



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CAMPUS FLORIANÓPOLIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA

Mateus Henrique Passini Vilela

Dinâmicas internas do conceito de reconhecimento: problemas de normatividade e a
potencialidade de uma crítica imanente descritiva

FLORIANÓPOLIS

2025

Mateus Henrique Passini Vilela

Dinâmicas internas do conceito de reconhecimento: problemas de normatividade e a potencialidade de uma crítica imanente descritiva

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador(a): Prof. Dr. Luiz Gustavo da Cunha de Souza

FLORIANÓPOLIS

2025

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC. Dados inseridos pelo próprio autor.

Vilela, Mateus Henrique Passini Dinâmicas internas
do conceito de reconhecimento : Problemas de
normatividade e a potencialidade de uma crítica
imanente descritiva / Mateus Henrique Passini Vilela ;
orientador, Luiz Gustavo da Cunha Souza, 2025.
146 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política,
Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Sociologia e Ciência Política. 2. reconhecimento. 3.
conflito. 4. dialética. 5. luta. I. Souza, Luiz Gustavo da
Cunha. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política.
III. Título.

Mateus Henrique Passini Vilela

Dinâmicas internas do conceito de reconhecimento: problemas de normatividade e a potencialidade de uma crítica imanente descritiva

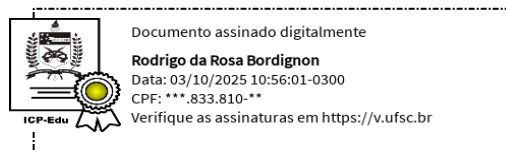
O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 08 de Julho de 2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof., Dr. José Ivan Rodrigues de Sousa Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

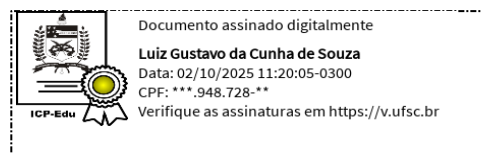
Prof., Dr. Thiago Aguiar Simim
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof., Dr. Thor João de Souza Veras
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Sociologia e Ciência Política, com ênfase em Sociologia.



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof. Dr. Luiz Gustavo da Cunha de Souza

FLORIANÓPOLIS, 2025.

Dedico a presente Tese de doutoramento a memória de Lucas Alfaro “Peice”.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador, Luiz Gustavo da Cunha de Souza, pela dedicação e leituras atentas do texto. Conjuntamente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina pelo acolhimento e excelência, além do estímulo e compreensão dos processos que nós, discentes, vivemos dentro e fora da Universidade. Agradeço à CAPES pelo financiamento da pesquisa.

Também sou grato a toda minha família – a minha mãe, Telma; ao meu pai Luiz Cláudio; a minha madrinha e segunda mãe, Miriam e aos meus irmão e irmãs, Ana Cláudia, Marcelo e Uyara - que, mesmo nas dificuldades, sempre me apoiou na decisão por seguir a carreira de pesquisador nas áreas de Filosofia e Ciências Sociais. Aos amigos, parceiras e parceiros, os quais não poderei listar, devido ao número e a importância de todas e todos. Enfatizo e agradeço a amizade, o carinho e a inteligência perspicaz e admirável à Ana Paula de Oliveira Fraga, Clara Macinelli, Cainã Chiarini e Vanessa Alves, sem essas pessoas meu pensamento é apenas um esboço em meio a neblina. Rafael Leal e Victor Nunes Leal, agradeço a antiga e inviolável amizade. A todos os outros, que constituem uma segunda família, fica meu agradecimento imensurável. Sem o apoio e as conversas com todos não seria possível concluir o doutorado. Não poderia deixar de agradecer a Amanda Nathália Vieira Gomes, que me auxiliou, acompanhou intelectual e amorosamente, além de participar ativamente da construção e da maioria dos inúmeros debates acerca desse texto. Agradeço-os com Corpo e Espírito.

Por fim, agradeço à banca de qualificação - composta por Thiago Aguiar Simim e José Ivan Rodrigues de Sousa Filho - que me orientou a fazer mudanças importantes no trabalho e possibilitou o enriquecimento dos argumentos que construí. Também aos professores Cássio Corrêa Benjamin, Carlos Eduardo Sell, Rafael Leite Mantovani e a professora Thaís de Souza Lapa deixo meus sinceros agradecimentos.

*No alto de Suassuna
Toque sanfoneiro
Nessa pele de cordeiro
Beba esse chá de bússola
Feito por esse mestiço
Pelas ondas tabajara, ouço o rinchar das mulas
Um dia ainda te escrevo
De um banco de praça da cidade do Cabo Canaveral
(Antônio de Oliveira “Totonho”)*

RESUMO

A presente tese discute o empenho de Hegel acerca do conceito de *reconhecimento*, apresentando as evidências em favor da possível distinção entre suas propriedades normativas e descritivas. Posteriormente, desenvolve uma discussão de autores com abordagens específicas do conceito, com intenção de apresentar quais argumentos dos autores validam os argumentos centrais da tese. Por fim, tenta demonstrar as limitações normativas do conceito de reconhecimento diante da multiplicidade e contingencialidade da história, defendendo a tese de que o uso de propriedades que tenham por fundamento a construção lógica e descritiva do conceito, em um quadro epistemológico múltiplo e de imanência do reconhecimento no próprio desenrolar do conceito, pode vir a oferecer, no tensionamento em direção à *forma*, alguma validade “universal” alternativa à elaboração normativa do conceito que elege o *conteúdo* como primazia – esta, condicionada à arbitrariedade da contingência histórica que coloca a materialidade de qualquer conjunto de práticas sociais no lugar da outridade diante da referencialidade normativa de práticas e estruturas sociais do ocidente hegemônico. Concomitantemente, a tese se opõe à abstração que entende por universal a racionalidade euro-centrada.

Palavras-chave: Reconhecimento, normatividade, crítica imanente, crítica descritiva.

ABSTRACT

This thesis presents Hegel's outline of the concept of **recognition**, presenting evidence supporting the possible distinction between its normative and descriptive properties. Subsequently, it develops a discussion of authors with specific approaches to the concept, intending to propose which points strengthen and weaken the central arguments of the thesis. Finally, it attempts to demonstrate the limitations of the normativity of the concept of recognition in the face of the multiplicity and contingency of history, defending the thesis that the use of properties based on the logical and descriptive construction of the concept, within a multiple epistemological framework and a realization of the concept as insurgent of immanent critique, may offer, in **form**, some "universal" validity alternative to the normative elaboration of the concept that elects **content** as primacy – the latter, conditioned to the arbitrariness of historical contingency that places the materiality of any set of social practices in the position of otherness before the normative referentiality from the practices and social structures of the hegemonic West. Concomitantly, the thesis opposes the abstraction that understands Euro-centered rationality as universal.

Keywords: Recognition, normativity, immanent critique, descriptive critique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 - O ESBOÇO DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO NO MÉTODO ESPECULATIVO DE HEGEL	18
1.1 A crítica de Hegel aos modos empirista e formalista de tratar o direito natural	18
1.2 A filosofia do direito no quadro especulativo e o esboço de uma teoria do reconhecimento	24
1.3 Primeiras considerações sobre as relações com o quadro do reconhecimento na Fenomenologia do Espírito	32
CAPÍTULO 2 - A TEORIA NORMATIVA DO RECONHECIMENTO EM LUTA POR RECONHECIMENTO E OS POTENCIAIS DE UMA CRÍTICA DESCRITIVA	35
2.1 A construção do conceito de reconhecimento em Luta por Reconhecimento	48
2.2 Honneth e a Filosofia Real de Jena e uma teoria do reconhecimento baseada na intersubjetividade	56
2.3 A ampliação do Eu em Eu generalizado: notas sobre a Intersubjetividade e reconhecimento Mead	65
CAPÍTULO 3 – TEORIA DO RECONHECIMENTO E A QUESTÃO COLONIAL	68
3.1 O problema da linguagem em Fanon	68
3.2 Reconhecimento em Fanon	76
3.3 Fanon e a violência anti-colonial	80
3.4 Achille Mbembe, a crítica do universal europeu e o universal contra-hegemônico	87
3.5 Possibilidades de leitura não-colonialista de Hegel: Susan Buck-Morss, Hegel e o Haiti	93
3.6 Susan Buck-Morss e a dialética do senhor e do servo	95
CAPÍTULO 4 - BUTLER E O PARADIGMA DO RECONHECIMENTO	98
4.1 Judith Butler e o sujeito de Hegel: O Outro no amor	99
4.2 A questão do reconhecimento em Butler	104
CAPÍTULO 5 - A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO E A QUESTÃO DO CONCEITO NA CIÊNCIA DA LÓGICA	110
5.1 Introdução ao capítulo	111
5.1.2 A leitura de Kojève do capítulo IV da Fenomenologia do Espírito	111
5.2 Reconhecimento no capítulo: A verdade sobre a certeza de Si mesmo da Fenomenologia do espírito	119
5.3 A Lógica do Conceito	125
Conclusões	128
O modelo da reciprocidade	129
O modelo da violência e da negação do Outro	131
Judith Butler e o reconhecimento na multiplicidade e diversidade	132
Considerações Finais	134

INTRODUÇÃO

A presente tese se propõe a debater um conceito¹ central da teoria de Hegel e posteriormente de teorias de base hegeliana - a saber, reconhecimento. Busca-se identificar exegeticamente as propriedades lógicas² internas ao conceito com intenção da realização de uma crítica dos conflitos sociais, em direção ao tensionamento entre forma e conteúdo do conceito de reconhecimento, tal qual, se realiza no conceito, enquanto unidade simples suprassumida³. A proposta de realizar uma crítica imanente é inexoravelmente vinculada ao sistema normativo hegeliano e se liga às intenções normativas apresentadas por Axel Honneth, Frantz Fanon e Judith Butler a partir de suas leituras de Hegel, considerando os diferentes momentos e obras do autor, canônico, nas quais se discute uma teoria do reconhecimento. A defesa que se pretende fazer é a de que a gramática normativa⁴ da ideia de reconhecimento, principalmente no que se refere à construção normativa forte do conceito, tal qual pretendo abordar na presente tese, apresenta problemas históricos e espaço-temporais relevantes.

O conteúdo que preenche a construção normativa do conceito de reconhecimento tem por objeto o contexto sócio-histórico na qual este emerge, as normas estão condicionadas à determinação da temporalidade e do território⁵. Em contraposição, se sugere aqui que a

¹ O conceito é o todo das determinações, compendiadas na sua unidade simples. Ele tem os momentos da universalidade, da particularidade e da individualidade. A universalidade é a sua unidade que é em si na determinação. – A particularidade é o negativo enquanto determinação simples, que é penetrada pela universalidade, ou é característica. – A individualidade é o negativo enquanto negatividade pura que a si mesma se refere. (HEGEL, 2018, p. 29)

² O lógico tem três aspectos: 1. O abstrato ou o intelectual, 2. O dialético ou o negativamente racional, 3. O especulativo ou o positivamente racional. O intelectual permanece nos conceitos na sua rígida determinidade e diferenciação dos outros; o dialético mostra-se na sua passagem e na sua resolução; o especulativo ou o racional apreende a sua unidade na sua contraposição ou o positivo na resolução e na passagem {...} a lógica é assim uma ciência simplesmente formal que precisa de outro conteúdo, de uma matéria externa, se é que deve haver algo de efetivamente verdadeiro. {...} A lógica é, por conseguinte, em si mesma filosofia especulativa, pois o tipo de consideração especulativa das coisas nada mais é do que a consideração da essência das coisas a qual é tanto conceito puro e peculiar da razão como a natureza e a lei das coisas. (HEGEL, 2018, p. 16,17)

³ A opção pela uso da tradução de *aufheben* em suprassumir se deve à tentativa apresentar a unidade simples do movimento de afirmação e negação e da exteriorização e interiorização sem dotar a palavra do conteúdo fortemente normativo de traduções como superação ou elevação, também rejeitando traduções como abolir ou suprimir que só conservam a negatividade do conceito. Para mais argumentos em favor do uso do termo suprassunção consultar as notas do tradutor de Paulo Meneses na 9ª edição da Fenomenologia do Espírito editada pela Vozes.

⁴ As afirmações normativas são de vários tipos. Em primeiro lugar, aos princípios normativos gerais que se combinam entre si para formar sistemas de normas – princípios tais como “sempre que a chance aparecer, batalhe” ou “nunca batalhe a menos que encurralado”. Em segundo lugar, há as conclusões normativas acerca de situações particulares. “Para Marco Antônio faz sentido batalhar”. Este pode seguir-se de um conjunto de princípios normativos gerais combinados a uma descrição das circunstâncias. Finalmente, há as várias construções complexas que incluem os termos normativos. “A menos que Marco Antônio considere a sua frota inferior, para ele fará sentido batalhar. (DARWALL ; GIBBARD; RAILTON, 2013, p. 246)

⁵ Para uma noção precisa do que se entende aqui por território, consultar: SANTOS, Milton. **O retorno do território**. En: OSAL: Observatorio Social de América Latina. Año 6 no. 16 (jun. 2005-). Buenos Aire: CLACSO, 2005, p.259.

estrutura lógica e descritiva do conceito enquanto insurgente da crítica imanente oferece ferramentas de análise social com potencial de debater questões relevantes da sociologia e da teoria social desde uma perspectiva de universalidade⁶ de fundamentos lógico-conceituais – uma universalidade descritiva que nasce no próprio conceito e que contrapõe sistemas de universalidade arbitrários e construídos a partir da normatividade e racionalidade ocidentais hegemônicas. Para que tal chave de leitura da sociedade tenha potencialidade de realizar uma crítica, sem dúvida, deve ser preenchida por uma multiplicidade de conteúdos práticos e operacionalizada levando-se em consideração os diferentes contextos sociais, políticos, econômicos, culturais e éticos - isto é, históricos, porém, segundo a defesa que se fará nesta tese, os conteúdos não devem se sobrepor à forma abstrata do conceito, mas tensionar a materialidade das relações sociais com a insurgência do conceito enquanto instrumento linguístico⁷ dotado de uma dinâmica própria. Para Kojève, o método de Hegel é fundamentalmente descritivo, apesar de se apoiar em uma realidade objetiva de natureza ontologicamente dialética:

O método hegeliano não é nada dialético: é puramente contemplativo e descritivo, e até fenomenológico no sentido que Husserl atribui ao termo. No prefácio e na introdução da *Fenomenologia*, Hegel destaca o aspecto passivo, contemplativo e descritivo do método científico. Ressalta que só existe uma dialética do pensamento científico porque existe uma dialética do Ser que esse pensamento revela. Se a descrição reveladora estiver correta, é possível afirmar que a ordem da conexão das ideias também está em conformidade com a ordem e a conexão das coisas; porque a ordem e a conexão do real são, para Hegel, dialéticas (Kojève, 2014, p. 423).

