunda orientação desconstrutiva em relação à impossibilidade de justiça também requer que evitemos o excesso de confiança na nossa capacidade em construir tais relações. A tendência francesa em associar a luta por reconhecimento a formas de dominação não deverá impedir a teoria social de considerar o reconhecimento mútuo como um ideal com valor, mas deverá eliminar o excesso de confiança na nossa capacidade para superar a subjugação e a dominação (ver também Le Goff, 2012; McNay, 2012; Owen, 2012). Neste sentido, para Bankovsky (2012, p. 196) a distinção de Honneth entre uma tradição alemã positiva e uma francesa negativa deixa de parecer tão evidente. A crescente identificação destas dificuldades pode explicar a sua referência ao "agonismo" da luta, o que para a autora significa que a luta pelo reconhecimento não pode eliminar o conflito ou as formas negativas de dominação, de tal modo que existe, necessariamente, algo permanente na luta em si mesma.

Bankovsky (2012, p. 208) insere assim Honneth num projeto de justiça desconstrutiva, em que a teoria de Honneth também implica a aceitação da importância prática das atitudes desconstrutivas presentes na filosofia francesa. Honneth ao tentar

negociar a obrigação ética e a consideração imparcial estará a praticar uma “responsabilidade desconstrutiva”, através da explicitação das patologias sociais que são sinónimo do fracasso das normas de justiça herdadas. Apesar de Honneth não criticar também os “limites teóricos” da sua própria defesa da identidade autêntica, a sua teoria exhibe a “boa consciência que se detém dogmaticamente antes de qualquer determinação de justiça herdada” (Derrida, 2002, p. 248, citado por Bankovsky, 2012, p. 208, tradução livre).

Segundo Bankovsky (2012, p.208), a abordagem de Honneth também implica duas das três atitudes desconstrutivas que caracteriza o trabalho de Jacques Derrida, nomeadamente, abertura e resiliência. Com respeito ao último, ao começar com fracassos e ao comprometer-se com uma robusta conceção de progresso moral, não obstante os riscos que corre ao fazê-lo, Honneth encoraja atitudes de resiliência, esperando que os cidadãos e as cidadãs façam um esforço para participarem num processo de aprendizagem contínuo em relação às expectativas normativas implícitas de uns e outros, com a intenção de institucionalizar normas razoáveis.

Em relação à abertura ou à vontade de aprender através dos outros, a própria prática de Honneth indica uma tentativa de manter uma mente aberta antes de projetar um ponto de vista, atribuindo valor à singularidade dos pensamentos dos outros, numa tentativa de promover relações construtivas. O potencial cooperativo desta disponibilidade em aprender é revelado nos efeitos que o trabalho de Honneth tem tido em atenuar a natureza algo intransigente das relações Franco-alemãs contemporâneas, que a partir dos anos 80 dificultaram um desenvolvimento filosófico cooperativo (Bankovsky, 2012, pp. 208-209; Critchley & Honneth, 1998; Bankovsky & Honneth, 2012). Honneth não permite que a sua grande identificação com a teorização alemã em torno da teoria do reconhecimento o impossibilite de reconhecer valor na filosofia francesa. Mantém-se sensível aos efeitos negativos das relações de reconhecimento patológico em relação à liberdade cooperativa e, ao mesmo tempo, consciente da expectativa de atribuir valor onde é devido (Bankovsky & Honneth, 2012, p. 26). A sua tentativa de praticar a sua própria teoria ativamente em todo o seu empreendimento teórico, percecionando diversas correntes filosóficas como sendo expressões de liberdade dentro de um empreendimento cooperativo, pode também ser vista como uma atitude desconstrutiva, expressando a vontade de abordar com uma mente aberta a relação com os outros, desafiando as convicções herdadas (Bankovsky, 2012, p. 209).

Honneth lembra-nos que não devemos ignorar o efeito que as críticas de Habermas trouxeram à tradição francesa nos anos 80, pois estes organizaram uma série de encontros polêmicos que tiveram “um efeito muito negativo e colocaram a relação franco-germânica sob as contrastantes noções de irracionalidade versus racionalidade” (Critchley & Honneth, 1998, p. 34, tradução livre). Esta dualidade infecunda potencia “uma certa e ainda crescente subestimação da tradição francesa” (p. 34). Honneth ao partir do fundamento hegeliano de que a modernidade está mais ou menos impregnada de expectativas racionais em relação à estrutura das nossas interações, pressupõe que a prática da filosofia francesa contemporânea é em si mesma uma busca intersubjetiva que também expressa exigências racionais (Bankovsky & Honneth, 2012, p. 32).

Para Bankovsky (2012, p. 209), a disponibilidade de Honneth em encontrar valor numa tradição filosófica frequentemente relegada para as margens da construção da teoria política generalizada pode ser vista como uma tentativa de reparar a relação patológica dentro da instituição da própria filosofia, uma relação que frustra a possibilidade de uma busca cooperativa. Percebe-se desta forma que o reviver da teoria do reconhecimento fora da França no início dos anos noventa, com o seu crescente interesse na filosofia francesa contemporânea, tenha ela mesma contribuído para a renovação de teoria crítica na França, restabelecendo a cooperação para além das fronteiras franco-alemãs. Desenham-se os contornos de uma novo estilo de filosofia política francesa, com filósofos, sociólogos, antropólogos e economistas a trabalharem em conjunto com o intuito de explorar mais profundamente as intersecções entre a teoria do reconhecimento e a sociologia da dívida (Bankovsky & Le Goff, 2012, pp. 11–12; Ricoeur, 2006; Renault, 2004, 2007; Deranty, Petherbridge, Rundell & Sinnerbrink, 2007; Deranty & Renault, 2007; Deranty, 2009, 2012; Caillé, 2007, 2008; Lazzeri, 2010, 2012).

A tarefa que se segue pretende explorar e contribuir para um diálogo teórico entre escolas diferentes mas, no nosso ponto de vista complementares, a escola francesa inspirada na teoria da dívida e a escola alemã inspirada na ideia hegeliana de luta pelo reconhecimento. De forma a possibilitar um amplo debate em torno da teoria do reconhecimento, Axel Honneth tem trabalhado com autores como Marcel Mauss, Alain Caillé e Marcel Hénaff, entre outros, muito discutidos no M.A.U.S.S. (Movimento Antiutilitarista das Ciências Sociais). Segundo Filipe Campello (2010), este movimento ibero-latinoamericano, resulta da expansão da Associação MAUSS, fundada em França em 1981, com o objetivo de se constituir numa frente antiutilitarista contra o

pensamento hegemónico que coloca o interesse mercantil e instrumental como razão e fim da prática humana. Esta frente antiutilitarista apoia-se tradicionalmente em importantes escolas de pensamento como a de Marcel Mauss, de Karl Polanyi, de Georg Simmel e de outros intelectuais de renome, valorizando a crítica teórica a partir de categorias conceituais como as do dom, da democracia associacionista e participativa, da economia plural e social, da solidariedade e do reconhecimento. A sociologia da dádiva apresenta uma importante alternativa tanto à perspectiva utilitária das relações intersubjetivas como ao paradigma da escolha racional nas ciências sociais, que tende a explicar as relações económicas e culturais através da linguagem instrumental do auto-interesse racional (Chanial, 2008).

A discussão baseia-se na famosa obra de Mauss *Essai sur le don*, traduzido no Brasil e em Portugal por “Ensaio sobre a dádiva”, no qual Mauss ([1924] 1988) descreve as trocas como constituintes das sociedades arcaicas. Tratando-se de um texto de carácter acentuadamente antropológico, levanta-se a dificuldade de esclarecer o significado da gratuidade ou obrigação, ou seja, até que ponto a dádiva não está associada a práticas culturais correntes. O quadro que desse modo se apresenta é o de elaboração de uma teoria normativa a partir dessas práticas.

No diálogo mantido entre Hénaff e Honneth (Campello, 2010) resulta como questão central a tese de que uma demanda por reconhecimento é também, de certa forma, um sacrifício, quando pretendemos compreender o que é de facto aquilo que exigimos com o reconhecimento. Percebe-se que, no plano social, Honneth procura redimensionar a teoria do reconhecimento não só entre relações intersubjetivas, como inicialmente fora mais fortemente caracterizada, mas também como relação entre grupos, discutindo uma espécie de intencionalidade coletiva de grupos, e recolocar uma teoria social (e, com ela, o sentido de patologias ou do significado terapêutico da eticidade) não só no nível subjetivo, mas também coletivo, sendo perceptível ver o pano de fundo hegeliano. A ideia é a de que uma teoria da dádiva deve pressupor o reconhecer e ser reconhecido como sendo uma ordem simbólica da dádiva. Segundo Honneth, a diferença de Hénaff é que o nível simbólico é entendido como sendo mais instável do que em Hegel. Para Hénaff (2009, p. 68) existe uma estrutura de reciprocidade essencial à relação ética e é esta forma de reciprocidade que parece constituir ela mesma o centro do problema do reconhecimento, sendo importante perceber a configuração normativa da reciprocidade estabelecida na relação de reconhecimento.

De forma a aprofundar o debate em torno do reconhecimento, será importante o contributo de Paul Ricoeur, que ao longo da sua última obra: *O Percurso do Reconhecimento* (2006) se preocupou em aprofundar e dar coerência ao tema do reconhecimento no discurso filosófico.

Paul Ricoeur (2006) ao sentir perplexidade em relação ao estatuto semântico do próprio termo "reconhecimento" no âmbito do discurso filosófico, uma vez que "não existe uma teoria do reconhecimento digna desse nome ao modo como há uma ou várias teorias do conhecimento" (p. 9), procura "conceder à série de ocorrências filosóficas conhecidas da palavra 'reconhecimento' a coerência de uma polissemia regrada, digna de oferecer a replica à do plano lexical" (p. 10). Ricoeur analisa o conceito de reconhecimento a partir da língua francesa, que tal como outras línguas latinas, incluindo a língua portuguesa, apresentam um conceito polissémico da palavra reconhecimento, diferente do conceito alemão em que se baseiam os filósofos mais conhecidos da teoria do reconhecimento, como são Hegel e Honneth.

Segundo Giovanni Saavedra & Emil Sobottka (2009, p. 399), ao se abordar a questão a partir da tradição alemã, "o conceito de reconhecimento tende a ser analisado apenas a partir do seu carácter intersubjetivo. Analisando o conceito a partir de uma língua latina, esse conceito parece ter uma abrangência muito maior", tendo vários sentidos, que podem significar "identificar", "re-conhecer" e até "valorizar", para além do seu sentido intersubjetivo.

A partir desta maior abrangência semântica desenvolve-se a teoria do reconhecimento de Ricoeur, com um carácter acentuadamente epistemológico. Este percurso é acima de tudo uma

dinâmica que guia, em primeiro lugar, a promoção do reconhecimento-identificação, em segundo lugar, a transição que conduz da identificação de algo em geral ao reconhecimento por si mesmas de entidades especificadas pela ipseidade e, por fim, do reconhecimento de si mesmo ao reconhecimento mútuo, até a última equação entre reconhecimento e gratidão, que a língua francesa é uma das raras a honrar. (Ricoeur, 2006, p. 10)

Com o filósofo francês abrem-se novos percursos do reconhecimento que até então não tinham sido explorados.

Ricoeur ([2004] 2010; 2006) retoma a posição de Mauss a partir da releitura feita por Hénaff, no seu livro *Le Prix de la Vérité: Le don, l'argent, la philosophie* (2002). Nesta obra o autor não pretende desenvolver a vertente moral do ato

desinteressado da dádiva que não espera nada em troca, mas aprofunda a dimensão cerimonial da dádiva como ato de reconhecimento recíproco, que para ele constitui o núcleo do vínculo social. De acordo com Hénaff (2002), a dádiva deverá ser recíproca. Através da dádiva, o doador investe em si próprio aquilo que dá. Para o autor, é aqui que reside a especificidade das comunidades humanas em relação aos atos de dádiva que ele estudou nas experiências de interação nas comunidades de primatas. De acordo com Hénaff, a dádiva não é nem puramente livre nem completamente obrigada. Por um lado, não sendo a dádiva moralmente desinteressada, o doador pode legitimamente esperar alguma coisa em retorno, mas só enquanto isso for uma condição imprescindível para a existência do vínculo social. Uma vez que quem recebe a dádiva pode não querer retribuir nada em troca e é livre para agir em conformidade. No entanto, isso contribuirá para a desintegração do vínculo social. Na relação da dádiva, o doador está desafiando o outro a responder e, neste sentido, a dádiva é simbólica. Por isso é que a dádiva é até certo ponto livre e ao mesmo tempo convida o outro a retribuir. Esta questão não reside, essencialmente, nos bens trocados, uma vez que não é o mesmo bem que é dado em retorno. Trata-se de uma questão de relação de reconhecimento mútuo que é estabelecida. Através do reconhecimento do outro, eu pretendo que ele me reconheça em troca.

O contributo da obra de Hénaff é, segundo Ricoeur (2006), ter resolvido o enigma do dom recíproco cerimonial através da ideia de mútuo reconhecimento simbólico. Para Hénaff (2002), o dom cerimonial não é um ancestral arcaico, um substituto da troca mercantil, tal como propunha Lévi-Strauss, pois ele está situado num campo distinto, caracterizado por aquilo que não tem preço, tal como a dignidade humana, que tem valor mas não tem preço. De igual forma, o enigma do dom cerimonial também não reside nas coisas dadas e recebidas como antes tinha proposto Mauss. Qual é então a solução do problema? Segundo Ricoeur,

a revolução do pensamento proposta por Hénaff consiste em deslocar a ênfase da relação entre o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade do intercâmbio *entre* protagonistas, e chamar essa operação compartilhada de reconhecimento mútuo (Ricoeur, 2006, p. 249).

Assim, em síntese, a tónica não reside mais nas coisas dadas e recebidas, mas na relação de mutualidade entre os participantes que dão e recebem algo. Da mesma maneira, a relação de troca não é um antecedente da economia de mercado, mas é a representação do reconhecimento mútuo entre as pessoas envolvidas. Em suma, a

importância do ato de dar e receber está precisamente no reconhecimento simbólico (*reconnaissance symbolique*) que está situado além das coisas oferecidas (Ricoeur, [2004] 2010, p. 24). A ideia do mútuo reconhecimento simbólico passa a ser para Ricoeur o elemento chave na confrontação com as propostas do reconhecimento agonístico ou por conquista, derivadas da corrente hegeliana (Nascimento & Rossato, 2010).

Nesta etapa, parece importante questionar se Ricoeur ao opor-se à ideia de luta está a rejeitar o conflito nas relações interpessoais?

Em primeiro lugar há que compreender os resultados a partir dos quais Ricoeur pretende desenvolver esta questão. Para Nascimento & Rossato (2010), é preciso assinalar, em primeiro lugar, que o autor quer antes de tudo, tomar alguns cuidados em relação a uma dialética que inicia uma luta sem trégua de negação do outro; ou ainda, uma dialética que só encontra a superação no plano abstrato do pensamento indiferente, resignado e, assim, infeliz. Tal dialética, como Ricoeur afirma desde o início, é o protótipo da figura hegeliana da consciência infeliz. O autor pretende inocular esta dialética que implica numa relação entre indivíduos em que um dos dois será inevitavelmente deposto. O mesmo cuidado também se alarga, em um segundo sentido, aos estudos atuais que, ao retomarem o legado hegeliano, apresentam como ponto de partida as inúmeras formas de desprezo que são o móbil da luta por reconhecimento nas diferentes esferas da sociedade atual, como é o caso da proposta de Axel Honneth. Estas propostas de reconhecimento carregam consigo a marca da luta e estão inscritas desde o início pela negatividade, infelicidade e destituição do outro. Com isso, Ricoeur ([2004] 2010, p. 358) não pretende anular esses estudos, mas, ao contrário, e de acordo os verbos que ele mesmo utiliza, pretende apenas "corrigi-los e completá-los".

A reversão deste processo será levada a cabo por Ricoeur, em um primeiro momento, mediante a recuperação das "formas discretas" de reconhecimento em que se manifesta a consciência feliz, surgida na ideia de economia do dom, que tem como exemplo os gestos de presentear alguém, a polidez das relações humanas ou também os ritos festivos (Ricoeur, [2004] 2010, p. 26). São estes alguns dos modos não violentos de reconhecimento do outro. Em outro momento mais sistemático, sob a denominação de estados de paz, incluídos entre eles os gestos de grandeza e de pedido de perdão ou as práticas de discriminação invertida, o autor apontará para os possíveis e diferentes percursos que o reconhecimento positivo já percorreu ou ainda percorrerá; neste caso, o

reconhecimento mútuo positivo, centrado nas práticas generosas de distribuição de dons, não deverá pedir ou esperar nada em troca (Ricoeur, 2006, pp. 233 e seg.).

Através da recuperação das experiências do dom, Ricoeur pretende complementar o tema da luta por reconhecimento, uma vez que, a seu ver, contribui de certa forma para reduzir a incerteza relativa à efetiva realização de qualquer ser-reconhecido (Ricoeur, 2006, p. 256). Desta forma, Ricoeur aprofunda estas ideias na sua pesquisa levada a cabo em *Percurso do Reconhecimento* (2006), que, diferentemente de Axel Honneth ao investigar as evidentes e comuns “formas de desprezo”, terá de concorrer para elucidar as “formas discretas” ou as “experiências raras” do reconhecimento positivo. Ricoeur ([2004] 2010, p. 366) questiona "até que ponto se pode dar uma significação fundadora a essas experiências raras?" O autor sublinha a sua convicção que enquanto o ser humano tem o sentimento do sagrado e o carácter da gratuidade na cerimónia da troca, terá a promessa de ser reconhecido. Se, pelo contrário, "se nós não tivermos jamais a experiência de ser reconhecidos, de reconhecer na gratidão da troca cerimonial, seremos violentos na luta por reconhecimento" (Ricoeur [2004] 2010, p. 366). Serão, pois, as esparsas experiências reais que impedirão o ser humano de regredir às formas primitivas, naturais e violentas de luta por reconhecimento.

Ricoeur (2006, pp. 230-231), ao refletir nos modelos de reconhecimento e nos limites que o modelo da luta por reconhecimento pode ter, formula a seguinte questão: "Quando, perguntaremos nós, um sujeito se considerará verdadeiramente reconhecido? (...) A exigência de reconhecimento afetivo, jurídico e social, por seu estilo militante e conflituoso, não se resolve numa exigência indefinida, figura de um *mau infinito*?" Ricoeur opõe-se a um modelo ideológico de luta por reconhecimento, em que o indivíduo egoísta pretende acumular reconhecimento tal como no sistema capitalista ele pretende acumular lucro. Este percurso seria interminável e sem limites. De forma a se libertar deste estrangulamento ideológico, como refere Gonçalo Marcelo (2011, pp. 118-119), Ricoeur propõe a utopia do reconhecimento mútuo, que irá ser construída numa base não mercantil.

Ricoeur (2006, p. 231) pretende afastar o mal-estar de uma nova "consciência infeliz" e dos desvios que ela provoca, propondo considerar a experiência efetiva dos "estados de paz e associá-los às motivações negativas e positivas de uma luta interminável". O autor não pretende que as experiências de reconhecimento pacífico substituam o conceito de luta nas perplexidades e conflitos da interação humana. A

garantia que os estados de paz asseguram é a da "confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória" (p. 232).

A tese principal que Ricoeur defende no seu *Percurso do Reconhecimento* (2006) de forma a completar a teoria do reconhecimento de base hegeliana resume-se assim nas suas palavras:

A alternativa à ideia de luta no processo de reconhecimento mútuo tem de ser procurada nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, que se baseiam em mediações simbólicas subtraídas tanto da ordem jurídica como da ordem das trocas mercantis; o carácter excepcional dessas experiências, longe de desqualificá-las, salienta sua gravidade, e com isso assegura sua força de irradiação e de irrigação no próprio âmago das transações marcadas pela chancela da luta. (Ricoeur, 2006, p. 233)

O paradoxo da dádiva e da retribuição assume assim o lugar controverso por excelência, em que o reconhecimento pacífico na sua forma mais sublime é denominado por "ágape", onde a sua unilateralidade, onde a prática generosa do dom não requer uma dádiva em retribuição, poderá exercer uma função crítica em relação a uma lógica da reciprocidade. Desta forma, Ricoeur (2006, p. 234) prefere não atribuir à ideia de reconhecimento mútuo as formas lógicas da reciprocidade, preferindo o termo mutualidade para evitar apagar os traços interpessoais que constituem a relação de reconhecimento. Ricoeur (2006, p. 246) "reserva o termo mutualidade para as trocas entre indivíduos e o termo reciprocidade para as relações sistemáticas em que os vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das figuras elementares da reciprocidade". Esta distinção entre reciprocidade e mutualidade passa a constituir a partir daqui um pressuposto essencial da tese centrada na ideia de reconhecimento mútuo simbólico.

