

Intersubjetividade, natureza e sentimentos morais

A teoria crítica de A. Honneth e a *regra de ouro*

Italo Testa*

A pergunta sobre as condições de possibilidade da intersubjetividade deve conduzir a pôr em questão o paradigma lingüístico. Com efeito, se é sobre a base da teoria do reconhecimento que a intersubjetividade pode se tornar inteligível, então se depreende que a intersubjetividade deve constituir-se como uma forma de interação comunicativa, mas não essencialmente lingüística. A tematização da dimensão objetiva da intersubjetividade, que por si só torna possível a sua constituição, põe, assim, de novo em jogo a questão da natureza como pano de fundo no qual se repensa a estrutura das relações teóricas e práticas. Partindo de uma análise da teoria do reconhecimento formulada por Axel Honneth, faremos, em seguida, um retorno a Hegel, uma vez que as páginas da *Enciclopédia* consentem de afrontar interrogativos teóricos de Honneth colocados como pano de fundo e que são úteis para um confronto com o paradigma lingüístico-hermenêutico. Na última parte do ensaio, exporemos as conseqüências que esse discurso comporta para uma teoria ético-normativa do reconhecimento, conseqüências que revestem, enfim, a própria *regra de ouro*, interpretável, para todos os efeitos, como uma codificação normativa da lógica de reciprocidade própria dos processos de reconhecimento.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Cá Foscari, de Veneza e professor na Università degli Studi di Parma. Tradução do original italiano: Filipe Campello.

A teoria do reconhecimento de Honneth e a crítica a Habermas

Na introdução à segunda edição alemã de *Kritik der Macht* (1989) Axel Honneth, respondendo às objeções tecidas a sua primeira tentativa de articular um modelo de conflito social moralmente motivado e fundado em nível teórico-comunicativo, escreve que “somente um estudo que conseguisse tornar sistematicamente frutuoso, para uma teoria social, o modelo do pensamento hegeliano de uma ‘luta por reconhecimento’ poderia talvez preencher uma parte das lacunas argumentativamente emersas”. O modelo de uma teoria crítica que Honneth pretendia desenvolver, a partir de um confronto com a impostação kantiana da teoria moral e social de Habermas, devia encontrar o seu *turning point* na tentativa de reconstruir sistematicamente elementos hegelianos em um contexto pós-metafísico. Com efeito, *Kampf um Anerkennung* (1992) é o trabalho no qual são colocadas as bases teóricas de tal empreendimento, desenvolvidas aqui em particular referência à filosofia moral e social. Recentemente, com *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), tal modelo foi estendido ao campo da filosofia política através de uma interessante leitura do *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.¹ Para compreender a proposta filosófica de Honneth em seu conjunto, cujas obras principais tornaram-se acessíveis ao leitor italiano entre 2002 e 2003, de qualquer forma é oportuno referir-se a *Kampf um Anerkennung*, trabalho que recobre até agora uma posição central no itinerário do sucessor de Habermas. Neste livro, Honneth se esforça para integrar, segundo o programa já enunciado em *Kritik der Macht*, a teoria da comunicação de Habermas com as análises do poder de Foucault, colocando em relevo uma noção de conflito determinado por motivações morais.

O fio condutor para essa reconstrução da teoria crítica é constituído pelo conceito hegeliano de “luta por reconhecimento”, reformulado mediante uma estratégia que visa deixar cair os pressupostos metafísicos e apoiá-lo, antes, sobre a psicologia social de Mead (1966). Segundo Honneth, um relacionamento alcançado consigo mesmo, íntegro, só é possível dentro de uma certa seqüência de formas distintas de reconhecimento (amor, direito, eticidade), entendidas como condições sócio-estruturais, cuja satisfação dá lugar a outras formas de relações positivas consigo (autoconfiança, auto-

¹ Cf. Honneth (2001). Para uma análise crítica desse texto, ver a discussão a três vozes em Dellavalle; Pippin; Testa (2003). Em particular, para um confronto com *Kampf um Anerkennung* nos permitimos remeter à sessão de autoria de Testa, intitulada *Giustizia comunicativa e ética del conflitto* (p. 619-623). Para um enquadramento geral do texto, ver também Carnevale (2003).

estima, auto-respeito). A estas três formas de reconhecimento correspondem, negativamente, três experiências de desprezo/falta de reconhecimento, cuja ocorrência pode motivar moralmente os sujeitos não-reconhecidos à luta pelo reconhecimento de suas identidades negadas. A identidade pessoal tem, assim, segundo uma reconstrução que remeta a Hegel, uma estrutura inter-subjetiva, enquanto a relação positiva ou negativa consigo mesmo depende do modo no qual encontramos confirmada ou negada a nossa identidade através de estruturas sociais de reconhecimento radicadas no mundo da vida. Esta concepção pressupõe uma teoria da identidade prática do Eu, segundo a qual o desenvolvimento da identidade é geneticamente e normativamente ligado – quanto ao seu ser e quanto à representação de si – ao processo de reconhecimento intersubjetivo. Tal concepção é também “estadológica” (*stadiologica*), enquanto sustenta que às diversas formas de reconhecimento correspondem diferentes estados da identidade prático-moral, no sentido de estados de autonomia moral (dimensão emotivo-corpórea; dimensão da autonomia; autorea-lização-identidade biograficamente integrada).

Sobre a base destas teses de filosofia moral, Honneth elabora uma teoria formal da eticidade que serve para explicar a mesma formação da realidade social (e, portanto, do “espírito objetivo”) como a sucessão de relacionamentos intersubjetivos de reconhecimento. Esta última, desse modo, é uma tese de sociologia moral, que pretende dar conta da lógica moral dos processos de evolução social, de modo a compreender de maneira unificada tanto o constituir-se da ligação social, como o emergir de uma dimensão conflituosa. Se por um lado as estruturas de reconhecimento são os pré-requisitos sociais do constituir-se da identidade pessoal e do vínculo entre os indivíduos em tal modo socializados, por outro a violação de tais condições – que pode dar-se como lesão da identidade corpóreo-emotiva (humilhação física e moral, como nos casos de maltrato, tortura, violência sexual), exclusão dos direitos (o caso de minorias às quais seja negado o acesso a direitos partilhados pela maioria da população), a falta de estima da própria forma de auto-realização (o desprezo social que pode ser ocasionado por certas escolhas de vida, profissões) – produz nos sujeitos não reconhecidos sentimentos morais reativos coligados a um sentimento de injustiça imediata. Tais sentimentos – se não permanecem como experiências meramente individuais, mas encontram o modo de articular-se em um quadro intersubjetivo – podem conduzir a formas coletivas de oposição social moralmente motivadas.

A teoria de Honneth é ao mesmo tempo explicativa, normativa e crítica. Explicativa, enquanto explica a evolução do Eu prático e a lógica moral dos

processos sociais. Normativa, enquanto, ao mesmo tempo, apresenta um quadro normativo da vida boa que serve para valorar a obtenção da identidade moral e o caráter progressivo dos movimentos sociais (Hardimon, 1997). Crítica, enquanto tal explicação normativa fornece também um quadro teórico que explica como seja possível o surgimento de uma atividade de crítica do domínio sobre formas subsistentes de vida. Isso permite que Honneth tome distância, sob diversos aspectos, da impoção de Habermas. Em primeiro lugar, Honneth pretende conceituar uma experiência pré-teórica de crítica (Donaggio, 1996, p. 45), que não é explicável em base à abstração normativa própria de afirmações morais de validade universal emergentes no discurso público, mas que antes de tudo é ligada a intuições morais dadas em particulares contextos emotivos da vida cotidiana e às formas de luta que dela derivam (que consistem exatamente na luta por reconhecimento da própria identidade, reivindicadas por sujeitos cujos sentimentos negativos de desprezo tornam cognitivamente acessível uma distorção moral). Em segundo lugar, o acesso a essa dimensão pré-teórica de crítica, compreendendo a determinação dos deveres morais como ligados às “exigências intersubjetivas dos sujeitos corpóreos”, torna possível superar o *déficit* próprio de uma motivação unicamente teórico-lingüística da moral.

Enquanto em Habermas o quadro crítico-normativo é fornecido pelas condições lingüísticas para um consenso livre do domínio, para Honneth, diferentemente, a experiência da injustiça moral não é explicável como a violação de regras lingüísticas da comunicação, mas como a “violação de afirmações de identidade adquiridas mediante a socialização” (Honneth, 1994, p. 257). Nesse sentido, a dimensão crítica é vista emergindo do interior da realidade social, através dos sentimentos morais dos sujeitos ofendidos, enquanto em Habermas consistiria principalmente na aplicação de um modelo teórico-lingüístico ao real. Isto é particularmente evidente se é considerado que Habermas (1967) tinha sim retomado a teoria do reconhecimento de Hegel, mas – ao menos depois da elaboração do paradigma do agir comunicativo – só nos termos de uma teoria genética da identidade, em relação a qual o momento normativo deve ser mantido como distinto, enquanto em Honneth gênese e validade voltam a coligar-se, como acontecia no Habermas de *Erkenntnis und Interesse* (1968). Em conexão a estas críticas, Honneth objetiva corrigir a abordagem habermasiana de Kant mediante uma estratégia que, inspirando-se na crítica de Hegel a Kant, substancializa o universalismo da ética kantiana, traduzindo esta última nos termos de condições sociais (formas de reconhecimento) do relacionamento positivo consigo, segundo um modelo de eticidade hegeliana formalizado kantianamente. Tais condições

são substanciais só no sentido de sua estruturação, enquanto no restante são formais-universais, não incluindo determinadas orientações de valor, como acontece, diferentemente, na ética comunitarista. A mesma Regra de Ouro pode ser entendida assim como a formulação abstrata do imperativo ético-social, incorporado nos concretos contextos sociais de integração, que exige a reciprocidade como condição para a salvaguarda daquelas estruturas formais, cuja integridade torna possível a constituição de individualidades íntegras e a auto-realização dos indivíduos. Por fim, Honneth integra o conflito dentro da teoria da comunicação, entendendo-o não mais só como entendimento mútuo que impede chegar a um acordo, mas como elemento constitutivo e progressivo da realidade social (Caiano, 1997, p. 484). Com isso seria superado aquele dualismo entre discurso e conflito, comunicação livre do poder e poder privado de normatividade, que é próprio do dualismo habermasiano (ao mesmo tempo em que corrige em chave normativa a teoria do poder de Foucault) (Kerekgyarto, 1997, p. 203). Concluindo, enquanto Habermas funda a teoria crítica em uma teoria da linguagem, a tentativa de Honneth consistiria em radicá-la em uma forma de antropologia filosófica em grau de dar conta da dimensão pré-lingüística da crítica, da gênese da identidade pessoal e do valor normativo dos sentimentos morais (Forster, 1999, p. 9).