A pesquisa, que se baseia em um método de análise aprofundada de diferentes perspectivas do conceito, tem como objeto central um *conceito*; sua investigação tem o intuito de ampliar possibilidades de posteriores leituras de estruturas e práticas sociais a partir do uso deste. O que se propõe aqui é um debate teórico em relação ao conceito e ao método no campo das Ciências Sociais. Partindo-se da perspectiva que método e objeto estão intimamente ligados⁸, a tese tem por objetivo propor uma discussão conceitual e epistemológica para uma

⁶ A universalidade, porém, como verdadeiro termo médio, é a natureza interna e todo o conceito, em que a unidade negativa, a subjetividade e a objetividade, o conteúdo e a particularidade do ser determinado se compenetraram, e que é o fundamento absoluto e a conexão do ser-em-Si e do ser determinado. (HEGEL, 2018, p. 35)

⁷ De acordo com Max Costa e André Dias (2019, p. 106) “o contexto de elocução de uma expressão linguística, ou de um signo linguístico, em geral, consiste em um conjunto de parâmetros extralinguísticos (fora da linguagem) que são relevantes para a compreensão da informação transmitida por meio daquela elocução.”

⁸ Ver VIGOTSKY, Lev Semyonovich. *A formação social da mente: o desenvolvimento social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 86

sociologia do reconhecimento, no sentido de defender a teoria do reconhecimento como um método sofisticado e adequado para instrumentalização conceitual da pesquisa sociológica.

O texto presente se desenvolve a partir de uma estrutura analítica⁹ e construtiva. Analítica porque investiga com profundidade o desenvolvimento do conceito escolhido, reconhecimento, em diferentes abordagens e construtiva porque propõe uma hermenêutica específica e alternativa do conceito desde a crítica que o próprio desenrolar do conceito permite.

Na primeira parte, desenvolvida no capítulo 1, será realizada a apresentação do esboço feito por Hegel acerca do conceito de reconhecimento, apresentando as evidências em favor da possível distinção anteriormente mencionada - a saber, entre propriedades normativas e descritivas do conceito e em favor do tensionamento ininterrupto entre particular e universal, entre forma e conteúdo. Na segunda parte, composta pelos capítulos 2, 3 e 4 e 5 a discussão será apresentada, neste momento, mediada pelas abordagens contemporâneas do conceito, com intenção de propor quais pontos, se acredita, fortes ou fracos para o desenvolvimento dos argumentos centrais da tese. Por fim, nas conclusões serão demonstradas as limitações da estrutura normativa forte do reconhecimento diante da multiplicidade e contingencialidade da história, bem como será defendida a tese de que o uso de propriedades do conceito de reconhecimento que tenham por fundamento a construção lógica do mesmo em um quadro de epistemes diversificadas e de uma realização do conceito insurgente como um modelo descritivo nascente de uma crítica imanente pode vir a oferecer, na *forma*, uma validade “universal” alternativa à arbitrariedade da contingência que coloca a experiência normativa de alguns modos de sociabilidade no lugar da outridade particular da normatividade frente às práticas e estruturas sociais do ocidente supostamente universal hegemônico, enquanto concomitantemente se opõe à abstração da universalidade que nega a possibilidade da normatividade nascer enquanto *conceito*, de uma outra racionalidade potencialmente universal.

No primeiro capítulo da tese, o debate central refere-se à emergência do conceito de reconhecimento no primeiro modelo de teoria da justiça defendido por Hegel. Será apresentado o esboço do conceito segundo o Método Especulativo proposto por Hegel ao debater os problemas do jusnaturalismo; a apresentação tem como referência básica o texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (Hegel, 2007). Posteriormente, será

⁹ Sobre o conceito de “analítica” que aqui se utiliza, ver o artigo “A estrutura conceitual da experiência: McDowell e o debate Kant-Hegel” de autoria de Erik Lima para a revista *Veritas*, v.61, n.1, jan-abr 2016, p. 220-248. Também, o texto de Robert B. Brandon, intitulado “Hegel e a filosofia analítica”, para a mesma revista no v.56, n.1, jan-abr 2011, p. 78 – 94). Por fim, recomenda-se verificar o texto de Michela Bordinon: “McDowell e a indelimitação conceitual. Um retorno ao pensamento objetivo de Hegel?”, publicado na *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, ano 15, n.25, 2018.

apresentada a estrutura das relações de reconhecimento, apresentada na seção A do capítulo IV da *Fenomenologia do espírito* (Hegel, 2021). A proposta do primeiro capítulo é situar a teoria do reconhecimento em duas discussões distintas anteriores ao pensamento maduro¹⁰ de Hegel. O capítulo também tem por finalidade expor a centralidade da discussão sobre multiplicidade, particularidade e universalidade e entre forma e conteúdo nas bases do pensamento Hegeliano.

O capítulo 2 abordará parte das interpretações de Honneth sobre a questão do reconhecimento em Hegel e na teoria da intersubjetividade de George Herbert Mead. Para tanto, o texto de referência será *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (Honneth, 2003). A primeira parte do segundo capítulo tem por finalidade situar o conceito de reconhecimento na lógica honnethiana, sendo seguida pela definição das noções de reciprocidade e luta. Posteriormente, se discutirá a trajetória da *Filosofia Real* e as possíveis interpretações da obra a partir de uma leitura que não esteja exclusivamente no plano de uma teoria social normativa forte. Tentar-se-á buscar um preâmbulo de propriedades descritivas, enquanto crítica imanente ou normatividade fraca, no esboço de uma teoria social que já aparece nos primeiros textos de Hegel. Também se priorizará justificar a possibilidade de um esvaziamento de determinados conteúdos normativos fortes do conceito na leitura do texto de Honneth. Será apresentada a discussão com a psicologia social de Mead, seguida pelo retorno da discussão de reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021).

No terceiro capítulo, será abordada a perspectiva de Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (Fanon, 2008) e *Os Condenados da Terra* (Fanon, 2022) referente a uma teoria do reconhecimento - levando-se em consideração a proximidade do autor com os trabalhos de Hegel, especialmente com a *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021). Posteriormente, se discutirá a proposta de Achille Mbembe sobre as possibilidades de tensionar o universal e o particular desde uma epistemologia do Sul a partir do texto *Crítica da Razão Negra* (Mbembe, 2014). Por fim, o debate de Susan-Buck-Morss em *Hegel e o Haiti* (Buck-Morss, 2017) será apresentado, no intuito de demonstrar que Hegel estava ciente dos processos que ocorriam no hemisfério Sul colonizado quando desenvolveu sua teoria do reconhecimento. A pretensão do capítulo é identificar a lógica¹¹ e o movimento próprio do conceito de reconhecimento na sua

¹⁰ A distinção entre pensamento jovem e maduro de Hegel não é consensual entre os estudiosos do autor. Grandes expoentes do pensamento de base hegeliana se opõem a essa interpretação e defendem a unidade da obra como um sistema completo que passa por um movimento propriamente dialético. Dentre eles, Kojève, Lima Vaz e principalmente, Domenico Losurdo.

¹¹ Consideraremos que as afirmações não têm apoio, salvo se a evidência estiver explícita – não importando o fato de que alguém possa dispor dessa evidência se não chegou realmente, a deixá-la formulada. Há um motivo ponderável para deixar as coisas nesse pé. A lógica preocupa-se com os argumentos, um argumento consiste em

dinâmica enquanto conceito fundante de uma teoria do reconhecimento a partir de epistemologias do Sul, em sentido a encontrar propriedades gerais do conceito formal na sua tensão com as normas e práticas sociais desde o contexto dos povos colonizados.

O quarto capítulo do trabalho elucidará a perspectiva de Judith Butler acerca da questão do reconhecimento a partir dos textos *Os Sentidos do Sujeito* (Butler, 2023) e *Desfazendo Gênero* (Butler, 2022). Primeiramente se demonstrará a relevância da dimensão do amor para a formação do sujeito do reconhecimento em Hegel. Em seguida, serão apresentadas as críticas de Butler à leitura de Jéssica Benjamin do conceito de reconhecimento, conjuntamente a sua própria proposta de leitura do reconhecimento.

O quinto e último capítulo tem por intenção retornar aos escritos de Hegel. As teorias da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021) e *A Ciência da Lógica: a doutrina do conceito* (Hegel, 2023), serão expostas como textos centrais para se pensar o conceito de reconhecimento na sua lógica interna. Pretende-se neste capítulo apresentar também a leitura de Kojève a respeito do conceito de reconhecimento. Bem como apontar as condições necessárias para uma interpretação do conceito na sua forma descritiva, crítica e no interior de uma normatividade fraca.

A intenção de apresentar esses debates é demonstrar que, caso se parta de concepções normativas fortes de reconhecimento, há possibilidade de diferentes interpretações, que colocam em contraposição leituras contextuais do mundo social. Partindo-se dessa asserção, se defende que o teor normativo da teoria do reconhecimento enriquece o sistema teórico, desde que sua aplicação seja determinada e condicionada a certo conjunto de práticas de uma realidade sócio-histórica específica, não se trata aqui de defender que a teoria do reconhecimento ignore a pluralidade da realidade social, ou que se desenvolva sob uma perspectiva monista de normatividade. Mas, de acordo com a primeira defesa que se pretende fazer da tese proposta, caso se faça a distinção entre normatividade e estrutura formal em tensionamento com o conteúdo, enquanto crítica imanente ou normatividade fraca, o conceito de reconhecimento pode ser utilizado como instrumento descritivo, isto é, com possibilidade de preenchimento de conteúdos normativos distintos, para interpretação sociológica de formas heterogêneas e diversas de sociabilidade.

mais do que um simples enunciado, consiste numa conclusão e na evidência corroboradora. (SALMON, 1987, p. 14).

Recomenda-se, ainda, para obter-se uma perspectiva geral a respeito de uma lógica conjuntural, ver o texto de Karl Popper: “Lógica nas ciências sociais” (1999).

Por fim, nas considerações finais, serão expostas as conclusões e resultados da construção argumentativa do trabalho, apresentando as propriedades internas do que aqui se entende por lógica do conceito de reconhecimento. Tem-se por objetivo expor as potencialidades da categoria reconhecimento no quadro de um modelo descritivo e crítico na imanência, sem primazia do conteúdo sobre a forma, levando-se em consideração as duas teses centrais do presente texto: a primeira, de que é possível distinguir as propriedades descritivas das propriedades normativas do conceito de reconhecimento; e a segunda, de que na obra de Hegel se encontram elementos centrais para uma teoria do reconhecimento adequada para a leitura sociológica da contemporaneidade¹².

Acredita-se que o uso do conceito na sua lógica interna, que conserva e suprassume os momentos da formalidade e do conteúdo empírico, pode ampliar as possibilidades metodológicas do seu uso para compreensão de fenômenos, práticas e estruturas sociais de domínio do *ethos* das dinâmicas sociais, considerando que a normatividade discutida pelos principais expoentes da teoria do reconhecimento está condicionada aos contextos históricos específicos, enquanto primazia do conteúdo – o que, segundo a defesa que aqui se faz, reduz as potencialidades do uso do conceito.

Após apresentadas as linhas gerais do que será realizado na construção da tese, delimita-se o objeto central desta análise: as fundamentações teóricas para a identificação de uma possível leitura do conceito de reconhecimento de bases descritivas no quadro de uma crítica imanente propriamente hegeliana que tenha como pressuposto que a universalidade estática das epistemologias do norte produzem uma normatividade forte que não é capaz de tensionar o universal e o particular e, quando o tentam, impõe um universal que tem como centralidade um conjunto de práticas e relações sociais tipicamente Norte-centradas.

Portanto, a problemática geral que se pretende discutir é a seguinte: a teoria do reconhecimento apresenta possibilidades de ampliação enquanto categoria teórico-metodológica para compreensão de problemas referentes às práticas, estruturas e questões do domínio da ética no escopo da teoria sociológica se afastada da primazia do conteúdo sobre a forma, típico de uma normatividade forte?

¹² Sublinha-se aqui que a tese defendida não questiona a validade ou a tradição normativa que os autores propõem e se vinculam. A tese parte do pressuposto que a maior parte dos autores que pensam uma teoria social do reconhecimento a fundamenta em bases de teor normativo, porém, o conteúdo prático ou a o debate acerca das expectativas normativas de algum contexto social específico, além das disputas teóricas no campo da normatividade não protagonizam o presente trabalho, também não constituem o objeto da pesquisa.

CAPÍTULO 1 - O ESBOÇO DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO NO MÉTODO ESPECULATIVO DE HEGEL

*Mas eu não sou um só
Não sou só um
Eu também sou milhões de eus
Não sou Deus mas sou Eus
-MAURÍCIO BAIA*

1.1 A CRÍTICA DE HEGEL AOS MODOS EMPIRISTA E FORMALISTA DE TRATAR O DIREITO NATURAL

O presente capítulo é parte de um projeto que tem em vista a identificação exegética de propriedades do conceito de reconhecimento em Hegel e teorias de base hegeliana, observando a sua lógica e dinâmica internas. Para tanto, a tese prioriza recuperar elementos que fundamentam essa busca pelo sentido do conceito em diferentes obras do autor. O capítulo que segue demonstra que já existem alguns pressupostos da noção de reconhecimento no texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (Hegel, 2007); nesse sentido, este primeiro texto tem como finalidade apresentar as críticas de Hegel ao modo empírico e ao modo formalista de tratar o direito natural e demonstrar como, de modo ainda que incipiente, já estão presentes alguns pressupostos fundamentais para uma posterior teoria do reconhecimento. Desse modo, por se tratar de um modelo teórico que, ainda que no domínio da ética, debate uma teoria social da justiça, inicialmente será apresentada a abordagem hegeliana - no período de juventude - acerca dos sistemas filosóficos hegemônicos por meio dos quais se pensava o direito: em um quadro jusnaturalista.