De forma a possibilitar a experiência efetiva do reconhecimento mútuo, Ricoeur (2006, p. 254) faz a distinção crítica entre "a boa e a má reciprocidade. O autor coloca a noção de reciprocidade num campo semântico próximo às noções de justiça, de equivalência e de mercado. Uma vez que "no mercado não há obrigação de retribuir porque não há exigência; o pagamento coloca um fim às obrigações mútuas dos atores da troca. O mercado, pode-se dizer, é a reciprocidade sem mutualidade" (Ricoeur, 2006, p. 245). A sua característica essencial é a impessoalidade que conduz a uma reciprocidade cega, onde a dádiva já não está presente nas trocas entre os indivíduos. Nesta linha de pensamento, Ricoeur, como sublinha Marcelo (2011, p. 122), afasta-se da lei moral kantiana, que também é cega. "Ricoeur coloca o valor da pessoa acima do

respeito pela lei. Ao falar sobre a mutualidade, ele também está enfatizando a importância do envolvimento das pessoas nas interações concretas, acima e além da natureza sistemática que a relação obriga". Desta forma a "mutualidade centra-se nas pessoas, a reciprocidade na relação" (Marcelo, 2011, p. 122). Ricoeur (2006) destaca que, para que essa mutualidade seja possível, devemos enfatizar a maneira certa de receber. "É na gratidão que se baseia o bom receber que é a alma dessa separação entre a boa e a má reciprocidade" (pp. 255-256). Através da gratidão, expressamos o nosso sentimento moral para com a outra pessoa, envolvida no presente que nos é dado, que nos convida a reconhecê-la, pois ela já nos reconheceu. Para Ricoeur (2006, p. 256) essa troca tem um caráter de "festivo". Ricoeur introduz a noção de "festivo", recordando os pequenos gestos de reconhecimento presentes no cotidiano das nossas vidas. Eles demonstram que a luta pelo reconhecimento realmente se esforça por algo que existe. Essas experiências de dom constituem a base empírica da abordagem de Ricoeur, o que poderia ser qualificado, numa linguagem weberiana, como ideais-tipo na medida em que constituem simultaneamente uma precisão conceitual e uma exemplificação empírica (Marcelo, 2011, p. 123).

Assim, está aberto o terreno para uma interpretação da mutualidade da dádiva fundamentada na ideia de reconhecimento simbólico. A partir daqui, Ricoeur pretende responder à questão existencial presente na ideia de luta pelo reconhecimento: quando é que um indivíduo pode considerar-se reconhecido? Poderá a luta por reconhecimento ser interminável? Ao conciliar a temática da luta pelo reconhecimento com a dos estados de paz, Ricoeur (2006, p. 257) "propõe a hipótese de que, na troca de dons, os parceiros sociais experimentam um reconhecimento efetivo". Com a sua investigação do reconhecimento pela dádiva, o autor não pretende abolir a ideia de luta, e evoca a ideia da sua proposta constituir uma "clareira na floresta de perplexidades" (p. 257). Uma vez que, como Ricoeur (2006, p. 257) explica:

A experiência do dom, além do seu caráter simbólico, indireto, raro, até mesmo excepcional, é inseparável da sua carga de conflitos potenciais ligada à tensão criadora entre generosidade e obrigação; são essas aporias suscitadas pela análise típico-ideal do dom que a experiência do dom traz na sua conexão com a luta pelo reconhecimento.

Neste diálogo com a teoria do reconhecimento desenvolvida por Honneth, Ricoeur coloca no centro do debate a alteridade-confrontação, em que as figuras da alteridade são imensas no plano do reconhecimento mútuo, entrecruzando a

conflitualidade e a generosidade partilhada. A "clareira na floresta de perplexidades" que Ricoeur (2006, p. 257) propõe mais não é do que uma suspensão da luta pelo reconhecimento. De uma luta que pode ser interminável e que Ricoeur pretende que não seja ilusória a sua motivação moral. Porque nós podemos confirmar que as experiências de reconhecimento mútuo existem e, dessa forma, sabemos que não estamos a lutar por um ideal sem sentido. Da mesma forma que podemos supor a possibilidade de expandir essas experiências no sentido de um horizonte de reconciliação, mesmo sendo esse horizonte em sentido último uma utopia.

Mesmo assumindo muitas vezes posições paradoxais, Ricoeur dá-nos um contributo bem articulado e produtivo da ação humana. O reconhecimento da finitude e a esperança que coloca nas possibilidades de transformação fornecidas pela ação do ser humano estão no centro da sua construção teórica. De forma a comparar a proposta de Ricoeur com a de Honneth, no que diz respeito à teoria do reconhecimento, convocamos o contributo de Gonçalo Marcelo (2011) que se preocupou em reconstruir o debate entre a filosofia de Ricoeur, com a sua visão alternativa do conceito de reconhecimento, com um vasto grupo de perspetivas de investigação na teoria do reconhecimento.

Nalguns sentidos, os projetos de Ricoeur e de Honneth são muito semelhantes. O próprio Ricoeur (2006, p. 201) lembra o quanto deve à teoria de Honneth e que pretende iniciar um diálogo com ele, com considerações antagonistas mas que poderão ser complementares na teoria do reconhecimento. Ambos autores incluem a identidade de uma forma consistente nos seus projetos e ambos se opõem aos procedimentos excessivos de formalização. Para eles, a identidade individual está sempre dependente da interação intersubjetiva e as várias identidades constituem, tal como na linguagem de Taylor, uma rede de intersubjetividade. Neste tema, os três autores afastam-se da perspetiva kantiana, lembrando que a autonomia é sempre descentrada, isto é, dependente da heteronomia (Ricoeur, 1994; Honneth, 1995, pp. 261-271; Taylor, [1992] 2009; Marcelo, 2011, p. 117).

Tanto Ricoeur como Honneth incorporam o sofrimento como tema central nas suas reflexões. Enquanto Ricoeur descreve a ação e o sofrimento do ser humano, Honneth analisa as inúmeras formas que a falta de reconhecimento pode assumir, nas formas de desrespeito, invisibilidade social, humilhação, reificação e que causam sofrimento. Neste sentido, o momento negativo, a falta de reconhecimento, é essencial no desenvolvimento concetual e histórico do reconhecimento. As reações de indignação e revolta motivadas pelas experiências de desrespeito têm sido o motor da história.

Apesar das semelhanças entre os dois projetos, também existem diferenças fundamentais. Como Marcelo (2011, p. 118) elucida, em primeiro lugar, Honneth é mais radical do Ricoeur, no sentido de que em Honneth o reconhecimento é um conceito global e abrangente. Enquanto para Ricoeur o conceito de reconhecimento, não deixando de ser fundamental, é menos abrangente. Serve de exemplo as diferentes perspectivas que concebem da relação de forças entre conhecimento e reconhecimento. Para Honneth o reconhecimento precede o conhecimento, na medida em qualquer relação cognitiva com um objeto ou com o mundo só é possível depois de ter sido estabelecida uma relação primária de reconhecimento, de caráter antropológico como vimos no segundo capítulo. Neste ponto, Ricoeur apresenta uma proposta de sentido oposto, propondo o conceito de reconhecimento como identificação que precede conceitualmente o reconhecimento mútuo e o reconhecimento de si próprio. Para Ricoeur, só podemos reconhecer no sentido de identificação aquilo que já previamente conhecemos.

Neste debate no seio da teoria do reconhecimento, como sublinha Marcelo (2011, p. 123), Honneth entende a singularidade da perspectiva de Ricoeur: o que Ricoeur tem em mente é um ato volitivo unilateral de reconhecimento, ainda que este ato também exija uma resposta. No entanto, para Honneth, isso não é possível sem a existência de uma relação de reconhecimento recíproco anteriormente estabelecida. A importância deste debate revela-se nos diferentes pontos de partida que os dois autores adotam. Para Honneth, o reconhecimento recíproco antecede sempre a constituição da identidade individual. De modo que, cada ato volitivo de reconhecimento tem um processo de reconhecimento recíproco como condição imprescindível para a sua realização. Em relação à ipseidade de Ricoeur, esta também é formada intersubjetivamente, mas a identidade de cada pessoa não fica aí encerrada, continuando a ter capacidade para agir de forma intencional. Aqui reside o caráter moral do ato intencional de dar e de reconhecer como ponto de partida da ação do ser humano.

A originalidade e a relevância da proposta de Ricoeur não residem apenas na tentativa de dar relevância filosófica ao conceito de reconhecimento. Para além disso, a sua abordagem crítica à procura insaciável pelo reconhecimento denuncia a ideologia de mercado que poderá estar presente no modelo da luta pelo reconhecimento. Como Marcelo (2011, p. 124) resume, a crítica de Ricoeur complementa a teoria do reconhecimento, no sentido de evitar as formas reificadas da identidade. Apesar de Honneth também se ter preocupado com as formas degeneradas da identidade, Ricoeur

vai mais longe, "ao insistir que a identidade não é uniformidade, mas ipseidade, e que tem uma narrativa, mudando de personagem (...) e que também devemos esforçar-nos pelo reconhecimento das capacidades e não das identidades reificadas" (Marcelo, 2011, p. 124, tradução livre). Ricoeur afasta-se da opressão ideológica que poderá estar presente no discurso sobre o reconhecimento e propõe uma utopia ética do reconhecimento, impulsionada pela esperança.

A interpretação de Ricoeur da mutualidade da relação da dádiva, ou da troca de presentes como um processo de reconhecimento simbólico situa-se entre o sentido cerimonial e o sentido moral. O autor ao denunciar a "consciência infeliz" ou o "mau infinito" que um sujeito sempre exigente pode ter, "está a dizer-nos, de certa forma, que antes de exigir o reconhecimento, devemos alegremente concedê-lo. (...) Reconhecer, antes de exigir o reconhecimento para si próprio" (Marcelo, 2011, p. 123). Ao introduzir a dissimetria no centro da reciprocidade, Ricoeur não está só a afirmar a diferença entre as pessoas, como está colocando o outro antes de si mesmo. E se o reconhecimento nos for concedido, devemos agir com gratidão, reconhecer em troca. Mesmo não sendo obrigado a retribuir, como nos mostra Hénaff, senão o fizer posso quebrar o vínculo social. Assim, "Ricoeur propõe uma relação assimétrica, altruísta de reconhecimento através da qual o outro assume uma certa verticalidade: Eu devo reconhecer o outro em primeiro lugar" (Marcelo, 2011, p. 123). Esta verticalidade na relação com o outro não o torna inacessível. Pois o caráter cerimonial do reconhecimento possibilita a horizontalidade nas interações humanas. Desta forma, Ricoeur ao propor uma subjetividade altruísta está a construir uma ética pura do reconhecimento, assente nos estados de paz, nas práticas de dom que constituem uma esfera de sentido e nos dão um suplemento normativo, como ideal regulador da nossa ação.

Longe de consolidar o profundo contributo de autores como Hénaff e Ricoeur à teoria do reconhecimento, foi importante explorar a articulação da teoria do reconhecimento de tradição alemã com a filosofia francesa mais recente, sobretudo na complementaridade que as experiências pacíficas e generosas de reconhecimento mútuo trazem ao tema da luta pelo reconhecimento.

Prosseguindo nos contributos à problemática do reconhecimento, segundo Alain Caillé (2008), uma das razões do sucesso contemporâneo das teorias do reconhecimento, desenvolvidas na sua configuração atual por Axel Honneth, Charles Taylor e Nancy Fraser é que elas estão relacionadas com os novos tempos e as novas problemáticas, do mesmo modo que parecem contribuir para a ultrapassagem efetiva da

oposição entre holismo e individualismo. Partindo da hipótese que os atores sociais se encontram em “luta *de* ou *para* o reconhecimento permite, de fato, fazer justiça a um só tempo ao momento da ação – representado pela insistência na luta – e ao momento da socialidade” (Caillé, 2008, p. 152), entendendo que pretender ser reconhecido é forçosamente ser reconhecido pelos outros e não a si mesmo. O reconhecimento é atribuído pelos outros com quem convivemos na esfera da intimidade ou noutras mais alargadas, como a do trabalho. Ser reconhecido pelo outro, aquele que incorpora a cultura e os valores partilhados, "significa agir para fazer sentido a si mesmo e aos outros, ou pelo menos aos olhos dos outros" (p. 152).

Caillé (2008) pretende mapear as dificuldades levantadas pelas formulações contemporâneas da problemática do reconhecimento. De uma forma, ainda que exploratória e experimental, reformula alguns dos temas centrais da tradição sociológica nos termos da linguagem do reconhecimento. O seu objetivo é esboçar algumas hipóteses sobre o percurso a seguir, de modo que as teorias do reconhecimento contribuam de uma forma consistente para um paradigma sociológico da ação social.

O contributo deste autor parece-nos importante na problematização da teoria do reconhecimento, ao enunciar dois problemas gerais revelados pelos diversos teóricos. Em primeiro lugar surge a preocupação do ponto de vista positivo e cognitivo, se as diversas teorias do reconhecimento serão uma alternativa consistente aos modelos explicativos dominantes. O segundo problema diz respeito à perpétua questão da passagem do positivo para o normativo, do ser para o dever ser (Caillé, 2008, p. 155). Lembrando o autor que da necessidade de reconhecimento não deriva obrigatoriamente que todos os seres humanos o deverão ser da mesma forma. Questões como: quem deve ser reconhecido? Por quem? O que deve ser reconhecido? E, por último, o que significa a ideia de reconhecimento? Estas questões levantam outras interrogações ao autor, como por exemplo: o que deve ser reconhecido: o indivíduo singular, a pessoa particular, o crente, cidadão ou o Homem universal?

A segunda questão acima enunciada: Reconhecido por quem? Desenvolve-se na seguinte: por quem os sujeitos humanos desejam e devem ser reconhecidos? Esta questão conduz-nos a uma dialética entre "lutas pelo reconhecimento" e "lutas de reconhecimento", devido ao facto, segundo Caillé (2008, p. 156), “de não se poder ser plenamente reconhecido, a não ser por um sujeito que supostamente pode reconhecer”, pois depende se desejamos ser reconhecidos pelo outro ou, se mudamos as regras, para nos tornarmos reconhecedores, de forma a estigmatizar aqueles que nos desprezaram.

Por fim, neste questionamento, em relação ao que é que deve ser reconhecido, o autor introduz um termo mediador entre o reconhecimento e os sujeitos: o conceito de valor, de modo a saber o que faz o valor dos sujeitos, aquilo que eles esperam ver reconhecido. Para Caillé, a questão central no debate sobre a luta pelo reconhecimento é saber em que consiste o valor das pessoas. O autor inspirando-se em Marcel Mauss e no seu famoso ensaio: *Essai sur le don* ([1924] 1988), no seu conceito fundamental de dádiva como facto social total (dar, receber, retribuir), introduz a questão: "pode haver bases objetivas, ou objetiváveis do valor dos sujeitos" (Caillé, 2008, p. 157)? Caillé levanta uma questão pertinente: o que forma o valor social das pessoas? O que a sociologia não soube responder, na perspetiva deste autor, à semelhança da economia clássica ao constituir-se como uma teoria do valor das mercadorias, a sociologia tem falhado na explicitação da questão do reconhecimento, embora trabalhe esta temática desde o seu início. O autor lembra algumas questões centrais no debate contemporâneo sobre o reconhecimento: se reconhecer consiste em reconhecer como verdadeiro um valor preexistente, presente no sujeito, ou se é o próprio ato de reconhecer que cria seu valor? O valor reconhecido é intrínseco ou extrínseco? Substancial ou formal? "Natural" ou construído?

Caillé (2008) ao problematizar a trilogia de Honneth: as esferas do Amor, Respeito e Estima, propõe analisar se o conceito de reconhecimento é de facto aquele que inclui estas três esferas, ou, de outra forma, se o reconhecimento pode ser imaginado como tal, independentemente das suas formas particulares de manifestação. O mesmo autor salienta a pertinência da questão anterior, uma vez que o amor, a dignidade e as remunerações sociais materiais e simbólicas funcionam de forma inversa.

O Direito reconhece a dignidade de todos os sujeitos igualmente, afirmando a sua humanidade comum, ao passo que o Amor escolhe um sujeito imposto como preferível a todos os outros e as remunerações materiais ou simbólicas testemunham o grau de superioridade de um sujeito sobre os outros. (Caillé, 2008, p. 157)

Caillé refere que as pessoas ao dizerem "respeito", ao precisarem o reconhecimento que atribuem a alguém, percebe-se que se referem às três dimensões do conceito de reconhecimento hegeliano-honnethiano, e não apenas a uma. O autor acrescenta uma terceira dimensão ao significado do reconhecimento, a gratidão, pouco mencionada no debate atual, possivelmente, como foi mencionado anteriormente, por não estar presente na língua inglesa ou alemã. "Dar o reconhecimento não é apenas

identificar ou valorizar, é também e talvez inicialmente provar e testemunhar nossa gratidão” (Caillé, 2008, p. 158). Neste sentido, reconhecer também é aceitar que houve uma dádiva e que somos devedores, permanecendo a nossa interação com o doador, somos convidados a retribuir quando chegar a nossa vez. Entramos assim na análise de Mauss, em que "reconhecer uma pessoa é admitir o seu valor social e lhe oferecer qualquer coisa em retorno" (Caillé, 2008, p. 158). Em que consiste então este valor?

Caillé (2008) avança como uma primeira hipótese a possibilidade do valor dos sujeitos sociais ser medido através da sua capacidade de dar, o que implica a reciprocidade. Mas aqui o autor encontra uma série de dificuldades. A principal dificuldade reside em saber "se o que faz o valor dos sujeitos é o conjunto de dons que eles efetivamente realizaram ou o conjunto de dons que eles são capazes ou suscetíveis de fazer, ou seja, suas potencialidades de dom" (p. 159)? Esta dualidade entre a dádiva e a capacidade de dar conduz Caillé a distinguir dois modos fundamentais da dádiva. O primeiro está relacionado com o modelo de dádiva analisado por Mauss: o benefício da dádiva, com oferta de bens e de bondades, que é ao mesmo tempo livre e obrigada, desinteressada e interessada, conclui a aliança entre as pessoas, transformando os inimigos em amigos. Este tipo de dádiva não esclarece a importância da intenção manifesta, para além do valor intrínseco do que é dado. Aqui surge outra dimensão da dádiva, incluída na primeira, mas ultrapassando os seus limites. Para Caillé, a criatividade, a beleza, a graça e o carisma também têm relação com a dádiva. Para além do que o doador fez ou poderia fazer, também existe o que se pode chamar do dom do próprio doador, que ele recebeu de alguém ou de algo invisível, como da natureza, de Deus ou da vida. Aquilo que de certa forma ultrapassa o existente.

Tal dádiva tem relação com o que a tradição fenomenológica chama de doação (*das Ergebnis*). Chamemo-lo, portanto, *dom-doação*. E coloquemos, de forma ainda bastante vaga e exploratória, que o valor dos sujeitos se situa e se determina em algum lugar na interseção entre o dom da generosidade e o dom-doação, de sua capacidade de dar e seus dons efetivos. (Caillé, 2008, pp. 159-160)

Mas não será o verbo dar muito geral e indeterminado para criar um valor social? Não será necessário definir o modo e a medida da dádiva que cria um valor social? No sentido de responder a estas questões, Caillé (2008, p. 160) recorre não só a Marcel Mauss ([1924] 1988) como a Hannah Arendt ([1958] 2007). Da análise de Mauss resulta que a dádiva “é algo híbrido: ao mesmo tempo livre e obrigado,

interessado e desinteressado”. A dádiva tem valor e valoriza quem doou, desde que a liberdade e a originalidade excedam a parte da obrigação, e que, aliás, “a dimensão do desinteressamento, do *para outros*, seja mais importante do que a dimensão do interesse pessoal, do *para si*. É esse excesso da liberdade sobre a obrigação que forma e mede o valor do doador” (Caillé, 2008, p. 160). Da mesma forma, o autor depreende do vocabulário de Arendt, na sua análise ao trabalho, que este não constitui um valor social para o trabalhador se não for regido por algo que ultrapasse a obrigação ou necessidade. Invocando a sociedade antiga, onde o valor era respeitado se permanecesse escondido e reservado, também a obra, em que a liberdade já não ultrapassa a obrigação é de certa forma socialmente neutra. "Apenas a ação, a capacidade de fazer acontecer de novo, de gerar o possível, reveste o valor propriamente social" (Caillé, 2008, p. 160).

Desta forma, Caillé (2008, p. 160) delineia uma primeira tipologia do reconhecimento:

Consideram-se estimados e/ou amados aqueles que acessam o registro do dom, da doação e da ação – para os quais a parte da liberdade-generatividade e do *para outros* se impõe sobre a parte da obrigação e do *para si* – ou que se consideram suscetíveis de fazê-lo. Ou ainda, aqueles cuja ação testemunha um excesso da liberdade sobre a necessidade. Consideram-se respeitados aqueles para quem a liberdade e a necessidade se equilibram. Consideram-se desprezados ou invisíveis aqueles para quem a parte da necessidade se mostra maior do que a da liberdade.

Continua por definir quem julga e quem mede, e de que modo, o que é do dom, da doação e da ação? Caillé (2008, p. 161) não quer inclinar-se para uma teoria subjetivista e empírica do valor social, tal como no modo capitalista, que resolveria o problema afirmando que nada existe com tal valor, nem as pessoas nem os bens, mas unicamente os preços, indefinidamente variáveis. Para tal, reflete nas dificuldades que uma teoria sociológica enfrenta ao pretender objetivar o valor dos sujeitos de uma forma equivalente a uma teoria marxista. Onde o valor não deveria mais depender do tempo de trabalho abstrato socialmente necessário, mas da capacidade de dar e das dádivas realizadas. A primeira dificuldade prende-se com os vários significados que o conceito de dom tem, não sendo homogêneo, bem como em relação ao conceito de trabalho socialmente necessário, este também é vago e abstrato. A segunda dificuldade resulta da ambivalência do dom, que só é efetivo se for reconhecido como tal. Pois, definitivamente, é aquele que recebe, o donatário, que ao mostrar a sua gratidão com o seu reconhecimento, atesta que a dádiva é um bem e que existe, não sendo apenas uma fantasia do doador.