A noção central da proposta filosófica de Honneth é, portanto, a do reconhecimento, entendida como essencialmente conectada ao conflito. A tese fundamental é que a identidade dos indivíduos se determina em um processo intersubjetivo mediado pelo mecanismo do reconhecimento conflitante. Honneth justifica esta posição movendo-se sobre dois níveis. O primeiro consiste em uma análise semântica dos termos morais, voltado a assegurar-lhes o significado intersubjetivo. Trata-se de uma reconstrução *ex negativo*, na qual, a partir da análise de alguns termos morais concernentes a experiências negativas de desprezo, se evidencia que eles carregam implícitas pretensões de reconhecimento.² O segundo nível de justificação consiste em uma análise sistemática que fornece um quadro teórico amplo ao saber intuitivo contido no significado corrente dos termos morais (Honneth, 1990). É na reconstrução desta teoria sistemática da intersubjetividade enquanto “reconhecedora” (*riconoscitiva*) que se dedica *Kampf um Anerkennung*, obra de maior relevo teórico de Honneth, cujo protagonista é Hegel. Uma teoria sistemática da

² Cf. Honneth (1992, p. 181, ital., p. 18): “Sem a implícita referência às pretensões de um sujeito de ser reconhecido pelo seu semelhante, os conceitos de ‘desprezo’ e ‘ofensa’ não podem ser utilizados em modo sensato”. A. Margalit (1996) serve-se de uma estratégia de análise lingüística de termos morais análoga àquela de Honneth

intersubjetividade deveria, enquanto tal, dar conta tanto da identidade epistêmica/cognitiva, quanto da identidade prática. Hegel foi o pensador que, como observou Tugendhat, se distinguiu das teorias tradicionais da autoconsciência pelo fato de ter levado em consideração a autoconsciência epistêmica e, ao mesmo tempo, a autoconsciência enquanto relacionamento prático consigo mesma, entendendo tal relacionamento como se constituindo num âmbito social intersubjetivo.³ Honneth, seguindo Tugendhat, defende que em Hegel a relação epistêmica é uma condição necessária, mas não suficiente para a formação da identidade do Eu.

Partindo dessa noção, que podemos considerar como fundamentada, Honneth, entretanto, logo se exime de uma análise circunstanciada da estrutura cognitiva da autoconsciência, passando decisivamente a tratar da identidade prática numa perspectiva estadológica. Com isso, Honneth acaba eximindo-se de colocar a questão acerca da possibilidade mesma da intersubjetividade. Desse modo, a contribuição teórica de Honneth refere-se principalmente à articulação que uma teoria do reconhecimento intersubjetivo, previamente aceita como válida, pode assumir em uma prospectiva de filosofia moral e de sociologia crítica. Honneth acusa Hegel de ter abandonado, já na altura da *Filosofia do espírito jenense*, o pressuposto originário da intersubjetividade natural, tomando em consideração a noção de vontade individual e introduzindo o conceito potencialmente monológico de espírito.⁴ Percebe-se, entretanto, que de um outro ponto de vista poder-se-ia ler na nova abordagem de Hegel a intenção de não deixar tomar a dimensão intersubjetiva como um simples pressuposto, mas sim de demonstrá-la na sua validade, fazendo-a emergir a partir da imagem que o indivíduo tem de si. Por outro lado, Hegel, mostrando que a identidade epistêmica é uma condição

para legitimar a sua tese sobre o fato que, para as exigências morais dos seres humanos, uma sociedade decente, ou uma sociedade cujas instituições não humilham (ou seja, não privam de reconhecimento (misconoscono) os cidadãos, seria mais fundamental do que a sociedade justa de Rawls. Enquanto a teoria de Honneth refere-se ao nível horizontal do reconhecimento (as relações entre indivíduos que interagem em contextos institucionais e não institucionais), a teoria da sociedade decente refere-se ao nível vertical (a relação indivíduo x instituição). Para o confronto entre Honneth e Margalit, cf. Honneth (1999).

³ Cf. Tugendhat (1979). Sobre a leitura que Tugendhat oferece da teoria idealística da intersubjetividade, apontamos para Testa (2003; 2001).

⁴ Cf. Honneth (1992, p. 52ss). Em *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), Honneth abandonou a idéia que a recaída no sujeito monológico seja imputável ao conceito de *Geist*, revalorando essa última noção à luz das interpretações anglo-saxônicas de Hegel, nos termos de uma ontologia social holística.

necessária, mas não suficiente da identidade pessoal, não pretende simplesmente afirmar um primado da dimensão prática em detrimento da teórica, mas, antes, colocar em discussão qualquer oposição artificial entre os dois ambientes (que, finalmente, é confirmada também pela tese do primado prático). Por um lado, Hegel mantém nas suas obras a distinção no modo de abordar as duas esferas, e, por outro, a tese sobre a sua unidade de fundo significa que devem ser evidenciadas tanto as estruturas práticas da dimensão cognitiva quanto as articulações cognitivas do domínio prático. Assim, a teoria do reconhecimento apresenta-se em Hegel como um conceito intermediário entre a esfera teórica e a esfera prática, aspecto que Honneth, na preocupação de tomar distância dos resíduos metafísicos, deixa cair junto com o conceito de espírito (que em Hegel é uma estrutura social, mas ao mesmo tempo cognitiva), sem notar que talvez o principal defeito de tal noção não consista tanto no seu monologismo, mas na tendencial sublimação que dá origem, em nível sistemático, à naturalidade da interação, não obstante os muitos aspectos naturalistas que, como veremos, as próprias análises hegelianas oferecem.

Retorno a Hegel (através de Mead): as condições de possibilidade da intersubjetividade

Se pretendemos colocar a questão acerca da possibilidade mesma da intersubjetividade, temos que retornar a Hegel. Proporemos, então, uma análise das páginas da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (Hegel, 1968), dedicadas à autoconsciência e, a partir dessa leitura, procuraremos valorar alguns problemas teóricos da posição de Honneth. Ao mesmo tempo aplicaremos às páginas hegelianas uma terminologia que Mead (1966) elaborou na sua psicologia social (no contexto de uma teoria sistemática que não prevê uma leitura de Hegel), no assunto que tais categorias consentem de descrever em toda a sua fecundidade a relevância contemporânea do texto hegeliano. Hegel pretende descrever a evolução da consciência à autoconsciência, ou seja, passar de um conjunto de estruturas cognitivas primárias, que incluem processos perceptivos e de memória e que têm já uma estrutura intencional de referimento ao mundo, para uma forma superior que comporta o reconhecimento da parte de um sujeito dos próprios atos e sentimentos e que incorpora um modelo de identidade pessoal como de um *si* estruturado socialmente.⁵

⁵ A distinção entre consciência e autoconsciência é aqui introduzida em analogia com a distinção colocada por G. Edelmann entre “consciência primária” e “consciência de ordem superior”.

Em outros termos, Hegel descreve a passagem da consciência animal à autoconsciência humana, e, desse modo, a análise genética toma em consideração o nível naturalístico do organismo que interage com o seu ambiente, isto é, o impulso (*Trieb*), o desejo (*Begierde*), entendido ainda como desejo animal. “A consciência-de-si, em sua imediatez, é *singular e desejo*”⁶ (§ 426). Esse é um impulso a “dar conteúdo a objetividade ao saber abstrato de si, e, inversamente, de libertar-se de sua sensibilidade” (§ 425). O impulso é, então, desejo de objetivar aquele abstrato saber de si, aquela autoconsciência vazia que é o eu=eu, que encontra ainda o objeto fora de si. “A consciência-de-si abstrata é a *primeira* negação da consciência; portanto é também afetada por um objeto exterior; formalmente, pela negação de si mesma. Assim, é, ao mesmo tempo, o grau anterior, consciência, e é a contradição de si como consciência-de-si e de si como consciência” (§425). Percebe-se, aqui, que, aparentemente, a autoconsciência, ao menos na sua estrutura, parece pressuposta a sua própria demonstração.