A crítica inicial do autor em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (Hegel, 2007) se direciona ao modo como o sistema filosófico do jusnaturalismo se constituiu na filosofia e no pensamento enquanto ciência, em geral. Neste sentido, acredita Hegel (2007) que, por consequência de uma especialização e tensionamento das ciências particulares, as teorias que colocam em debate a justiça, como o direito natural, se fundamentam em dois grandes modelos epistemológicos: um que toma por base a soma de qualidades da experiência empírica e outro que busca na abstração e em pressupostos de universalidade um sistema formal vazio de conteúdo.

O empenho de Hegel, dessa maneira, é estruturar um modelo de teoria da justiça que aproxime o debate a um “sistema jurídico de unidade e necessidade lógica” (BAVARESCO,

CHRISTINO, 2004, p. 6). Isso é, desenvolver conceitos que possibilitem fundamentar um modelo de direito em pressupostos internos à própria teoria da justiça. Ao propor o modelo especulativo, Hegel antagoniza o atomismo da soma de qualidades particularizadas proposto pelo empirismo tanto quanto a particularização formalista kantiana, a qual coloca o sujeito de direito em uma relação de universalidade formal mediada pela experiência da razão particular. Ao defender o método especulativo como suprassunção dos movimentos filosóficos que o antecedem, Hegel pretende fundamentar sua teoria da justiça no quadro da eticidade, enquanto vida comunitária e das relações.

Diante disso, primeiramente se discutirá, seguindo o escrito hegeliano, a crítica do autor ao empirismo e o método utilizado para apresentar um sistema jusnaturalista. A hipótese defendida pelo autor é a de que o sistema empirista designa arbitrariamente frações da totalidade, elegendo-as como determinidade. Como no exemplo apresentado pelo autor:

Assim, por exemplo, para conhecer a relação do matrimônio, põe-se a procriação dos filhos quanto a comunidade dos bens, etc, e é a partir de tal determinidade, que, enquanto essencial, é erigido em lei, que a relação orgânica toda inteira é determinada e manchada; ou da pena retém-se tanto a determinidade da correção moral do criminoso quanto a do prejuízo provocado, quanto a da representação da pena nos outros, quanto a da representação – tendo precedido o crime – que faz dela o próprio criminoso, quanto a da necessidade que essa representação se torne real, que a ameaça seja executada (Hegel, 2007, p. 41).

Associar frações isoladas não configura, para Hegel, a possibilidade de pensar o fenômeno jurídico em sua totalidade. De acordo com o autor, a soma de multiplicidades não é capaz de formar uma unidade totalizante, ou universal, nem mesmo como um sistema analítico capaz de indicar caminhos para compreensão de uma teoria da justiça que leve em consideração a totalidade ética (Bavaresco, Christino, 2004, p. 9).

Hegel ressalta que a opção por eleger uma determinidade que se sobreponha a outra determinidade fenomênica constitui uma contribuição dos empiristas para o debate sobre a formação de um sistema da justiça. Isto é, pensar uma comunidade como totalidade ética integrada mediada por determinados conteúdos práticos parece, na compreensão do filósofo alemão, um ponto significativo do método empirista. Dessa maneira, a proposta de se discutir o direito natural parece, para o autor, incompleta enquanto elegibilidade de princípios, ao passo que configura uma tentativa de organizar a totalidade ética em uma organicidade, ainda que essa seja determinada arbitrariamente pela contingência da realidade prática.

A proposta empirista coloca em debate momentos antagônicos na constituição de uma totalidade ética. Isto é, o pressuposto fundamental é uma dinâmica negativa, a qual determina as formas de integração social, enquanto associação pela negação, a uma totalidade. O modelo jusnaturalista empirista pressupõe uma resistência às contingências externas aos sujeitos. Porém, segundo Hegel, devido à eleição arbitrária de quais forças devem se antagonizar, o projeto empirista não alcança um modelo capaz de estruturar uma unidade ética enquanto totalidade. O empirismo tenta, deste modo, projetar um sistema de somas de multiplicidades como princípio de uma unidade fundamental. Para o autor:

A unidade dos opostos, considerada em relação com estes como reais, é a sua necessidade. Todavia porque a matéria da unidade formal mencionada não é o todo dos opostos, mas somente um dos opostos, uma determinidade (Hegel, 2007, p. 42).

Para Hegel, esse sistema não se sustenta, pois, dado que a experiência histórica é contingente, qualquer determinidade que venha a se alterar impossibilita uma explicação das oposições como princípio absoluto. Assim, qualquer modificação da determinidade no percurso histórico coloca o sistema de afirmação a partir do negativo do projeto empirista como um movimento de nulidade. O projeto empirista é, neste sentido, vazio de forma, pois está necessariamente ligado ao conteúdo atomizado contingente.

Na unidade que é unidade essencial, o diverso multiforme é imediatamente destruído e nada; porque o ser diverso multiforme é o princípio da empiria, a esta é recusado penetrar até o nada absoluto de suas qualidades, que, para ela são absolutas, e também, por causa do conceito elas são termos pura e simplesmente múltiplos, dos termos infinitamente múltiplos; esta unidade originária de que nós tratamos a pouco, por conseguinte pode apenas significar uma quantidade, tanto quanto é possível, simples e restrita de qualidades, pela qual ela crê ter como chegar ao conhecimento dos outros. Este ideal no qual isso se passa tão próximo do arbitrário e do contingente é apagado, e no qual do diverso multiforme a menor quantidade necessária é posta, é para a empiria no físico tanto quanto no domínio ético, o *chaos*, que nesse último domínio é representado tanto mais, sob a imagem do ser, pela ficção da imaginação, como estado de natureza, tanto mais sob a forma da possibilidade da abstração como uma enumeração, para uma psicologia empírica das faculdades do homem; e, desta maneira, isso que, de uma parte é afirmado como inteiramente necessário, em si, absoluto, é, de outra parte ao mesmo tempo reconhecido como algo de não-real, de simplesmente imaginado e como coisa-de-pensamento, ali como uma ficção, aqui como uma simples possibilidade, o que é a contradição mais rude (Hegel, 2007, p. 45).

Nesta primeira crítica de Hegel ao empirismo, já é possível observar uma disposição a uma teoria que tenha como centralidade a relação - no caso, de reconhecimento - e a constituição

do sujeito enquanto processo de relações mediadas pelo que vem-a-Ser Outro. Portanto, se na formulação empirista de que na soma da multiplicidade e antagonismos elegidos arbitrariamente a contingência histórica ocupa papel protagonista para uma unidade em totalidade, sem a experiência contingente, o sujeito só pode ser determinado como um nada, ou como uma possibilidade da própria contingência. Deriva, portanto, que o sujeito só pode se situar enquanto um Algo quando posto em relação com aquilo de que difere, isto é, com um exterior não contingente, que também é dotado de uma estrutura formal. Defende-se aqui que no Outro enquanto necessidade para identificação de um Eu já está esboçada a questão do reconhecimento, em traços ainda muito precários, nesta primeira crítica:

E não se tem de olhar para encontrar isso que é necessário; - é preciso que o que é reconhecido estar em relação com o Estado faça parte também disso que é colocado a parte, porque a imagem caótica do necessário não pode conter a unidade absoluta, mas somente a multiplicidade variada simples. (Hegel, 2007, p. 46)

Em sentido oposto, Hegel tem em Fichte e Kant os principais adversários, dado que os autores propõem o modelo exclusivamente formal de discutir uma teoria da justiça. Por sua vez, o formalismo kantiano parte da universalidade enquanto forma - ou um modelo puro, enquanto esvaziamento de conteúdo - a fim de estabelecer um sistema racional de unidade e universalidade.

Em contraposição ao jusnaturalismo empirista, o formalismo tende a partir da abstração pura, ou do vazio, para fundamentar o seu sistema racional: “na oposição, a realidade está na multiplicidade, mas a idealidade, na unidade” (Hegel, 2007, p. 57). Para preencher o vazio, também arbitrariamente, o formalismo elege a determinidade da coerção, na forma da vontade pura¹³, como o valor que dá unidade à abstração total. Em suma, o centro do debate ético sobre a justiça não está nas leis do direito empírico e normativo, mas somente na lei moral da vontade pura determinada pelo imperativo categórico¹⁴ Kantiano. Segundo Hegel, a proposta Kantiana não soluciona o problema do empirismo, mas apenas o inverte:

¹³ O bem e o mal significam sempre uma relação da vontade, quando esta for determinada pela lei da razão ao fazer der alguma coisa um objeto; pois a vontade também nunca é determinada imediatamente pelo objeto e pela representação deste, mas ela é um poder fazer, por si mesma, de uma regra de uma razão a causa motriz de uma ação. (KANT, 2006, p. 80)

¹⁴ A razão, da qual unicamente pode sair toda regra que deva conter necessidade, inclui imediatamente também a necessidade nesse preceito que é seu (pois sem esta não seria um imperativo), mas essa necessidade só está condicionada subjetivamente e não se pode supô-la no mesmo grau em todos os sujeitos. Em contrapartida, para sua legislação se exige que só necessite pressupor-se a si mesma, porque a regra é objetiva e universalmente verdadeira só quando vale sem condições subjetivas contingentes que se distinguem tal ser racional de tal outro. (KANT, 2006, p. 35)

A consciência é o lado onde reside sua falta e, por conseguinte sua unilateralidade; e sua progressão em direção ao que é científico, assim que a ligação incompleta e o simples contato com o conceito pela qual ela não faz, desta maneira senão, torna-se impura, provém da necessidade que a multiplicidade e a finitude se afundem absolutamente na infinitude ou na universalidade (Hegel, 2007, p. 54).

De acordo com o autor, Kant se propõe a excluir as determinidades dos fatos da experiência, isto é, o particular, para supor o universal vazio de conteúdo. Desta maneira, a forma universal do idealismo Kantiano não é capaz de compreender a totalidade, pois é vazio de significado e exclui a diversidade das particularidades da experiência histórica. Não há possibilidade, para Hegel, da suprassunção do universal e do particular na proposta Kantiana; pois, se, por um lado, o empirismo trabalha com categorias atomizadas da particularidade, por outro lado, o formalismo se fundamenta na forma abstrata do universal vazio. O modo com que o formalismo trata o direito natural, portanto se configura como:

Este oposto real é, de um lado, o ser multiforme ou a finitude, e em face desta, a infinitude, como negação da multiplicidade e, positivamente como unidade pura; e o conceito absoluto, constituído desta maneira, dá nesta unidade isto que tem sido nomeado como razão pura. Mas a relação desta unidade pura com o ente multiforme que lhe faz face é ele mesmo, por seu turno, também uma relação duplicada: ou a relação positiva da subsistência dos dois; mas tanto aquela subsistência quanto este ser aniquilado não devem compreender-se a não ser como uma substância parcial, e este ser aniquilado parcial, pois se, esta subsistência dos dois fosse absoluta, não se teria absolutamente a relação dos dois, e se o ser aniquilado dos dois fosse posto, não se teria uma subsistência dos dois; esta subsistência parcial e este ser negado parcial dos dois – a oposição de um Eu divisível e um não-Eu divisível no Eu, quer dizer a relação, precisamente por isso igualmente parcial – este é o princípio absoluto desta filosofia (Hegel, 2007, p. 56).

Desta maneira, o quadro teórico do direito formalista pressupõe uma teoria da justiça que decorre em um *ethos* sem conteúdo, ou vazio de matéria. Tal qual será preenchido pela lei moral atomizada da subjetividade interna ao sujeito racional determinada pela razão pura na sua abstração da forma e pelo imperativo categórico na razão prática. Neste sentido, qualquer conteúdo poderia ocupar o vazio da forma universal kantiana. Decorre desta discussão da natureza ética um problema de justiça. A forma da arbitrariedade da razão pura sobre a coerção do indivíduo sobre si mesmo, através da moral, impede a realização da consciência no direito real, que leva em consideração o indivíduo situado historicamente. Neste sentido, a liberdade singular, representada pela ação moral do indivíduo, se sobrepõe ao princípio da liberdade

universal¹⁵, representada pelos tensionamentos do indivíduo com a sociedade civil e o Estado. A referencialidade à realidade concreta é necessária, pois:

A ideia da identidade do ideal e do real deveria nesses sistemas ser o ponto de indiferença absoluta; mas aquela ideia não procede da diferença e o ideal não provém da realidade; pois, ainda que, nesta razão prática, o ideal e o real sejam idênticos, o real permanece, portanto, absolutamente oposto; este real é posto essencialmente fora da razão (Hegel, 2007, p. 57).

A aleatoriedade total se torna, assim, o conteúdo protagonista de preenchimento do vazio universal da agência do sujeito individual, a partir de sua consciência moral – que sempre se manifesta no sujeito individual. Para Hegel, o direito perde, desse modo, seu caráter de possibilidade universal na imanência, pois é redirecionado para a experiência particular e contingente do indivíduo e da ação moral atomizada. Essa particularização faz do imperativo categórico um suposto universal estático no atomismo:

A máxima do livre-arbítrio tem um conteúdo que inclui nela uma determinidade; a vontade pura, pelo contrário, é livre de determinidades; a lei absoluta da razão prática consiste em elevar aquela determinidade à forma da determinidade pura, e a expressão desta determinidade, acolhida na forma de lei (Hegel, 2007, p. 61).

A crítica hegeliana parte do pressuposto de que a normatividade jurídica, mediada pela sociedade civil e o Estado, legitima determinados conteúdos, dispostos numa realidade imanente e situados numa conjuntura histórica em movimento. Isto é, a abstração da ação moral individualizada, apesar de dar forma a um pressuposto da ação moral, está sempre subjugada a um conjunto pré-estabelecido do direito absoluto, determinado pelo Estado, sendo este a representação da totalidade do particular e do universal na figura do povo enquanto unidade ética. A ação moral formalista, representada por Kant, demonstra, para Hegel, apenas um lado da oposição entre particular e universal. Assim como o empirismo. Pois, se o direito absoluto se fundamenta na razão pura, condicionada à contingência do sujeito, há sempre de se priorizar um modelo de direito privado, com aparência de universalidade, dada sua forma estritamente abstrata. A unidade da vontade particular na ação moral é ponto de inflexão com a noção

¹⁵ Um importante debate sobre liberdade singular e universal se encontra em “*Hegel: Liberdade, Estado e História*” (1993) de Tadeu Weber.

Hegelianana de totalidade e universalidade, que tem por pressuposto fundamental a abstração formal e a sua tensão¹⁶ com a realidade sempre situada na história.