Se apenas enfatizarmos a ideia que todos as pessoas têm igualmente direito ao reconhecimento, isso implicaria a rejeição de toda a problemática relativa ao valor dos sujeitos. "Para salvaguardar a perspectiva de um reconhecimento dos sujeitos à igualdade é realmente necessário postular o caráter arbitrário, flutuante e indeterminado do que é reconhecido" (Caillé, 2008, p. 161). Consciente dos problemas que esta solução transporta, Caillé considera que se o objeto do reconhecimento for uma pura construção arbitrária, parecida com a norma mercantil, então, depois da afirmação do direito igual ao reconhecimento jurídico a ideia de reconhecimento perderia a sua importância. Pois estávamos situados num enorme mercado especulativo do reconhecimento, onde não existiria mais nenhum valor fundamental, para além de estimativas instantâneas e fugazes. Dessa forma, em vez de o discurso do reconhecimento ser libertador, tornar-se-ia num fator de alienação (Caillé, 2008, p. 162).

Numa tentativa de conciliação teórica, o autor propõe uma teoria reflexiva do valor social:

Uma teoria que mostra: 1) que de facto o que é reconhecido deve se relacionar à dádiva; 2) que o dom e as posições de doador e donatário são construções historicamente variáveis; e 3) que além ou aquém dessa variabilidade existe certa universalidade transcultural que dosa valores do dom e da doação. (Caillé, 2008, p. 162)

Desta análise do percurso de Caillé, que se prolonga no mesmo sentido de Ricoeur, importa reter algumas ideias fundamentais. Em primeiro lugar salienta-se a introdução de um terceiro componente aos dois sentidos mais usuais da palavra reconhecimento. Além da identificação e da valorização, salienta-se a gratidão, o "reconhecimento de uma dádiva". Fazendo uma ponte com Honneth, no raciocínio de Caillé, verifica-se uma certa primazia hierárquica do reconhecimento-valorização sobre o reconhecimento-identificação, já que só é possível ver aquilo que damos importância; tal como existe uma primazia hierárquica do reconhecimento-gratidão sobre o reconhecimento-valorização, uma vez que só podemos valorizar alguma coisa ou alguém por meio da gratidão (Caillé, 2008, p. 163).

A segunda ideia, embora não tão desenvolvida aqui, no seguimento do pensamento de Caillé (2008, p. 162), "é que as lutas pelo reconhecimento misturam estreitamente reconhecimento individual e reconhecimento coletivo". Da mesma forma que em toda a ação social "os sujeitos intervêm paralelamente, mas em proporções e

segundo modalidades variáveis, como indivíduos, pessoas, cidadãos/crentes ou representante da humanidade” (p. 162). Verificando-se que essas quatro faces de ação do sujeito são tanto complementares como contraditórias.

Por último, de forma a relacionar e a contrapor as diferentes faces da ação, o autor considera importante distinguir duas grandes versões do discurso do reconhecimento. A primeira, ligada às teorias da justiça, onde se pode incluir Nancy Fraser, "permanece prisioneira de uma axiomática do interesse, apresenta o reconhecimento como um bem desejável, apropriável e redistribuível, (...) expondo-se ao risco da auto-refutação e da recuperação pela valorização mercantil e jurídica na concorrência das vítimas" (Caillé, 2008, p. 162). A segunda versão do discurso do reconhecimento, na qual Caillé se inclui e certamente podemos incluir Ricoeur, afasta-se das teorias da justiça, não considerando o reconhecimento como um objetivo de tipo instrumental, mas um objetivo de significado intersubjetivo, que faça sentido a nós e aos outros. Neste sentido, uma sociedade justa, ou pelo menos uma sociedade decente, como diria Margalit, não é aquela que distribui reconhecimento, mas que contribui para que os seus membros atribuam valor a si próprios e aos outros, ou seja, "uma sociedade que aumenta nos indivíduos a capacidade de doação" (Caillé, 2008, p. 162).

Ao longo deste capítulo tentámos articular a teoria do reconhecimento baseada na ideia de luta com o paradigma da dádiva de inspiração francesa. Em forma de síntese, na nossa opinião, os projetos de reconhecimento de Honneth, Ricoeur e Caillé, apesar das suas diferenças, têm um carácter normativo inerente. Um carácter normativo que não está afastado da realidade, mas reflete um conjunto de práticas e de sentidos de justiça que já estão presentes nas nossas vidas. As suas teorias ao condenarem a injustiça e ao analisarem concetualmente a necessidade de reconhecimento estão de alguma forma a contribuir para a mudança social. Elas contêm, ainda que de uma forma embrionária, a expectativa normativa duma expansão das práticas de reconhecimento já institucionalizadas, constituindo assim projetos de melhoria e de expansão das práticas existentes. Os três autores parecem ter muito mais em comum do que é geralmente reconhecido, prevendo e contribuindo para a possibilidade de uma sociedade em que todas as pessoas sejam devidamente reconhecidas.

Em última análise, estes autores mostram, embora de formas diferentes, que quando se trata de reconhecimento o percurso é a fazer é longo e será feito passo a passo. Se queremos reconhecimento, com Honneth devemos lutar por ele, com Ricoeur e Caillé devemos concedê-lo. Duas abordagens diferentes, pelo menos no ponto de

partida, mas que podem ser complementares: a luta por reconhecimento no nível político com a atribuição de valor a si e aos outros no nível ético.

A aproximação e o contributo de Ricoeur e de Caillé à teoria de Honneth revela-se profícua à reflexão que se pretende desenvolver na parte final do nosso trabalho em torno da renovação dos Direitos Humanos. Parece-nos importante participar na construção de um segundo discurso sobre o reconhecimento, que não se limita à perspectiva da luta nem à consideração de um objetivo instrumental, mas que procura o sentido que a componente da gratidão e da dádiva vem trazer à problemática do reconhecimento.

Prosseguindo o nosso objetivo, de forma a concorrer para uma sociedade em que todas as pessoas sejam devidamente reconhecidas e, mais especificamente, no esforço de contribuir para a renovação dos Direitos Humanos, achamos ser pertinente investigar a ação dos movimentos sociais que tem possibilitado a institucionalização de práticas de reconhecimento. Tarefa essa que será desenvolvida no capítulo seguinte.

Capítulo V - Cidadania global e os novos movimentos sociais: lutas por reconhecimento

Neste capítulo pretendemos explorar um novo caminho da pesquisa acerca da prática ativa da cidadania na era global: a participação dos atores sociais nos chamados "movimentos anti-globalização", que aqui são concetualizados como novos movimentos sociais, prestando especial atenção às dinâmicas contemporâneas de formação de redes sociais. Principiaremos por fazer uma breve análise dos vários movimentos sociais, discutindo as suas principais características, para depois centrar a nossa atenção nos vários movimentos de globalização alternativa e nas implicações teóricas associadas a estes. Por fim, serão explorados os contributos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth com a complementaridade da desconstrução epistemológica, social e política de Boaventura de Sousa Santos.

Nas últimas duas décadas do século XX temos assistido ao surgimento de um novo ciclo global de ação coletiva, organizada em rede através da internet e que se tornou visível durante os protestos massivos, mas também foi configurada localmente por diversas organizações, redes, plataformas e grupos. Ao longo deste capítulo, argumentamos que este ciclo de protestos dá forma a um novo tipo de movimentos sociais distintos daqueles que os precederam.

Num mundo cada vez mais global, ligado em rede, temos observado o que muitos teóricos denominam de um novo ciclo de protestos globais, de novos contornos de ação coletiva. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2001, p. 177), as últimas duas décadas foram experimentais e contraditórias, uma vez que até agora não foi conseguida a estabilidade nos países centrais de um novo modo de regulação social em substituição do modo capitalista industrial. O que levou a que as soluções experimentadas, além de serem empíricas e instáveis, sejam contraditórias. Para o autor, este excesso de regulação tem convivido nos últimos vinte anos com movimentos emancipatórios fortes, com o surgimento de novos protagonistas num renovado contexto de inovação e de transformação sociais. A hegemonia do mercado com os seus atributos e exigências alcançou um tão elevado nível de naturalização social que o quotidiano já não pode ser pensado sem ele. É esta a contradição que Santos (2001, p. 177, tradução livre) invoca, alertando-nos que não devemos nenhuma lealdade cultural específica ao mercado, pelo que “é socialmente possível viver sem duplicidade e com igual intensidade a hegemonia do mercado e a luta contra ela”. A realização desta possibilidade depende de muitos

fatores, como sejam, a descoberta de novas formas de opressão e as alterações que ocorreram na relação regulação – emancipação e na relação subjetividade-cidadania, tendo em conta que esses fatores não estão presentes em todas as regiões do planeta da mesma forma. Ao surgirem novas formas de opressão e com o isolamento político do movimento operário foram potenciadas as condições para o surgimento de novos sujeitos sociais e novas práticas de ação coletiva.

Ao pretendermos explorar os movimentos sociais mais recentes importa perceber as diversas configurações que a ação coletiva tem demonstrado, em diferentes períodos históricos, discutindo as suas dimensões locais e globais.

Os movimentos sociais têm sido definidos, segundo Donatella Della Porta & Manuela Caiani (2009, p. 6, tradução livre), "como redes informais densas de atores coletivos envolvidos em relações conflituais com oponentes claramente identificados, os quais partilham uma identidade coletiva distinta, usando principalmente os protestos como o seu *modus operandi*".¹¹ Os movimentos sociais são compostos por redes de grupos e ativistas, com uma identidade emergente, usando inúmeras formas não convencionais de participação e de protesto. Surgiram no século XIX com a implementação do Estado-Nação e em oposição à regulação imposta por este, em inúmeros motivos de contestação social, laboral e política. O surgimento dos "velhos" movimentos sociais no século XIX até princípios do século XX esteve associado ao desenvolvimento da sociedade industrial; estes movimentos são com frequência percebidos como lutas baseadas na classe, movimentos de trabalhadores conduzidos por adultos masculinos, mesmo que muitos dos seus protagonistas tenham sido jovens, estudantes, boémios e trabalhadores jovens. Os "velhos" movimentos sociais enfatizavam os protestos económicos, mas também tinham pretensões políticas e morais: democratização, direito de voto e igualdade de direitos. As características culturais destes movimentos denotavam uma significativa homogeneidade e o modelo organizacional dominante baseava-se na articulação de grupos locais com forte coesão interna e com uma forte construção identitária (Juris *et al*, 2012, p. 27).

O surgimento dos "novos" movimentos sociais nos anos sessenta do século XX esteve associado ao surgimento de novos modos de ação coletiva na era dos meios de comunicação de massas e das contraculturas juvenis. Os movimentos estudantis em

¹¹ Para um maior aprofundamento teórico consulte Della Porta & Diani ([1999] 2006, pp. 20-29).

Berkeley em 1964 e em Paris, Roma, Nova Iorque e México em 1968 foram os protestos fundantes. As lutas associadas percorriam várias classes sociais e já não se centravam essencialmente na redistribuição de recursos económicos. A base social destes movimentos afastou-se dos critérios de classe, enfatizando outros critérios com base no reconhecimento identitário: geração, género, orientação sexual e etnicidade, em particular as comunidades marginalizadas (negros, ciganos, indígenas, entre outras). A base territorial dos novos movimentos sociais deixou de ser local e passou a ser regional e transnacional. Os movimentos ambientalista, pacifista, feminista, gay-lésbico, entre outros, foram exemplos caraterísticos. Ainda que muitas das pessoas participantes fossem adultas, estes movimentos foram com frequência concebidos como movimentos de juventude e de base de género, uma vez que lutavam pela emancipação e pela liberdade sexual dos jovens e das mulheres. A participação da juventude deu lugar a uma multitude de microculturas juvenis, revelando uma dimensão transnacional, mesmo assumindo diversas formas em cada país (Touraine, 1978; Melluci, 2001).

Nos primeiros anos do século XXI surgem novos modos de ação coletiva numa era de redes globais e de ciberculturas juvenis. Os novos movimentos salientam várias dimensões, os seus principais protestos são culturais, sociais, económicos e ambientais; não se resumem exclusivamente ao interesse individual, mas incluem a solidariedade com aqueles que são marginalizados pela globalização. As lutas destes movimentos atravessam gerações, géneros, etnias e territórios. Deixam de estar confinadas às fronteiras nacionais e situam-se no espaço global, usando as mesmas ferramentas do sistema neoliberal a que se opõem. A sua descentralização constitui um internacionalismo localizado (*glocalidade*). Carles Feixa (2002), pioneiro nos estudos sobre a juventude no espaço Ibero-americano empregou pela primeira vez o conceito de "novos, novos movimentos sociais", enquanto que Della Porta e Diani ([1999] 2006) usaram o termo de "movimentos sociais globais"; mais tarde também surge o termo "novíssimos movimentos sociais" em Juris *et al* (2012), todos eles para caraterizarem os mais recentes movimentos sociais.

Importa salientar que esta tentativa de distinguir os movimentos sociais em diferentes períodos históricos não pretende estabelecer categorias rígidas, mas auxiliar na análise heurística dos movimentos sociais; uma vez que, na prática os vários movimentos de todos os contextos históricos exibiram caraterísticas associadas com os velhos, novos e "novíssimos" movimentos sociais. No princípio do século vinte um, os movimentos sociais deslocam-se do plano nacional para o plano transnacional. Este

deslocamento é evidente para as estruturas económicas, políticas e corporativas multinacionais, mas também é manifesto para as resistências em rede a essas forças hegemónicas. Na sociedade da informação, os movimentos e o ativismo social estão associados a pretensões culturais, comprometidas com uma cidadania global e articuladas por redes globais. A participação dos jovens nos mais recentes movimentos sociais constitui um fator chave para estas mudanças, não só porque são pioneiros na sociedade digital e no espaço dos fluxos de informação e de comunicação (Juris *et al*, 2012; Castells, 2004), como também se movem atravessando as fronteiras nacionais e sociais, vivendo "conexões transnacionais" (Hannerz, 1998). Há que salientar o horizonte de profundas modificações a que tem sido sujeita a identidade e a socialização dos indivíduos no novo contexto tecnológico. Assim como, as novas gerações não podem ser compreendidas sem examinar as mudanças culturais originadas pelas novas tecnologias da comunicação e da informação. De igual forma, este mundo virtual repleto de instrumentos tecnológicos está configurando a sua visão do mundo e da vida. São elas as novas gerações as protagonistas dos seus processos de enculturação.

5.1. Globalização, Globalização alternativa e movimentos sociais globais

Nas últimas duas décadas, o mundo testemunhou o surgimento e a afirmação de um novo ciclo de ação coletiva, marcada por novas lutas e gramáticas de resistência, por diferentes espaços de participação e por novas formas de organização. Segundo Juris *et al* (2012), é possível distinguir três etapas nos movimentos globais mais amplos, as que de uma forma metafórica chama de latência, surgimento e consolidação. A etapa da latência verificou-se na última década do século XX. O momento crucial, a partir de Chiapas, foi a um de janeiro de 1994, quando o Subcomandante Marcos e o Exército Zapatista da Libertação Nacional se revoltaram contra o governo mexicano no dia que entrava em vigor o Tratado de Livre Comércio da América do Norte. Como salienta Juris *et al* (2012, p. 25), a diferença em relação às forças de guerrilha clássicas é que lutavam com informação, mais do que com armas, gerando uma rede global descentralizada de grupos de solidariedade que proliferariam no México e um pouco por todo o mundo. Ao mesmo tempo, as organizações financeiras internacionais como a Organização Mundial do Comércio, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e o G8, trabalham conjuntamente para estabelecer uma nova ordem económica,

suprimindo as barreiras que impedem o livre comércio a nível mundial. Se por um lado assistimos a um processo de globalização do capital, por outro, assistimos a um processo de globalização das bases (Appadurai, 2001, pp. 1-21), na medida em que os movimentos sociais, as redes e as organizações não-governamentais se despojaram das suas raízes nacionais e se transformaram em redes transnacionais.

A etapa do surgimento dos movimentos globais iniciou-se no fim dos anos noventa, com os primeiros dias de ação global do grupo *Peoples' Global Action* (PGA), onde se inclui o protesto de novembro de 1999 contra a Organização Mundial do Comércio (OMC) em Seattle (EUA); iniciou-se o que para alguns é considerada a primeira batalha globalmente reconhecida entre os que lutam contra a globalização hegemónica. A OMC havia convocado a chamada "Ronda do Milénio"- um conjunto de negociações dirigidas a estabelecer novas regras para a liberalização do comércio mundial. A informação circulou de uma forma rápida na rede e os atores e atoras dos movimentos sociais em todo o mundo organizaram uma declaração contra o aumento do mercado global dominado pelas corporações. Com a ajuda de muitos e importantes corresponsáveis na internet, reuniu-se uma vasta coligação, incluindo as ONGs tradicionais, os heróis do ativismo cultural e os jovens *cyber-grunge*. Cerca de 50000 pessoas corresponderam à chamada e manifestaram-se nas ruas de Seattle, obstruindo a reunião e ajudando a deter as negociações. Durante o ano 2000 suscitaram-se eventos similares em cidades dos cinco continentes, à medida que se iam realizando reuniões importantes, surgia a oportunidade para reuniões e protestos alternativos (Juris *et al*, 2012, pp. 25-26).

A fase de consolidação iniciou-se em janeiro de 2001, em Porto Alegre (Brasil). Até este momento as mobilizações tinham sido mais reativas do que pró-ativas: opunham-se ao modelo de globalização corporativa em vez de proporem um modelo alternativo. Com a mudança de milénio, os representantes de ONG brasileiras e da ATTAC, uma associação criada em Paris por iniciativa do *Le Monde Diplomatique*, propuseram a organização de um Fórum Social Mundial (*World Social Forum – WSF*) como alternativa ao Fórum Económico Mundial (*World Economic Forum*) em Davos. Outros movimentos, redes e iniciativas de ativistas e intelectuais do norte e sul globais que procuram novas formas flexíveis, inclusivas e diversas de política e de organização social, como a mobilização do "Outro Davos" ou o Fórum Mundial de Alternativas, coincidiram também com o processo do WSF. O primeiro WSF contou com a participação de cerca de 20 000 pessoas, sendo que 4700 destas eram delegadas de

diversas entidades representando 117 diferentes países, incluindo sindicatos, ativistas, estudantes, ambientalistas, mulheres, camponeses, redes religiosas e de solidariedade, para desenvolver, partilhar e debater alternativas à globalização neoliberal. Desde então, os fóruns que se seguiram atraíram muitos mais participantes, chegando aos 150 000 no terceiro fórum em Porto Alegre. O processo do fórum ampliou-se transnacionalmente, com a realização de fóruns globais em Mumbai (2004) e em Nairobi (2008), ao mesmo tempo que acontecimentos locais e regionais associados com o fórum se organizaram em quase todos os continentes (Juris *et al*, 2012, p. 26).

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2000), teórico e ativista dos movimentos globais, vivemos em tempos de mudanças em grande escala e em diferentes ordens, atravessamos uma fase de "transição paradigmática", onde se podem verificar a emergência de novos manifestos, atores, práticas e lutas que reivindicam "outro mundo possível", urgente e necessário. O Fórum Social Mundial¹², neste sentido, pretende englobar a diversidade de pessoas, movimentos sociais e lutas de resistência, formando o que se poderá chamar de globalização contra-hegemónica. Trata-se de um novo tipo de movimento que, para Santos (2001), simboliza uma rutura com as formas de organização das classes populares surgidas durante o século XX. É um movimento muito heterogêneo ao nível da sua base social e, contrariamente ao que se podia pensar, dominam as organizações de trabalhadores, embora não se apresentem como tal. Apresentam-se como camponeses, desempregados, indígenas, afrodescendentes, mulheres, jovens, homossexuais, habitantes de bairros degradados, ativistas da democracia participativa local ou dos direitos humanos, ecologistas, entre outros. Unem-se no mesmo lema: "outro mundo é possível", um mundo heterogêneo e inclusivo, que se traduz na capacidade de articular diferentes agendas de transformação social, umas mais radicais do que outras, umas mais culturais, outras mais económicas e outras essencialmente políticas (Bonet, 2010, p. 134).

Para Santos (2001, p. 178, tradução livre), "a maior novidade dos novos movimentos sociais reside em constituírem tanto uma crítica da regulação social

¹² Consulte o 1.º princípio da Carta de Princípios do Fórum Social Mundial: "O Fórum Social Mundial é um espaço aberto de encontro para o aprofundamento da reflexão, o debate democrático de ideias, a formulação de propostas, a troca livre de experiências e a articulação para ações eficazes, de entidades e movimentos da sociedade civil que se opõem ao neoliberalismo e ao domínio do mundo pelo capital e por qualquer forma de imperialismo, e estão empenhadas na construção de uma sociedade planetária orientada a uma relação fecunda entre os seres humanos e destes com a Terra." (Disponível em: <http://www.forumsocialmundial.org.br>, acedido a 3 de Novembro de 2014)

capitalista, como uma crítica da emancipação social socialista tal como foi definida pelo marxismo." Os novos movimentos globais ao identificarem novas formas de opressão que ultrapassam as relações de produção, como a poluição, a guerra, o machismo, o racismo ou o produtivismo e ao defenderem um novo paradigma social, menos baseado na riqueza e no bem-estar material e mais centrado na cultura e na qualidade de vida, denunciam os excessos de regulação da modernidade com uma radicalidade sem precedentes. Tais excessos, segundo o autor, afetam a totalidade da vida, não só o modo como se trabalha e produz, mas também o modo como as pessoas descansam e convivem. O aumento da pobreza e das assimetrias das relações sociais são a outra face da alienação e do desequilíbrio dos indivíduos. Sendo importante destacar que essas formas de opressão não afetam especificamente uma classe social, mas alcançam transversalmente a sociedade no seu todo (Santos, 2001, p. 178).