O desejo se refere, assim, ao seu ambiente como a um termo meramente negativo, isto é, como a um objeto cujo valor está unicamente em ser negado, consumado. Até que o objeto é somente um termo a se consumir, que como tal não opõe nenhuma ipseidade, o desejo permanece sempre singular e não se liberta de sua sensibilidade, ou seja, da singularidade. “Pelo lado exterior ele permanece, nesse retorno, determinado primeiro como [algo] *singular*, e como tal se conservou, porque se refere apenas negativamente ao objeto carente-de-si; este, nessa medida, é somente consumido” (§428). Enquanto permanece na singularidade e não se universaliza, o desejo não dá lugar evolutivamente a uma esfera psíquica. Para que a auto-referência da esfera consciente se constitua é necessário que o desejo experimente uma resistência à ação que determine um retorno sobre si. A retroação determinada de um objeto é insuficiente, porque aqui, como evidenciou Mead, a atenção volta-se logo para o objeto. “A satisfação só ocorreu no singular – mas esse é passageiro – [assim], o desejo se gera de novo na satisfação”. (§428). Se, de outro modo, no objeto que encontro diante de mim eu experimento a minha mesma atividade negadora, então sinto uma resistência que determina um retorno sobre mim e

⁶ Para as citações em língua portuguesa, foi utilizada a seguinte edição: HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. O termo em alemão *Selbstbewußtsein* é traduzido nesta edição por consciência-de-si, enquanto o autor do artigo traduz por *autocoscienza*, pelo que optamos pelo equivalente *autoconsciência*. (nota do tradutor)

me induz a refletir sobre tal atitude reativa para poder melhor controlar a atitude dos outros. Esse objeto peculiar, entendido como condição de possibilidade de auto-referencialidade da consciência, é colocado por Hegel como um aparente salto na argumentação empírica, que parece introduzir simplesmente um pressuposto. Escreve Hegel: “Há uma consciência-de-si para uma consciência-de-si: primeiro, *imediatamente* enquanto um Outro é para um *Outro*. Nele eu tenho a intuição de mim enquanto Eu, mas também de um outro objeto imediatamente aí-essente, como [um] Eu abso-lutamente autônomo em relação a mim” (§430). Na medida em que, no objeto que eu encontro defronte, eu experimento a minha mesma atividade nega-dora, se determina aquilo que na fenomenologia é chamado “reduplicação” (*Verdopplung*)” (Hegel, 1968a, p. 108) e que Husserl chama de “analogia do Ego”, ou seja, uma reduplicação do ego no alter-ego.

Expressando com Mead, para que a autoconsciência seja possível se deve estar em grau de experimentar em si o efeito que as nossas ações produzem em outros. Vejamos como pode ser descrita tal situação nos termos de Mead. No outro, eu intuo a mim mesmo como Eu no sentido que o Eu torna-se consciente de si, isto é, assume-se a si mesmo como seu objeto, na medida em que se objetiva da perspectiva do outro. Se olha com os olhos de um outro, vendo-se nos seus olhos, ou seja, aprende a referir-se a si mesmo como um objeto-mim (Mead), entendido como objeto de interação para as ações do seu *partner*. Utilizando, de outra maneira, a linguagem de Sartre, podemos dizer que eu torno-me consciente de mim mesmo – ou seja, tomo-me como objeto da minha consciência – somente se sou objetivado pela ótica dos outros, somente se o outro me deixa intuir-me como objeto.

Na *Enciclopédia*, o mecanismo de constituição da autoconsciência é reconstruído, diferentemente da *Fenomenologia*, de uma perspectiva de um só participante na ação. Esse processo não é articulado distintamente nos três momentos que são perseguidos, na *Fenomenologia*, isto é, a “reduplicação”, “suprassunção”⁷ (*toglimento*), “retorno” (suprassunção final). Hegel descreve na *Enciclopédia* a suprassunção como aquele mecanismo conflituoso e negativo através do qual a autoconsciência suprassume a si mesma como outro por referi-lo a si, cessando de olhar a si mesmo somente como a um outro.

⁷ Traduzimos o termo *toglimento*, correspondente à tradução do alemão *Aufhebung*, por suprassunção, conforme tradução da edição brasileira da *Fenomenologia do Espírito*, traduzida por Paulo Meneses. (nota do tradutor)

Esse é o mecanismo que engendra a luta pelo reconhecimento. Logo em seguida, Hegel, entretanto, não descreve o “retorno” como movimento recíproco no qual cada consciência retorna a si, mas que passa diretamente à luta de vida e morte. O mecanismo conflitante da suprassunção é visto, de fato, como aquilo que engendra o processo do reconhecimento entendido como luta, e é propriamente só no estado de luta pela vida e pela morte que Hegel afirma a reciprocidade do movimento. Desse ponto de vista o texto da *Enciclopédia* parece ser mais vulnerável, sendo nessa mais encoberta a dimensão da reciprocidade, com a suspeita de um latente monologismo; e, todavia, exatamente pela sua maior aporeticidade, ou melhor, pela maior indeterminação da solução, talvez seja mais idôneo fazer emergir alguns problemas teóricos que agora tentaremos afrontar.

Negatividade e autoconsciência

A negatividade é um critério suficiente para identificar uma consciência humana? Negativa é também a ação de um apetite animal em relação aos objetos. O critério de Hegel não é discriminante, e parece não explicar a passagem do desejo animal ao desejo humano. Se fosse suficiente levar uma negatividade para refletir sobre si, então a autoconsciência poderia constituir-se também numa interação animal. As alternativas são então: a) a aceitação dessa tese, que em si não é absurda, que comportaria a ampliação do conceito de autoconsciência e, ao mesmo tempo, a admissão de uma luta por reconhecimento numa perspectiva evolutiva na qual interessa as interações não unicamente inter-humanas; b) recusar o critério da negatividade enquanto indeterminado.

Comunicação e linguagem

Se a experiência da negatividade é, por si só, considerada como condição necessária, mas não suficiente, da reduplicação, se pode integrar a abordagem de Hegel com Mead, que sustentava que, para que seja possível conhecer o significado social das próprias ações, isto é, estar em grau de reproduzir em nós mesmo o efeito que elas fazem sobre os nossos *partner*, é necessário o surgimento evolutivo de uma nova forma de comunicação, a saber, o sinal vocal, o qual, sendo percebido pelas próprias orelhas na mesma forma que para o próximo, é aquilo que consente de se escutar numa perspectiva excêntrica. A vantagem dessa solução consiste no fato de que ela parece fornecer uma explicação mais plausível do mecanismo da autoconsciência.

Por outro lado, existem algumas desvantagens que não são subestimáveis: a) existe o risco de um *petitio principii*. De fato, Mead mesmo distingue o “mim” do “Eu”, entendido como aquela atividade espontânea, não objetivável, que precede a consciência de si, e que se refere retrospectivamente ao “mim”. Isto implica o risco que a autoconsciência, como capacidade de auto-referência, seja implicitamente pressuposta; b) não é plausível que não exista uma forma qualquer de consciência animal não ligada à linguagem. Se a consciência é também um instrumento adaptativo de sobrevivência – o qual pode ser coligado com a mesma tese hegeliana segundo a qual geneticamente a consciência surge da necessidade de examinar certos objetos recalitrantes – então é plausível que exista uma forma animal dessa consciência; c) existem formas de reconhecimento que precedem a comunicação lingüística, não somente as formas de reconhecimento próprias dos grupos animais estudados pela etologia e pela zoosemiótica, como também, na psicologia evolutiva, o reconhecimento bebê-mãe, que surge já nos primeiros dias, e que, seguindo J. Bowlby (1982), é interpretável em termos evolucionistas em continuidade com as formas de apego/reconhecimento animal. Sem levar em conta o fato de que, como emerge dos estudos de J. Gallupp sobre os primatas, alguns desses seriam aptos, utilizando um espelho, a se auto-reconhecerem através de uma imagem reflexiva de si; d) o próprio Hegel afirma que a voz não é uma prerrogativa humana, retomando o livro I da *Política* de Aristóteles, onde se distingue entre os homens que têm a palavra e os animais que têm voz para indicar aquilo que é prazeroso ou doloroso. A voz, como tal, estabelece, já em nível animal, uma relação de imediato reconhecimento; e, nesse sentido, Hegel escreve, na *Diferença*, que “mais intensamente ao interior, a voz permanece no animal, no qual ela põe como voz mais ou menos variável a própria individualidade, um ser subjetivo em comunicação universal que se conhece e se pode reconhecer”. O reconhecimento é, assim, colocado, ao menos a esse nível, como um mecanismo cognitivo que precede a linguagem. Coloca-se, então, o problema de se a interação comunicativa (Hegel fala de “comunicação universal”) não precede e inclui aquela lingüística como um seu caso particular. Além disso, O próprio Honneth escolhe como ponto de partida o reconhecimento exatamente para se contrapor a abordagem unicamente lingüística de Habermas.

A presença dos outros

A teoria da constituição da autoconsciência contida na *Enciclopédia*, em razão de sua menor insistência sobre o tema da reciprocidade do movimento,

abre o problema de se, na verdade, não estamos assistindo a um processo monológico de auto-reconhecimento, no qual um sujeito que não sai de si mesmo refere a si um objeto “mim”. Não só eu me refiro a mim mesmo como a um objeto “mim”, mas tal objeto-mim coincide com o objeto-outros, no sentido que o outro me é dado somente como aquele objeto (a imagem de mim) que cumpre o papel de instrumento da minha auto-referência, como num certo sentido acontece nas teorias psicanalíticas das relações objetuais. Um modo para reconstruir em termos não-monológicos a análise hegeliana consiste em considerar que, para que o auto-reconhecimento seja possível, é necessário que eu experimente um objeto-sujeito. O objeto que encontro pode consentir-me de referir-me a mim mesmo através de sua imagem só se não se trata de um objeto qualquer, mas sim de um objeto que consiste num sujeito.

Nesse sentido, a duplicidade do reconhecimento é algo de necessariamente pressuposto para que o mesmo auto-reconhecimento possa operar-se. O relacionamento sujeito-objeto que a autoconsciência intui consigo mesma é, desse modo, tornado possível pela presença efetiva dos outros sujeitos potenciais. Sobre isso se poderia replicar: mas como é possível que o eu saia do meu ponto de vista e me assegure da presença de pontos de vista externos? Uma possível resposta a tal objeção consiste no afirmar que a presença de outros sujeitos é reconstruída transcendentalmente como condição de possibilidade necessariamente pressuposta pela experiência. Isto significa, em última análise, que a efetividade de tal presença não é algo do qual me encontro defronte, mas que devo pressupor. O problema da presença dos outros é desviado, no sentido que o outro é reduzido a uma presença transcendental. Se outros não podem nunca serem alcançados através da representação fenomênica, procurá-los-ei por trás de mim como condição de possibilidade da experiência.