Se Hegel parte de uma noção de liberdade universal, seu contraponto à definição de liberdade Kantiana se dá nas próprias noções de contingência e causalidade. Assim sendo, se, por um lado, na razão prática, a liberdade da ação é singularizada e decorrente do agir individual, que, por sua vez, é dependente da contingência, a efetivação da liberdade é vazia de conteúdo; por outro lado, se a liberdade está em relação causal, como consequência da ação individual do imperativo categórico, ela é produto da abstração do princípio da causalidade, sendo também, desta maneira, um princípio abstrato e vazio (HEGEL, 2007, p. 59).

O projeto do conceito de absoluto em Hegel parte, inicialmente, desses dois modelos de crítica. Se o formalismo Kantiano possibilita uma versão de unidade que separa a multiplicidade e a reúne enquanto uma unidade abstrata, ao passo que o indivíduo é, enquanto vontade uma unidade na particularidade, Hegel dá um passo em sentido à noção de absoluto em uma estrutura de oposições e complementaridade entre a multiplicidade e a totalidade.

Portanto, ao partir dessas críticas iniciais de Hegel aos sistemas da filosofia do direito que o antecedem, se estabelece o escopo teórico com o qual o autor discute em seus escritos de juventude com o objetivo de propor um método e uma ontologia do direito e da liberdade, bem como os primeiros esboços de uma discussão sobre reconhecimento no domínio de uma teoria da justiça.

1.2 A FILOSOFIA DO DIREITO NO QUADRO ESPECULATIVO E O ESBOÇO DE UMA TEORIA DO RECONHECIMENTO

O presente item se concentra em identificar pressupostos e elementos da teoria do reconhecimento, no quadro da teoria do direito proposta por Hegel no método especulativo de tratar o direito natural.

A proposta Hegeliana, *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural* (Hegel, 2007), não tem por objetivo de crítica eliminar as contribuições dos sistemas anteriormente discutidos para o sistema suprasumido que vem a desenvolver posteriormente. O empenho do método especulativo é justamente submeter à análise a diversidade e a

¹⁶ Para Hegel, esse tensionamento é suprasumido no conceito pois “o conceito é o todo das determinações, compreendidas na sua unidade simples. Ele tem os momentos da universalidade, da particularidade e da individualidade” (2018, p.29)

particularidade, também a totalidade e universalidade para, em seguida, colocá-las em um mesmo sistema teórico de filosofia política e do direito com possibilidade de universalidade, porém com pressupostos não transcendentais. Isto é, uma universalidade realizada na imanência.

O programa inicial da obra, nesse sentido, é o desenvolvimento de um sistema que, concomitantemente, seja capaz de dar forma ao que se entende por justiça como unidade abstrata, ao passo que se considere o conteúdo objetivo da realidade histórica e cultural. O autor vai buscar estabelecer tais conexões e pontos de tensão por meio do conceito de “eticidade”. Isto é, na eticidade, multiplicidade e totalidade, bem como particularidade e universalidade podem tornar-se uma unidade (Bavaresco, Christino, 2004, p. 15 – 21) *sui generis*.

A unidade primária para compreensão do conceito de eticidade é a noção de povo. Por um lado, a totalidade do povo é capaz de comportar uma unidade ética enquanto forma, pois é uma unidade distinta da soma da multiplicidade dos indivíduos. Por outro lado, comporta também a diversidade da multiplicidade, do singular enquanto uma unidade distinta.

O povo figura, desta maneira, uma tensão suprasumida da unidade universal imanente e da objetividade prática da realização dos direitos particulares. A eticidade, diferentemente da moralidade Kantiana, não pode ser exercida individualmente, isto é, ela é irrealizável no campo exclusivamente privado. A diversidade do indivíduo é realizada exclusivamente como parte das relações totalizadas. Ou seja, o indivíduo é, dialeticamente, particular na sua diversidade e universal na totalidade do povo, como única condição ontológica possível.

De acordo com Agemir Bravaresco e Sérgio Christino (2004), as tensões entre indivíduo e povo fundam uma unidade que é multiplicidade e universalidade, dado que o Eu é sempre Um em relação ao Outro, e também assim é válido para a relação contrária: isto é, o Outro é em relação a Um que é Eu. A relação entre estas duas formas de unidade decorrem em uma unidade terceira, que é a própria relação. No caso, um Eu que é também Outro em uma unidade, e um Outro que é também Eu. A esta unidade, na figura do povo, ou do que posteriormente, aparecerá na definição de Estado, está contido o conceito de eticidade. Há ainda uma segunda característica distintiva de negatividade, segundo os autores, pois uma totalidade ética se relaciona com outras totalidades éticas e, assim, um povo se contrapõe negativamente a outro povo enquanto totalidade. Esta unidade é inevitavelmente negativa e se eleva ao absoluto em suprasunção, por um lado na medida em que se relaciona com Outra totalidade ética que não sua unidade em-Si, por outro lado, é também uma unidade positiva em-Si e para-Si. A característica relacional do método especulativo de Hegel pode ser interpretada, assim,

desde as formações primárias de relações intersubjetivas até relações entre totalidades éticas representadas por grupos, povos ou Estados.

As formações dos vínculos sociais de intersubjetividade¹⁷ são, de fato, um condicionante fundamental para Hegel quando se pensa na possibilidade de realização de uma eticidade como universalidade e multiplicidade. Porém, dada sua situação historicamente localizada, o autor perpassa a discussão da interdependência econômica dos sujeitos na formação desta mesma totalidade. Isto é, para uma filosofia política marcada pela imanência, não é possível, para o autor, passar pelos vínculos de totalidade sem discorrer sobre as condições relativas a trabalho, propriedade e produção. Neste sentido, para que haja possibilidade de realização do trabalho necessário para a manutenção dos vínculos sociais entre o Eu e o Outro, é também necessária a soberania da totalidade ética enquanto unidade de produção. As condições materiais e a manutenção da propriedade privada e dos meios de produção são um dos sistemas de manutenção do vínculo social de garantia de unidade na eticidade. Hegel entende esse sistema interdependência relacional condicionado à materialidade como o princípio da economia política, a saber:

Ao aspecto negativo da infinitude, que acaba de ser considerado, porque a figura da totalidade ética e a individualidade desta última são determinidades como uma singularidade para fora, e o movimento desta como bravura, está imediatamente ligado ao outro lado, a saber, a subsistência da oposição; um dos lados é o da infinitude, negativo, como o outro; o primeiro é a negação da negação, a oposição à oposição; o segundo, a negação e oposição ela própria em sua subsistência enquanto pluralidade de determinidades ou realidade multiforme. Estas realidades, em sua pura privação de forma e simplicidade interior, ou os sentimentos são, no prático, os sentimentos, se reconstruindo, a partir de fora da diferença, à partir de fora do ser suprasumido do sentimento de si sem diferença., passando por um aniquilamento das intuições e se restaurando – necessidades e fruições físicas que, postas, para elas mesmas, por seu turno, na sua totalidade, obedecem, mas suas intrincações infinitas a uma necessidade una e formam o sistema de dependência recíproca universal, tendo em conta as necessidades físicas, assim como o trabalho e a acumulação para estas últimas, e este sistema enquanto ciência forma o sistema que se denomina economia política (Hegel, 2007, p. 85).

Na proposta de filosofia da imanência direcionada a uma conjuntura histórica específica, reaparece a crítica de Hegel ao jusnaturalismo que o antecede. Se o direito tem

¹⁷ Ao passarmos da relação não recíproca de objetividade para a relação recíproca de intersubjetividade, encontramos-nos em face de uma nova forma da dialética em que dois “infinitos” se relacionam (paradoxalmente!) ou dialeticamente se opõem. {...} Na relação de intersubjetividade, a infinitude intencional do sujeito tem diante de si outra infinitude intencional, e é a reciprocidade da relação entre ambas que constitui o paradoxo próprio da intersubjetividade. (LIMA VAZ, 1992, p. 50)

fixações determinadas por elementos da história e da cultura, um modelo de ação normativa vulnerável à contingência do sujeito, como no caso da proposta formalista kantiana, é dotado de impossibilidade, pois tem forma, mas é vazio de conteúdo. Porém, a eticidade enquanto unidade, apesar de contextual em seu conteúdo, é universal em sua forma, visto que é o próprio movimento relacional.

A unidade ética será representada, dessa maneira, como povo. Porém, há um desfecho de possibilidades relacionais em níveis de eticidade, tal qual pode se manifestar na confrontação entre totalidades éticas, em tensões entre grupos ou estamentos no interior das totalidades éticas, no interior destes grupos, entre instituições privadas ou entre os próprios sujeitos, ou até mesmo numa relação entre o sujeito e suas diferentes formas de apreensão do mundo. Assim, se na unidade absoluta está o povo como totalidade ética, a diversidade se encontra primeiro entre totalidades éticas, ou seja, nos povos; e no interior dos povos as diferenças entre agrupamentos se manifestam, na forma de estamentos e grupos: este conflito aparece na sociedade civil; por fim, a particularidade dos indivíduos também deve ser considerada, no interior dos estamentos da sociedade civil, esta particularidade é observada tanto no indivíduo enquanto um Eu, quanto nas instituições da esfera privada.

O indivíduo se realiza, assim, a partir de possibilidades e formas distintas, sendo estas positivas e negativas em uma unidade simples e dialética. Primeiramente, ele só se realiza enquanto parte de uma totalidade ética, isto é, ao passo que o indivíduo é um em-Si, é também parte de uma totalidade que não é idêntica a ele, mas é também ele. É povo enquanto totalidade (Hegel, 2007, p. 83), mas é também indivíduo enquanto singularidade. Esse formato de relação tem como pressuposto a suprassunção das duas condições no movimento dialético. Enquanto realização do indivíduo na sua condição de em-Si, o desejo, a consciência e a autoconsciência¹⁸ (Hegel, 2021) são os conceitos fundamentais, o movimento das relações entre as formas de consciência e a relação destas consciências com o mundo constituirão a cultura, enquanto situação historicamente situada. Por outro lado, o direito já constitui um código universal determinado pela própria história. Isto é, a totalidade ética é constituída por uma tensão¹⁹

¹⁸ A autoconsciência é, primeiramente, sensível e concreta e é para si e para outra consciência como tal objeto sensível e concreto. A autoconsciência tem o ser determinado em virtude de ser reconhecida por outra autoconsciência. Mas, enquanto está imersa na matéria completa, não é reconhecida como autoconsciência, pois a sua essência consiste em não ser diferente de si no seu distinto ser determinado, ou em ser Eu livre como objeto. O reconhecimento da autoconsciência consiste em que cada um é para o outro o mesmo que ele próprio é, sabe ser o mesmo para outro, e, assim, intui-se a si mesmo no que dele é diferente. Ser é o vazio, inércia, não autodeterminação. (HEGEL, 2018, p.98).

¹⁹ Como no caso do sujeito individual, também a reflexão sobre o Nós vê-se em face da oposição entre o Nós empírico, cuja efêmera unidade se tece na contingência do puro acontecer, e o Nós inteligível ou transcendental,

dialética entre a moralidade formal do indivíduo e os códigos sociais determinados pelo direito, tal qual é produto de uma formação histórica da sociedade civil. É um tensionamento entre a forma abstrata do *ethos* e da realidade das condições práticas de exercício da realização dos sujeitos suprasumido no próprio conceito de *justiça*.

Diante disso, Hegel desenvolve o ponto de tensão entre indivíduo e totalidade elevando o indivíduo ao ponto culminante de tensão absoluta consigo mesmo e com a totalidade. Isto é, ao risco de morte. Considerando a noção de direito dos seus escritos de juventude²⁰, a relação do sujeito com o risco de morte se dá partindo da violação do código estabelecido através do crime. O sujeito coloca em risco sua própria vida ao violar as normas estabelecidas com intenção de reconhecimento da sua pessoa em totalidade. Ou seja, numa luta travada com intenção de reconhecimento da honra, o indivíduo submete a sua qualidade totalizante - a vida - ao risco.

A morte, enquanto infinitude, enquanto totalidade, eleva o indivíduo à universalidade, pois o desejo imediato pela vida é sobreposto pelo desejo de pertencimento, representado pela honra. Em contraposição, o violado responde à tentativa de violação, ou com submissão, ou colocando em jogo, também, sua própria vida. A luta de vida ou morte coloca os indivíduos, ou os povos, como totalidades absolutas em contraposição absoluta:

Na vida ética absoluta, a infinitude ou a forma, enquanto o absolutamente negativo, não é senão ela mesma repressão – concebida a pouco –, acolhida em seu conceito absoluto, no qual ela não se relaciona com as determinidades singulares, mas com a inteira efetividade de suas possibilidades, isto é, a vida, ela mesma, então, a matéria é igual a forma infinita, - mas de tal sorte que o positivo desta é o que é absolutamente ético, isto é, a pertença a um povo; e o ser um com este, o singular o prova, no negativo só pelo risco de morte, de uma maneira não equívoca. Pela identidade absoluta do infinito ou do lado da relação com o positivo, as totalidades éticas tais que são os povos se configuram, se constituem como os indivíduos e se situam assim como singulares em face de outros povos singulares (Hegel, 2007, p. 83).

Se colocados os termos em suas últimas consequências, a relação dos indivíduos com a propriedade ocupa papel secundário, pois o que está em jogo é a qualidade total e a infinitude

mantidos nos vínculos de uma forma que assegura sua permanência ou sua razão de ser (assim os vínculos da família, da amizade, sociais, políticos etc.). Ora, a aporética crítica da relação de intersubjetividade delineia-se exatamente na passagem do Nós empírico ao Nós inteligível, na medida em que os sujeitos que se unem pela forma, qualquer que seja, da relação de intersubjetividade são os sujeitos que, de alguma maneira, transcendem o nível empírico do simples acontecer do seu cruzar-se na pevida. (LIMA VAZ, 1992, p.71)

²⁰ Para uma consulta aos fragmentos dos trabalhos do jovem Hegel, ver: HEGEL, G.W.F. Escritos de juventude. Madrid: Ediciones F.C.E. España S.A., 1978.

da Pessoa. O direito ocupa o espaço, neste caso, da mediação primária, que possibilita a disposição para o conflito de natureza da universalidade. Por sua vez, o Estado²¹ garante a mediação no contexto da totalidade ética. O indivíduo, neste movimento de conflito, se transfere da sua qualidade particular para a qualidade universal da totalidade ética. É importante ressaltar que tal movimento não se restringe aos conflitos individuais, mas se replica nas relações de grupos, ou dos conflitos entre os povos.