Na tentativa de transformar a sociedade, a diversidade e a heterogeneidade foram a resposta aos fracassos das lutas socialistas do século passado, todas elas centradas no movimento operário e na contradição capital-trabalho. Para Santos, a suposta homogeneidade sociológica das forças anticapitalistas nunca existiu e, por sua vez, a polarização das diferenças políticas foi uma constante do século passado, muitas vezes com consequências desintegradoras (Bonet, 2010, p. 134). Ao analisarmos a composição sociológica dos novos movimentos sociais podemos observar que na sua base se encontram maioritariamente trabalhadores e trabalhadoras, apesar de não se organizarem como tal nem recorrerem às formas históricas do movimento operário – sindicatos e partidos operários. Organizam-se em torno de outras causas, pela igualdade de género, pela preservação do ambiente, pelos direitos humanos, pela democracia participativa, entre outras. Esta aparente perda da vocação histórica dos trabalhadores leva Santos a colocar uma questão pertinente, ao ser entrevistado por Bonet (2010, p. 139, tradução livre): "porque é que nos últimos trinta anos os trabalhadores se mobilizam menos a partir da identidade vinculada ao trabalho e mais a partir de outras identidades que sempre tiveram?" O autor avança com alguns contributos para uma resposta: destaca as transformações profundas que se têm verificado na produção capitalista, tanto no âmbito das forças produtivas como no âmbito das relações de produção. Explicitando, se por um lado, os avanços tecnológicos nos processos de produção, a revolução nas tecnologias da informação e da comunicação e a redução dos custos dos transportes modificaram profundamente a natureza, a organização, a lógica e as hierarquias do trabalho industrial. Por outro lado, a exponencial globalização do

capitalismo ao conseguir evitar a regulação estatal das relações capital-trabalho afetou profundamente a identidade sociopolítica dos trabalhadores e das trabalhadoras, uma vez que era sobre aquela regulação que esta identidade se fundamentava. A desregulação da economia condicionou a identidade operária, abrindo espaço para a emergência de outras identidades que até então estavam latentes ou reprimidas pelos próprios trabalhadores e trabalhadoras. De uma forma progressiva, as identidades alternativas tornaram-se mais credíveis e eficazes para canalizar o protesto contra a deterioração das condições de vida dos/as trabalhadores/as, o agravamento das desigualdades e das injustiças sociais (Bonet, 2010, p. 140).

A breve mas intensa história do movimento de globalização alternativa revela uma série de características únicas que foram exploradas na literatura (Juris, 2005 e 2008a; Della Porta & Tarrow, 2005; Feixa *et al*, 2002; Castells, 2001; Sommier, 2003): a ênfase no globalismo e na transnacionalidade e na sua articulação com os contextos locais; o uso das novas tecnologias da informação e da comunicação, essencialmente a internet; a articulação das lutas por redistribuição de recursos económicos com as lutas por reconhecimento identitário; o desenvolvimento de formas inovadoras de ação coletiva; a criação de novas formas de organização e a confluência de diversas tradições e organizações sob um lema comum. Estas análises refletem diversas aproximações e tensões: ao mesmo tempo que mantêm a continuidade com as formas prévias de protesto, enfatizam a sua descontinuidade; tomam-no como um novo movimento social, assinalando as suas características de redes e a considerá-las como um quadro mestre a organizar e a dar forma às diversas lutas.

Na análise de Pilar Damiano de Medeiros (2013a, p. 81),

após a manifestação em Seattle (1999), a luta dos movimentos globais, ou altermundialistas, distingue-se: (1) pelas suas redes articuladas globalmente; (2) pela criação de fóruns sociais que promovem a globalização por baixo; (3) pela autoreflexividade dos seus atores "glocais"; (4) pela possibilidade de criar alternativas democráticas ao neoliberalismo e à crescente iniquidade na distribuição da riqueza e do poder; e, finalmente (5) pela construção de uma esfera pública transnacional e cosmopolita.

Mais do que combater as lógicas de exploração, os novos movimentos sociais globais têm como grande objetivo a construção de um outro mundo diferente onde possam ser reconhecidos os indivíduos e as causas que os unem e que até então eram desprezadas e silenciadas. Os novos movimentos sociais globais opõem-se à invasão do estado e do mercado na vida social, reivindicando o direito individual de definir as suas

identidades e de determinar as suas vidas privadas contra a omnipresente manipulação do sistema (Della Porta & Diani, 2006, p. 9). Tal como destaca Damião de Medeiros (2013a, p. 82), esta globalização "de baixo para cima" revela um carácter emancipatório, em que a articulação e a reciprocidade de várias lutas, entre diferentes resistências locais e transnacionais, tornam-se fundamentais na definição da ação dos novos movimentos sociais. A globalização contra-hegemónica, manifesta características qualitativamente diferentes daquelas que os movimentos do período industrial apresentavam. A procura pela liberdade individual, pela subjetividade e pelo reconhecimento da diferença das diferentes identidades constitui-se como um traço fundamental dos novos movimentos sociais. Neste novo caminho cosmopolita, a juventude poderá assumir um papel de protagonismo, principalmente se tivermos em conta o paradigma tecnocientífico em que nos movemos. Juris & Pleyers (2009) ao analisarem as culturas emergentes de participação dos/as jovens nos movimentos de justiça global, destacam que apesar da grande participação da juventude nestes novos movimentos, de uma forma geral não são concebidos como movimentos juvenis, mas como lutas intergeracionais. Mesmo assim, os movimentos de globalização alternativa envolvem várias características chave que facilitam a participação de ativistas mais jovens. Em primeiro lugar, organizam-se em torno de redes informais facilitadas pelas novas tecnologias. Em segundo lugar, são globais relativamente ao seu alcance geográfico e temático, uma vez que os/as ativistas vinculam as suas lutas enraizadas localmente com diversos movimentos noutras lugares. Por fim, implicam formas não tradicionais e bastante expressivas de protesto de ação direta. Uma das características dos/as jovens ativistas será a sua apetência por formas não convencionais de protesto, incluindo repertórios criativos, expressivos ou violentos. Uma importante diferença em relação aos movimentos sociais anteriores, segundo Castells (2001), é que, pela primeira vez, os/as jovens não estão numa posição subalterna, em especial no que se refere ao campo tecnológico. As dinâmicas socioculturais pós-modernas situam os/as jovens num lugar de inédita relevância.

Além da sua finalidade utilitária, as ações massivas diretas realizadas próximo das cimeiras internacionais constituem representações culturais complexas que permitem aos e às participantes comunicar mensagens simbólicas a uma audiência, ao mesmo tempo que possibilitam um fórum onde se comunica e experimenta, através de relações de reconhecimento intersubjetivo, vários significados simbólicos (Juris, 2005; 2008b). Os novos movimentos globais organizam-se como redes, constituídas por grupos descentralizados e por marcas identitárias, que implicam tanto a individualização

como a não diferenciação. Estas "redes de movimento" transnacionais incluem um amplo campo de indivíduos, organizações e estruturas com um núcleo forte mas flexível, uma periferia não tão ativa mas diversa e vários nós de interconexão onde fluem constantemente os recursos e o conhecimento (Álvarez *et al.*, 1998, pp. 1-29). Pela primeira vez desde os anos sessenta, segundo Della Porta & Diani (2006, p. 2), o conjunto de mobilizações pela globalização contra-hegemónica parece ter o potencial para uma mudança global generalizada, combinando temas típicos dos movimentos clássicos com temas característicos dos novos movimentos, como a preservação do ambiente ou a igualdade de gênero.

No mundo de hoje onde o descontentamento aumenta, parece-nos importante compreender as linhas estruturantes dos novos movimentos sociais, onde a inovação e a rutura com experiências passadas não deixam de se conjugar com algumas linhas de continuidade. Como nos elucidava Elísio Estanque (2012, p. 5), hoje já não são os trabalhadores de um lado e os estudantes do outro, mas sim todo um conjunto de grupos sociais afetados pela incerteza e pela precariedade, congregando estudantes, novos trabalhadores, funcionários descartados, reformados antecipados e as vítimas das políticas de austeridade e de reestruturação do Estado social. É neste contexto que se podem conjugar condições propícias para "criar uma aliança *explosiva* entre o campo laboral e o universo estudantil" (Estanque, 2012, p. 6), aumentando dessa forma a conflitualidade social. Os excessos do mercado que a globalização neoliberal e o capitalismo financeiro disseminaram pelo mundo têm tido efeitos devastadores nas últimas décadas, com o aumento das desigualdades, do desemprego e das mais variadas ameaças para a segurança e bem-estar geral. Daí têm derivado novas formas de protesto e de ativismo, sobretudo dinamizadas pelas camadas mais jovens e escolarizadas, que recorrem cada vez mais às novas tecnologias da informação e da comunicação (Estanque, 2012, p. 10).

Para Santos (2012, pp. 139-140) a pluralidade do movimento global alternativo significa que a agregação de lutas, de interesses e de energias é feita de forma a respeitar as diferenças entre movimentos e a manter intatas as suas autonomias. Isto é, a construção da articulação e da agregação tem um valor e uma força independentes dos objetivos ou lutas que se agregam. É nesta construção que reside o potencial desestabilizador das lutas. Na capacidade de promover a passagem do que é possível num determinado momento para o que está emergindo como tendência ou latência de novas articulações e agregações. Muitas vezes, para este autor, são as lutas mais

periféricas e os movimentos menos consolidados num determinado momento os que transportam consigo a emergência de novas possibilidades de ação e de transformação.

Verifica-se a existência de movimentos mais centrados na questão do reconhecimento das diferenças e outros mais centrados na luta pela igualdade. Para Santos (2012, p. 158), esta diferença resulta do facto que nas sociedades contemporâneas coexistem dois princípios de distribuição hierárquica das populações: as trocas desiguais entre iguais – em que a exploração dos trabalhadores por parte dos capitalistas é um exemplo paradigmático – e o reconhecimento desigual das diferenças, como o racismo, o sexismo e a homofobia que são exemplos paradigmáticos.

Chegados a este ponto, parece-nos importante convocar o contributo crítico de Axel Honneth (2004, p. 352, tradução livre) com o reconhecimento a constituir-se como a base de uma teoria da justiça na qual "a experiência de injustiça é sempre medida em termos de impedimento de algum reconhecimento considerado legítimo" em que "o estabelecimento da ordem social capitalista liberal deve ser descrita como um processo de diferenciação através de três esferas de reconhecimento", que são, segundo a sua tipologia: amor, direitos e solidariedade, que constituem o núcleo de um modelo já analisado anteriormente no segundo capítulo, que o autor recupera e aprofunda desde Hegel, de forma a compreender o conjunto da sociedade, nas suas várias dimensões: económica, política e cultural. A razão que levou Honneth (2010, pp. 47-48) a recuperar a ideia de luta pelo reconhecimento não se prende com a procura de reconhecimento cultural por parte dos grupos sociais. O autor insere o seu estudo nas tendências historiográficas manifestas a partir da década de sessenta, que reconstruíam as lutas por reconhecimento do século XIX adotando o ponto de vista da honra e do respeito. Entre esses historiadores inclui-se Barrington Moore e Edward Thompson que juntamente com outros historiadores ingleses mostraram que os movimentos operários articulavam as suas reivindicações em torno do conceito de honra, ao mesmo tempo que reclamavam respeito pelas suas formas específicas de atividade e pelas suas práticas culturais características. Honneth atribui assim uma grande importância a esta corrente teórica, como vimos no primeiro e segundo capítulos, pois ela mostra uma nova perspectiva sobre as lutas sociais do passado, refutando a ideia clássica segundo a qual as confrontações e os movimentos sociais deveriam ser explicados seguindo o padrão de lutas de interesses. Neste sentido, as confrontações e as lutas sociais poderão ser melhor compreendidas se tivermos em conta as gramáticas morais que lhes estão subjacentes. O que Honneth (2010, p. 49) pretende não é opor-se radicalmente às explicações

utilitaristas dos conflitos sociais, mas sim completá-las a partir de disposições morais e normativas que estão na base das lutas sociais. Da mesma forma, o autor não pretende reduzir a política de reconhecimento a uma questão unicamente cultural, mas sim ampliar o conceito de reconhecimento de forma a explicar o conflito e as lutas sociais.

Ao indagarmos a contribuição de Honneth ([1992] 2011; 2010) para a teorização dos movimentos sociais, percebemos que as experiências de desrespeito e os sentimentos morais de injustiça são a força motriz das lutas sociais. As experiências de sofrimento poderão motivar os sujeitos a articularem-se em lutas coletivas que pretendem ampliar as relações de reconhecimento. É a partir das experiências morais de desrespeito que se pode mobilizar a ação coletiva, quando estas são articuladas com outros sujeitos com vivências semelhantes, "num quadro interpretativo intersubjectivo que as comprova como típicas para todo um grupo" (Honneth [1992] 2011, p. 220). Desta forma, "a formação de movimentos sociais depende da existência de uma semântica colectiva que permite interpretar as experiências pessoais de desengano como algo que atinge não somente o eu individual, mas igualmente um círculo de muitos outros sujeitos" (Honneth [1992] 2011, p. 220). A noção de semântica coletiva pretende explicar o modo como os movimentos sociais se estruturam, ao construírem um conjunto de significados comuns que nomeiam o sofrimento de um grupo. Honneth não reduz as lutas sociais às explicações utilitaristas, mas pretende revelar a base moral que rege as relações sociais, resgatando assim o sofrimento e o desrespeito como motivações morais para a ação coletiva.

Desde a Revolução Francesa, qualquer grupo que tenha lutado por reconhecimento social não deixou de apresentar o ideal da liberdade individual no seu manifesto. Os movimentos nacionais revolucionários e os movimentos da libertação da mulher, o movimento trabalhista e movimentos de direitos civis – todos estes lutaram contra formas de desrespeito legais e sociais percebidos como incompatíveis com as suas reivindicações de auto-respeito e autonomia individual. Os/as aderentes a estes movimentos sociais estavam convencidos/as, até ao âmago do seu "sensorium" moral, que a justiça exige igualdade de oportunidade de liberdade e mesmo quando o alcançar deste objetivo significou a restrição da liberdade individual, o postulado da liberdade continuou a legitimar os objetivos destes movimentos. Na modernidade ocidental, a exigência de justiça só é considerada legítima quando é feita alguma referência à autonomia do indivíduo; não é a vontade da comunidade ou ordem natural, mas sim a

liberdade individual que forma a fundação normativa de todas as concepções de justiça (Honneth, 2014, pp. 16-17).

Santos (2001; 2012) ao também pretender construir uma teoria crítica, opõe-se ao que denomina "pensamento abissal", eurocêntrico e colonizador, critica o "desperdício da experiência", motivado pela exclusão do outro, cujo reconhecimento deveria ser a base de um diálogo intersubjetivo relevante. A tradução intercultural e interpólitica, proposta por Santos (2012, p. 158), é que irá possibilitar a criação de novas linguagens emancipadoras e a concretização de ações coletivas entre movimentos que combinam a luta pela igualdade com a luta pelo reconhecimento das diferenças. O pensador português opõe-se a uma teoria geral, como aquelas construídas pela civilização ocidental. Segundo Santos (2007, p. 39), "a diversidade do mundo é inesgotável, não há teoria geral que possa organizar toda essa realidade". A alternativa proposta pelo autor à teoria geral é o trabalho de tradução. A tradução é o procedimento que permite a inteligibilidade mútua entre as experiências do mundo, que são viáveis e possíveis, reveladas por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências, capaz de lidar com os desafios do presente e propor alternativas viáveis.

O procedimento de tradução não estabelece hierarquias em abstrato entre os movimentos ou entre as lutas e muito menos determina a absorção de uns por outros. Através da tradução é possível tornar porosas as identidades dos diferentes movimentos e lutas presentes, de forma que tanto o que os separa como o que os une se torne cada vez mais visível e seja tido em conta nas alianças e articulações necessárias. Traduzir significa sempre afirmar a alteridade e reconhecer a impossibilidade de uma transparência total. O procedimento de tradução é um procedimento emancipatório de aprendizagem mútua (Santos 2012, p. 154).

Para Santos (2012, p. 155), a tradução, ao assumir-se como interpólitica, deverá reconhecer as diferenças entre os vários movimentos e organizações sociais e procurar que o debate entre elas diminua as resistências e a insegurança. Da mesma forma, o procedimento de tradução é também intercultural porque pretende responder às mudanças culturais produzidas nos últimos trinta anos nas lutas de resistência contra o colonialismo, o sexismo e o capitalismo, entre outros. Santos destaca que as lutas mais inovadoras foram protagonizadas no Sul Global e envolveram grupos e classes sociais que tinham sido ignorados pela teoria crítica dominante, maioritariamente produzida no Norte Global. Estas lutas ampliaram o repertório das reivindicações e dos objetivos, formularam-nos com novas linguagens referentes a universos culturais diferentes dos da

modernidade ocidental. Assim, tornou-se evidente que a emancipação social tem muitos rostos e que os diferentes movimentos estão ancorados em diferentes culturas, transportam diferentes conhecimentos e diferentes misturas entre conhecimento científico e senso comum. A construção do diálogo entre movimentos e organizações, como refere Santos (2012, p. 155), deverá ter em conta esta realidade e interpretá-la como algo enriquecedor, em vez de considerá-la uma limitação à articulação entre os movimentos que constituem a globalização contra-hegemónica.

Assim, em forma de síntese, a partir da última década do século XX, o mundo testemunhou o surgimento e a afirmação de um novo ciclo de ação coletiva, marcada por novas lutas e gramáticas de resistência, por diferentes espaços de participação e por novas formas de organização. Depois de comparar estes novos movimentos globais com outros movimentos sociais que os precederam, incorporámos a articulação teórica desenvolvida neste trabalho em torno do reconhecimento e da alteridade, de forma a perceber estas novas lutas do nosso tempo. Através da teoria do reconhecimento de Honneth percebemos as diferentes dinâmicas que permitem a transformação dos sentimentos de sofrimento em experiências coletivas que podem, eventualmente, conduzir a reivindicações políticas. Com Santos, depois de uma forte crítica à globalização hegemónica, convoca-se os saberes do Sul do mundo, muitas vezes desprezados e marginalizados, para a construção de um pensamento alternativo. O autor propõe o procedimento de tradução com o objetivo de estimular entre os movimentos e organizações sociais progressistas a vontade de criar em conjunto saberes e práticas suficientemente fortes para fornecer alternativas credíveis à globalização neoliberal.

Os movimentos sociais que lutam por uma globalização alternativa constituem um novo fenómeno político focado na ideia de que a fase atual do capitalismo global e do colonialismo, que não deixou de existir, exigem novas formas de resistência e novas direções para a emancipação social.

Capítulo VI – Para uma renovação dos Direitos Humanos

Neste último capítulo pretendemos conduzir a nossa investigação ao seu objetivo final: articular a teoria do reconhecimento na renovação dos direitos humanos. Para tal, iremos inicialmente fazer referência a várias perspetivas filosóficas acerca da justificação e do conteúdo dos direitos humanos, de forma a estabelecer um diálogo entre as luta pelos direitos humanos e a luta pelo reconhecimento, desenvolvida por Axel Honneth. Pretendemos também, completar essa articulação com o paradigma da dádiva, na continuidade do prolongamento da teoria do reconhecimento que desenvolvemos no quarto capítulo. Dessa forma, pretende-se afastar a temática dos direitos humanos da corrente inerente ao pensamento filosófico kantiano – fragilizada pelo descentramento da cultura europeia, operado pelas reflexões pós-modernas do século XX e pela crítica do seu imperativo categórico como puro dever de submissão – bem como abrir espaço para uma renovação do seu discurso que possibilite articulá-lo à confrontação de desafios cultural e historicamente delimitados.

Os direitos humanos surgem no processo de formação do mundo moderno. São influenciados na sua configuração pelos rasgos gerais da transição para a modernidade. Como sublinha Gregorio Peces-Barba (1989, p. 268), os direitos humanos não são o resultado abstrato de uma reflexão racional sobre o indivíduo e a sua dignidade, mas uma resposta a problemas concretos em que estes estavam minados ou diminuídos, no Estado absoluto e no contexto das guerras religiosas que se desenrolaram no século XVI.

Os primeiros direitos individuais, políticos e processuais que aparecem na história e que constituem o núcleo das declarações da revolução liberal não são resultado de uma grande reflexão racional, mas uma resposta a uma situação concreta existente na Europa e nas colónias dos países europeus, nos séculos XVI e XVII. Embora sejam valorizados a partir de ideias gerais, na sua deliberação foi surgindo o consenso sobre o catálogo inicial dos direitos humanos. Desta forma, como destaca Peces-Barba (1989, p. 269), toda a tentativa de fundamentação, justificação ou de renovação racional dos direitos humanos deverá ter em conta o seu ponto de partida histórico, desde o dissenso e da luta em relação à situação jurídica e política do Estado absoluto.

Com o passar dos anos e das lutas, encontramos na Declaração Francesa de 1789 e nas declarações de direitos norte-americanas o momento de emancipação histórica do

indivíduo perante os grupos sociais a que sempre se submeteu: a família, o clã, o testamento e as ordens religiosas. Convocando o raciocínio de Fábio Konder Comparato (2010, p. 68), importa referir que o terreno, nesse campo, fora preparado há mais de dois séculos atrás. Por um lado, a reforma protestante enfatizou de uma forma decisiva a importância da consciência individual relativamente à moral e à religião. Por outro lado, desenvolveu-se a cultura da personalidade de exceção, do herói que forja sozinho o seu destino e os destinos do seu povo, como foi expresso sobretudo na Itália renascentista.