Essa solução, enquanto torna acessível, a princípio, o outro, impede de haver uma experiência fenomenologicamente satisfatória como de uma presença real e corpórea que me represente diante de mim. O outro corre o risco de ser reduzido a uma pura mente ou a um puro falante privado de materialidade, em todo caso à espectralidade de um transcendental. Nesse tipo de problema pode incorrer, como se verá mais adiante, uma abordagem lingüístico-transcendental da intersubjetividade. Pode-se ainda perguntar se, efetivamente, uma tal transcendentalização do outro corresponde às intenções de Hegel, visto que, como diversas leituras apontam, um impulso essencial da sua teoria da autoconsciência consistia na destranscendentalização da intersubjetividade, de Fichte. Isso não significa que a tese hegeliana da intersubjetividade seja meramente empírica. Pelo contrário, uma abordagem

correta do problema deveria ter presente que o elemento racional da teoria hegeliana está, como mostrou M. Theunissen (1977), no procurar um ponto de vista intermediário entre a abordagem empírica e a abordagem transcendental da alteridade (alteridade defronte; alteridade por trás). Por outro lado, a solução retrospectiva-transcendental pode parecer menos obrigada quando se dá conta que o muro da representação é menos impenetrável do que se crê, ou seja, que a nossa percepção, enquanto lingüisticamente mediada no uso cotidiano, não é unicamente percepção de objetos, mas também, literalmente, percepções de outros.

O tertium e a dimensão objetiva

A autoconsciência e a intersubjetividade não são, enfim, pressupostas no seu processo de constituição? Elucidou-se como Hegel faz uso do eu=eu para explicar a constituição da autoconsciência, e como, portanto, ele parece limitar-se a introduzir o postulado da pluralidade de autoconsciências. A autoconsciência parece, assim, pressuposta seja em si como nos outros. Em primeiro lugar se deve responder que aquilo que precede geneticamente é um resultado do ponto de vista lógico, e enquanto tal não é considerado como pressuposto, mas, eventualmente, uma derivação demonstrativa. Em segundo lugar, mesmo que o texto da *Enciclopédia* resista nesta direção, para que a demonstração não seja circular é necessário que a intersubjetividade não pressuponha a autoconsciência-sujeito, mas simplesmente o movimento negativo das consciências. Isso re-propõe a dificuldade precedentemente levantada: se estivéssemos na presença de um mero recíproco movimento negativo, como ele poderia dar lugar à constituição intersubjetiva das autoconsciências?

Para que tal negatividade dê lugar ao mundo humano, é necessário que exista um *tertium*, um elemento objetivo que, enquanto independe das consciências individuais, consinta de explicar a sua gênese em modo não circular. Isto se pode mostrar em confronto a Sartre e Lévinas, os quais, com a pretensão de renunciar ao nós, entendidos por eles como o ponto de partida imparcial do absoluto, não estão em grau de sair do *cogito* e de constituir efetivamente a intersubjetividade, permanecendo, no caso de Sartre, no nível da mera negação recíproca. Em Hegel esse elemento é o espírito objetivo que, embora não reconhecido, é o verdadeiro sujeito operante no processo de reconhecimento das consciências. Mas é legítimo introduzir um *tertium* além dos *partners* da interação? Esse *tertium* não esconde, ele mesmo, aquela intersubjetividade que não se queria pressupor? Até que ponto é necessária uma dimensão objetiva para dar-se conta da mesma intersubjetividade? E, uma

vez que cai por terra o intento hegeliano de espiritualizar esta objetividade, como deverá ser entendida, para combater as objeções de Sartre e Lévinas?

A individualização e a dimensão objetiva do conflito: a releitura de Honneth

O problema da dimensão objetiva da intersubjetividade deve conduzir a reconsiderar a posição de Honneth. Antes de tudo, Honneth, como se viu, não parece demonstrar a intersubjetividade, mas a considera como um pressuposto originário, e acusa Hegel de ter abandonado essa intuição jovem em direção a uma abordagem monológica. A constituição da intersubjetividade é mediada segundo Honneth pelo reconhecimento conflitual: o Eu prático aprende a referir-se à sua imagem normativa da perspectiva das expectativas normativas dos seus *partner*. Esse processo, no qual se reconhece e se é reconhecido da comunidade ética na qual vive, é conjuntamente um processo de aprendizagem. O eu, enquanto é reconhecido, aprende a reconhecer aspectos da sua irrepetível individualidade, e com isso é induzido a abandonar conflitalmente a eticidade dada por exigir um reconhecimento mais adequado da sua identidade, que, todavia, não será experimentável completamente até que ele mesmo não esteja em grau de reconhecer os seus *partners* como um certo tipo de pessoa. Honneth, nesse sentido, aprofunda a noção de conflito, não se limitando, como Sartre, a reportar a luta ao momento da suprassunção (*toglimento*), da necessária objetivação do outro. O que ele elucida é aquela dimensão do conflito para o qual ele é mediante a individuação, ou seja, da emancipação conflitual do conformismo da eticidade dada.

Numa leitura atenta, este aspecto também pode ser localizado nos parágrafos da *Enciclopédia*. A luta, de fato, é desencadeada pelo impulso de cada autoconsciência a remover a própria imediatez e a do outro, a ser reconhecida não mais na sua singularidade corpóreo-afetiva, mas na própria individualidade de si livre e autônoma. “O *suprassumir* da *singularidade* da consciência-de-si foi o primeiro *suprassumir*: assim a consciência-de-si é determinada só como *particular*. Essa contradição dá o impulso para *mostrar-se* como livre Si, e para ser *ai* para o Outro como tal: é o processo do *reconhecimento* “ (§430). O conflito não é, então, reconduzível unicamente à reação subjetiva a um suposto não-reconhecimento, mas existe uma coação ao conflito como *medium* da individuação, assim como ao mesmo tempo existe uma coação (sem violência) ao reconhecimento. Nessa coação se experimenta uma dimensão de necessidade do conflito para o reconhecimento, um elemento submetido à disposição dos sujeitos envolvidos no mesmo conflito. Estamos, então, na presença de um elemento de objetividade subjacente ao processo de

reconhecimento. Essa dimensão objetiva é a condição de possibilidade da identidade cognitiva e moral. Como ratificação de sua suposta objetividade encontra-se também a intenção de Honneth de ter identificado uma “lógica moral dos conflitos sociais”, que é ao mesmo tempo entendível como “uma gramática da mudança social”.

A objetividade de tal lógica não é reduzível à lingüística das regras transcendental-pragmáticas da comunicação, à medida que ao menos o primeiro nível de reconhecimento se radica na experiência pré-teórica da afetividade corpórea. Significativo é que Honneth, na última parte da sua obra, elabore uma teoria formal da eticidade, cuja intenção é de desubstancializar o espírito objetivo hegeliano. A propósito de tal eticidade, cujas formas não são outra coisa senão que os diversos estados de relações de reconhecimento (amor, direito, solidariedade), Honneth (1992, p. 97) escreve que aqui “se trata principalmente de elementos estruturais de uma cultura moral que, do ponto de vista geral das condições comunicativas da auto-realização, é possível derivar de todas elas as formas singulares de vida”. Justamente a análise de tal conceito de eticidade pode conduzir a ressaltar algumas objeções às impositões de Honneth. Com efeito, a eticidade de Honneth é constituída unicamente da modalidade de interação, de modo que de Honneth se pode dizer quanto Ricoeur escreve (com valoração positiva) a propósito do individualismo metodológico de Weber: este último, inspirando-se na fenomenologia de Husserl, busca reconstruir o espírito objetivo, isto é, as instituições histórico-culturais, postulando só a reciprocidade dos sujeitos e evitando o recurso hegeliano à entidade fictícia do *Geist*. Também Honneth não introduz outras entidades que não sejam relações sociais entre indivíduos: as ações recíprocas individuais pareceriam ser o único fundamento, seja genético ou normativo, das instituições, a partir do mesmo estado, e em tal sentido ele acusa o Hegel maduro de ter introduzido o estado como instância supra-ordenada da totalidade objetiva e de não ter concebido “a esfera ética do estado como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade possam saber-se conciliados entre si próprios na medida de um recíproco reconhecimento de sua unicidade”. Ao contrário, continua Honneth, em uma concepção da eticidade inspirada na teoria do reconhecimento, “os conceitos fundamentais com os quais são descritos os pressupostos éticos da existência de uma tal formação comunitária devem ser medidos em proporção com as propriedades normativas das relações comunicativas” (p. 417). Ainda em *Leiden an Unbestimmtheit*, também no quadro de uma reabilitação em chave de ontologia social da noção de espírito precedentemente descartada, Honneth deixa intacto o caráter metodológico individualístico. Adiciona-se a isso que

fundamentalmente as mesmas estruturas intersubjetivas da eticidade são vistas por Honneth, seja em *Kampf um Anerkennung* como em *Leiden an Unbestimmtheit*, como condições da obtenção individual da identidade.

A *regra de ouro* poderia assim ser entendida como a norma que cada um deveria seguir para que as bases sociais da interação permaneçam íntegras e seja possível a cada um realizar a sua individualidade. Em outras palavras, a eticidade formal é reduzida à totalidade das condições intersubjetivas necessárias para a autorealização individual, tanto que se pode perguntar se o ponto de vista normativo de Honneth são as formas de reconhecimento ou, antes, a idéia de auto-realização individual, com respeito à qual as estruturas interativas seriam consideradas enquanto pré-condições.⁸ Se deve perguntar, enfim, se a peculiar dialética de conciliação e conflito no qual consiste a luta por reconhecimento seja subjetiva ou objetiva. Tal dialética, de fato, não se refere somente à realidade social do homem, mas também à sua realidade natural e evolutiva. A dialética de conciliação e conflito, por outro lado, não é de nenhum modo uma lei objetiva da realidade, porque em Honneth parece restringir-se ao mundo humano, e, sobretudo, porque parece referir-se unicamente a condições históricas de interação. Com relação à interação social, essa não parece indicar uma lei de movimento, mas, antes, uma condição formal, que, por outro lado, não é só normativa, mas também constitutiva em relação à gênese individual e social, na medida em que a coação ao reconhecimento é condição necessária de toda identidade.