O argumento do conflito é uma contraposição direta de Hegel à noção de Paz Perpétua de origem kantiana, pois a lógica do movimento de conflito, como dito anteriormente, ultrapassa o conflito individual e coloca os povos representados pelo Estado em uma lógica também conflitiva. Os povos têm por possibilidade a violação da unidade ética de outros povos, e o movimento de resposta também é possível. Negação e negação da negação estão contidas em uma mesma unidade simples das totalidades e singularidades. Hegel não discorre sobre a possibilidade da totalidade ética entre povos, pois se trataria neste caso de uma unidade ética global. O limite da unidade da eticidade, neste caso, é o próprio Estado. O conflito como única possibilidade de realização do movimento dá forma à estrutura Hegeliana contraposta a modelos estáticos de realização do singular ou do universal.

A esfera do direito constitui também uma relação de tensão entre o singular e o universal. A mediação entre a tensão no direito é determinada, por um lado, pelas possibilidades de satisfação e fruição enquanto elemento da particularidade e, por outro lado, como universalidade na possibilidade do conflito. Isto é, a propriedade possui um duplo movimento: um primeiro que se refere a possibilidade do em-Si para sua realização privada e um segundo, que se refere à disposição de colocar em jogo sua totalidade de pessoa na luta de vida ou morte para alcançar um nível de reconhecimento na totalidade ética. A propriedade não é externa ao sujeito, mas um elemento que o dispõe na possibilidade ontológica de Ser, de sujeito.

O direito representa então o espaço no qual se coloca a disputa e a disposição para a vida e morte²², dado que se trata aí de uma disposição e não necessariamente da realização efetiva do conflito físico. O direito se configura como mediação entre o indivíduo enquanto

²¹ A sociedade natural da família alargasse à universal sociedade estatal, a qual é uma associação tanto fundada pela natureza como aceite livre da vontade, e funda-se tanto no direito como na moralidade, em geral, mas não tão essencialmente como uma sociedade que consta de indivíduos, pois aparece como o espírito do povo em si, uno, individual. A ciência do Estado é a exposição da organização que um povo tem como um todo orgânica, vivo em si. O Estado, enquanto o universal, constitui o oposto perante os indivíduos. (HEGEL, 2018, p. 76).

²² A imediata comprovação e o reconhecimento da sua autoconsciência tem lugar graças ao combate de vida e morte em que cada um se manifesta como livre da existência sensível e assim intui o outro não como uma coisa existe, não como algo de estranho, mas se intui-se nele a si. A relação bárbara é o primeiro estágio para a civilização. (HEGEL, 2018, p. 98)

particularidade e a universalidade da totalidade ética, pois figura, ao mesmo tempo, as características objetivas da realidade e a forma abstrata da universalidade. O direito não é, assim, uma ferramenta de mediação, mas uma esfera suprasumida da singularidade multiforme e da formalidade que se realiza no escopo da eticidade.

A unidade do conceito se compõe de momentos de negação, negação da negação e positivação suprasumidas. A relação²³ se torna o objeto central em contraposição a objetos estáticos de uma multiplicidade multiforme empirista ou a uma unidade universalizante formal vazia de conteúdo. A relação de contraposição reconciliada e suprasumida é ela mesma pressuposto necessário do conceito. Ambos os modelos jusnaturalistas, abordados anteriormente, são para Hegel insuficientes, pois tomam como pressuposto necessário apenas um lado da relação singularidade, e universalidade.

Decorre da crítica à natureza estática das formas empirista e formalista uma concepção de possibilidade de realização do Eu somente na relação, no quadro da razão especulativa. Já se pode observar um modelo, neste momento, de teoria social do reconhecimento. A relação necessária da unidade do conceito composto por particular e universal em tensão está contida na contradição da existência do Um somente em relação ao não-Um. O Eu tem de necessariamente de se deparar com o Outro enquanto oposição em movimento de diferenciação e antagonismo, ao passo que deve se tornar uma unidade reconciliada na própria relação.

O em-Si só pode se tornar para-Si na medida em que se percebe enquanto unidade relacional com sua externalidade, isto é, o Eu, neste primeiro momento de elaboração da filosofia do direito Hegeliano, só tem possibilidade de se encontrar enquanto unidade defronte aquilo que não-É. Deriva-se deste pressuposto a afirmação de que a unidade reconciliada e reconhecida é a suprasunção das relações de antagonismo entre Eu e Outro, particular e universal, indivíduo e povo. O conceito de suprasunção torna possível a unidade relacional do universal de uma proposta formal universalizante ao passo que não exclui da relação à unidade singular da realização imanente no real das particularidades situadas na história e na cultura (Hegel, 2007, p. 89).

O indivíduo deixa de ocupar, assim, o espaço da esfera exclusivamente privada. Na eticidade, o sujeito, que agora é público e parte da totalidade, possui a possibilidade de realização da liberdade. A liberdade é possível na totalidade da eticidade, na medida em que os

²³ A relação é uma referência recíproca de dois termos, que em parte tem uma existência indiferente, mas em parte cada um é apenas por meio do outro e na unidade do ser-determinado. A relação é fenômeno. (HEGEL, 2018, p. 233)

indivíduos se realizam singularmente na forma relacional do particular, sendo indivíduo que é também todo da eticidade; mas também, ele é diferente e não-É a própria totalidade. A negação de ambos frente a frente realiza a unidade simples de movimento de oposição e afirmação. Neste sentido, somente os indivíduos que podem se defrontar colocando a vida em jogo apresentam alguma possibilidade de realização do ser em-Si e para-Si na totalidade ética.

A supressão das expectativas individuais mediadas pela realidade prática e a racionalidade do direito formal, tal qual tem como objeto as relações entre indivíduos e particularidades inseridas em uma totalidade através da disposição ao risco de morte, bem como a disposição à guerra por parte dos Estados para garantia da soberania enquanto totalidade ética, fortalecem a ideia de totalidade e universalidade supressumida do particular da experiência histórica e do universal formal do direito na eticidade. A liberdade – horizonte normativo de Hegel, no texto aqui discutido, se realiza na esfera da eticidade, na própria supressão do movimento e das relações. Portanto, a vida²⁴ ética é definida:

Na medida em que ela se expressa também no indivíduo singular como tal, é um negativo. Ela não pode, em primeiro lugar, expressar-se no singular se ela não é sua alma, e ela não o é senão na medida em que ela é um universal e o espírito puro de um povo; o positivo é por natureza, anterior ao indivíduo singular (Hegel, 2007, p. 107).

Feitas as primeiras considerações referentes à relação entre universal e particular, bem como sobre as noções de justiça, direito, propriedade, liberdade e reconhecimento no quadro teórico dos primeiros escritos de Hegel, se considera relevante dar atenção à estrutura lógica do reconhecimento no pensamento de Hegel no que se entende pelo período de passagem entre os escritos de juventude e aquilo que se considera o seu pensamento maduro. Para isso, o conceito de reconhecimento será apresentado, neste momento ainda brevemente, no quadro teórico do movimento das consciências socialmente formadas e das operações da razão no interior dos sujeitos, isto é, na transição da perspectiva de reconhecimento do jovem Hegel para a *Fenomenologia do espírito* (Hegel, 2021). Justifica-se, de antemão, que o presente texto almeja abordar a teoria do reconhecimento investigando seu quadro, levando em consideração, também, textos que não estão diretamente associados a uma teoria exclusivamente social.

²⁴ A definição de Hegel opõe a definição de vida kantiana (ROCHA, 2019, p. 54), na qual “a capacidade de ação mediante as representações que perpassa pela conceitualização de vida é a capacidade da alma de determinar as suas forças no sentido de manter um estado, o que no corpo é sentido como prazer e rejeitar esse estado, atividade essa da alma que no corpo é sentida como desprazer, num constante jogo entre prazer e desprazer. É nesse sentido que entendo a vida como uma faculdade ou capacidade de ação”.

1.3 PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES COM O QUADRO DO RECONHECIMENTO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

O presente item tem por intenção discorrer sobre o movimento do reconhecimento no quadro teórico da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021). Autores fundamentais da filosofia e da discussão sociológica na contemporaneidade, tais com Judith Butler e Frantz Fanon, se apoiam na estrutura do texto mencionado para discussão acerca de uma teoria do reconhecimento²⁵. Portanto, se acredita necessário recorrer à obra, bem como aos relevantes autores que a consideram na fundamentação do quadro teórico do reconhecimento. A explicitação deste ponto é adequada para se discutir a supressão dos modelos teóricos atomistas e a construção de um quadro que leve em consideração a multiplicidade contingente da história e a possibilidade de uma forma universal do conceito que não desconsidere relações imanentes.

A *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021) é um marcador da passagem dos trabalhos que tem por centralidade as relações de sociabilidade e – supostamente, e isso será debatido a frente com profundidade – insere a ideia de reconhecimento no quadro de uma teoria ampla, que envolve relações sociais, políticas, a razão como fundamento e o próprio desenrolar do Espírito Absoluto. Aqui se defende que esta divisão não é funcional do ponto de vista sistemático, pois, as obras de juventude serviriam de preâmbulo para as obras maduras de Hegel. O texto em questão, quando discute efetivamente o quadro do reconhecimento, se distingue enquanto objetivo dos trabalhos de juventude, de fato. Na obra, a questão do reconhecimento é redirecionada para a discussão a respeito da razão, ou das formas de apreensão do mundo e das consciências em relação, bem como há uma tentativa universalizante do sistema hegeliano. O que não impossibilita a identificação de pressupostos que fundamentam, efetivamente, um modelo de teoria social de luta, conflito ou reconciliação na supressão das relações de reconhecimento, já presentes em escritos de juventude, como no texto discutido anteriormente.

O duplo movimento faz da consciência um Eu e um Outro de Si mesma. Ela se antagoniza na própria unidade. É e não-É ao mesmo tempo. É uma unidade indistinta e unidade

²⁵ Tarcísio Alfonso Wickert desenvolveu um profundo estudo sobre essa temática junto do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. “Reconhecimento em Hegel: Uma análise da *Fenomenologia do Espírito* e dos *Princípios da Filosofia do Direito*” traz uma importante discussão sobre o desenvolvimento do conceito nas ditas obras “maduras” do autor.

distinta na sua própria verdade de Ser. Porém, no movimento suprassumido de uma pela outra, a consciência supera o confronto de seu Ser-em-Si e seu Ser-para-Si²⁶ em movimento relacional. Portanto, a relação de ser-Um com ser-Outro vem-a-ser uma unidade da consciência, ou uma unidade do Eu que contém as duas formas. O Outro representa uma unidade distintamente universal, a singularidade e a universalidade são suprassumidas em uma unidade que é ao mesmo tempo singular e universal. A dinâmica do movimento, em Hegel, o afasta de um essencialismo da forma ou de um empirismo da multiplicidade arbitrária, pois nem singularidade, nem universalidade configuram uma essência do Eu, mas o movimento das partes que se contrapõe numa unidade suprassumida faz do Eu uma unidade ontologicamente situada no movimento, para Hegel (2021, p. 119) “o movimento como universal está, sem dúvida, dividido em si mesmo”.

O Outro é parte da experiência do Ser do Eu, no sentido de que é partícipe da suprassunção da experiência do Eu com a experiência sensível e com a Consciência-de-Si, enquanto o em-Si, por outro lado, vincula-se à experiência imediata com o mundo sensível de maneira fenomênica. A relação da consciência com o mundo sensível, com a própria consciência, sendo essas figuras representadas por Um e Outro possibilitam a garantia da consciência sobre a verdade de Si-mesma. Os dois objetos da consciência são, então, o objeto fenomênico da mediação com o mundo sensível e o objeto consciência, que, no caso, refere-se ao conhecimento da consciência pela própria consciência, que, assim, é objeto de Si-mesma (Hegel, 2021, p. 136). A relação é o objeto reconciliado, sendo o Eu e o Outro instituídos em uma mesma unidade. Esta unidade supera os limites dos momentos do movimento e o objeto vem a ser vida (Hegel, 2021, p. 137).

A constituição do universal decorre das próprias relações de suprassunção das diferenças na relação e no movimento. A distinção constitui o princípio da particularidade, a igualdade ao universal. Porém, essas partes singulares - a saber, o que É e o que não-É - possibilitam na sua relação e dinâmica internas a realização do universal imanente. Volta-se neste momento, brevemente, à defesa da superação hegeliana do modelo formal kantiano e do modelo empirista, pois Hegel está propondo justamente a realização do universal que não pressupõe a forma vazia de conteúdo, tampouco a multiplicidade multiforme, mas uma universalidade e uma particularidade que se retroalimentam na imanência das relações e no seu

²⁶ O ser-para-Si é 1. a distinção, mas só de si mesmo, ou a relação não com o outro, mas consigo. 2. Mas, enquanto a distinção engloba em si o ser-outro e a relação assim é negativa, o outro é para ele, mas como excluído. O que é para si é o um numérico. Ele é simples, refere-se unicamente a si, e o outro dele excluído. O seu ser outro é a pluralidade. (HEGEL, 2018, p. 20)

evanescer aparecem no conceito. Particular e universal se fundem na existência do Eu e no que lhe é externo - Outro, enquanto antagonismo. O próprio movimento é o que possibilita, e é ao mesmo tempo, a suprassunção dos antagonismos.

Este movimento, enquanto vida, contém ainda uma segunda forma de antagonismo, pois, o movimento de não-ser-nada decorre da aniquilação e confronto das diferenças em forma de repressão e é disposto frente à universalidade da conservação suprassumida dos antagonismos decorrentes da infinitude das diferenças. Os conflitos são estendidos, a duas formas de conflito: o ser-Um se depara com o seu próprio ser-Um, mas também se depara com a existência do ser-Outro de Si-mesmo (Hegel, 2021, p. 138). Este movimento de disputa e reconciliação do Eu com a singularidade e a universalidade vem a figurar a noção de reconhecimento, bem como é o que determina vida como ser vivo.

Há possibilidade, diante da interpretação que aqui se faz, de encontrar pressupostos de uma teoria do reconhecimento com possibilidade de avanço rumo a uma teoria social, mesmo na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021). Estabelecida a lógica da relação da consciência consigo mesma, sua realização não se limita à relação entre a consciência em-Si e para-Si, mas na verdade as consciências se relacionam enquanto processo situado na imanência e na história em relações de uma consciência-de-Si com outra consciência-de-Si. Decorre deste pressuposto uma das máximas da primeira forma de realização do Espírito. Se uma consciência-de-Si só é possível em relação a Outra, a consciência é sempre ela mesma em relação ao seu oposto externo, como um reflexo mútuo suprassumido.