A evolução dos direitos humanos tornar-se-ia muito mais substantiva a partir de 1945, com o emergir da Segunda Guerra Mundial, após massacres e atrocidades de todo o tipo, iniciados com o fortalecimento do totalitarismo estatal nos anos 30,

a humanidade compreendeu, mais do que em qualquer época da História, o valor supremo da dignidade humana. O sofrimento como matriz da compreensão do mundo e dos homens, segundo lição luminosa da sabedoria grega, veio aprofundar a afirmação histórica dos direitos humanos. (Comparato, 2010, pp. 68-69)

A Declaração Universal aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas a 10 de dezembro de 1948 e a Convenção Internacional para a prevenção e punição do crime e do genocídio, aprovada um dia antes também no quadro das Nações Unidas, constituem os marcos inaugurais da nova etapa histórica, que se encontra em pleno desenvolvimento.

Não podemos renunciar, por conseguinte, ao desafio de Comparato em encontrar um fundamento que ultrapasse a organização estatal na prática dos direitos humanos. Para Comparato (2010, p. 72), esse fundamento só pode ser a "consciência ética coletiva, a convicção, longa e largamente estabelecida na comunidade, de que a dignidade da condição humana exige o respeito a certos bens ou valores em qualquer circunstância, ainda que não reconhecidos no ordenamento estatal, ou em documentos normativos internacionais". Essa consciência ética coletiva expande-se e aprofunda-se no decurso da História. "A exigência de condições sociais aptas a propiciar a realização de todas as virtualidades do ser humano é, assim intensificada no tempo, e traduz-se, necessariamente, pela formulação de novos direitos humanos" (Comparato, 2010, p. 79).

Neste sentido, o desafio que perseguimos nesta tese é de contribuir para uma ampliação e renovação ética dos direitos humanos.

A justificação dos direitos humanos é um problema que coloca dificuldades acrescidas no caminho de quem pretende defender os ideais próprios deste discurso. A sua justificação, segundo uma metafísica da não objetificação do ser humano, na sequência da tradição filosófica kantiana, embora defendida por muitos autores e autoras, encontra-se fragilizada no pensamento contemporâneo. O recurso ao imperativo categórico transcendental kantiano constitui o duplo problema de apoiar-se numa visão teísta do mundo, como forma de explicar a existência de uma verdade absoluta (Kelsen, [1960] 1998) – que poderá não encontrar sustento no pensamento contemporâneo e, simultaneamente, resultar numa norma vazia, um puro dever ser (Agamben, 2007, pp. 58-69).

Além disso, o descentramento do saber operado pela história e pela cultura descobre, a todo momento, a parcialidade e contingência das verdades metafísicas. Como consequência, são comuns as oposições ao discurso dos direitos humanos pelo seu pretense etnocentrismo, a sua negação da historicidade do sujeito e o seu claro enquadramento num extenso histórico de práticas políticas intervencionistas ocidentais. Para além disso, a longa e pluralíssima lista de direitos humanos encontra suporte simplesmente circular na dignidade da pessoa humana, princípio jurídico cuja inteligibilidade está condicionada à realização dos próprios direitos a que dá sustento. Nos nossos dias enfrentamos a galopante expansão a todos os cantos do mundo do modo de vida ocidental. Com frequência, sob o véu da razão e da ilustração do ocidente, têm sido subjugadas outras culturas através de um capitalismo global inigualitário cujas consequências não são, de uma forma evidente, nem racionais nem humanas.

Neste contexto, Seyla Benhabib (2008, p. 179) sublinha que "o legado do racionalismo ocidental tem sido usado e abusado, ao serviço de instituições e práticas que não suportam o escrutínio da mesma razão que declaram expandir". Para a autora, ao mesmo tempo que o planeta se converte materialmente num único mundo, importa compreender como se podem reconciliar as pretensões de universalidade com a diversidade de formas de vida.

6.1. A unidade e a diversidade dos Direitos Humanos

O vocabulário público em que se articulam as exigências mais prementes tem sido a linguagem dos direitos humanos, como demonstrou Michael Ignatieff (2003). A

expansão dos direitos humanos, assim como a sua defesa e institucionalização, têm-se convertido numa linguagem incontestável, ainda que não a realidade, da política global. Benhabib (2008, p. 179), ao preocupar-se com a questão da universalidade dos direitos humanos, defende a existência de um direito moral fundamental inerente a todo o ser humano, "o direito a ter direitos" que Hannah Arendt ([1951] 1973, p. 330) afirmou pela primeira vez na sua obra *Origens do Totalitarismo*. Na reinterpretação de Benhabib (2008, p. 179), "o direito a ter direitos" é ser reconhecido pelos outros e reconhecer os outros como pessoas merecedoras de respeito moral e de direitos legalmente garantidos no seio de uma comunidade humana. Exploraremos esta tese de Benhabib, mas primeiro iremos dar conta das principais linhas do amplo debate sobre a justificação dos direitos humanos.

No pensamento filosófico contemporâneo existe um amplo desacordo sobre a justificação e o conteúdo dos direitos humanos. Alguns, como Michael Walzer (1994) defendem que os direitos humanos constituem o núcleo de uma moralidade universalista frágil, enquanto outros, numa perspetiva mais alargada, como Martha Nussbaum (1998), argumentam que os direitos humanos conformam condições razoáveis para alcançar um consenso político ao nível mundial. Outros, como John Rawls (1999) limitam o conceito de direitos humanos a um padrão mínimo de instituições políticas bem ordenadas para todos os povos.

Estas diferentes justificações conduzem a variações no conteúdo e na eleição arbitrária de várias listas de direitos humanos. Walzer (1994) sugere que uma comparação entre códigos morais de várias sociedades pode resultar num conjunto de padrões a que podem ser submetidas todas as sociedades, como normas contra o assassinato, a tortura, a opressão e a tirania. No entanto, este modo de proceder originaria uma lista relativamente curta de direitos humanos. Como Charles Beitz (2001, p. 272, tradução livre) adverte, "entre outros, seriam com certeza excluídos os direitos que requerem formas políticas democráticas, tolerância religiosa, igualdade legal para a mulher e a livre escolha de parceiro". A partir da perspetiva de muitos dos sistemas morais do mundo, como o judaísmo, o cristianismo, o confucionismo, o budismo e o hinduísmo, os "mandatos negativos" de Walzer contra a tirania e a opressão seriam compatíveis com enormes graus de desigualdade entre os géneros, as classes, castas e grupos religiosos (Benhabib, 2008, p. 180).

Outras propostas, como a de Nussbaum (1998), sugerem uma conceção não paroquial dos direitos humanos, que sem ser necessariamente adotada por todas as

concepções morais, seja aceite pelas principais concepções de justiça política e económica do mundo. Esta concepção representa para Benhabib um consenso sobreposto ao nível político e não ao nível moral. Ambas autoras concordam que se pode ver nos principais documentos constitutivos dos direitos humanos, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o Pacto Internacional de Direitos Económicos, Sociais e Culturais, O Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos e a Convenção de Genebra, por exemplo, uma materialização desse consenso sobreposto a nível político. No entanto, Benhabib (2008, p. 181, tradução livre) considera que "o método de Nussbaum de dedução filosófica, que vincula de uma forma demasiado íntima o conceito de direitos a uma antropologia filosófica das capacidades humanas, resulta problemático". Uma vez que no âmbito dos direitos não distingue entre princípios morais e prerrogativas legais, nem entre o princípio dos direitos e a agenda dos direitos. Nussbaum ao corresponder a lista de direitos humanos derivada filosoficamente de uma teoria moral das capacidades, com as positivizações legislativas específicas "ignora o modo em que podem surgir variações legítimas nas interpretações, na contextualização e na aplicação dos direitos humanos" (Benhabib, 2008, p. 181, tradução livre).

Mas certamente, a visão mais limitadora dos direitos humanos, ou provocadora, nas palavras de Benhabib (2008, p. 182), é a restrição dos direitos humanos a um padrão mínimo de instituições políticas bem ordenadas que Rawls propõe. Benhabib critica o holismo metodológico e a precária sociologia do direito de Rawls que ao adequar, por exemplo, os direitos de liberdade de consciência e de associação às sociedades hierárquicas, permite uma liberdade de consciência não igualitária. De modo mais significativo, Rawls ignora o artigo 21 da Declaração Universal, que garante a todos "o direito de tomar parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos", e que declara que "a vontade do povo será a base da autoridade do governo". Pois, como sublinha Benhabib (2008, p. 182, tradução livre), "não há um direito humano básico ao autogoverno no projeto de Rawls".

A perspetiva de Rawls reflete no essencial a proposta do liberalismo político, ao formular uma concepção minimalista dos direitos humanos que possa ser apoiada por povos com tradições religiosas e morais divergentes. Benhabib discorda desta perspetiva filosófica que quer reduzir o conteúdo dos direitos humanos a uma parcela daquilo que está acordado internacionalmente.

Benhabib (2008, p. 184) argumenta que é necessário desenvolver a estratégia justificatória e o conteúdo dos direitos humanos para além das preocupações

minimalistas, com vista a uma conceção mais substancial dos direitos humanos nos termos do "direito a ter direitos". A reconceptualização que propõe ultrapassa o sentido de Arendt, em que o "direito a ter direitos" era visto essencialmente como um direito político, no sentido do direito a pertencer a uma comunidade política. Benhabib (2008, p. 184, tradução livre) propõe "uma conceção de direito a ter direitos, entendida como a exigência de cada pessoa humana a ser reconhecida e protegida como uma personalidade jurídica pela comunidade mundial". Este alargamento do conceito além do âmbito estatal resulta da carência que Benhabib (2008, p. 184) deteta no discurso contemporâneo sobre os direitos humanos, ao não dar conta das transformações que se deram com o deslocamento das normas de justiça de uma perspectiva internacional para uma perspectiva cosmopolita.

Benhabib (2008, pp. 184-187) desenvolve uma articulação discursivo-teorética dos direitos humanos, tentando perceber até que ponto existem certas suposições mínimas sobre a natureza humana e a racionalidade que devem estar subjacentes a qualquer formulação normativa dos direitos humanos. Para a autora, o universalismo não pode ser traduzido unicamente numa questão jurídico-política. São necessários compromissos normativos, de modo a que o universalismo justificatório se entrelace com o universalismo moral.

Para Benhabib, qualquer justificação política dos direitos humanos com base no universalismo jurídico deverá recorrer a um universalismo justificatório. Só através do reconhecimento da liberdade comunicativa do outro é que o procedimento de justificação terá significado. Contudo, existem diferentes perspectivas filosóficas na articulação do conteúdo do reconhecimento. O distintivo da posição de Benhabib (2008, p. 178, tradução livre) é "a interpretação desta liberdade comunicativa na sua relação com o direito a ter direitos". A autora afasta-se da posição kantiana, propondo uma justificação discursivo-teorética do princípio do direito que "em vez de perguntar o que poderia desejar, sem contradizer-se a si mesmo, que fosse uma lei universal para todos". A ética do discurso pergunta: "Que normas e acordos institucionais normativos poderiam ser válidos por todos aqueles que fossem afetados por eles se participassem no tipo especial de argumentação moral que chamamos discurso?" (Benhabib, 2008, p. 189, tradução livre).

A diferença fundamental do modelo proposto por Benhabib (2008) em relação às várias teorias centradas no agente, é que ela procede de "uma conceção de ser humano como um indivíduo encarnado em contextos de comunicação assim como de interação.

A capacidade de formular objetivos para a ação não é prévia à capacidade de justificar estas metas com razão perante os outros" (p. 189, tradução livre). Ação e comunicação estão intrinsecamente ligadas. "Só posso conhecer a mim mesmo como um agente porque posso antecipar o fazer parte de um espaço social em que os outros me reconhecem como o iniciador de certos atos e o enunciador de certas palavras" (p. 190, tradução livre). Aqui, mesmo sem o referir, o discurso de Benhabib pode encontra-se com a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, como veremos posteriormente, uma vez que as condições de reconhecimento intersubjetivo é que poderão garantir a liberdade comunicativa que Benhabib propõe.

Para que a liberdade comunicativa seja exercida, será necessário ser respeitada a capacidade de cada um para a ação e para a comunicação, ser reconhecido como membro de uma comunidade humana num espaço social de interação. Para Benhabib (2008, p. 190, tradução livre), possuir direitos é

uma exigência moral de ser reconhecido por outros como uma pessoa portadora de direitos com uma demanda legítima de uma carta de direitos legalmente instituída. Os outros só podem restringir a tua liberdade como ser moral por meio de razões que satisfaçam as condições de formalidade, generalidade e de reciprocidade para todos.

Para além disso, o direito a ter direitos implica o reconhecimento da identidade do outro, tanto como "outro generalizado como um concreto". Se reconhecemos o outro apenas como um ser que tem direito a ter direitos só porque é como nós, então estamos a negar a sua diferença, a sua individualidade fundamental. Se não reconhecemos o outro como um ser com direito a ter direitos pela sua marcada alteridade em relação a nós, então estamos negando a nossa comum humanidade.

Para Benhabib (2008, pp. 190-191), reconhecer o outro generalizado exige considerar os outros, todos e cada um, como seres humanos que têm os mesmos direitos e deveres que queremos atribuir a nós. Nesta dimensão, é abstraída a individualidade e a identidade concreta do outro e salientada a sua dignidade moral que todos temos em comum. O tipo de relação estabelecida rege-se pelas normas da igualdade formal e da reciprocidade. Cada um tem o direito a esperar dos outros aquilo que podemos esperar dele. Ao tratar o outro de acordo com estas normas, ratifico na pessoa do outro os direitos da humanidade e espero legitimamente que o outro fará o mesmo em relação a mim.

Por outro lado, reconhecer o outro concreto exige ver, todos e cada um, como seres humanos com uma constituição afetivo-emocional, uma história concreta e uma identidade singular. Nesta dimensão é abstraído o que temos em comum e centramo-nos na individualidade. A relação rege-se não só pela equidade e reciprocidade, "mas antecipa experiências de altruísmo e de solidariedade" (Benhabib, 2008, p. 191).

Benhabib (2008) não tem a pretensão de descrever a natureza humana através dos conceitos do outro generalizado e do outro concreto. São acima de tudo "articulações fenomenológicas da experiência humana" (p. 191), cujas tensões a autora não analisa.

Em relação ao outro generalizado, ele assume uma forma universalista assente nas experiências igualitárias da modernidade, ainda que frágeis e contestáveis, poderão constituir-se em possibilidades práticas extensíveis a toda a humanidade.

O reconhecimento recíproco de cada um como ser que possui o direito a ter direitos implica processos de aprendizagem, lutas políticas e movimentos sociais. Este é o autêntico significado do universalismo para Benhabib (2008, p. 191, tradução livre):

O universalismo não consiste numa essência ou natureza humana que nos dizem que todos temos ou possuímos, mas em experiências de estabelecer uma comunalidade através da diversidade, conflito, divisão e luta. O universalismo é uma aspiração, um objetivo moral pelo qual devemos lutar; não é um fato, uma descrição do modo como o mundo é.

A justificação dos direitos humanos de Benhabib (2008, p. 192), através da formulação discursivo-teorética da liberdade comunicativa, que se verifica numa prática dialógica, afasta-se assim das perspetivas naturalistas e do individualismo possessivo. Ela entende o reconhecimento do direito do outro a ter direitos como pré-condição autêntica para que o outro seja capaz de contestar ou aceitar a minha primeira exigência. O seu projeto denominado de "universalismo interactivo", que se distingue de outras posições contemporâneas, já anteriormente desenvolvido na sua obra *Situating the Self* (1992) e posteriormente desenvolvido como "interações democráticas" em *Another Cosmopolitanism. Sovereignty, Hospitality, and Democratic Iterations* (2006), caracteriza os processos de interação que ocorrem entre a formação democrática da vontade e da opinião por um lado, e os princípios constitucionais e o direito internacional por outro. O conceito pretende analisar a relação entre a unidade e a diversidade dos direitos humanos, bem como, a relação entre o seu núcleo moral e a sua forma legal.

No entanto, como Benhabib (2008, p. 196) admite, "o direito a ter direitos parece bastante abstrato e formalista". Se os direitos humanos são princípios que necessitam de contextualização e de especificação nas normas legais, então como formular esse conteúdo legal? A resposta esboçada por Benhabib vai no sentido "de proceder desde o direito a ter direitos (...) até às normas de igual respeito e consideração, e deste modo derivar posteriormente uma lista concreta de direitos humanos. Os direitos humanos encontrariam então o seu lugar na filosofia moral" (p. 196).

Mas como dar conta da diversidade do mundo, da suas tremendas desigualdades? Como poderá uma ética do discurso, que nos dá apenas as condições mínimas para o procedimento dialógico, que pretendem ser suficientemente ténues para que não possam ser identificadas com nenhuma visão particular do mundo e, por outro lado, suficientemente consistentes para guiar o diálogo com vista a um consenso racional, contribuir para a renovação dos direitos humanos?

Esta inspiração habermasiana necessita, na nossa opinião, da complementaridade da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, pois o direito a ter direitos implica uma luta pelo reconhecimento, em que a aquisição do reconhecimento social constitui-se como a condição normativa de toda a ação comunicativa.

Perante estas dificuldades, a pesquisa de Honneth ao propor fundar na contemporaneidade pós-metafísica uma teoria social com conteúdo normativo, em especial a partir da obra intitulada *A luta por reconhecimento* fornece-nos as ferramentas adequadas para a compreensão e renovação da luta por direitos humanos.

O objetivo que se segue é, numa primeira fase, convocar a teoria da luta pelo reconhecimento de Honneth, incluir a sua reatualização mais recente do Direito de Hegel e explorar a sua proposta normativa para as condições de uma vida ética. Neste percurso, incluiremos outras perspetivas críticas, quer sejam na vertente anti-utilitarista, quer sejam na vertente do paradigma da dádiva, com o fim de contribuir para a renovação ética dos direitos humanos.

6.2. Reconhecimento e dádiva: condições para uma vida ética

A ideia de uma luta por reconhecimento como chave metodológica para a compreensão dos conflitos sociais foi inicialmente elaborada por Hegel durante o

período denominado de “Jena”, como referência à sua estadia na cidade homônima, bem como ao instrumento teórico que elaborou, como jovem docente de Filosofia, cujo fundamento interno ultrapassa o horizonte institucional do seu tempo (Honneth [1992] 2011, p. 13). É a partir daqui que Honneth procura a possibilidade de fundar uma nova teoria social com conteúdo normativo, seguindo a linha do anterior contributo de Horkheimer para a teoria crítica. Neste sentido, Honneth ([2000] 2007, p. 66) pretende ligar o seu projeto à tradição filosófica do “hegelianismo de esquerda”, onde se incluem numerosos/as autores/as, podendo-se destacar alguns pensadores como Marx, Adorno e Habermas.

A partir da releitura dos teóricos de Frankfurt, Honneth propõe a existência de três pressupostos que atravessam sua crítica: (1) a declaração de uma razão universal capaz de tornar inteligíveis os movimentos sociais; (2) a atuação discordante desta razão como causa de uma patologia; e (3) um móbil emancipatório identificado a partir dum sofrimento (Honneth, 2009, p. 42).

Os dois primeiros pressupostos são abertos e, assim, não é possível aferir a sua comprovação empírica. É apenas a partir do último pressuposto teórico que se pode facultar à teoria um conteúdo positivo, objeto de experimentação. Desta forma, Honneth propõe a construção de uma teoria social com conteúdo normativo, dependente da capacidade de verificação pré-teórica do sofrimento social, capaz de informar o pensamento teórico da pertinência de uma vontade emancipatória na sociedade.

No entanto, segundo Honneth ([2000] 2007, p. 65) a Escola de Frankfurt continuara presa ao materialismo histórico marxista, aliando o sofrimento social às questões particulares de uma classe, a proletária, a quem competiria transformar o seu sofrimento em motor emancipatório. Mas quando a história demonstrara que a classe proletária tinha transformado o seu sofrimento no apoio à ascensão do fascismo, o teor positivo inicialmente adotado pela teoria crítica tinha-se tornado desajustado à compreensão e à transformação da sociedade.

Contudo, para Honneth o que a história demonstra como inadequado é apenas o conteúdo positivo específico adotado pela teoria, que estava ligado à exploração do trabalho e não a sua fundamentação teórica, permanecendo em aberto a possibilidade de desenvolver uma teoria social de conteúdo normativo, desde que se parta do sofrimento como revelador de uma vontade emancipatória na sociedade. Para este pensador, sem algum tipo de prova que a perspectiva crítica da teoria é reforçada por um movimento na realidade social, a teoria crítica deixa de poder ser seguida na contemporaneidade, uma

vez que não seria possível distingui-la de outros modelos de crítica social, quer pela sua reivindicação de um método sociológico superior quer pelos seus procedimentos filosóficos de justificação. Para Honneth ([2000] 2007, p. 66), é somente pela sua tentativa, que ainda não foi abandonada, de fornecer à crítica um fundamento objetivo na práxis pré-teórica que se pode dizer que a teoria crítica é única e está viva.

A partir deste exercício, Honneth levanta críticas à teoria da ação comunicativa de Habermas, precisamente por não encontrar suporte no diagnóstico claro do sofrimento social. Defende que se a comunicação for afastada da teoria da linguagem e entendida como processo intersubjetivo, por meio do qual a identidade humana se desenvolve, este sofrimento pode ser percebido no reconhecimento deficitário de algumas identidades e, assim, a crítica reencontraria nesse reconhecimento o seu suporte normativo perdido (Honneth, [2000] 2007, p. 75). Afigura-se então, o resgate do projeto filosófico hegeliano de uma luta por reconhecimento.