O paradigma lingüístico-hermenêutico e o paradigma do reconhecimento

O espírito objetivo de Honneth demonstra ter, então, uma estrutura que sob muitos aspectos é reconduzível aos sujeitos que nele se constituem. Nesse sentido, a intersubjetividade parece ser já pressuposta, enquanto os mecanismos objetivos que deveriam constituí-la têm já uma estrutura intersubjetiva. Por outro lado, Honneth nunca se coloca efetivamente a pergunta sobre a sua possibilidade. Admitido, então, que seja necessário introduzir um plano de

⁸ HONNETH. *Riconoscimento e disprezzo*, p. 33. “Com o conceito de eticidade (*Sittlichkeit*), procuro designar o conjunto das condições intersubjetivas com respeito às quais é possível demonstrar que fogem de pressupostos necessários da autorealização individual”. Cf. ainda *ibid*, p. 34. “os diversos modelos de reconhecimento podem ser concebidos como as condições intersubjetivas da possibilidade, para sujeitos humanos, que desenvolvam novas formas de relação positiva com si mesmo”.

relações objetivas para se dar conta do constituir-se da intersubjetividade, a esse ponto podem-se delinear ao menos dois tipos de soluções, cujas vantagens e desvantagens analisaremos agora.

A solução lingüístico-hermenêutica

Uma formulação rigorosa e coerente ao nexu argumentativo entre a teoria hegeliana do reconhecimento e a solução lingüístico-hermenêutica foi desenvolvida por L. Cortella em *Dopo Il sapere assoluto (Depois do saber absoluto)*, obra que na nossa ótica constitui a mais importante contribuição teórica para o repensamento da herança hegeliana ao interno da teoria crítica contemporânea. Segundo Cortella (1995), para que não se incorra num círculo, é necessário que a constituição da intersubjetividade não já pressuponha as autoconsciências, mas só o movimento negativo dos apetites. Para que tal movimento torne-se uma relação, e não se deixe reduzir à mera negatividade dos apetites, é necessário que se dê um *tertium*, como aquilo que consente à relação de tornar-se objetiva. A linguagem pareceria o candidato ideal a desempenhar esse papel de elemento objetivo, em alternativa ao espírito objetivo hegeliano, cujo sentido último era o absoluto. De fato, a linguagem é objetiva aos falantes enquanto, ainda que eles sirvam-se dela, a pressupõem sempre como a condição do seu dizer. Ao mesmo tempo, a linguagem tem internamente um *Logos* objetivo com relação aos falantes. A linguagem se subtrai ao poder de disposição dos falantes, mas, por conta de sua intrínseca opacidade, não pode ser completamente resolvida na autotransparência do lógico. Se, em tal sentido, é correta a objetividade da linguagem, falta ser esclarecido em qual sentido pôr a linguagem como o objetivo consentiria de não pressupor a pluralidade das autoconsciências.

A linguagem resolve o problema dissolvendo-o em um certo sentido. A identidade do sujeito não é originariamente auto-reflexiva, dado que, para refletir eu mesmo, devo pressupor a linguagem, sendo “Eu” uma palavra que encontro dada, e sendo o *cogito*, em última análise, uma argumentação lingüística. Da premissa que a autoreflexão é essencialmente mediada lingüisticamente se extrai a consequência que a dimensão originária não é a autoconsciência, mas a linguagem. “Se cada minha autoreflexão é precedida de minha relação com a linguagem, aquilo que eu sou originariamente não é a certeza de mim mesmo, abstraída da mediação que a concedeu, mas é a própria mediação” (Cortella, 1995, p. 187). No processo de autoreflexão, então, eu não apareço mais a mim mesmo como um sujeito teórico, mas como um falante, uma relação dialogante comigo mesmo. Com isso o problema da

pressuposição da intersubjetividade é dissolvido junto com aquele de sua demonstração: a linguagem não pressupõe os sujeitos, dado que isso é o que impede a mesma constituição dos sujeitos teóricos, e ao mesmo tempo é aquilo que constitui a nossa identidade de dialogantes. O diálogo não pressupõe, nem dele é possível deduzir a multiplicidade dos sujeitos. O diálogo não é confundido com a intersubjetividade exatamente porque ele “não implica como constituintes seus os sujeitos metafísicos, ou seja, entidades autoconscientes, autotransparentes e noumenicamente livres. Nem mesmo eu consigo determinar-me daquela maneira e muito menos consigo presumir uma tal autodeterminação nos meus interlocutores” (*ibid.*).

O diálogo, assim, enquanto realidade que nos constitui, não torna possível os sujeitos, mas só os dialogantes. Com base nisso, nós não somos outra coisa que falantes. Essa formulação do nexa argumentativo entre concepção dialógica da linguagem e reconhecimento nos consente formular algumas objeções gerais ao paradigma lingüístico-hermenêutico: a) Refletindo sobre mim mesmo encontro a linguagem como condição de possibilidade da mesma auto-reflexão. Com isso não cesso, porém, de existir como sujeito auto-reflexivo. Certamente, essa reflexão, se radicalizada, mostra-me a minha finitude e, todavia, mesmo que eu não possa considerar-me mais um sujeito metafisicamente fechado, não por isso cesso de ser um sujeito, cujas competências subjetivas e também auto-reflexivas não possam ser reduzidas àquelas lingüístico-dialógicas. Não necessariamente a linguagem dissolve o conceito de sujeito, porque se pode tranquilamente ser os sujeitos abertos pós-metafísicos. A dissolução do sujeito corre o risco de ter um preço muito alto, na medida em que reduz a minha identidade àquela incorpórea e espiritual de um dialogante. b) Com o fato que a linguagem é condição da minha autoreflexão, já expliquei como é possível a auto-reflexão? A linguagem é condição necessária e suficiente, ou para que a auto-reflexão seja possível é necessária a presença de um mecanismo cognitivo ulterior? O risco é que, mais uma vez, mesmo havendo mostrado que o sujeito reflexivo é derivado, se pressuponha o dar-se da consciência de si. c) Os processos de reconhecimento fazem pensar que existam formas de comunicação unidas a formas de consciência pré-lingüísticas ou, de qualquer forma, não descritíveis em termos puramente lingüísticos; além disso, para aprender a usar a linguagem, devo já ser em qualquer modo consciente, devo já dispor de mecanismos cognitivos que me consintam reconhecer as palavras e usá-las referencialmente. Além disso, se observamos uma das nossas competências léxicas fundamentais, a saber, aquela de utilizar etiquetas lingüísticas para denominar objetos, descobrimos que ela inclui e pressupõe a capacidade cognitiva de reconhecer

tais objetos. Poderei reconhecer uma mesa sem estar apto a encontrar o nome apropriado para designá-la, ou o inverso: poderei conhecer bem o significado do nome “coala” sem poder identificá-lo até que eu vá à Austrália. Nesse sentido, a nossa capacidade de reconhecer objetos e ações “não é uma capacidade puramente lingüística; se se a descreve em certo modo, se pode considerá-la *não* lingüística”. Mas a abordagem lingüística parece reduzir não só a autoconsciência, mas também a consciência em geral, à linguagem e, assim, não sabe dar conta dos processos cognitivos que são ligados à apreensão e ao uso da competência lingüística. d) Se sou um falante, ou mesmo um sujeito aberto pós-metafísico, o problema da intersubjetividade não é por isso mesmo resolvido em todos os seus aspectos. Com efeito, a este nível se pode representar a questão das outras mentes sob a forma renovada dos outros falantes. A linguagem me leva para fora de mim em direção aos falantes com os quais estou em diálogo, mas, considerando também a imaterialidade do dialogante, o que me garante que não tenho a ver com uma máquina de Turing? e) O outro, como *partner* do diálogo, me é dado *a priori* ou *a posteriori*? A sua presença é defronte a mim, ou eu devo necessariamente pressupô-la como condição de possibilidade da minha experiência? Se a solução é também nesse caso transcendental, então *outros* se darão, antes de tudo, às costas mais do que defronte. Permaneceria, então, aberto o problema já acenado de tornar fenomenologicamente acessível a presença dos outros. f) Se somos uma comunidade espiritual de dialogantes, o que é do mundo, ou, mais propriamente, do objeto, e da nossa mesma objetividade natural? Certamente a linguagem é constitutiva em relação à nossa experiência de objetos, e, todavia, aquilo não pode significar que isso crie o objeto mesmo, resolva-o totalmente em si mesmo. Desse modo, para evitar o risco que o mundo se dissolva em um sonho espiritual sonhado em comum, deveremos ao menos admitir uma “dadidade” não resolvível reflexivamente nem mesmo através da linguagem. Por outro lado, a mesma linguagem é entendida como algo de natural, e nisso reside sua opacidade. Então, por que não admitir a opacidade não lingüística como condicionante de toda a nossa empresa filosófica? Esta “dadidade” não resolvida seria de fato o mesmo que se indica quando se fala de opacidade e finitude da linguagem.