Considerada a necessidade de realização de uma consciência-de-si sempre em referência a outra consciência-de-si, a discussão do autor retorna às formas com que se estabelecem estas relações. Aqui já é possível encontrar definições do conceito de reconhecimento no texto em questão.

Após defender a necessidade de uma consciência-de-si para com outra, Hegel trata de discutir como estas relações se realizam; e aí se encontra uma definição precisa do que ele pretende denominar como reconhecimento. Como anteriormente dito, os momentos da consciência devem estar ao mesmo tempo considerados na sua diferença e na sua unidade totalizante. O antagonismo, a relação do que É com o seu oposto, é a condição fundamental e necessária do reconhecimento, pois o reconhecimento do que é opostamente diferente resulta na suprassunção de momentos antagônicos. Esta suprassunção é o condicionante da totalidade ou universalidade, bem como da consciência-de-Si e da singularidade como todo e parte da eticidade. Este princípio contradiz essencialmente o princípio atomista da universalidade como

soma de particularidades multiformes ou da totalidade abstrata ausente de particularidades e singularidades.

CAPÍTULO 2 - A TEORIA NORMATIVA DO RECONHECIMENTO EM *LUTA POR RECONHECIMENTO* E OS POTENCIAIS DE UMA CRÍTICA DESCRITIVA

*Se você vier me perguntar por onde andei
No tempo que você sonhava
De olhos abertos lhe direi
Amigo eu me desesperava
-AMELINHA, BELCHIOR E EDNARDO*

Após a breve introdução do conceito de reconhecimento em Hegel, foi possível identificar duas questões metodológicas e teóricas centrais para o presente capítulo: a primeira, a relação entre universal e particular contida no conceito de reconhecimento; e a segunda, tal qual será desenvolvida no presente capítulo: quais são as propriedades do conceito de reconhecimento no quadro de uma crítica imanente – descritivas ou normativamente fracas - e quais as propriedades do conceito que indicam a necessidade de uma primazia do conteúdo sobre a forma, em um quadro de normatividade forte. Neste segundo caso, evidencia-se ainda o problema da normatividade forte, que apresenta um horizonte de propriedades deontológicas, ou mesmo teleológicas, de maneira distinta de uma normatividade fraca, que indica uma crítica da sociedade que identifica a realidade nas suas dinâmicas práticas em sentido a compreender as normas sociais invariáveis, em sentido à de possibilidade de ampliação da autonomia e realização das expectativas sociais dos sujeitos. Apresenta-se dessa forma a questão do que seria uma crítica imanente descritiva -mais próxima dessa normatividade fraca - que se projeta enquanto imanência emergente no conceito desde o espelhamento da realidade das relações práticas.

O presente capítulo tem por finalidade apontar que não há uma primazia do conteúdo sobre a forma, demonstrando o movimento do conceito preenchido de conteúdo prático em *Luta por reconhecimento*, de Axel Honneth. O que se propõe é iniciar uma apresentação da forma do conceito de reconhecimento que mantenha propriedades gerais, possibilitando a adequação

do universal²⁷ do conceito à multiplicidade real do conteúdo social prático. O que se entende, nessa perspectiva, por crítica imanente fundamentada na descrição é o esvaziamento de determinados conteúdos normativos fortes do conceito em favor de uma interpretação do reconhecimento em direção ao universal imanente na tensão entre forma e conteúdo que, de fato, só pode ser operacionalizada quando em relação com os objetos práticos - particulares, mas que na sua forma seja capaz de se adequar a diferentes realidades sociais. Especialmente, sem a necessidade de fixar-se em um universal arbitrário. Ou seja, se pretende identificar propriedades do conceito honnethiano em um quadro de normatividade fraca.

Antes de dar sequência com o capítulo, serão apresentadas algumas notas introdutórias que se referem aos pressupostos teóricos básicos que fundamentam a discussão. Apesar de apenas inserir alguns elementos teóricos, a breve apresentação é necessária para delimitar a relação de Honneth com o problema e a proposta desta tese.

O modelo de reconhecimento discutido por Honneth tem, segundo o autor, uma dupla intenção: realizar uma reconstrução do conceito na teoria do jovem Hegel, considerando a crítica a construção histórico sistemática do conceito no espectro da razão²⁸ idealista e que o conceito se realiza somente no contexto das relações sociais práticas, dando ao conceito validade empírica (2003, p. 23). A primeira se relaciona diretamente ao que aqui se propõe enquanto discussão, isto é, definir o que significa o conceito, bem como os modos de funcionamento deste na tensão entre forma e conteúdo. A segunda, pelo contrário, tenta discutir a constituição das relações de reconhecimento nas práticas e estruturas sociais, tendo como base as relações intersubjetivas dos sujeitos, bem como as relações deles com as instituições sociais. O texto presente preza pela definição dos conceitos e pela descrição da sua lógica, portanto o conceito de *relação*, por exemplo, possui mais centralidade do que as próprias relações práticas - que são, necessariamente, o preenchimento do conceito por determinados conteúdos normativos.

Segundo Honneth, nos escritos de juventude, Hegel defende que as formas de sociabilidade e as práticas sociais têm como horizonte a institucionalização das pretensões subjetivas do sujeito. A possibilidade de afirmação da identidade está condicionada à necessidade de reconhecimento por parte do Outro:

²⁷ Losurdo por exemplo “assumiu o ensinamento hegeliano de que o universal só é verdadeiro se puder acolher dentro de si o particular. Ele ecoava frequentemente, e com particular calor, esse princípio na batalha contra a celebração retórica do universal e por uma universalidade mais rica e verdadeira” (SUSCA, 2023, p 47).

²⁸ Uma boa discussão a respeito do problema da racionalidade em debate com uma teoria crítica se encontra no texto “Razão e revolução” (2008) de Herbert Marcuse.

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intra-social para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras de liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social (Honneth, 2003, p. 29).

Há, evidentemente, uma tensão entre indivíduo e sociedade neste modelo teórico. Parte do projeto Hegeliano em seus escritos de juventude é diluir essa tensão, o que decorre na tentativa de considerar a particularidade e a diversidade das pretensões subjetivas do sujeito ao mesmo tempo que, por outro lado, também resguarda espaço para a realidade da institucionalização e universalização dos sujeitos e práticas sociais em um sistema da totalidade ética.

Ressalta-se, primeiramente, que para se discutir algumas dinâmicas de sociabilidade a partir de uma teoria de base Hegeliana, inicialmente se deve colocar em evidência a relevância do conceito de relação. Por relação entende-se a necessidade que os sujeitos e instituições têm de se deparar com uma unidade distinta de Si para a autodeterminação enquanto em-Si e para-Si. O Outro é condição necessária para realização de um Eu. O Outro, enquanto uma unidade distinta é sempre oposto ao Eu, o que gera uma relação de negatividade entre as unidades em questão. Pela negatividade do Outro em relação ao Eu, inicialmente insurge uma relação de conflito. No decorrer dos movimentos relacionais do Eu com o Outro essa negatividade pode ser suprassumida em outras formas de relação de reconhecimento. Mas, por hora, nessa primeira forma de situação relacional de reconhecimento, que se pense a relação como conflito. É importante ressaltar aqui, como nos mostra o texto das críticas ao jusnaturalismo de Hegel (2007), que o modelo de conflito Hegeliano ultrapassa a noção de luta por autoconservação da tradição contratualista. No conceito de reconhecimento, Hegel eleva a disputa por autorrealização ao domínio dos conflitos morais e à eticidade. A ampliação da particularidade do sujeito singular para a totalidade da universalidade ética pode, aparentemente, indicar uma impossibilidade de exaurir o conceito ao menos da normatividade fraca da ampliação mas, como pretende-se mostrar no decorrer da argumentação, a dialética do movimento relacional entre as dimensões privadas e institucionalizadas aponta para uma possibilidade normativa múltipla, a depender do contexto, ou a uma forma normativa abstrata fundada na racionalidade (e nas práticas sociais) do Norte ocidental do globo. O que há de não normativo, neste caso, é

a própria dialética, a ontologia de movimento²⁹ incessante que constitui o que se denomina reconhecimento.

Uma inovação relevante do projeto Hegeliano, segundo Honneth, é a definição da “luta” como movimento, em oposição à noção de luta como finalidade, presente no projeto jusnaturalista de tradição empirista³⁰. O conflito é elevado para o domínio da ética – *ethos*, morada, todo, universalidade, em contraposição à perspectiva de conflito corporal, fortemente associado à propriedade³¹ – indivíduo, múltiplo, disforme. O que está em jogo se transforma, não é a integridade física que importa, mas a atmosfera ética das relações no espectro da luta:

Se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originalmente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se ascende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Ou seja, um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *medium* moral leva a uma etapa mais madura da relação ética. Com essa interpretação do modelo hobbesiano, Hegel introduz uma versão do conceito de luta social realmente inovadora, em cuja consequência, o conflito prático entre os sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida (Honneth, 2003, p. 48).

A disposição à garantia do respeito pela qualidade de pessoa³² - ética - dos sujeitos é colocada à frente da disposição pela preservação da integridade física. A luta por

²⁹ O fim levado a cabo é a) ser determinado da objetividade geral, mas b) não é só um ser determinado imediato mas posto e mediado e c) pelo mesmo conteúdo como fim subjetivo. Ausência desta relação final é a existência imediata de cada um dos três momentos que entram em relação, para os quais, pois, a relação e as determinações que aí se contêm sobrevivem de fora. Todo movimento desôa realização do conceito é, portanto, em geral, um fazer subjetivo. Como fazer objetivo, é a realização do processo enquanto relação íntima dos momentos do silogismo, segundo a sua própria natureza. No processo, encontram-se em relação objetos efetivos como extremos independentes, mas cuja íntima determinação é ser por meio de outros e assim ligar-se a eles. (HEGEL, 2018, p. 202,203)

³⁰ Sobre a crítica de Hegel ao modo empirista de tratar o direito natural, consultar: BENJAMIN, C.C. A crítica Hegeliana ao modo empírico de tratar o direito natural. Belo Horizonte: Revista *Síntese*, v. 29, n. 95, 2002.

³¹ A esfera externa do direito e da liberdade, constitui a propriedade, a subsunção de uma coisa sem dono no meu poder e na minha vontade. A posse é o lado da apreensão arbitrária. O lado da propriedade como tal é o lado universal, porque a posse é o uma exteriorização da minha vontade, a qual, como algo de absoluto, deve ser respeitada pelo outro. (HEGEL, 2018, p. 73)

³² Em cada um dos momentos dialéticos percorridos pelo movimento de autoafirmação do sujeito, manifestou-se uma inadequação entre os limites eidéticos daquele momento ou o conteúdo da categoria que o exprime formalmente (assim, o corpo próprio e a objetividade, o psiquismo e a intersubjetividade, o espírito e a transcendência) e o dinamismo primordial do Eu sou, voltado para ilimitação do ser. Esse “excesso ontológico” do Eu sou permanece e, mesmo, prevalece como razão necessária, embora não suficiente, no exercício da automediação com que o sujeito se exprime a si mesmo. Na verdade, é em virtude desse “excesso ontológico” que o sujeito percorre os momentos categoriais da sua autoexpressão (momento eidéticos), sem exaurir em nenhum

reconhecimento no domínio das relações éticas se torna mais relevante que a garantia da própria integridade física. Duas asserções fortes de Hegel, que são protagonistas do presente trabalho, decorrem deste princípio: (1) O conceito de “vida”, ou da sua preservação, tem de se deslocar da preservação da integridade física e da propriedade para as disputas pela garantia da qualidade de pessoa ética e (2) para o sistema ter validade, é necessário um afastamento do sujeito do princípio de determinidades naturais.

O movimento de conflito é discutido tanto por Hegel quanto por Honneth - em diferentes medidas - considerando “etapas” do conflito das relações privadas, na esfera do amor; na institucionalização das pretensões de universalismo objetivo em acordo com a sociedade civil - através da esfera do direito³³ formal; por fim, na esfera da relação com a eticidade, em geral. Portanto, será descrito, neste capítulo, o movimento de passagem de uma etapa para outra, considerando a noção de conflito - que aqui mais interessa - e suas possíveis implicações normativas enquanto realização das pretensões dos sujeitos.

A relação amorosa constitui a primeira esfera de relação dos sujeitos com a unidade distinta - Outro, portanto, será a primeira esfera apresentada brevemente nesta nota introdutória. Dois autores que protagonizam a discussão do presente trabalho – Hegel e Honneth - defendem que há dois tipos de relações de reconhecimento na esfera amorosa: (1) nas relações entre mães e filhos, os indivíduos que constituem a relação se reconhecem como reciprocamente dependentes e carentes um do outro. Para Honneth, sustentado principalmente pelas teorias e experimentos psicanalíticos de Donald Winnicott e Jessica Benjamin, quando nasce, a criança constitui uma extensão da mãe e a mãe se vê ligada à criança também em uma relação de dependência. Este momento pode ser interpretado como uma relação de simbiose. A unidade da relação mãe e filho é uma unidade indistinta, porém, os indivíduos situados na relação são unidades distintas, tendo um no outro uma referencialidade de Eu e Outro. Os sujeitos que compõem essa relação são ao mesmo tempo uma unidade indistinta na relação e uma unidade distinta na configuração de suas pretensões enquanto sujeitos. Porém, em um determinado momento do desenvolvimento infantil, há um rompimento da simbiose, pois a mãe tem de se voltar às atividades que não estão diretamente relacionadas ao atendimento das dependências e carências da criança, e esta, por outro lado, começa a se identificar como uma unidade distinta,

deles o dinamismo da sua auto posição (momento tético). Ora, se o “excesso ontológico” do sujeito vem finalmente acolher-se à categoria de pessoa, entendida não como novo perfil eidético mas como expressão adequada do dinamismo tético do mesmo sujeito. (LIMA VAZ, 1992, p. 235)

³³ O direito é a relação dos homens enquanto são pessoas abstratas. Ilegal é a ação pela qual o homem não é respeitado como pessoa ou que constitui uma interferência na esfera da sua liberdade. Esta relação, pois, segundo a sua determinação fundamental, é de natureza negativa e não pretende mostrar ao outro em rigor algo de positivo, mas apenas deixá-lo como pessoa. (HEGEL, 2018, p. 73)

isto é, um Eu, não simbiótico. Há uma relação de negatividade e resistência de ambos. Por fim, os sujeitos dessa relação se reconciliam enquanto unidades distintas, mas que carregam necessidades de referencialidade Um diante do Outro.