No prolongamento teórico de Honneth ([1992] 2011), percebemos um esforço de conceptualização das três esferas do reconhecimento: Amor, Direito e Estima Social, inicialmente identificadas por Hegel. Estas esferas de interação, através da aquisição cumulativa de autoconfiança, auto respeito e autoestima, criam não só as condições sociais para que os indivíduos possam chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, como também originam o indivíduo autónomo.

A esfera do amor constitui as relações afetivas primárias de reconhecimento mútuo que estruturam o indivíduo desde o nascimento, e que se encontram dependentes de um balanço frágil entre autonomia e vinculação. Segundo Honneth ([1992] 2011, pp. 159-179), o vínculo alimentado simbioticamente, que se forma por uma delimitação reciprocamente desejada inicialmente entre a mãe e filho, cria a dimensão de autoconfiança individual, que será a base fundamental para a participação autónoma na vida pública. A partir da perspetiva normativa do outro generalizado que nos ensina a reconhecer os outros enquanto titulares de direitos é nos permitido compreender a nós próprios enquanto pessoas jurídicas. A esfera do Direito desenvolve-se num processo histórico, o seu potencial de desenvolvimento verifica-se na generalização e na materialização das relações de reconhecimento jurídico.

Para se poder atingir um auto relacionamento ininterrupto, os sujeitos humanos também necessitam sempre, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma valorização social que lhes permita relacionarem-se positivamente com as suas propriedades e capacidades concretas. Estamos na esfera da

estima social, de uma terceira relação do reconhecimento recíproco, a partir do pressuposto da valorização simétrica, os indivíduos consideram-se reciprocamente à luz de valores que tornam manifestas as capacidades e as propriedades do outro como importantes para a experiência comum. A relação simétrica não significa uma valorização recíproca em igual medida, mas sim o desafio de que qualquer sujeito tem a oportunidade de se experimentar como valioso para a sociedade através das suas capacidades e propriedades. Só assim, seguindo o raciocínio de Honneth, sob a noção de solidariedade é que as relações sociais poderão aceder a um horizonte em que a concorrência individual pela valorização social poderá estar isenta de experiências de desrespeito.

Na sucessão das três formas de reconhecimento, o grau da relação positiva da pessoa consigo mesma aumenta progressivamente. Com cada nível da consideração mútua cresce também a autonomia subjetiva do indivíduo. De igual forma, às correspondentes formas de reconhecimento mútuo, poder-se-á atribuir experiências paralelas de desrespeito social.

Para Honneth a prática de comportamentos desviantes não resultaria apenas numa reprovação social, mas no impedimento ao indivíduo de um reconhecimento positivo de si mesmo na sua ação. Abre-se assim a possibilidade de transformação da ética coletiva que permita a realização do *Eu*. Neste sentido, a luta pelo reconhecimento social das particularidades do sujeito seria o constante motor de transformação do quadro ético de uma sociedade, de modo a incluir formas de individualidade que numa dada circunstância são objeto de um reconhecimento precário.

A fim de reedificar o alicerce de uma teoria social com conteúdo normativo, nos moldes do projeto anteriormente desenvolvido por Horkheimer para a teoria crítica, Honneth recuperou o projeto filosófico hegeliano de uma luta por reconhecimento. Embora num primeiro momento se tenha circunscrito a procurar as suas bases no pensamento do jovem Hegel, em obras mais recentes (Honneth, 1999, [2001] 2010), o autor tenta vincular aquela luta intersubjetiva à conceção de liberdade formulada pelo Hegel maduro, em oposição às visões atomísticas de Kant e Fichte.

Honneth afirma que a teoria da justiça de Hegel tem em comum com o pensamento desses autores a centralidade da ideia de igual liberdade individual para todos. No entanto, a sua teoria distingue-se daquelas ao conceber a liberdade como algo que ultrapassa um simples direito subjetivo ou uma simples autonomia moral. Para Hegel, adotar quaisquer destas visões do conceito de liberdade, de uma forma isolada,

conduziria às patologias sociais resultantes da violação do “espírito absoluto” (Honneth, [2001] 2010, p. 25). Nesta tese hegeliana, ainda que de caráter metafísico e historicamente situada, Honneth considera haver um núcleo crítico que deverá ser transportado para os nossos dias.

A proposta de Honneth (1999) de reatualizar a *Filosofia do direito* de Hegel, não pretende reabilitar nem as condições metódicas da *Lógica*, nem a concepção básica do *Estado* de Hegel. Mas despojadas destes elementos, a *Filosofia do direito* de Hegel poderá ser concebida como "um projeto de uma teoria normativa daquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva das sociedades modernas" (Honneth, 1999, p. 19, tradução livre). Para corresponder a tal desafio, Honneth enuncia os elementos restantes que permitem essa reatualização: o conceito de "espírito objetivo" e a noção de "eticidade".

O primeiro conceito (espírito objetivo) parece-me que inclui a tese que toda a realidade social possui uma estrutura racional, cuja rejeição mediante concepções falsas ou insuficientes tem que conduzir, mesmo onde sejam aplicadas de maneira prática, a consequências negativas na vida social. (Honneth, 1999, p. 19, tradução livre)

No que diz respeito ao conceito de eticidade, Honneth considera que este contém a tese de que na realidade social "podem-se encontrar esferas de ação nas quais as inclinações e normas morais, interesses e valores estão fundidos na forma de interações institucionalizadas" (Honneth, 1999, p. 19, tradução livre). Pelo que seriam, conseqüentemente, essas esferas, e não o Estado, a merecer uma caracterização normativa através do conceito de eticidade.

A partir destes princípios, Honneth (1999) inicia um trabalho de reatualização da teoria do direito de Hegel através de três etapas. Na primeira, apresenta uma teoria da justiça, a partir do conceito hegeliano de “vontade livre” que, tendo sido concetualizado em oposição às perspectivas atomistas, determina o âmbito total daquilo que devemos chamar de “direito”. A dificuldade desta intuição fundamental está relacionada com a tese hegeliana de que a “vontade tem-se a si mesma como objeto” (p. 26). Honneth interpreta esta ideia com base na definição hegeliana de amor: “Ser si próprio no outro”. Com esta interpretação o enfoque desloca-se para a existência de condições sociais e institucionais, vistas como fundamentais, pois estas deverão permitir as relações comunicativas dos sujeitos. Para Honneth, aquelas esferas, expressas nas instituições e nos sistemas de práticas, que resultem insubstituíveis para possibilitar socialmente a

autodeterminação individual, é que são as autênticas portadoras de direitos. Desta forma, entende-se a *Filosofia do direito* como a teoria das condições sociais de possibilidade da realização da “vontade livre”. O que vai no sentido de uma teoria normativa da justiça social.

Desde esta perspectiva, a teoria do direito de Hegel estrutura-se em três divisões. “Direito abstrato” e “Moralidade” são as duas primeiras, em que Hegel aborda as condições incompletas de realização da vontade livre, na forma que esta assume, respetivamente, de direitos modernos ou na capacidade de autodeterminação moral. Na terceira parte, a “eticidade”, trata das condições completas, distinguindo três esferas de ação comunicativa: a família, a sociedade civil e o Estado. A partir daqui a teoria da justiça articula-se com o diagnóstico da época, constituindo a segunda etapa da proposta de reatualização de Honneth.

Honneth (1999) compara a pretensão de Hegel com a argumentação de Habermas em *Faticidade e Validez*. Para Habermas, “a legitimidade da ordem jurídico-estatal deduz-se da garantia das condições de formação democrática da vontade”, enquanto em Hegel “remonta-se à auto realização individual para deduzir das suas condições a tarefa de uma ordem jurídica moderna” (p. 43, tradução livre). Hegel apresenta uma vasta descrição das concepções contrárias à liberdade, como uma tendência da época. O que dificulta a sua tarefa: “Dar relevo, no desenvolvimento da sua teoria da justiça, à função necessária que assumem a liberdade jurídica e a liberdade moral relativamente às condições da liberdade comunicativa, que são patentes no conceito de eticidade” (Honneth, 1999, p. 45, tradução livre).

Na primeira parte da obra de Hegel, a do direito abstrato, o autor argumenta que apelar a ele é somente uma possibilidade, algo a respeito de todo o conjunto de circunstâncias. Utilizar esta faculdade dependeria de fatores quase caracterológicos e tinha como consequência o sofrimento: “Aquela pessoa que articula todas as suas necessidades e propósitos nas categorias do direito formal resulta incapaz de participar na vida social e, por isso, sofrerá na indeterminação” (Honneth, 1999, p. 50, tradução livre). Mas, por outro lado, pode-se reconhecer o valor do direito formal relativamente à autorrealização individual, pois o sujeito, percebendo-se como portador de direitos e ao evidenciar os limites impostos pelas relações sociais, tem a oportunidade de retirar-se atrás de toda a eticidade.

Na segunda parte do livro, que corresponde à moralidade, Honneth reconstrói o argumento de Hegel de forma a mostrar a relação entre os limites em que o sujeito

tropeça ao conceber unilateralmente de uma forma moral a realização da sua liberdade e as razões que promovem a passagem à esfera da eticidade. A crítica de Hegel dirige-se contra o imperativo categórico kantiano, pois a sua aplicação resulta em desorientação e na sensação de vazio. Kant entendia que o seu imperativo categórico havia de aplicar-se onde houvesse um conflito moral. No entanto, na crítica de Hegel, a formalidade do imperativo levava à abstração do meio social, onde já estão institucionalizados conceitos e pontos de vista morais, e se assim é, o imperativo perde a sua função fundamentadora.

Para que o argumento de Hegel não seja entendido como relativismo moral, Honneth (1999, p. 53, tradução livre) argumenta que “o conceito de eticidade é um argumento teórico-moral em sentido restrito” e que a proposta de compreender a realidade social como encarnação da vontade livre representa um argumento epistemológico e de ontologia social. Ao não considerarmos a eticidade nem a racionalidade suficiente das instituições sociais, que se transformam numa segunda natureza, o sujeito está abandonado ao vazio interior e à pobreza da ação. Por isso, o caminho para a eticidade deverá ser experimentado como uma libertação, não só por abandonar as concepções incompletas, mas também pelo seu efeito terapêutico sobre uma patologia no mundo da vida que causa sofrimento. Assim, deverá ser compreendido como uma “conquista de uma liberdade afirmativa” (p. 53). Desta forma, a *Filosofia do direito* de Hegel apresenta uma fenomenologia das configurações da liberdade, com uma equivalente teoria da justiça, a consciência livre vincula-se ao diagnóstico da época, e estes elementos convergem na doutrina da eticidade.

O passo final de Honneth é reatualizar a doutrina da eticidade numa teoria normativa da modernidade. Para tal, estabelece como condições fundamentais a autorrealização e o reconhecimento. “Só numa ação cuja execução é caracterizada mediante o cumprimento de determinadas normas morais pode um sujeito garantir ser reconhecido pelos demais, porque este reconhecimento está determinado precisamente pelas competências morais, que estão estabelecidas mediante as normas de ação correspondentes” (Honneth, 1999, p. 53).

Assim, o conteúdo normativo da eticidade é uma articulação das formas de ação intersubjetiva que podem garantir reconhecimento devido à sua qualidade moral. Neste sentido, a família, a sociedade civil e o Estado, constituem-se como esferas sociais, com campos de práticas, que poderão garantir a liberdade individual nas suas configurações modernas que articulam reconhecimento, formação e autorrealização.

A renovada teoria da luta pelo reconhecimento afigura-se como modelo de compreensão dos conflitos sociais como reivindicações éticas que contribuem para a expansão das possibilidades de subjetivação e alteram o quadro ético do todo. A transgressão, assim, vem apontar para a insuficiência ética do coletivo, não do indivíduo transgressor. Inverte-se o foco de intervenção do direito, deixando de estar centrado no indivíduo, na necessidade de adaptá-lo às convenções sociais, para se centrar na sociedade, para a necessidade desta de reconhecer e incluir os mais diversos modos de existência, garantindo-os desde a sobrevivência física até a valorização da sua singularidade.

Depois de apresentar a luta pelo reconhecimento, que para não fracassar, necessita de uma eticidade com conteúdo normativo, iremos convocar outros contributos críticos e completar o momento da luta com o momento do dom, pois ambos são polos de uma relação de reconhecimento. Só assim, julgamos estarem reunidas as condições para uma renovação dos direitos humanos, tanto ao nível coletivo como individual, pois os direitos humanos são, ao mesmo tempo a base legitimadora do direito e o fundamento moral que inspira as nossas vidas.

Segundo Flávia Piovesan (2010), a complementaridade entre as diferentes dimensões dos direitos humanos já possui reconhecimento doutrinário e legal. Porém, não é claro, em que medida são baseadas no enquadramento teórico filosófico kantiano ou jusnaturalista a que os direitos humanos costumam referir-se. O ideal da não objetificação do ser humano parece suportar a dimensão das liberdades civis e dos direitos sociais. Uma vez que o ser humano não deve ser tratado como objeto pelos seus semelhantes, então o seu corpo deve desfrutar de imunidade, o que não inclui apenas a renúncia à ação direta sobre ele, mas a garantia de todas as suas necessidades, de modo a evitar que, abandonado às próprias forças, ele se deva obrigar à vontade do outro. No entanto, relativamente aos direitos políticos e ao direito à diferença o ideal kantiano não parece fornecer substrato adequado. Uma vez que não parece ser possível basear a participação política e o reconhecimento do direito à diferença na não objetificação do ser humano.

Da mesma forma que o imperativo categórico do agir de modo que o seu comportamento possa, por sua vontade, tornar-se lei universal, além de não proporcionar substrato material, admitindo quaisquer comportamentos e impondo um dever vazio de sentido, parece ser, em última instância, oposto ao reconhecimento da diversidade. Não é possível, a partir dele, derivar uma necessidade de reconhecimento

do outro na sua diferença, mas pode-se, por outro lado, exigir que o outro se assemelhe, no seu comportamento, com o *Eu*.

Desta forma, o formalismo abstrato kantiano revela-se insuficiente no suporte à temática dos direitos humanos e não parece ser capaz de fundamentar as novas temáticas que têm sido incorporadas na luta por direitos humanos, que a racionalidade ocidental não soube incluir no seu desenvolvimento histórico.

Se a modernidade ocidental nos oferece valores imprescindíveis, como a liberdade e a autenticidade, na perspectiva de Charles Taylor ([1992] 2009), também ela nos trouxe profundas maleitas: o individualismo egocêntrico, a primazia da razão instrumental e a perda de liberdade. Sendo individualismo configurado pelo ideal da autenticidade, Taylor procura o sentido mais profundo deste ideal, com o objetivo de revigorar uma ética da autenticidade.

O que há de novo e importante no pensamento de Taylor, como vimos anteriormente, é a ideia de uma individuação mais completa e original inserida desde sempre numa comunidade de sentido. Cada indivíduo é único e deve viver de acordo com a sua unicidade e originalidade. Mais do que a constatação das diferenças entre os indivíduos, importa perceber que essas diferenças implicam o dever de viver-se de acordo com essa originalidade. Desta forma, ao contrário da uniformização e da generalização de uma perspectiva instrumental em relação ao próprio eu e aos outros, passa a ser a articulação da minha originalidade com os outros o que nos define como pessoas. Desta forma, a autenticidade, como ideal moral é essencialmente dialógica e intersubjetiva, uma vez que a autenticidade é a expressão única de si, mais na forma do que no conteúdo, construída no diálogo interior, intra-psíquico, com os outros e outras que são significativos/as para nós. A partir daqui construímos e reconstruímos a nossa identidade num contínuo de relações de reconhecimento. A autenticidade só se realiza, assim, através do reconhecimento intersubjetivo. A autenticidade devidamente articulada e reconhecida possibilita a forma mais plena de realização humana.

Parece-nos adequada a teoria do reconhecimento como paradigma alternativo. O reconhecimento constitui-se como um fenómeno pluridimensional – intersubjetivo, social e político – em que não se pode falar de reconhecimento pleno enquanto não estiverem garantidas as condições de realização plena da individualidade, enquanto não estiver garantida a autonomia do sujeito na sua singularidade histórica, e não lhe estiverem concomitantemente asseguradas a liberdade do corpo, a autonomia moral e a dignidade da sua individualidade.

Em vez de impor os padrões de subjetividade particulares das culturas globalmente dominantes, os direitos humanos passam a constituir um meio de defesa das formas de subjetivação que estão presentes no seio das culturas locais, mas que são objeto de um reconhecimento deficitário. Assim, em vez de encerrar o conteúdo dos direitos humanos em padrões e pretensões estrangeiros, abrem-se as suas fronteiras às diversas situações históricas e culturais.

Uma das ideias fundamentais de Silvério da Rocha-Cunha (2005, p. 169) é "a necessidade de uma *Nova Cultura Mundial*, onde todos dêem e recebam sem medo, sobretudo sem aquele medo *fronteiriço* que delimita territórios e legitima a cisão entre amigo e inimigo". Uma libertação cultural que implica, segundo o autor, uma anterior libertação político-cultural. Só através da criação de condições que permitam o diálogo é que se poderá solucionar os grandes problemas sócio-económicos e ecológicos da nossa era.

"Estes problemas atingiram uma dimensão que corre o risco de atingir um ponto de não retorno" (Rocha-Cunha, 2015, p. 176). A lógica implacável do crescimento económico, que explora o outro, degrada os vínculos sociais, continua a crescer à custa da sustentação do planeta e das futuras gerações. Para Rocha-Cunha, a problemática económica necessita de interrogações de natureza ética, para que se possa constituir uma teoria económica global baseada na justiça com os povos da Terra e com as gerações futuras.

Neste sentido, Juan Ramón Capella (2005 e 2007) partindo de uma reflexão filosófico-política, em torno da problemática central do mundo contemporâneo: a sua crise ecológica e social no seio de uma revolução tecnológica, a universalização real das relações económicas, os novos poderes soberanos supra estatais, a crise da cidadania e dos pressupostos da intervenção política; propõe, frente a um mundo que abandonou a "vida boa" – o objeto da ética – a reconstrução dos vínculos sociais: a procura de novos laços entre as pessoas, de vínculos livres, não mediados pelo Estado. Para tal será preciso reaprender a solidariedade, a ajuda e a compreensão entre as pessoas e a valorização da sua diversidade. O objetivo passa pela reconstrução dos vínculos, semelhantes aos que no passado ligaram as pessoas, despojados do carácter "metafísico", involuntário e inconsciente, mas que possibilitem a aprendizagem em comum de novas formas de vida e de civilização.

Assim, retornando a Rocha-Cunha (2015 p. 177), só através de "uma atitude de espera positiva relativamente aos contributos fecundantes das outras culturas. Será,

então, possível uma espécie de reconciliação intercultural que saberá resolver as crises sistêmicas que avassalam o nosso planeta".

Devido à imposição do padrão ocidental, ao colonialismo que não deixou de existir dentro das sociedades e, em grande escala, nas relações entre o Norte e o Sul, surgem enormes obstáculos e dificuldades na construção de um diálogo entre culturas. Problemas que se prendem por um lado, como refere Rocha-Cunha (2015, p. 178), com a lógica dos próprios sistemas sociais, pois estes tendem para simplificação progressiva e para o contínuo ajustamento interno com vista à sua manutenção. Assim procuram certezas simples, em vez de procurarem o outro, o diferente, o pluralismo e a complexidade humana. Por outro lado, o pretense universalismo do ocidente e a sua falta de respeito por outras culturas, principalmente do continente africano e sul-americano tem conduzido os imensos diálogos a uma lista vazia de compromissos.

Boaventura de Sousa Santos (2003), preocupado em estabelecer profícuos diálogos interculturais, considera que todas as culturas são incompletas e problemáticas na sua conceção de dignidade humana. A incompletude deriva-se da existência de uma pluralidade de culturas e esta percebe-se melhor desde o exterior, desde a perspectiva de outra cultura. Se cada cultura fosse tão completa como pretende, só existiria uma única cultura. Desta forma, elevar a consciência da incompletude cultural ao seu máximo possível, revela-se como uma das tarefas mais importantes para a construção de uma conceção multicultural dos direitos humanos.

Segundo Francesco Fistetti (2007, p. 297), a perseguição de interesses puramente utilitaristas ou de poder por parte dos países dominantes tem alimentado os aspetos negativos da mundialização, ao ponto desses efeitos retornarem contra os mesmos países. A lógica do mercado sem regras acaba por conduzir, mais cedo ou mais tarde, à violência, à guerra e à barbárie. A lição que Marcel Mauss ([1924] 1988) propõe é de temperar o interesse particular com o interesse geral: assegurar a paz acima da ideia de uma riqueza comum e da ideia de um mundo comum. Poderíamos assim dizer que qualquer povo, qualquer cultura ou nação pretende dar qualquer coisa especificamente seu à grande família dos povos, das nações e das culturas, e deseja ser reconhecido e recompensado por essa contribuição: pretende ser introduzido no ciclo do dar-receber-retribuir, mas num sentido mais vasto, não só económico mas simbólico e cultural. Tal como o produtor que tem o sentimento de dar qualquer coisa que não é redutível ao seu tempo de trabalho, mas que se relaciona com o dom de si e da sua existência, também os povos e as nações mais pobres e excluídos não devem ser considerados meros

operadores de uma troca supostamente paritária, dependente do modelo de "Homo economicus", uma vez que a troca é desigual desde o início, desde a desigualdade material dos sujeitos (Fistetti, 2007, p. 298).