Reconhecimento naturalizado

Honneth pretende naturalizar os conceitos especulativos de Hegel através da psicologia social de Mead. Todavia, mesmo que as suas análises do reconhecimento partam do nível da corporeidade, e tenham um estampo evolutivo,

Honneth não tematiza nunca não só o conceito de natureza, mas nem mesmo aquele de objeto. No seu quadro teórico encontram lugar só interações entre indivíduos. Mas estes indivíduos não interagem, talvez, em um mundo que tem uma dimensão natural além da social? Honneth dilui a naturalização meadiana em um antropologismo, e nesse sentido deixa cair um dos aspectos mais fecundos do modelo de reconhecimento. Na abordagem dialógica a linguagem é assumida como espírito objetivo e, então, como dimensão histórico-social, e, todavia, se afirma o primado da linguagem de uso como linguagem “natural”. A opção da linguagem revela, portanto, uma forma de naturalismo escondido, fundando-se sobre a noção de linguagem natural que no fundo naturaliza algo de eminentemente histórico como a linguagem. A mesma explicitação hermenêutica, em sua característica retroativa, não se resolve numa constituição idealística – como mostra Ricouer (2007) a propósito da *Quinta meditação* de Husserl – se e somente se parte de um dado, assumindo na reconstrução o fio condutor do objeto. Isto deve valer na explicitação não só da experiência de outros, mas também da natureza comum. Se a natureza comum é o pressuposto da existência social, ela mesma – que a explicitação revela co-constituída – deve, por sua vez, ser co-constituente, recebe a sua resolução total na transparência do sujeito ou na intersubjetividade.

A partir do convergir dessas considerações, que indicam como a dimensão natural tende a emergir para além de toda remoção, se pode prospectar uma solução quase-naturalística ao problema do plano objetivo que torna possível a intersubjetividade. Tal objetividade poderia ser pensada como, ao menos em parte, natural. Desse modo, ou se anula o dado natural, recaindo numa forma de idealismo subjetivo, ou se dispõe de uma teoria como a de Hegel, que nos revela, por fim, a íntima constituição espiritual da natureza mesma; ou então se admite o papel co-constitutivo da natureza, entendida como um conceito que pode ser explicitado reflexivamente mesmo que nunca de modo definitivo. Nessa direção se trataria de retomar – de modo mais radical que Honneth, que naturaliza Hegel só no sentido de uma antropologização da sua perspectiva – a leitura naturalizante da intersubjetividade tecida por Mead, na medida em que este último utilizou o modelo da luta por reconhecimento como um instrumento teórico em grau de conectar filosoficamente a perspectiva biológica do evolucionismo darwiniano e aquela histórica da psicologia social. Com efeito, Hegel mesmo, em sua análise da intersubjetividade, parte da dimensão natural dos organismos, só que, dispondo de uma teoria metafísica sobre a identidade entre natureza e espírito, ele pode permitir-se sublimar sucessivamente esta “dadidade”. Se considerarmos que isto não seja mais consentido, devemos então assumir, mesmo que ao interno de um quadro que

mantém as aquisições hegelianas, que tal natureza seja um ponto de partida que não pode ser completamente dissolvido reflexivamente.

Nesse contexto de pensamento, sempre pode ser pensado também o reconhecimento. Hegel, com efeito, como se pode notar sobretudo na *Filosofia do Espírito Jenense*, parte de uma definição da natureza do ser humano que não é reconduzível à noção clássica de animal racional ou falante: “o homem”, escreve Hegel, “é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecedor. Essa necessidade é a sua própria, não a necessidade de nosso pensamento em oposição ao conteúdo. Enquanto reconhecedor, o homem é ele mesmo o movimento, e esse movimento elimina o seu estado de natureza; o homem é o reconhecer; o natural somente é, ele não é o *espiritual*”. Hegel, assim, define a natureza humana através do reconhecimento, que é também um mecanismo que ele encontra também no mundo animal, todavia sem a mesma necessidade que assume no humano. A passagem do animal ao homem, da consciência (como dimensão animal do homem mesmo) à autoconsciência, é tal como devir estrutural (necessário) daquela dimensão do reconhecimento que, em nível natural, se dá só como contingente. Como tal noção de natureza reconhecidora é uma noção evolutiva de natureza, e, nesse sentido, histórica. O reconhecimento, de fato, é a natureza que consente de sair do estado de natureza e entrar no mundo espiritual. O reconhecimento é assim o melhor candidato para dar legitimidade filosófica àquele naturalismo da “segunda natureza”, que J. McDowell apontou em *Mind and World* como solução a muitos dos problemas filosóficos que nos apetece. As nossas capacidades conceituais são um desdobramento, amadurecido através do processo social da *Bildung*, de potenciais naturais, como sustenta McDowell, exatamente porque, na nossa leitura, a interação social ativa e articula as nossas capacidades reconhecedoras.

A noção de reconhecimento parece desenvolver, nesse sentido, uma função de ponte entre natureza e cultura, animal e homem, sendo nela identificado aquele mecanismo cognitivo próprio das interações comunicativas animais sobre a base do qual emerge evolutivamente a autoconsciência humana. Por outro lado, as formas de interação social reconhecedoras retroagem sobre as estruturas naturais do reconhecimento, na medida em que as relações interpessoais se revelam decisivas para o desenvolvimento mesmo da mente. Isso torna ainda mais significativo que Hegel substitua a definição de animal falante por aquela de ser reconhecedor; com efeito, Hegel, através do uso da noção de reconhecimento move também uma crítica à linguagem e à definição lingüística de homem: “A linguagem, as explicações, as promessas não

são esse reconhecimento, já que a linguagem é somente um meio ideal. Ela evanesce no ato mesmo que aparece; não tem um durável, real reconhecimento” (v. 6, p. 308). Assim, a essência do homem não pode, para Hegel, como resulta também de outras passagens, ser resolvida na linguagem.

Se, então, o plano objetivo que torna possível a constituição das autoconsciências deve ser considerado como um plano natural, o reconhecimento, considerado como processo cognitivo natural-evolutivo, resulta ser aquele mecanismo que possamos identificar reflexivamente como condição de possibilidade da constituição racional das autoconsciências. A opacidade do dado natural é, nesse sentido, dissolvida reflexivamente ao menos em parte, à medida que, sobre o plano filosófico identifica-se no reconhecimento recíproco a lógica evolutiva da “consciencialidade” (*coscienzialità*) nos seus vários estados, enquanto sobre o plano científico se determinam as bases biológicas desse mesmo processo (entendidas como mecanismos naturais de reconhecimento objetivo). Em última análise, o reconhecimento recíproco, entendido como aquele movimento especular mediante o qual, no mundo social, se constituem as autoconsciências, pressuporia as formas animais de reconhecimento perceptivo que constituem aquele plano objetivo-natural que consente uma explicação não circular da intersubjetividade. De outra parte, as experiências amadurecidas dentro dos processos sociais de reconhecimento interpessoal plasmam, por sua vez, os nossos potenciais naturais.

Crítica e sentimentos morais

Admitidos que uma teoria naturalizada do reconhecimento possa efetivamente dar razão à possibilidade de intersubjetividade, preenchendo uma lacuna da abordagem de Honneth, resta, ao fim, aberto o problema de se e como tal teoria possa ser caracterizada como teoria normativa, e se e como essa possa assumir o perfil de uma teoria crítica. Com respeito a tal quesito, deve valer ao menos a consideração preliminar que, em caráter de princípio, tal teoria pode ser igualmente normativa quanto aquela de Honneth. De fato, típico da teoria crítica de Honneth é o entrelaçamento entre questões genéticas e questões de validação que não pode não pertencer à teoria geral do reconhecimento: as estruturas do reconhecimento explicam, em Honneth, como se observou no início, a constituição factual da identidade, mas ao mesmo tempo fornecem o ponto de vista normativo e crítico. Além disso, também em Honneth são revelados elementos naturalísticos. Honneth não só parte do pressuposto da intersubjetividade natural (mesmo se não o explicita, e tende a reduzir tal naturalidade à esfera social), mas ele reconstrói a crítica na sua

dimensão pré-teórica, como aspecto normativo dos sentimentos reativos naturais (com um certo traço de naturalismo ético).

Desse modo, poder-se-ia delinear ao menos um possível desenvolvimento normativo da teoria do reconhecimento naturalizado, numa direção compatível com aquela de Honneth. Se resultassem confirmadas diversas análises da biologia evolucionista (a partir de Darwin), da neurobiologia (a partir das pesquisas coordenadas por Changeaux), sociobiológicas (Wilson), segundo as quais existe um núcleo natural fundado biologicamente de sentimentos morais humanos, e se tais sentimento morais naturais fossem interpretáveis, em continuidade com o que ocorre nos grupos animais, como funções de integração (que implicam a centralidade dos comportamentos altruístas de cooperação), então seria possível referir os processos de individuação e do reconhecimento social ao desenvolvimento de determinados núcleos radicados biologicamente de sentimentos morais que teriam a função de sustentar as tendências cooperativas, e cuja lesão geraria instâncias críticas. A mesma *regra de ouro* poderia ser assim entendida como a resposta normativa a uma instância crítica emergida do sentimento reativo natural que deriva da lesão de sentimentos cooperativos naturais. Essa concessão deveria radicar-se numa perspectiva evolucionista, segundo a qual todos os organismos são o produto de um processo de evolução lento e gradual, cujo principal fator causal é um processo de seleção natural que resulta ser o efeito de uma luta por existência. Tal luta pela existência ocorre, por outro lado, no contexto de fundamentais estruturas biológico-cognitivas de reconhecimento, que são aquilo que torna cognitivamente compreensível no mundo animal a presença – notada sempre mais por biólogos do comportamento, etólogos e socio-biólogos – de fenômenos generalizados de altruísmo biológico e cooperação social. Até certo nível, os comportamentos altruísticos são simplesmente inatos, ou seja, conectados geneticamente, como no caso das formigas (ou também do relacionamento entre os recém-nascidos e seus pais), não necessitando ser transmitidos através da educação: de outra parte, porque o comportamento esteja em grau de reagir em modo flexível a eventos imprevistos, parece solicitado, dentro de formas mais complexas de evolução, o surgimento também de comportamentos individualizados que a esse ponto devem ser mediados pela educação.