(2) No nível das relações amorosas de natureza afetivo-sexual ocorre um movimento semelhante. Nas relações afetivo-sexuais, as duas unidades distintas que constituem os dois³⁴ sujeitos da relação se opõem inicialmente, enquanto unidades particulares. Na relação sexual essas unidades se misturam, tornando os sujeitos uma unidade indistinta. Isto é, na relação sexual a própria relação é a determinação de uma unidade *sui generis*. A unidade da relação é diluída novamente no processo de distinção na separação desses sujeitos. Há uma relação de negatividade (distinta), simbiose (indistinta) e reconciliação (distinta-indistinta) no movimento desta relação.

Por se tratar de um contexto de discussão específico ao período histórico que Hegel se situa, o autor defende que dessa relação decorre um vínculo amoroso. Tal vínculo é suprassumido das relações privadas para as relações da natureza do contrato - para a esfera da sociedade civil. Os indivíduos que constituem as relações afetivo-sexuais, enquanto unidade distinta, se reconciliam enquanto unidade indistinta no casamento e na possibilidade de efetivação total no nascimento do filho.

O princípio que interessa ao presente trabalho, que decorre da discussão das relações amorosas, é a noção de que os sujeitos podem se reconhecer como um Eu somente quando se dispõem de forma a confrontar o Outro. Em movimento dialético, o sujeito necessita do seu negativo e de um retorno reconciliado para se realizar, enquanto Eu. Hegel define tal reconciliação como um “ser-Si-mesmo-no-Outro” (2021, § 166 - §177).

De acordo com a leitura de Honneth, ao pensar o casamento como base para ampliação da possibilidade de realização autônoma do sujeito, enquanto inserção da vida privada no contexto da relação pública com a sociedade civil, isto é, “nas relações de troca entre os proprietários reguladas por contratos” (HONNETH, A. 2003, p. 50), os conflitos por reconhecimento são elevados das pretensões privadas de necessidade de suprimento das carências afetivas individuais para um conflito na esfera das relações públicas do direito civil.

Na esfera do direito, apesar da permanência da pretensão de reconhecimento do indivíduo como “pessoa”, há uma extensão da possibilidade de realização enquanto sujeito emno sentido da universalização das pretensões subjetivas. Os anseios particulares de

³⁴ É importante ressaltar que quando Hegel debate o reconhecimento na esfera privada, em sua natureza afetivo-sexual, tem por base um contexto de emergência da família mononuclear burguesa, da qual o autor era entusiasta.

necessidade de autorreferência são ampliados para necessidade de reconhecimento por outros que não fazem parte do núcleo familiar, bem como por instituições que garantam a qualidade de sujeito de direito ao Eu. Há pretensão de que a vida³⁵ e a propriedade regulada por contratos não sejam violadas pelo Outro. A garantia do direito de propriedade é uma proteção formal aos acordos estabelecidos pelas relações de reconhecimento na sociedade civil. É importante ressaltar que a propriedade não tem um significado estrito, não se limita aos bens adquiridos, mas, pelo contrário, está integrada à qualidade ontológica do sujeito que pode possuir. Neste sentido, a violação da propriedade significa também uma violação do Eu na esfera das relações públicas com o direito e a sociedade civil.

Se, por um lado, já existe nesse momento um sentido imanente a algum grau de universalização, Hegel entende, nos escritos de juventude, que a esfera do direito consiste em pretensões de reconhecimento de natureza da particularidade. O que está em jogo não é a disposição à totalidade ética, mas os sujeitos se dispõem a garantir o cumprimento dos contratos estabelecidos pelo direito formal para o respeito à propriedade privada. A elevação da disposição dos sujeitos em sentido à universalidade e às pretensões enquanto sujeito inserido na totalidade ética se realizará através do ataque e resistência entre os sujeitos e suas propriedades. Essa passagem é possível através da luta de vida ou morte – no caso de Honneth, através do crime.

Anteriormente à descrição do movimento de disposição das relações de ataque e resistência referentes ao crime, é importante demonstrar o elemento descritivo da teoria do reconhecimento que aparece na passagem da esfera privada para a esfera da sociedade civil e do direito. Se, por um lado, apresenta-se uma aparência fortemente normativa de intencionalidade dos sujeitos por reconhecimento de suas pretensões por garantias de direitos e por regulação da propriedade mediada por contratos, por outro lado é possível identificar que há necessidade de uma relação de reconhecimento mútuo entre o sujeito e duas formas de negatividade a seu Eu na esfera da sociedade civil, são elas: (1) os indivíduos que se colocam enquanto unidade distinta de oposição - Outro - em relação ao Eu e (2) as instituições consolidadas pelo direito que se opõem também como unidades distintas em relação ao Eu,

³⁵ A vida é a Ideia no elemento do ser determinado. Graças à unidade do conceito e da objetividade, o vivente é um todo em que as partes por si nada são, mas apenas mediante o todo e no todo, partes orgânicas, nas quais matéria e forma são uma unidade indissolúvel. A vida tem em si os momentos universais que constituem tantos outros sistemas orgânicos universais: 1. O seu universal e simples ser-em-Si na sua exterioridade, sensibilidade; 2. A excitabilidade a partir de fora e a imediata razão perante ela, irritabilidade; 3. Retorno a si desse efeito para fora, reprodução. Como auto movimento que se realiza, a vida é um tríplice processo: 1. A configuração do indivíduo em si mesmo; 2. A sua auto conservação perante a sua natureza inorgânica; 3. A conservação do gênero. (HEGEL, 2018, p 38,39)

constituem também um espaço de tensão. A necessidade da negatividade no domínio das relações públicas e a evidente tensão entre Eu e Outro e entre Eu e Instituições para uma possibilidade de realização do Eu determinam os limites do que se entende aqui como potenciais críticos imanentes e descritivos do conceito e das relações práticas de reconhecimento na esfera do direito - ou o princípio de normatividade fraca.

Quando os sujeitos se dispõem a cometer atos destrutivos contra a propriedade do Outro, há um horizonte de realização do sujeito em sentido à participação na totalidade ética. A integridade física é colocada em risco, assim como a vida: a pretensão pelo reconhecimento da qualidade de pessoa é sobreposta pela pretensão por autopreservação. O anseio pela participação na totalidade ética tem por intencionalidade superar a determinidade natural da tentativa de garantia da vida. Quando o sujeito violado resiste aos atos destrutivos ao tentar garantir a sua propriedade, colocando à disposição a defesa por suas pretensões de reconhecimento acima da própria vida, se pode tratar do conceito de uma luta por reconhecimento. Se, por um lado, o criminoso ataca com intuito da pretensão de reconhecimento enquanto parte da totalidade ética, por outro lado, o violado estende as pretensões exclusivamente vinculadas à garantia da propriedade enquanto bem material. Ao arriscarem a própria vida, criminoso e violado colocam à disposição a sua qualidade de sujeito enquanto parte da totalidade ética.

Ambas as partes que se contrapõem no conflito emergente perseguem a meta de pôr a prova a 'integridade' da própria pessoa; Hegel atribui esse propósito reciprocamente perseguido a uma necessidade de honra, atendo-se à linguagem corrente na época (Honneth, 2003, p. 55).

A disposição para a luta de vida ou morte é central para uma passagem das limitações particulares da luta por reconhecimento na esfera do direito para uma disputa universalizante na esfera da eticidade.

Demonstrando reciprocamente a disposição de pôr em jogo a sua vida, só dispondo-me a morrer dou a conhecer publicamente que minhas metas e peculiaridades sempre individuais importam mais do que a minha sobrevivência física. Desse modo, Hegel faz com que o conflito social resultante da ofensa transite para uma luta de vida ou morte, movendo-se desde o início além da esfera das pretensões juridicamente reclamáveis, porque o todo está em jogo. (Honneth, 2003, p. 56)

Para Hegel, o conceito de "honra" é determinante para esclarecer o movimento de ampliação da luta individual para uma luta na esfera da eticidade. É na disposição por colocar

em jogo a qualidade de pessoa em totalidade que os sujeitos transitam de uma “eticidade natural” para uma “eticidade absoluta” (Hegel, 2021 § 230). O conflito e a luta medeiam os interesses por reconhecimento na esfera da particularidade e na esfera da totalidade, representada pelo interesse absoluto. Interessa aqui a defesa Hegeliana de que na relação de (1) não reconhecimento por uma parte, (2) disposição à morte decorrente do ataque e violação da propriedade do Outro, (3) disposição à morte em defesa da propriedade e da honra, (4) inserção dos sujeitos na disposição à totalidade ética - absoluta, se pode definir um sujeito em totalidade na eticidade (Hegel, 2021, p. 50).

Honneth defende que Hegel, com essa premissa, eleva os conflitos particulares ao conflito de comunidades e grupos. Grupos historicamente destituídos de possibilidade de reconhecimento se defrontam com grupos estabilizados em condições de reconhecimento. A dimensão do conflito por garantia da qualidade de pessoa total é transposta do sujeito individual para conflitos coletivos. Ao violar a propriedade e a honra do Outro, bem como ao defendê-las, criminoso e proprietário possibilitam uma relação de interdependência na constituição da pessoa inserida na totalidade ética. Cada sujeito se percebe, na esfera da eticidade, enquanto um ser-Si-mesmo-no-Outro. O reconhecimento na eticidade possibilita que os sujeitos se percebam enquanto um Eu em totalidade que é ao mesmo tempo particular, singular e parte do todo de uma comunidade ética. Se a discussão se encaminhar aos pressupostos normativos de uma teoria do reconhecimento, as disputas e relações de necessidade no domínio da eticidade são os conceitos que possibilitam uma formação de vínculos que decorrem na “solidariedade”³⁶. Como o presente trabalho busca identificar os elementos não normativos de uma teoria do reconhecimento, interessa aqui defender que o conflito, a violação e a defesa conformam a disposição para a luta de vida ou morte - ainda que na contemporaneidade essa luta possa ser pensada apenas nas suas disposições - que transpõem os sujeitos das suas inclinações particulares para suas inclinações universais. O conflito por reconhecimento é, como aqui se defende, o tipo de relação que possibilita uma leitura do particular e do universal no plano dos conflitos sociais de natureza moral e ética na imanência.

Já é possível desta forma delimitar algumas características teórico-metodológicas da teoria do reconhecimento que não estão necessariamente fundamentadas na normatividade forte, mas em uma normatividade fraca presente nos textos do jovem Hegel ou na atualização de Honneth. Apesar de reconhecer que ambos os autores defendem que existem normas para as formas de sociabilidade, de realização dos sujeitos e de práticas sociais decorrentes das lutas

³⁶ Consultar quadro: HONNETH, A. 2003, p. 60.

por reconhecimento se pretende isolar a lógica da normatividade fraca do reconhecimento de seu conteúdo normativo forte³⁷.

Na *Filosofia Real* (Hegel, 2006) de Jena, Hegel aponta caminhos para uma teoria da consciência, que como se viu é social; também define modos de como a razão opera a partir de uma lógica do reconhecimento. O autor tenta estruturar o modelo lógico de como a consciência-de-Si se relaciona com a consciência-de-Si do Outro e em que medida essa relação entre consciências vai determinar a realização do Eu. No texto ainda se vê presente a possibilidade de realização da consciência-de-Si através da sua relação com o Outro, com a sociedade civil e com a totalidade ética. A virada significativa da *Filosofia Real* (Hegel, 2006) é a abertura para uma teoria da consciência que tem por intenção solucionar o problema da particularidade e da universalidade. Essa tensão é discutida no domínio do conflito do Eu com o Outro e nas relações entre as formas de consciência no próprio sujeito.

Há um caráter normativo forte no texto, pois, quando se toma por pressuposto que a relação entre as consciências pode decorrer em uma relação universal de reconhecimento recíproco, há espaço para a conjectura de que uma coletividade reconhecida se conforme em um modelo bem ou mal sucedido de relações de reconhecimento, que decorreria em um modelo que toma por pressuposto as expectativas em sentido à ampliação ideal rumo ao Estado, ou ao Espírito do Povo. Porém, o que aqui interessa não diz respeito ao modelo normativo forte da filosofia do Hegel de Jena, mas somente apontar como a direção se modifica em sentido à elaboração de um modelo teórico-metodológico de reconhecimento direcionado à compreensão das formas de operação das diferentes formas de consciência socialmente formadas no domínio da razão.

Hegel, neste período de transição para as obras consideradas maduras, passa a entender que o sujeito é ao mesmo tempo (1) uma unidade indistinta de Si-mesmo e (2) uma unidade distinta. A relação do Eu com as formas de consciência é mediada por um duplo movimento. O sujeito é, dessa forma, ao mesmo tempo, uma unidade e uma unidade diferente de Si-mesma. Esse pressuposto é fundamental, pois remete ao princípio dialético de que o sujeito tem a

³⁷ Para fortalecer essa argumentação é importante ressaltar que o conceito de reconhecimento vem a desempenhar um papel diferente na *Fenomenologia do Espírito*. Se no *Sistema da Eticidade* o movimento parte do conflito por satisfação das carências individuais, passa pelo momento de conflito cognitivo formal da luta entre dois sujeitos potencialmente detentores de direitos civis, até o ponto culminante da participação na totalidade ética, representado pela relação entre indivíduo e comunidade, o que faz do sujeito um ser-Si-mesmo-no-Outro, por outro lado, na *Fenomenologia*, Hegel tenta direcionar seu sistema para as formas de operação do reconhecimento no desenrolar, supracumir e evanescer da racionalidade, ainda que haja interpretações que consideram o capítulo IV parte de uma teoria social. A sofisticação do modelo teórico-metodológico da *Fenomenologia* permite um afastamento da teoria social normativamente forte de Hegel. O caráter normativo se reduz e fica mais evidente a lógica própria das relações de reconhecimento.

capacidade de ser simultaneamente um Eu e um Eu externo a Si-mesmo no Outro. O movimento dialético do Espírito (Hegel, 2021, § 166 - § 230) parte da potencialidade do sujeito para o conhecer, nesse caso, tanto do mundo sensível, quanto da relação com o Outro e com a própria consciência, à medida em que é exposto à objetividade da natureza e ao Outro no momento de exteriorização e retorna a Si-mesmo como uma consciência de segunda ordem.