Devemos entender os outros como dignos de respeito desde a alteridade, aceitar a diferença como diferença e não como indiferente, capaz de enriquecer a nossa humanidade e a nossa visão do mundo e reconhecê-los como capazes de dar algo que nós não temos. Como sublinham Julien Rémy & Alain Caillé (2007), os povos doadores procedem a uma confiscação do momento da dádiva, tornando-se naqueles que dão, isto é, aqueles que dão sempre sem nada receber, e, de certa forma, eles não esperam mais reconhecimento daqueles que recebem. Aqui, a relação de dominação reside no fundamentalismo de uma concepção cultural baseada na racionalidade ocidental autocentrada e que vê o outro como o simples reflexo de si mesmo.

Para Alain Caillé (2010), as teorias da justiça, na sequência de John Rawls apresentam o problema de não romper com uma concepção utilitarista do sujeito humano. Como mostra Amartya Sen, elas visam um ideal inatingível e não têm nada a dizer aos casos concretos. Pior, talvez: a sociedade só poderia ser perfeitamente totalmente indecente (A. Margalit), humilhando os vencidos em nome de uma ideologia do merecimento, pouco convidativa.

Por outro lado, sublinha Caillé, há outro grande debate teórico e político no mundo que se realiza em torno das teorias do reconhecimento. Todos os estudos subalternos, pós-coloniais, culturais, feministas, entre outros, abordam a problemática do reconhecimento, embora em diferentes perspectivas. Para eles, boa sociedade seria aquela em que ninguém iria permanecer invisível, desconhecido ou mal reconhecido. O problema destas abordagens, por sua vez, é que elas se alimentam da concorrência das vítimas. Elas não respondem à questão de quem deve dar o reconhecimento a quem; um reconhecimento que não pode ser distribuído da mesma maneira de que um rendimento monetário. E, por último, deixam indeterminada a questão do valor a ser concedido aos requerentes de reconhecimento, como sejam os valores últimos em nome dos quais o reconhecimento pode ser concedido.

Reconhecer uma cultura significa atribuir-lhe um valor único e insubstituível no seio das culturas e das civilizações. Nesta perspectiva, podemos entender a tese de Caillé, que expomos no quarto capítulo, acerca do valor social das pessoas e afirmar que o valor de uma cultura pode-se medir pela sua capacidade de dar, tanto nos dons realmente feitos como nas suas potencialidades de dom, ou capacidade para dar. E aqui,

voltando à questão de Caillé: Qual será o critério de avaliação, a potência ou o ato da dádiva? Torna-se evidente, tal como vimos entre as pessoas, no que diz respeito às culturas, não se trata de estabelecer uma hierarquia axiológica entre culturas superiores e inferiores, mas trata-se do sentido fenomenológico da dádiva (*das Ergebnis*), como destacou Hannah Arendt ([1958] 2007) e Caillé (2008), da dimensão da gratuidade, da liberdade e da espontaneidade. A dádiva tem valor e valoriza quem doou, desde que a liberdade e a originalidade excedam a parte da obrigação, e que, aliás, “a dimensão do desinteressamento, do *para outros*, seja mais importante do que a dimensão do interesse pessoal, do *para si*. É esse excesso da liberdade sobre a obrigação que forma e mede o valor do doador” (Caillé, 2008, p. 160).

Cada cultura contém o valor de algo que compreende a pluralidade humana, como literatura, obras de arte, símbolos, códigos de comportamento, entre outros. É em relação a esta pluralidade constitutiva que Arendt ([1958] 2007) convida-nos a não só adotar uma atitude de espanto e admiração, mas a reconhecer que sobre a Terra, que é a nossa casa comum, há uma pessoa, um grupo de pessoas ou um povo que tem uma posição no mundo que não pode ser reproduzida nem substituída e uma visão do mundo que só ele pode encarnar. Por esta razão, Arendt insiste que a aliança é o coração da política concebida como o espaço de relações entre os povos e entre as culturas. Ela lembra-nos que os tratados de paz e de aliança nas sociedades ocidentais são noções de origem romana que permitiram criar um mundo comum, transformando os inimigos de ontem nos amigos de amanhã.

De forma a concluir este encontro da luta com a dádiva no seio de uma teoria do reconhecimento, convocamos novamente a análise de Paul Ricoeur. Para este autor, mutualidade da relação da dádiva, ou da troca de presentes como um processo de reconhecimento simbólico situa-se entre o sentido cerimonial e o sentido moral. O autor ao denunciar a "consciência infeliz" ou o "mau infinito" que um sujeito sempre exigente pode ter, "está a dizer-nos, de certa forma, que antes de exigir o reconhecimento, devemos alegremente concedê-lo. (...) Reconhecer, antes de exigir o reconhecimento para si próprio" (Marcelo, 2011, p. 123). Ao introduzir a dissimetria no centro da reciprocidade, Ricoeur não está só a afirmar a diferença entre as pessoas, como está colocando o outro antes de si mesmo. E se o reconhecimento nos for concedido, devemos agir com gratidão, reconhecer em troca. Mesmo não sendo obrigado a retribuir, como nos mostra Hénaff, senão o fizer posso quebrar o vínculo social. Assim, "Ricoeur propõe uma relação assimétrica, altruísta de reconhecimento através da qual o

outro assume uma certa verticalidade: Eu devo reconhecer o outro em primeiro lugar" (Marcelo, 2011, p. 123). Esta verticalidade na relação com o outro não o torna inacessível. Pois o caráter cerimonial do reconhecimento possibilita a horizontalidade nas interações humanas. Desta forma, Ricoeur ao propor uma subjetividade altruísta está a construir uma ética pura do reconhecimento, assente nos estados de paz, nas práticas de dom que constituem uma esfera de sentido e nos dão um suplemento normativo, como ideal regulador da nossa ação.

Assim, com o objetivo de contribuir para a renovação ética dos direitos humanos, participámos na construção de um segundo discurso sobre o reconhecimento, que não se limita à perspectiva da luta nem à consideração de um objetivo instrumental, mas que se completa na alteridade, através da autenticidade, do reconhecimento e da dádiva.

Conclusão

No percurso que agora termina, ou melhor, se suspende, porque o conteúdo de uma investigação deverá deixar perspectivas para futuras investigações, importa destacar o essencial de cada etapa, na tentativa de explicitar o essencial da articulação teórica que até aqui desenvolvemos.

O nosso objetivo central e inicial consistiu na articulação da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth com a Ética da Autenticidade de Charles Taylor e com a Teoria da Dádiva, que tem vindo a ser desenvolvida por vários autores franceses e latino-americanos. Neste percurso do reconhecimento, pretendia-se aprofundar não só a ideia de luta, mas também a relação de mutualidade da dádiva fundamentada no reconhecimento simbólico. Nesse sentido, o individualismo, neutralismo e a distinção entre esfera pública e privada, usados como critérios hermenêuticos para os Direitos Humanos, seriam substituídos pela autenticidade, reconhecimento e dádiva, num aprofundamento político-normativo de forma a contribuir para uma sociedade mais inclusiva e para a renovação ética dos direitos humanos.

Não nos cabe a nós avaliar se esse objetivo foi conseguido, mas sim dar conta dos nossos resultados.

Assumimos desde o início a teoria do reconhecimento de Axel Honneth como a abordagem principal, pois foi Honneth que aprofundou mais consistentemente o reconhecimento desde uma perspectiva hegeliana.

Exploramos inicialmente a vasta tradição da teoria crítica alemã, iniciada com Max Horkheimer, até aos dias de hoje, em que Honneth pretende reabilitar o projeto inicial de ligar uma teoria normativa com a prática social. Destacamos três ideias principais que caracterizam o projeto inicial, ao mesmo tempo sociológico e filosófico, da teoria crítica. Em primeiro lugar, este último está ancorado no materialismo histórico e na ideia de um desenvolvimento histórico voltado para o progresso – a partir da ideia que as forças práticas socialmente efetivas são realizadas pelos interesses de emancipação, pela razão e pela supressão dos fatores que exercem dominação sobre os seres humanos. A teoria pode, portanto, apoiar-se neste exemplo prático para basear o seu ponto de vista e o seu apoio a este processo emancipatório a caminho de uma “sociedade governada pela razão”, como diria Max Horkheimer. Em segundo lugar, ele propõe-se compreender os processos “patológicos” e a crescente irracionalidade que dificultam essa dinâmica através da pesquisa social. Contra as tendências irracionais que

fragmentam a sociedade, a teoria crítica adota o ponto de vista da “totalidade” das relações sociais e proporciona os meios capazes de articular os saberes especializados de forma interdisciplinar. A sociologia desempenhará o papel de entender os mecanismos sociais e estruturais que não só impedem a implantação deste processo de emancipação, mas aumentam a dominação, como sejam a indústria cultural, o capitalismo monopolista, o fascismo, a autoridade, entre outros. Em terceiro lugar, esta articulação entre uma teoria normativa ancorada numa prática efetiva de emancipação e o recurso à sociologia, bem como à psicanálise, para compreender a dificuldade deste processo, é que constitui o plano de fundo deste programa no encontro da filosofia social com a pesquisa empírica (Voirol, 2007, p. 247; Honneth, 2009, pp. 27-51).

A teoria crítica, de Horkheimer a Habermas, guia-se pela ideia de que a patologia da racionalidade social conduz a incapacidades que se expressam na experiência dolorosa da perda de faculdades racionais. Para Honneth (2009, p.48), esta ideia conflui na tese forte, essencialmente antropológica, que o comportamento dos sujeitos humanos não pode ser indiferente à restrição das suas faculdades racionais; uma vez que a sua autorrealização prende-se com o pressuposto da ação cooperativa da sua razão, não conseguem evitar o sofrimento psíquico pela sua deformação.

Honneth opera uma viragem no ponto de vista do diagnóstico histórico em relação à abordagem habermasiana. Já não são as tensões entre sistema e mundo da vida que devem ser colocadas no centro da análise, mas as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento. Importa ter em conta as formas de desprezo que não entram na esfera pública e que não estão representadas de forma positiva nos atos de fala, que não são verbalizadas, e assim não podem depurar-se argumentativamente, fazendo sofrer os indivíduos desprezados.

A teoria de Honneth permite articular de novo a filosofia social com as ciências empíricas, no que se pode interpretar como uma nova viragem sociológica no sentido da pretensão inicial do Instituto de Frankfurt. As ciências sociais terão agora a tarefa de seguir os sentimentos afetivos de desprezo e a gramática moral das exigências de justiça para encontrar na sociedade existente um excedente normativo que transcenda o modelo social dado.

Introduzimos a contraposição crítica de Boaventura de Sousa Santos no sentido de elencar as dificuldades e dilemas que a teoria crítica enfrenta. O autor propõe que para superá-las será importante criar alguma distância teórica e epistemológica em relação à tradição ocidental. Como Santos (2010, p. 19, tradução livre) explica: "a

distância que proponho em relação à tradição crítica eurocêntrica tem por objetivo abrir espaços analíticos para realidades *surpreendentes*, porque são novas ou porque até agora foram produzidas como não existentes, donde podem brotar emergências libertadoras". Para Santos, manter uma distância não significa descartar toda a riqueza da teoria crítica ocidental e muito menos ignorar as suas possibilidades de emancipação. Significa estar, ao mesmo tempo, dentro e fora do que se critica, de tal modo que se torne possível o que Santos (2010, p. 21, tradução livre) denomina de "dupla sociologia transgressiva das ausências e das emergências", o que consiste essencialmente em contrapor as epistemologias do Sul às epistemologias dominantes do Norte Global.

Esta abertura de Santos inspirou-nos desde o início, pois tentámos ao longo do nosso trabalho incluir diferentes perspectivas críticas, o que culminou com o prolongamento imprimido à teoria do reconhecimento hegeliana, baseada na ideia de luta, no encontro com o paradigma da dádiva desenvolvido na academia francesa e latino-americana.

A partir da riqueza semântica da palavra reconhecimento, que para além de significar a percepção da familiaridade de algo ou alguém, significa verificação, confirmação, valorização e muitas vezes gratidão e tendo em conta que o sentido da gratidão não se encontra presente na língua alemã, mas sim nas línguas latinas, desenvolvemos esta dimensão com o objetivo de complementar a teorização em torno do reconhecimento.

No entanto, o significado semântico que une as várias línguas reside no seu carácter normativo, referindo-se a uma atitude afirmativa em relação a outra pessoa em que nos sentimos obrigados a seguir certas normas. Este sentido do reconhecimento implica uma atitude normativa em direção à outra pessoa, em que me obrigo a tratar o outro de uma maneira específica, o que inclui um ponto de partida moral em relação ao outro. É aqui que Honneth ([2003] 2011) se situa, entendendo o reconhecimento como "um comportamento reativo com o qual respondemos de modo racional às propriedades de valor que aprendemos a perceber em sujeitos humanos na medida da integração na segunda natureza do nosso mundo da vida" (p. 266).

Ao aprofundarmos a teoria do reconhecimento de vertente hegeliana, principalmente desenvolvida por Honneth, pode-se constatar que relativamente à teoria da sociedade, resulta fundamentalmente o suposto que os âmbitos nucleares das sociedades são institucionalizações de formas específicas de reconhecimento, que estão ancoradas em distintos princípios de reconhecimento recíproco. Uma realidade social

entendida desta maneira deverá ser analisada mediante "uma teoria normativa e substancial da sociedade a partir da hipótese hegeliana de uma *luta pelo reconhecimento*" (Honneth, [1992] 2011, p. 7), cujos conceitos fundamentais deverão ser adequados a estas expectativas. Por esta razão, Honneth encontra na categoria do reconhecimento um conceito chave desde a perspectiva da ontologia social. Delineando-se assim a ideia de uma teoria crítica da sociedade em que os processos de mudança social deverão ser explicados com referências às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco.

Através da recuperação das experiências do dom, Ricoeur pretende complementar o tema da luta por reconhecimento, uma vez que, a seu ver, contribui de certa forma para reduzir a incerteza relativa à efetiva realização de qualquer ser-reconhecido (Ricoeur, 2006, p. 256).

A alternativa à ideia de luta no processo de reconhecimento mútuo deverá ser procurada nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, que se baseiam em mediações simbólicas subtraídas tanto da ordem jurídica como da ordem das trocas mercantis. Desta forma, Ricoeur (2006, p. 234) prefere não atribuir à ideia de reconhecimento mútuo as formas lógicas da reciprocidade, preferindo o termo mutualidade para evitar apagar os traços interpessoais que constituem a relação de reconhecimento. Assim, está aberto o terreno para uma interpretação da mutualidade da dádiva fundamentada na ideia de reconhecimento simbólico.

Mas não será o verbo dar muito geral e indeterminado para criar um valor social? Não será necessário definir o modo e a medida da dádiva que cria um valor social? No sentido de responder a estas questões, Caillé (2008, p. 160) recorre não só a Marcel Mauss ([1924] 1988) como a Hannah Arendt ([1958] 2007). Da análise de Mauss resulta que a dádiva "é algo híbrido: ao mesmo tempo livre e obrigado, interessado e desinteressado". A dádiva tem valor e valoriza quem doou, desde que a liberdade e a originalidade excedam a parte da obrigação, e que, aliás, "a dimensão do desinteressamento, do *para outros*, seja mais importante do que a dimensão do interesse pessoal, do *para si*. É esse excesso da liberdade sobre a obrigação que forma e mede o valor do doador" (Caillé, 2008, p. 160). Da mesma forma, o autor depreende do vocabulário de Arendt, na sua análise ao trabalho, que este não constitui um valor social para o trabalhador se não for regido por algo que ultrapasse a obrigação ou necessidade. Invocando a sociedade antiga, onde o valor era respeitado se permanecesse escondido e reservado, também a obra, em que a liberdade já não ultrapassa a obrigação é de certa

forma socialmente neutra. "Apenas a ação, a capacidade de fazer acontecer de novo, de gerar o possível, reveste o valor propriamente social" (Caillé, 2008, p. 160).

Depois da articulação da luta pelo reconhecimento com o reconhecimento pela dádiva, constituímos o núcleo teórico essencial da nossa investigação, aquele que poderá contribuir para a renovação ética dos direitos humanos. Para dar este último passo, e numa forma de mediação, explorámos a pesquisa acerca da prática ativa da cidadania na era global: a participação dos atores sociais nos chamados "movimentos anti-globalização", que foram concetualizados como novos movimentos sociais, prestando especial atenção às dinâmicas contemporâneas de formação de redes sociais.

Ao indagarmos a contribuição de Honneth ([1992] 2011; 2010) para a teorização dos movimentos sociais, percebemos que as experiências de desrespeito e os sentimentos morais de injustiça são a força motriz das lutas sociais. As experiências de sofrimento poderão motivar os sujeitos a articularem-se em lutas coletivas que pretendem ampliar as relações de reconhecimento. É a partir das experiências morais de desrespeito que se pode mobilizar a ação coletiva, quando estas são articuladas com outros sujeitos com vivências semelhantes, "num quadro interpretativo intersubjectivo que as comprova como típicas para todo um grupo" (Honneth [1992] 2011, p. 220).

A emancipação humana para uma vida ética só se poderá consubstanciar quando for observável um sofrimento no mundo real anterior à práxis teórica (Honneth, [2001] 2010, p. 34). Neste sentido, a tarefa da crítica seria a de diagnosticar um sofrimento que clama por emancipação e, a partir daí, constituir uma forma racional para estimular o processo emancipatório.

O passo final de Honneth é reatualizar a doutrina da eticidade numa teoria normativa da modernidade, a partir da reactualização da *Filosofia do direito* de Hegel. Para tal, estabelece como condições fundamentais a autorrealização e o reconhecimento. "Só numa ação cuja execução é caracterizada mediante o cumprimento de determinadas normas morais pode um sujeito garantir ser reconhecido pelos demais, porque este reconhecimento está determinado precisamente pelas competências morais, que estão estabelecidas mediante as normas de ação correspondentes" (Honneth, 1999, p. 53).

Assim, o conteúdo normativo da eticidade é uma articulação das formas de ação intersubjetiva que podem garantir reconhecimento devido à sua qualidade moral. Neste sentido, a família, a sociedade civil e o Estado, constituem-se como esferas sociais, com campos de práticas, que poderão garantir a liberdade individual nas suas configurações modernas que articulam reconhecimento, formação e autorrealização.

Depois de apresentar a luta pelo reconhecimento, que para não fracassar, necessita de uma eticidade com conteúdo normativo, completámos o momento da luta com o momento do dom, pois ambos são polos de uma relação de reconhecimento.

Ricoeur ao propor uma subjetividade altruísta está a construir uma ética pura do reconhecimento, assente nos estados de paz, nas práticas de dom que constituem uma esfera de sentido e nos dão um suplemento normativo, como ideal regulador da nossa ação.

Afastando o imperativo categórico kantiano que supõe uma só racionalidade, a ocidental, conduzimos os direitos humanos ao plano ético, ao diálogo, à alteridade, ao encontro com o outro. Pois, se reconhecer é dar, ser reconhecido é receber, mas também, é abrir-me ao outro, expor a minha fragilidade e receber a confirmação da minha individualidade.

Bibliografia:

- Assembleia Geral das Nações Unidas. ([1948] 1998). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Brasília: UNESCO.
- Abbey, Ruth. (2000). *Charles Taylor*. Teddington, U.K.: Acumen Publishing Limited.
- Adorno, Theodor. ([1947] 2009). *Indústria Cultural e Sociedade*. Seleção de textos de Jorge Mattos Brito de Almeida. Traduzido por Juba Elisabeth Levy et al. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Agamben, Giorgio. (2007). *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG.
- Álvarez, S. E., Dagnino, E., & Escobar, A. (1998). Introduction: the Cultural and Political in Latin American Social Movements. In Alvarez, S. E. Dagnino, E. & Escobar, A. (Eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder, CO: Westview Press.
- Appadurai, A. (2001). Grassroots Globalization and the Research Imagination. In A. Appadurai (Ed.), *Globalization*. Durham, N. C. y Londres: Duke University Press.
- Arendt, Hannah. ([1958] 2007). *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, Hannah. ([1949] 1973). *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Assoun, Paul-Laurent. (1989). *A Escola de Frankfurt*. Tradução de Helena Cardoso. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Bankovsky, Miriam. (2012). *Perfecting Justice in Rawls, Habermas e Honneth: a deconstructive perspective*. London, New York: Continuum.
- Bankovsky, M. & Honneth, A. (2012). The relevance of contemporary French philosophy for a theory of recognition: an interview. In M. Bankovsky & A. Le Goff (eds), *Recognition Theory and Contemporary Moral and Political Philosophy: Reopening the Dialogue*. (pp.23-38). Manchester: Manchester University Press.
- Bankovsky, Miriam & Le Goff, Alice. (2012). Deepening critical theory: French contributions to theories of recognition. In M. Bankovsky & A. Le Goff (eds), *Recognition Theory and Contemporary Moral and Political Philosophy: Reopening the Dialogue*. (pp.3-22). Manchester: Manchester University Press.
- Beitz, Charles. (2001). Human Rights as a Common Concern. *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2, June, pp. 269-282.