Aqui é claro que a tensão entre elementos competitivos e função de integração comunicativa – própria dos processos de reconhecimento – realiza, a esse nível, a luta por reconhecimento enquanto processo de individuação, no sentido que prevalecem os aspectos individualizantes de tal luta. Além

disso, é formulável a hipótese que exatamente a necessidade de uma maior flexibilidade individual dos membros de uma espécie seja conectada ao surgimento de formas de pensamento autoconsciente, enquanto esse está em grau de cumprir tais tarefas de maneira mais adequada. Os sentimentos morais, nessa perspectiva, são também um fato natural, no sentido que a presença em nós humanos de um determinado núcleo de sentimentos morais relativos a comportamentos cooperativos é o êxito de uma seleção evolutiva, que reforça um tipo de comportamento altruístico vantajoso do ponto de vista da espécie. Se, então, a exigência de uma maior flexibilidade individual, a qual se coliga a emergência do pensamento autoconsciente, é conectada à necessidade de comportamentos cooperativos sempre mais complexos, então se pode entender porque a identidade humana deva constituir-se intersubjetivamente, e para que essa constituição seja essencialmente mediada pelos sentimentos morais. Também numa perspectiva natural torna então confirmada a tese sobre o nexa entre identidade e ser reconhecido que vem a instituir-se no mundo social.

Outrossim, a possibilidade de desenvolver a teoria do reconhecimento no sentido de uma história evolutiva da mente clarifica ulteriormente qual tipo de relação fluida se veria a instituir entre biologia e cultura. Se, por um lado, o desenvolvimento cultural da identidade é parte do mesmo programa biológico humano, no sentido de uma predisposição genética daquela plasticidade cerebral e cognitiva que permite a interação social de intervir na organização dos processos de pensamento individuais e coletivos, por outro, aquela arquitetura biológica é aberta naturalmente, em virtude da sua plasticidade, à contribuição cultural. Essa perspectiva, portanto, não exclui uma potencialidade de emancipação da mera autoconservação natural. De fato, se viu como ela implica um impulso em direção à individualização que torna possível uma modalidade de agir e de pensar não determinada geneticamente, que, por sua vez, deve perfilar em um sentido moral individual. Nota-se, além disso, que, na sociedade humana, o meio lingüístico, articulando a expressão dos sentimentos morais, consente-lhes também a generalização numa perspectiva universalizante e, portanto, a possível emancipação da sua função natural integrativa e da submissão à lógica de grupo de mera reprodução. Isso não impede que, por um lado, a instância crítica não seja ligada essencialmente à lingüisticidade mesma, enquanto depende de uma lesão da identidade que não são interpretáveis unicamente como lesões lingüísticas (a ele a linguagem presta a sua voz, em continuidade com o grito animal de dor, ou senão pode ser meio de lesão, mas em todo caso não é identificável com a lesão

mesma). Por outro, tais sentimentos não são só expressões da cultura lingüística humana, mas também, em um nível mais geral, formas naturais nas quais são impressas modelos de interação. A adoção de uma perspectiva evolucionista não deveria, portanto, ir na direção de uma enucleação direta, como foi o caso do darwinismo social, das prescrições éticas a partir do fato que somos produtos da evolução, das proposições normativas, como a *regra de ouro*, de descrições factuais do processo evolutivo. Nem mesmo o êxito deveria ser um determinismo biológico voltado a reduzir a complexidade social e moral a uma rígida legalidade natural. Mais do que isso, tal perspectiva nos indica os vínculos naturais aos quais são submetidos elementos fundamentais da cultura humana. E também, torna acessível, no processo da luta por reconhecimento, a direção de um possível progresso evolutivo (que, além do mais, é o complemento natural necessariamente requerido pela intenção de Honneth de que seja individuável uma lógica evolutiva do progresso moral). A reconstrução do nexa entre natureza evolutiva e reconhecimento não fornece, por si só, a justificação das proposições éticas normativas – admitindo que isso seja possível – e recobre, antes, uma função cética, compatível, na nossa ótica, com uma perspectiva crítica. Tipicamente o ceticismo, de Sesto Empirico a Montaigne até Hume e Nietzsche, sempre operou uma redução natural dos sentimentos morais humanos, elucidando os aspectos de continuidade que subsistem também a esse nível entre mundo animal e mundo humano.

A identificação dos antecedentes evolutivos das estruturas do reconhecimento social pode, assim, ser entendida como uma questão, inicialmente, genealógica, no sentido nietzschiano. Desse ponto de vista, o fato que os nossos sentimentos morais sejam sustentados por disposições naturais não diz ainda nada sobre a validade geral deles, e, mais ainda, sem por si só invalidá-los, coloca uma luz de suspeita, desmascarando a pretensão de que certos comportamentos morais, como os altruístas, sejam justificáveis exatamente enquanto não naturalmente auto-conservativos. Em primeiro lugar, a naturalidade humana do sentir moral não implica, por si só, que sejam dadas naturalmente prescrições éticas de validade geral. Poderia ser igualmente natural que as prescrições naturais sejam sempre circunscritas ao grupo de pertença e, enquanto tais, relativas. Em segundo lugar, se também fossem dadas prescrições naturais universalmente humanas, seria talvez com isso provada a sua incorrigibilidade, mas faltaria esclarecer se isso equivale a uma justificação. A genealogia natural do sentir moral nos instrui, assim, sobre a possibilidade, mas também sobre vínculos morais. Ela nos mostra como fazem parte da nossa naturalidade tanto tendências competitivas quanto cooperativas. En-

tretanto, com isso não é ainda definido que essas últimas sejam, por si só, o ponto de vista universalmente humano que uma teoria moral normativa procura, enquanto pode ser que elas sejam constitutivamente condicionadas. Essas argumentações, próprias de um ceticismo metaético, não devem, porém, ser entendidas no sentido de simples reintrodução da distinção entre gênese e justificação, já que a função de desmascaramento consiste também no mostrar como qualquer pretensão de justificar o ponto de vista ético, independentemente de considerações sobre a gênese natural de tal ponto de vista, corre o risco de ser ilusória.

Aqui se deve recordar, como já apontado, que a luta por reconhecimento hegeliana dá conta, de modo integrado, seja da tendência agressiva como da cooperativa, explicando, da articulação dialética desses momentos, o processo de individuação. Também historicamente parece que Hegel tenha desenvolvido sua concepção a partir de uma metacrítica ao modelo hobbesiano de uma naturalidade unicamente agressiva e egoísta do ser humano. A análise hegeliana nos instrui ainda sobre o fato que a mesma tendência à sociedade, exatamente em virtude da sua naturalidade, não é, por si só, isenta de dinâmicas violentas. Se também se pudesse estabelecer uma conexão entre as nossas disposições éticas naturais e as três formas estruturais de reconhecimento identificados por Honneth, faltaria provar que tais disposições normativas naturais sejam justificáveis como pontos de vista universais. Por outro lado, a criticidade da teoria não parece depender da justificabilidade das estruturas normativas por ela enucleadas. De fato, independentemente de quais sejam tais estruturas e do procedimento que poderia eventualmente justificá-las universalisticamente, a instância crítica surge da não-identidade constitutiva do mecanismo de reconhecimento, ou seja, do fato que, em conexão com a sua função individualizante, permanece aqui sempre aberta a possibilidade de não ser reconhecido e de não reconhecer. Nesse espaço de identidade não recomponível, que abre o sentido mesmo da individualidade humana, se agrupam seja a origem do ato violento que não-reconhece uma pretensão legítima, seja o ato crítico que mostra a ilegitimidade de uma intenção de reconhecimento (e que eventualmente coloca em dúvida também uma estrutura normativa radicada naturalmente e socialmente). Não se trataria, então, de fundar a criticidade em qualquer estrutura normativa específica, mas de legitimá-la através da reconstrução daquela não-identidade que é própria dos mecanismos de reconhecimento, independentemente das formas normativas naturais ou social em que eles se reproduzam, e que abre o espaço expressivo do indivíduo.

Regra de ouro e reconhecimento

Na perspectiva sociológico-moral adotada em *Kampf um Anerkennung*, as estruturas do reconhecimento são indagadas antes de tudo como condições sociais para a formação de uma relação positiva consigo mesmo da parte do indivíduo. O nexos de reciprocidade que reforça relações consigo e relações com outros não é tematizado positivamente e explicitado na sua estrutura lógica. A atenção é principalmente focalizada sobre a experiência negativa de não-reconhecimento, à medida que ela torna possível cognitivamente a centralidade do reconhecimento para a formação e a socialização de uma identidade atingida e, juntamente, esclarece o que pode motivar moralmente os sujeitos a lutar para obter o reconhecimento negado. Por essa via se chega a compreender que os sentimentos morais reativos têm uma estrutura normativa, enquanto reagem à negação de pretensões de reconhecimento que cada indivíduo deve pressupor satisfeitas por outros para poder-se auto-reconhecer positivamente. Entretanto, por razões ligadas à estratégia conceitual da obra, o núcleo normativo do reconhecimento não é explicitado nos termos de regras morais em que os indivíduos deveriam assumir a norma de comportamento. As normas incorporadas no reconhecimento têm, sem dúvida, caráter formal e universal, entretanto elas não são codificadas como imperativos morais ou regras de universalização, mas sim como estruturas sociais objetivas: contextos de interação que, como enfatizado em *Leiden an Unbestimmtheit*, são as infra-estruturas normativas do reconhecimento intersubjetivo, enquanto bens fundamentais, não-distribuíveis, em que todos devem poder participar paritariamente para exprimir a sua liberdade e para poder-se realizar completamente.