- Benhabib, Seyla. (2008). Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos. Tradução de David Álvarez. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 39, julio-diciembre, 175-203.
- Benhabib, Seyla. (2006). *Another Cosmopolitanism. Sovereignty, Hospitality, and Democratic Iterations*. New York and London: Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla. (1992). *Situating the Self*. New York: Routledge.
- Bernoux, Philippe. (1979). La résistance ouvrière à la rationalisation: la réappropriation du travail. *Sociologie du travail*, nº 1.
- Boltanski, Luc & Chiapello, Éve. ([1999] 2009). *O novo espírito do capitalismo*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.
- Bonet, Antoni. (2010). La democracia revolucionária, un proyecto para el siglo XXI. Entrevista a Boaventura de Sousa Santos. *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 35, octubre, 117-148.
- Butler, Judith. (2008). Taking another's view: ambivalent implications. In A. Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, M. Jay (ed.), J. Ganahl (trans.). (pp.97-119). New York: Oxford University Press.
- Caillé, Alain. (2010). Vers une société de convivialité avancée?. *Recontre de Tokyo*, 10-10 Juillet.
- Caillé, Alain. (2008). Reconhecimento e Sociologia. Tradução de Maíra Albuquerque. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, n. 66, 151-163.
- Caillé, Alain (org.). (2007). *La Quête de Reconnaissance: Nouveau Phénomène Social Total*. Paris: Éditions la Découverte.
- Calhoun, Craig. (1996). A Teoria Social e a Esfera Pública. In B. Turner (ed.), *Teoria Social*. Tradução suportada pela Fundação Luso-Americana. (pp. 437-479). Alges: Difel.
- Campello, Filipe. (2010). Reconhecimento e Dádiva. *Distropia*. Disponível em: <http://distropia.wordpress.com/2010/02/01/reconhecimento-e-dadiva/>. Acedido a 20 de junho de 2012.
- Campello, Filipe. (2008). A reestruturação da Eticidade : a atualização do conceito hegeliano de eticidade na teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Capella, Juan Ramón. (2007). *Entrada en la barbarie*. Madrid: Editorial Trotta.
- Capella, Juan Ramón. (2005). *Los ciudadanos siervos*. Madrid: Editorial Trotta.

- Castells, Manuel. (2004). *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II - *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Castells, Manuel. (2001). *The Internet Galaxy*. Oxford: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tradução de Antoni Vicens. Vol. 1. Barcelona: Tusquets e Vol. 2. (1989). Barcelona: Tusquets.
- Chanial, Philippe. (ed.) (2008). *La Société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliqué*. Paris: La Découverte.
- Chelo, Hugo. (2009). As três maleitas da modernidade. In C. Taylor, *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70.
- Comparato, Fábio Konder. (2010). *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Editora Saraiva.
- Critchley, Simon. & Honneth, A. (1998). Philosophy in Germany. *Radical Philosophy*, 89, 27–39.
- Damião de Medeiros, Pilar. (2013a). O Intelectual *Engagé* dos Movimentos Sociais. *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 73, 79-92.
- Damião de Medeiros, Pilar. (2013b). Reflexões em torno da querela P. Sloterdik e J. Habermas. In M. Nunes da Costa (org.), *Teoria Crítica Revisitada*. (pp.253-264). Universidade do Minho: Edições Húmus.
- Damião de Medeiros, Pilar. (2010). Os paradoxos da democracia alemã pós-Auschwitz: a análise de Jürgen Habermas. In S. Rocha-Cunha (ed), *Habermas: Política e mundo da vida na transição do século XXI*. Évora: Instituto Superior Económico e Social.
- Della Porta, Donatella & Caiani, Manuela. (2009). *Social Movements and Europeanization*. Oxford: Oxford University Press.
- Della Porta, Donatella & Diani, Mario. ([1999] 2006). *Social Movements. An Introduction*, 2^a ed. Malden, MA and Oxford: Blackwell Publishing.
- Della Porta, Donatella & Tarrow, Sidney. (2005). *Transnational protest and global activism*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Deranty, Jean-Philippe. (2012). The theory of social action in Merleau-Ponty and Honneth. In M. Bankovsky & A. Le Goff (eds), *Recognition Theory and Contemporary French Moral and Political Philosophy: Reopening the Dialogue*. (pp.111-126). Manchester: Manchester University Press.
- Deranty, Jean-Philippe. (2009). *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill.
- Deranty, Jean-Philippe & Renault, Emmanuel. (2007). Politicising Honneth's ethics of recognition. *Thesis Eleven*, 88, (1), 92–111.

- Deranty, Jean-Philippe, Petherbridge, Danielle, Rundell, John & Sinnerbrink, Robert (eds.). (2007). *Recognition, Work, Politics: New Directions in French Critical Theory*. Leiden: Brill.
- Derrida, Jacques. (2002). *Negotiations: Interventions and Interviews 1971–2001*. Edição e tradução de Elizabeth Rottenberg. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ellison, Ralph. (1984). *El hombre invisible*. Barcelona: Lumen.
- Estanque, Elísio. (2012). Movimentos sociais: a nova rebelião da classe média. *Ensino Superior – Revista do Sindicato Nacional do Ensino Superior*, nº 43, jan/fev, 28-37.
- Fanon, Frantz. (1968). *The Wretched of the Earth*. Nova Iorque: Grove Press.
- Feixa, C., Saura, J.R. & Costa, C. (Eds.) (2002). *Movimientos juveniles: de la globalización a la antiglobalización*. Barcelona: Ariel.
- Fichte, Johann Gottlieb. ([1796] 2000). *Foundations of Natural Right*. Tradução de Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press.
- Figueiredo, Lídia. (2009). A ética da autenticidade, uma narrativa subtil. In C. Taylor, *A Ética da Autenticidade*. (pp.137-151). Lisboa: Edições 70.
- Fistetti, Francesco. (2007). Justice sociale, justice globale et obligation de donner. *Revue du Mauss*, nº 30, SECOND semestre, pp. 279-300.
- Freitas, Verlaïne. (2005). Indústria Cultural. O empobrecimento narcísico da subjetividade. *Kriterion - Revista de Filosofia*, nº 112, Dez/2005, 332-344. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200016>. Acedido a 14/03/2012.
- Giusti, Miguel. (2007). Autonomía y Reconocimiento. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, abril, número 133, 39-56.
- Giusti, Miguel. (2004). Autonomía y reconocimiento. Una fructífera y perdurable controversia entre Kant y Hegel. In: Alvarez, Mariano y María del Carmen Paredes (editores), *La controversia de Hegel con Kant*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 69-84. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/61863518/Autonomia-y-reconocimiento#download>. Acedido a 2/07/13.
- Gutmann, Amy. (1994). Introdução. In C. Taylor et all, *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Habermas, Jürgen. (1996). *Racionalidade e Comunicação*. Tradução de Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70.
- Habermas, Jürgen. (1990). *Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Ana Maria Bernardo. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

- Habermas, Jürgen. ([1985] 2000). *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- Habermas, Jürgen. ([1981] 1999). *Teoría de la acción comunicativa. I – Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. ([1981] 1992). *Teoría de la acción comunicativa. II – Crítica de la razón funcionalista*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1978). *Raizon et Légitimité*. Tradução de Jean Lacoste. Paris: Payot.
- Habermas, Jürgen. (1973). *Theory and Practice*. Tradução de John Viertel. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. (1968). *Técnica e Ciência como «Ideologia»*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Hannerz, Ulf. (1998). *Conexiones transnacionales*. Tradução de María Gomis. Valência: Frónesis.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. ([1807] 1992). *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Heidegren, Carl-Göran. (2002). Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition. *Inquiry*. Vol. 45. No. 4, 433-446.
- Hénaff, Marcel. (2009). Echanges cérémoniels, Logique marchande et reconnaissance sociale. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 65, 47-72.
- Hénaff, Marcel. (2002). *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil.
- Hinkelammert, Franz. (1990). *Crítica a la razón utópica*. Costa Rica: Editorial DEI.
- Holmes, Pablo. (2009). Briga de família ou rutura metodológica na teoria crítica Habermas x Honneth. *Tempo Social*. Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo, v. 21, n. 1, 133-155.
- Honneth, Axel. (2014). *Freedom's Right - The Social Foundations of Democratic Life*. Tradução de Joseph Ganahl. Cambridge (UK): Polity Press.
- Honneth, Axel (2010). *Reconocimiento y menosprecio - Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Tradução de Judit Romeu Labayen. Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, Axel. (2009). *Patologias de la Razon*. Tradução de Griselda Mársico. Madrid: Katz.
- Honneth, Axel. (2008). Observações sobre a reificação. Tradução de Emil Sobottka e Giovanni Saavedra. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, jan.-abr, pp. 68-79.

- Honneth, Axel. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Tradução de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel. (2005). Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance. Tradução de *Françoise Gollain e Christian Lazzeri*. *Réseaux*. La Découverte. 1 n° 129-130, pp. 39-57. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-reseaux-2005-1-page-39.htm>. Acedido a 12/06/2013.
- Honneth, Axel. (2004). Recognition and Justice: Outline of a plural theory of Justice. Tradução de Andrew Inkpin. *Acta Sociológica*, v. 4, pp. 351-364.
- Honneth, Axel. ([2003] 2011). O Fundamento do Reconhecimento: uma réplica a questões críticas (posfácio). In A. Honneth, *Luta pelo reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Edições 70.
- Honneth, Axel. (2001). Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In N. Fraser & A. Honneth (eds), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. (pp.110-197). Tradução de Joel Galb, James Ingram e Christiane Wilke. London: Verso.
- Honneth, Axel. ([2001] 2011). "Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento" in *La sociedad del desprecio*. Tradução de [Benno Herzog](#) e [Francesc Hernández](#). Madrid: Editorial Trotta. pp. 31-32
- Honneth, Axel. ([2001] 2010). *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Tradução de Ladislaus Löb. New Jersey: Princeton University.
- Honneth, Axel. ([2000] 2007). *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Tradução de John Farrel e Joseph Ganahl. Malden: Polity Press.
- Honneth, Axel. (1999). *Suffering from indeterminacy. An attempt at reactualization of Hegel's philosophy of right*. Tradução de Jack Ben-Levi. Amsterdam: Spinoza Lectures.
- Honneth, Axel. (1996). La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société. In C. Bouchindomme & R. Rochlitz (orgs.) *Habermas, la raison, la critique*. Paris: Cerf.
- Honneth, Axel. (1995). *The fragmented world of the social : essays in social and political philosophy*. Edição e tradução de Charles W. Wright. Albany: State University of New York Press.
- Honneth, Axel. ([1992] 2011). *Luta por reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Edições 70.
- Honneth, Axel. ([1989] 2009). *Critica del poder*. Tradução de Germán Cano. Madrid: António Machado Libros.
- Honneth, Axel. ([1981] 2006). *La Société du Mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Tradução de Alexandre Dupeyrix, Pierre Rusch e Olivier Voirol. Paris: La Découverte.

- Honneth, Axel & Joas, Hans. (1988). *Social Action and Human Nature*. Tradução de Raymond Meyer. Cambridge: University Press.
- Honneth, Axel., Mahnkopf, Brigit & Paris, Rainer. (1979). Zur "lateten Biographie" von Arbeiterjugendlichen. *Soziologische Analysen. Referate des 19. Deutschen Soziologentages*, 930-939.
- Horkheimer, Max. ([1968] 2003). *Teoria Crítica*. Tradução de Edgardo Albizu e Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, Max. ([1932] 1974). *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Tradução de Denis Authier. Paris: Payot.
- Horkheimer, Max. ([1931] 1993). The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research. In *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought*. Tradução de G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, e John Torpey. Cambridge: MIT Press.
- Ignatieff, Michael. (2003). *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós,
- Ikäheimo, Heikki (2002). On the Genus and Species of Recognition. *Inquiry*. Vol. 45. No. 4, 447-462.
- Jay, Martin. ([1974]1989). *La Imaginación Dialéctica: Una História de la Escola de Frankfurt*. Tradução de Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus.
- Juris, Jeffrey. (2005). The New Digital Media and Activist Networking within Anti-Corporate Globalization Movements. *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, no. 597, 189-208.
- Juris, Jeffrey. (2008a). *Networking Futures: the Movements against Corporate Globalization*. Durham: N.C.,Duke University Press.
- Juris, Jeffrey. (2008b). Performing Politics: Image, Embodiment, and Affective Solidarity during anti-Corporate Globalization Protests. *Ethnography*, vol. 1, no. 9, 61-97.
- Juris, J. & Pleyers, G.H. (2009). Alter-Activism: Emerging Cultures of Participation among Young Global Justice Activists. *Journal of Youth Studies*, vol. 1, no. 12, 57-75.
- Juris, Jeffrey, Pereira, Inês & Feixa, Carles. (2012). La globalización alternativa y los 'novísimos' movimientos sociales. *Revista del Centro de Investigación - Universidad La Salle*, vol. 10, n. 37, enero-junio, 23-39.
- Kauppinen, Antti (2002). Reason, Recognition, and Internal Critique. *Inquiry*. Vol. 45. No. 4, 479-498.
- Kelsen, Hans. ([1960] 1998). *O problema da justiça*. Tradução de João Baptista Machado. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes.

- Laitinen, Arto (2002). Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?. *Inquiry*. Vol. 45. No. 4, 463-478.
- Lazzeri, Christian. (2010), *La Reconnaissance aujourd'hui*. Paris: Editions CNRS.
- Lazzeri, Christian (2012). Conflicts of recognition and critical sociology. J. Roffe (trans.). In M. Bankovsky & A. Le Goff (eds), *Recognition Theory and Contemporary French Moral and Political Philosophy: Reopening the Dialogue*. (pp.142-159). Manchester: Manchester University Press.
- Le Goff, Alice. (2012). Sartre and Honneth on conflict and recognition. In M. Bankovsky & A. Le Goff (eds), *Recognition Theory and Contemporary French Moral and Political Philosophy: Reopening the Dialogue*. (pp.70-87). Manchester: Manchester University Press.
- Lysaker, Odin & Jacobsen, Jonas. (2010). Social Critique between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel honneth. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, no 3. Disponível em: http://www.academia.edu/2052560/Social_Critique_between_Anthropology_and_Reconstruction_An_Interview_with_Axel_Honneth. Acedido a 10/05/2015.
- Loparic, Zeljko. (2001). Esboço do paradigma winnicottiano. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 11, n. 2, 2001, pp. 7-58. Disponível em: <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Zeljko%20Loparic.pdf>. Acedido a 12/05/2015.
- Lóia, Luís. (2009). A exigência do reconhecimento. In C. Taylor, *A Ética da Autenticidade*. (pp. 185-209). Lisboa: Edições 70.
- Lukács, Georg. ([1922] 2003). *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento e revisão de Karina Jamnini. São Paulo: Martins Fontes.
- Marcelo, Gonçalo. (2011). Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 2, No 1 (2011), pp. 110-133. Disponível em: <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/69/20>. Acedido a 07/08/2014.
- Marx, Karl. ([1867] 1996). *O Capital. Crítica da Economia Política*. Vol. I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Mauss, Marcel. ([1924] 1988). *Ensaio sobre a Dádiva*. Tradução de António Filipe Marques. Lisboa: Edições 70.
- McNay, Lois. (2012). The politics of suffering and recognition: Foucault contra Honneth. In M. Bankovsky & A. Le Goff (eds), *Recognition Theory and Contemporary French Moral and Political Philosophy: Reopening the Dialogue*. (pp.54-69). Manchester: Manchester University Press.
- Mead, George Herbert. (1934). *Mind, Self, & Society*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press.

- Melucci, Alberto. (2001). *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Nascimento, Cláudio & Rossatto, Noeli. (2010). Reconhecimento Simbólico e Dom. *Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia da Moral*, v. 9, n. 2, pp. 347-356.
- Nussbaum, Martha C. (1998). Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*, 66, pp. 273-300.
- Owen, David. (2012). Tully, Foucault and agonistic struggles over recognition. In M. Bankovsky & A. Le Goff (eds), *Recognition Theory and Contemporary French Moral and Political Philosophy: Reopening the Dialogue*. (pp. 88–108). Manchester: Manchester University Press.
- Peces-Barba, Gregorio. (1989). Sobre el fundamento de los derechos humanos: um problema de moral y derecho. In Gregorio Peces-Barba Martínez (eds.), *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Debate, pp. 265-277. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10016/12917>. Acedido a 09/050/2013.
- Piovesan, Flávia C. (2010). *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 11. ed. São Paulo: Saraiva.
- Rawls, John. (1999). *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rémy, Julien & Caillé, Alain. (2007). Ne vous demandez pas ce que vous pouvez faire pour l’Afrique. *La Revue du MAUSS permanente*, 18 août.
- Renault, Emmanuel. (2007). Le discours du respect. In A. Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance - nouveau phénomène social total*. (pp. 161-181). Paris: Éditions La Découverte.
- Renault, Emmanuel. (2004). *L’Expérience de l’injustice. Reconnaissance et clinique de l’injustice*. Paris: Éditions La Découverte.
- Ricoeur, Paul. (2006). *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola.
- Ricoeur, Paul. ([2004] 2010). A luta pelo reconhecimento e a economia do dom. Tradução de Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. *Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia da Moral*, v. 9, n. 2, 357-367.
- Ricoeur, Paul. (1994). Thénomie et/ou autonomie. *Archivio di filosofia*, nº 1-3.
- Ricoeur, Paul. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Rocha-Cunha, Silvério da. (2015). *Crítica da razão simplificadora – escritos sobre poder e cidadania numa era de compreensão*. V. N. Famalicão: Edições Húmus.

- Rocha-Cunha, Silvério da. (2008). *O improvável que aconteceu & outros estudos em torno de dilemas do Direito e da Política numa era global*. Ribeirão: Edições Húmus.
- Saavedra, Giovanni. (2008). Reificação versus reconhecimento: sobre a dimensão antropológica da teoria de Axel Honneth. *Teoria e Cultura*, V.2, N.1 e 2. Disponível em: <http://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/article/view/1107/911>. Acedido a: 20 de maio de 2014.
- Saavedra, Giovanni & Sobottka, Emil. (2009). Discursos filosóficos do reconhecimento. *Civitas*, v. 9, n. 3, 386-401.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2012). *De las dualidades a las ecologías*. La Paz – Bolívia: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía – REMTE.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2011). Introducción: las Epistemologías del Sur. *Formas-Outra: Saber, nombrar, narrar, hacer. Edición de las actas del "IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores em Dinámicas Interculturales*. Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona: CIDOB Edicions.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2010). *Descolonizar el saber – reinventar el poder*. Tradução de vários autores. Extensão universitária. Universidade de la República: Ediciones Trilce.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2007). *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.
- Santos, Boaventura Sousa. (2003). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: B. S. Santos (org.). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. pp. 427-461.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001). Los nuevos movimientos sociales. *Observatorio Social da América Latina. CLACSO-Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais*, año 5, septiembre, pp. 177-184.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2000). *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência (Vol. 1). Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. Porto: Edições Afrontamento.
- Silva, Josué Pereira da. (2014). O que é crítico na sociologia crítica?. *Teoria social no limite: novas frentes / fronteiras na teoria social moderna*. Disponível em: http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=9213&Itemid=456. Acedido a 20/01/2015.
- Sommier, Isabelle. (2003). *Le renouveau des mouvements contestataires à l'heure de la Mondialisation*. Paris: Flammarion.
- Taylor, Charles. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles. ([1995] 2000). *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola.

- Taylor, Charles. ([1992] 2009). *A ética da Autenticidade*. Tradução de Luís Lóia. Lisboa: Edições 70.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: University Press.
- Taylor, Charles. (1985). *Philosophical Papers 1 - Human Agency and Language*. Cambridge: University Press.
- Taylor, Charles. (1975). *Hegel*. Cambridge: University Press.
- Taylor, Charles et al. (1994). *Multiculturalismo*. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget.
- Teixeira, Joaquim. (2009). Ética da Autenticidade. In C. Taylor, *A Ética da Autenticidade*. (pp. 211-232). Lisboa: Edições 70.
- Teixeira, Joaquim. (2004). *Ipseidade e alteridade: uma leitura da obra de Paul Ricoeur*. 2 vols. Lisboa: INCM. Vol. II.
- Therborn, Goran (1996), Teoria crítica e o legado marxista do século XX. In B. Turner (ed.), *Teoria Social*. (pp. 52-81). Algés: Difel.
- Thompson, Edward P. ([1963] 1988). *La Formation de la classe ouvrière anglaise*. Tradução de G. Dauvé, M. Golaszewski e M.-N. Thibault. Paris: Galimard.
- Tocqueville, Alexis de. ([1981] 2004). *A democracia na América: sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos*. Vol. 2. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- Touraine, Alain. (2006). Na fronteira dos movimentos sociais. Tradução de Ana Liési Thurler. *Sociedade e Estado*, 21, 1, pp. 17-28.
- Touraine, Alain (1978), *La voix et le regard, Sociologie des mouvement sociaux*. Paris: Seuil.
- Van den Brink, Bert and Owen, David, ed. (2007). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voirol, Olivier. (2004). Reconnaissance et méconnaissance : sur la théorie de la violence symbolique. *Information sur les Sciences sociales*, vol. 43, n.3, 403-433.
- Voirol, Olivier. (2007). Axel Honneth et la sociologie. Reconnaissance et théorie critique à l'épreuve de la recherche sociale. In A. Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance-nouveau phénomène social total*. (pp. 243-256). Paris : Éditions La Découverte.
- Walzer, Michael. (1994). *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. University of Notre Dame Press.

Winnicott, Donald. ([1965] 1983). *A família e o desenvolvimento individual*. Tradução de Marcelo Brandão Cipola. São Paulo: Martins Fontes.

Winnicott, Donald. (1975). *O Brincar & a Realidade*. Tradução de José Octávio de Aguiar e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Winnicott, Donald. (1988). *Os bebês e suas mães*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes.

Zolo, Danilo. (2005). Do Direito Internacional ao Direito Cosmopolita: observações críticas sobre Jürgen Habermas. *Revista de Ciências Sociais – Política e Trabalho*. UFPB Universidade Federal da Paraíba.