Codificar a estrutura normativa do reconhecimento como um princípio abstrato de forma prescritiva equivaleria assim, na perspectiva de Honneth, a re-expor-se às críticas de Hegel ao caráter ineficaz da moralidade kantiana e às patologias de indeterminação que dela derivam, contrariando o neo-aristotelismo pragmático implicado da eticidade pós-hegeliana, que leva a conceber as normas como hábitos impressos nos nossos comportamentos e incorporados às práticas sociais. Esse é, enfim, o motivo pelo qual uma reflexão sobre a *regra de ouro* não encontra lugar nos maiores textos de Honneth. A *regra de ouro* pode ser, de fato, interpretada como uma codificação normativa da lógica de reciprocidade que estrutura as dinâmicas reconhecedoras. Não teria nenhum problema se isso consistisse em uma mera transcrição generalizante dos imperativos sociais inclusos nas estruturas da eticidade comunicativa, admitindo que a transcrição seja correta. Uma operação do gênero seria neutra, mas também pouco significativa para o discurso filosó-

fico-moral. Se, ao invés disso, a tal codificação se acompanhasse a pretensão de encontrar normas universais para a moralidade individual – talvez na forma de regras de universalização – então o discurso mudaria. Antes de tudo, normas de tal gênero parecem cair na dificuldade na qual incorre uma perspectiva kantiana (e habermasiana), e nesse sentido se colocam fora do tipo de impostação que a teoria do reconhecimento de Honneth prevê. Além disso, abre-se um problema de justificação da universalidade de tais normas.

O tipo de justificação que Honneth oferece para as estruturas sociais normativas do reconhecimento – uma reconstrução histórico-genética, unida àquilo que em *Leiden an Unbestimmtheit* se chama diagnóstico de época, que objetiva reconhecer hegelianamente a racionalidade própria de certos fatos normativos desenvolvidos historicamente – também admitindo que funções para os seus objetivos, não parece, entretanto, adequada no caso de normas para a moral individual. Nem mesmo se pode dar por resolvido, como aceitado nos parágrafos precedentes, que a reconstrução da gênese natural das normas de reconhecimento – admitindo também que por essa via se possa estabelecer a universalidade antropológica, a exemplo de um princípio altruísta de comportamento, por sua vez contextual ou universal – seja, por si só, suficiente para dar razão à sua validade universal como normas morais. Pelo contrário, a questão do reconhecimento natural deveria conceder uma maior cautela seja à estratégia da justificação de Honneth para normas ético-sociais, seja a toda tentativa de justificar a validade universal de normas morais do reconhecimento. O fato que a estrutura de reciprocidade seja radicada na nossa natureza reconhecidora poder-nos-ia, entretanto, assegurar que a força motivacional das normas codificadas na *regra de ouro* não depende do tipo de justificação que por ela se possa eventualmente oferecer (transcendental, pragmático-formal, utilitarista, lei de retaliação).

Enfim, é oportuno operar uma distinção entre a formulação positiva – “aquilo que quiseres que os homens façam a vós, também vós o façam aos outros” (Lc 6, 13) – e a formulação negativa da *regra de ouro* – “não faças a ninguém aquilo que não gostarias que fosse feito a ti” (Tb 4,15). A segunda formulação, de fato, é por muitas razões preferível e é, além disso, a melhor candidata para uma codificação normativa de uma concessão de reconhecimento que não prescindia da experiência ineliminável da ofensa e da luta, e que seja suscetível de uma aplicação filosófico-política. Isso é, ademais, o terreno sobre o qual a perspectiva da luta pelo reconhecimento parece encontrar convergência com a concessão da sociedade decente – a sociedade cujas instituições não dão aos cidadãos motivos justificados para sentir-se humilhados em seu respeito de si – teorizada por Margalit (1998). Esse último

sustentou, em modo mais articulado e convincente que Honneth, que as experiências negativas de não-reconhecimento são melhor identificáveis cognitivamente de quanto não sejam as experiências positivas e que sobre essas se pode produzir um consenso generalizado. E a tais formas negativas, como a algo de universalizável, refere-se à formulação negativa da *regra de ouro*, se lida em relação à experiência do reconhecimento. O que se demonstra como reconhecimento positivo, além disso, depende principalmente das concessões substantivas do bem dos indivíduos e de sua já ineliminável pluralidade. E não é nem menos dito que um comportamento verdadeiramente respeitoso do outro possa ser produzido intencionalmente e não seja mais ainda o êxito não-intencional de outros comportamentos, enquanto é suficientemente claro como identificar e produzir comportamentos que não-reconheçam, humilham.

Quem se referir conscientemente à formulação positiva da *regra de ouro* como a um critério de orientação moral poderia assim ser mais exposto à heterogênesse dos fins. Parece ter uma assimetria moral entre a necessidade de desradicar o mal e a de promover o bem. A primeira exigência parece, de qualquer modo, prioritária e melhor expressa para formulação negativa da regra. De um ponto de vista político, parece mais desejável uma sociedade que desencoraje os comportamentos não-reconhecedores – facilmente identificáveis publicamente – com respeito a uma sociedade que promova ativamente determinados comportamentos reconhecedores julgados como positivos, dando, assim, um conteúdo determinado à formulação afirmativa da regra – cuja identificação é mais difícil e maiormente submetida ao arbítrio. Uma sociedade do segundo tipo, de fato, poderia facilmente direcionar tais atividades ao objetivo de impor uma determinada visão do bem, se não até mesmo uma determinada hierarquia social e/ontológica qualquer. Enfim, a formulação negativa da *regra de ouro* poderia ser suscetível a uma justificativa negativa que se dirija à experiência da ofensa como algo de universalizável para reiteração. Uma forma de universalismo negativo que, com respeito às estratégias de justificação positiva das normas de reciprocidade, poderia encontrar menores obstáculos no fato da naturalidade do reconhecimento.

Referências

BOWLBY, John. Das Glück und die Trauer: Herstellung und Lösung affektiver Bindungen. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

CAIANO, C. La terza fase della scuola di Francoforte. Rivista di Filosofia. v. 88, n. 3, dez. 1997, p. 483-487.

CARNEVALE, A. Intersoggettività e ética dei conflitti: il modello comunicativa tra crisi e progresso [introduzione]. In: HONNETH, Axel. *Il dolore dell'indeterminato*. Roma: Manifestolibri, 2003, p. 7-35.

CORTELLA, L. Dopo il sapere assoluto. *L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*. Milano: Guerini, 1995.

DELLAVALLE, Sergio; PIPPIN, Robert; TESTA, Italo. Discussione su "Il dolore dell'indeterminato" di Axel Honneth. *Iride: Filosofia e discussione pubblica*. v. 40, n. 3, dez. 2003, p. 609-624.

DONAGGIO, E. Le ragioni de conflitto. *Segno e Comprensione*. v. 10, n. 28, 1996, p. 37-48.

EDELMANN, G. M. *Bright air, brilliant fire: on the matter of te mind*. New York: Basic Books, 1992.

FORSTER, R. Recognition and resistance. Axel's Honneth's critical social theory. *Radical Philosophy*, n. 94, n. 3, mar.-abr. 1999, p. 6-18.

HABERMAS, Jürgen. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenaer 'Philosophie des Geistes'. In: BRAUN, H.; RIEDEL, M. (Orgs.). *Natur und Geschichte*. Karl Löwith zum 70. Geburtstag. Stuttgart: Kohlhamrner, 1967, p. 132-155.

_____. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

HARDIMON, M. O. Book review of "The struggle for recognition: the moral grammar of social conflict". *The Journal of Philosophy*. v. 94, n. 1, 1997, p. 46-54.

HEGEL, G. W. F. Enziclopädie der philosophischen Wissenscften im Grundrisse, Berlin, 1830. In: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Reinisch-Westgalichen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968, v. 20. Edição em língua portuguesa: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg, 1807. In: *Gesammelte Werke*, 1968a, v. 9.

HONNETH, Axel. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung. *Mercur*. v. 44, n. 7, Juli 1990, p. 1043-1054.

_____. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. The social dynamics of disrespect: on the location of Critical Theory today. *Constellations*. v. 1, n. 2, 1994, p. 255-269 [verão alemã em: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 89-109].

_____. Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Margalit Entwurf einer "Politik der Würde". In: *idem*. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 248-277.

_____. *Leiden an Unbestimmtheit*. Eine Rektualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Stuttgart: Reclam, 2001.

KEREKGYARTO, Béla. Auf dem Weg zu einem formalen Konzept der Sittlichkeit? Die Reinterpretation der Hegelschen Anerkennungstheorie bei Axel Honneth. *Hegel-Jahrbuch 1996*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, p. 203-207.

MARGALIT, Avishai. *The decent society*. Cambridge: Harvard University Press, 1996 [trad. it. de A. Villani, *A sociedade decente*. Milano: Guerini, 1998].

MEAD, G. H. *Mind, Self, Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966 [*Idem*. La voce della coscienza. Textos recolhidos e introduzidos por C. Bombarda, Milano: Jaca Book, 1996].

RICOEUR, Paul. *Husserl: an Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

TESTA, Italo. Familiarità com sé e relazione ad altri. Sulle aporie dell'autocoscienza riflessiva. *La Società degli Individui*. v. 6, n. 17, 2003, p. 37-50.

_____. Riconoscimento naturalizzato. Una soluzione scettica al dibattito sull'autocoscienza tra Henrich, Tugendhat e Habermas. In: COSTA, P., ROSATI, M., e TESTA, I. (Orgs.). *Ragionevoli Dubbi*. La critica social tra universalismo e scepsi. Roma: Carocci, 2001. p. 67-105.

THEUNISSEN, M. *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: De Gruyter, 1977.

TUGENDHAT, Ernst. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* – Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

Recebido em: 04.01.2008
Aprovado em: 18.07.2008