Ao inserir a discussão sobre a relação do sujeito com as formas de experienciar as consciências no espectro da teoria Hegeliana, Honneth adota o conceito de “vontade”. O conceito tem uma dupla importância na presente pesquisa: (1) o conceito de vontade em Honneth parece fazer referência, ainda que indireta, ao conceito de “desejo” que aparecerá como protagonista na discussão sobre os modos de apreensão do mundo na *Fenomenologia* e (2) o mesmo conceito vai mobilizar a definição da primeira forma de relação do sujeito com o objeto - sendo ele a natureza ou o Outro - externo a Si. Na elaboração do conceito de “desejo”, Hegel se empenha em demonstrar as possibilidades de relações entre sujeito e objeto externo como um conjunto de tensões em movimento. Desta forma, o sujeito é primariamente dotado de vontade, ou desejo, e esta é condicionante das possibilidades de experiência. Somente no objeto externo a potencialidade se materializa enquanto em-Si. Sujeito e objeto são parte de uma mesma unidade, ao passo que são também unidades distintas. No objeto exterior - que é unidade distinta - o sujeito se depara negativamente com o que se lhe opõe - podendo ser o objeto externo, também o Outro, e a relação do sujeito com o objeto retorna ao sujeito enquanto unidade indistinta. No desejo o sujeito se reconhece na diferença e indiferença com o objeto externo.

Apresentados brevemente os conceitos de desejo (Hegel) e de vontade (Honneth) e demonstrado o movimento do sistema hegeliano, em direção a uma teoria das consciências, se parte agora para uma apresentação introdutória do reconhecimento da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021).

O capítulo denominado “A verdade da certeza de si mesmo”, mais especificamente o item: “Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Servidão”³⁸ da *Fenomenologia do espírito* (Hegel, 2021) é essencial para a compreensão da lógica interna do conceito de reconhecimento proposta pela presente tese.

Na explicação proposta no capítulo em questão, para Hegel, a consciência é verdadeira para Si mesma porque É ao mesmo tempo um em-Si e um para-Si. Isto é, ao mesmo tempo em

³⁸ Para uma boa consulta dos textos do jovem Hegel a respeito da luta por reconhecimento na autoconsciência, Ver a organização de Jurgen-Eckardt Pleines (2010, p. 61-65)

que ela é uma unidade indistinta - um em-Si, é também objeto de Si mesma - um para-Si. A primeira forma de ser da consciência é desejo. O em-Si se depara com o que lhe é externo e torna-se consciência desejante daquilo que lhe é negativo, enquanto diferente. A consciência que é em-Si, desejo, se torna objeto da consciência para-Si. O em-Si se torna objeto da própria consciência. No movimento de antagonismo e elevação afirmativa enquanto uma unidade da consciência, há um movimento de suprassunção. A consciência suprassumida é uma unidade distinta e indistinta de Si-mesma. A consciência é certeza-de-Si, mas também é objeto de Si-mesma. Ontologicamente, a consciência é ser-em-Si e ser-para-um-Outro³⁹ (Hegel, 2021, § 166 - § 177).

O em-Si da consciência é ao mesmo tempo Eu (em-Si) e Outro (para-Si). Por um lado, é antagonismo por excelência, porque É, ao mesmo tempo em que é aquilo que difere: o não-É, referente a ser-Outro. Por outro lado, é reconciliação na unidade, porque É e não-É simultaneamente enquanto unidade indistinta. A unidade composta por ser-Um e ser-Outro delimita o que, na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021), é determinada como certeza-de-Si, ou como uma unidade do Eu. O Outro representa tudo que é externo. A unidade indistinta de ser-Um e ser-Outro são as condicionantes de possibilidade da particularidade e universalidade numa mesma unidade reconciliada na suprassunção. Singularidade e universalidade não são a essência do Eu, nem mesmo ocorrem em sentido a uma ampliação em sentido da realização de expectativas normativas dos sujeitos, mas são partes que se contrapõem, tensionam e se reconciliam em uma unidade suprassumida. O Outro se determina também como um em-Si - apesar de conter o para-Si - na medida que é responsável pela suprassunção da experiência do mundo sensível contida na consciência em-Si da certeza sensível. Enquanto o em-Si imediato remete à experiência da consciência imediata com o mundo sensível de maneira exclusivamente a lidar com o fenômeno, a experiência da consciência com a própria consciência, enquanto distinta e indistinta, diferente e igual a Si-mesma possibilita a garantia da verdade-de-Si-mesma. Na suprassunção e reconciliação destes momentos da consciência, ela constitui uma unidade: a própria relação (Hegel, 2021, § 167 - 175).

Recorrendo a esse modelo lógico, o em-Si e o para-Si não têm necessidade de fixação na particularidade arbitrária e contingente do empirismo contratualista, tampouco se faz necessário recorrer à abstração de universais essenciais do formalismo kantiano. Particular e

³⁹ O ser determinado é 1. um ser em cujo conceito reside ao mesmo tempo o seu não-ser como relação a outro, ou o seu ser-para-outro ; 2. Mas, segundo o momento do ser tem a característica de ser, não há referência a outro, mas em si. Enquanto conceito que em si engloba essas duas determinações (HEGEL, 2018, p.19)

universal se fundem na mesma unidade, representada pela relação entre o em-Si e aquilo que lhe é externo. A unidade - relação - que possibilita a indistinção é o próprio movimento, a supressão dos antagonismos. O ser-Um representa ao mesmo tempo o confronto com ele mesmo e com o ser-Outro. Se tem por resultado destes dois confrontos uma unidade (Hegel, 2021, §176).

Estabelecida a lógica de unidade entre o distinto e o indistinto, Hegel retorna ao movimento em direção a uma teoria social. Colocada a relação de uma consciência consigo mesma, é possível a aplicação da mesma lógica entre duas consciências em sujeitos que se distinguem enquanto unidades em-Si e para-Si. Neste sentido, Hegel (Hegel, p. 141) defende que “uma consciência-de-Si só alcança satisfação em outra consciência-de-Si”. Neste sentido, a unidade da consciência só pode ser um Eu que é ao mesmo tempo um Nós:

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante é a experiência do que é espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-Si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu que é Nós, Nós que é Eu (Hegel, 2021, p. 142).

Pode-se compreender, a partir dessa apresentação inicial, que apesar de a teoria do reconhecimento se apresentar de diferentes formas nos escritos de juventude, na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021) e em outros autores, como no caso de Honneth, há uma lógica interna que pode ser apresentada enquanto um modelo crítico imanente e descritivo de reconhecimento. Defende-se aqui que, apesar de o conteúdo normativo da teoria do reconhecimento estar presente de forma significativa, tanto em Hegel como em Honneth, é possível discutir a lógica do reconhecimento distinguindo-a dos conteúdos práticos de uma normatividade forte, enquanto somas múltiplas disformes da realidade empírica e contingente que preenchem o conceito.

2.1 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO EM *LUTA POR RECONHECIMENTO*

Os escritos de Honneth protagonizam a discussão contemporânea sobre o conceito de reconhecimento. O presente capítulo visa abordar a perspectiva do autor, manifesta na ideia de *luta* por reconhecimento, com interesse na história do conceito, bem como no seu dinamismo lógico no texto que se faz referência. Portanto, o objetivo do presente capítulo é investigar como se deu o desenrolar do conceito, no quadro da normatividade de *Luta por reconhecimento* (Honneth, 2003), buscando compreender o nível lógico do conceito em suas propriedades normativas fracas.

O quadro teórico desenvolvido por Honneth tem um forte caráter normativo, dado que só constitui solidez na medida em que preenchido de conteúdo das relações sociais práticas e no desencadear destas relações no escopo de uma tipologia. As relações práticas em questão são determinadas por um contexto temporal e geopolítico específico. Nesse sentido, o caminho traçado por Honneth parte, de duas grandes sistemáticas: a primeira, uma atualização crítica da construção histórico-sistemática do conceito de reconhecimento, o redirecionando do quadro teórico do idealismo e a segunda, a teorização referente à realização das relações de reconhecimento no interior das práticas sociais, bem como a emergência desse conceito em um contexto histórico⁴⁰ de análise empírica (Honneth, 2003, p. 23 – 25). No presente capítulo será apresentada essa construção nas suas duas maneiras, priorizando-se pela análise da segunda sistemática mencionada, devido a sua relevância para a construção da tese defendida pelo presente trabalho.

Segundo Honneth, Hegel, em seus escritos de juventude - considerando o contexto histórico e social que se situa - defende que as formas de sociabilidade tendem a institucionalizar as pretensões subjetivas dos sujeitos. O ímpeto por afirmação de Si, ou da efetivação da identidade está vinculado à necessidade de reconhecimento por parte do Outro (Honneth, 2003, p. 29); seja o Outro um indivíduo com o qual o sujeito se relaciona intersubjetivamente ou uma instituição. Partindo-se da perspectiva Hegeliana, se pode estender o problema da outridade⁴¹ à relação com os objetos externos ao sujeito.

Segundo a exposição de Honneth, Hegel desenvolve sua argumentação partindo da crítica e suprassunção dos modelos de conflito que o antecedem. Dessa maneira, ele aumenta o horizonte da possibilidade dos conflitos práticos se contrapondo à noção de luta por autopreservação de Maquiavel e Hobbes e propondo que a luta se fundamenta também - e principalmente - em dimensões de natureza ética e moral. Segundo os autores, a teoria política que tem por fundamento o contrato social que se baseia na autopreservação e luta centrada na vida enquanto propriedade e direito natural que se manifesta no indivíduo não sustenta a explicação da motivação das lutas, pois se desligam de concepções éticas do conflito. Nesse sentido, definem o sujeito como um Ser ontologicamente egocêntrico por natureza, que fixa

⁴⁰ O contexto (C) de uma elocução (E) é composta de : um locutor (S) – a pessoa que pronuncia a elocução; o local (L) – onde foi pronunciado ; o tempo (T); audiência. Assim, é possível representar o contexto de uma elocução (CE). s[e*c(l,t)a]. (COSTA, DIAS, 2019, p107.) Portanto uma elocução sistemática para ter valor de verdade necessita de pressupostos lógicos que se referem a contextos, por exemplo: ela toma café na sala. Ela se refere a (s), toma se refere a (t), a sala se refere ao (l). Foram indicados nesse caso ao menos quatro formas abstratas do sistema lógico, mas ainda sim necessitam do contexto.

⁴¹ Sobre o conceito de outridade cf: RIBEIRO, A. L. Da queda a reconciliação: Um estudo sobre Hegel. (Tese) Universidade de Lisboa, 2021.

seus objetivos inescrupulosamente com intuito ao seu proveito próprio. Essa perspectiva reduz as possibilidades da qualidade ontológica do Ser, da Pessoa, da unidade autônoma e realizada dos sujeitos, enquanto em-Si e para-Si.

De acordo com Honneth, o problema dessa perspectiva de luta e conflito é que o fundamento não tem movimento e se fixa na autopreservação simples, no caso, em anseios próprios de uma ontologia da subsistência.

A elaboração de uma teoria do conflito com fundamento na autopreservação ganha novas dimensões em Hobbes, em relação ao modelo maquiaveliano. Segundo Honneth (2003, p. 34), em Hobbes já aparece a noção de reciprocidade, enquanto determinação do contrato social. Há, no caso, conflitos de interesses por duas - ou mais - partes: as ações sociais tendem à preservação da qualidade do Eu, ainda que, nesse caso, a reciprocidade das relações seja mediada por uma preservação medida qualitativamente pela integridade física e subsistência. A reciprocidade aparece aí como condicionante à possibilidade de garantia da autopreservação:

Uma vez que os dois sujeitos mantêm-se reciprocamente estranhos e impenetráveis no que concerne aos propósitos de sua ação, cada um é forçado a ampliar prospectivamente seu potencial de poder a fim de evitar também no futuro o ataque possível do outro (Honneth, 2003, p. 34).

A estrutura teórica Hobbesiana ocupa parte importante do modelo suprasumido por Hegel, pois a necessidade das relações de reciprocidade na formação dos sujeitos e das instituições, ainda que nesse caso condicionadas por relações de resistência e negatividade, constitui uma das partes do movimento em sentido à realização dos sujeitos enquanto parte singular da universalidade ética.

Por prevenção ao ataque externo, os indivíduos, em relações mediadas pelo contrato social, acabam por necessariamente recorrer às instituições, que garantem os mecanismos de autopreservação e autoconservação, imperativos do sujeito Hobbesiano. O Estado, enquanto instituição universal, consegue mediar os conflitos de natureza hostil e negativa entre os indivíduos particulares. Neste sentido, ele garante a reciprocidade desejada entre os indivíduos que, em “estado de natureza”, tendem a exercer e sofrer o exercício violento do poder do Outro. Apesar da crítica Hegeliana ao reducionismo da autopreservação Hobbesiana, nos escritos de Jena, o autor conserva algo e suprassume esse modelo conceitual, com vistas a apresentar um novo sistema de luta. A leitura de Honneth confirma:

Em grande parte, foi justamente contra a tendência da filosofia social moderna de reduzir a ação política à imposição de poder, racional simplesmente com respeito a fins, que o jovem Hegel tentou se voltar com sua obra de filosofia

política; mas a posição especial e mesmo única de seus escritos de Jena resulta do fato de ele próprio fazer uso aí do modelo conceitual hobbesiano de uma luta inter-humana para concretizar seus propósitos críticos (Honneth, 2003, p. 36).

No primeiro capítulo, já foi possível observar que no texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (Hegel, 2007) Hegel aponta críticas aos dois grandes modelos de interpretação da justiça e do direito vigentes no período em que elaborou seu sistema. Para fundamentar as críticas em bases da imanência, Hegel tem de necessariamente considerar o contexto histórico em que se situa. Segundo Honneth (2003, p. 41 - 42), a eticidade como forma institucionalizada de realização das pretensões subjetivas dos sujeitos, inseridos em uma sociedade burguesa, constitui uma zona de conflito na qual as pretensões subjetivas dos indivíduos particulares, ainda que se manifeste de forma negativa, é partícipe da efetivação da eticidade – que é universal.

Esse modelo conceitual apresenta uma tensão entre particular e universal, nas figuras do indivíduo, da sociedade civil e do Estado - sendo essas relações mediadas pela propriedade e o direito civil burguês e as pretensões morais no campo da eticidade. Anteriormente à discussão Hegeliana, a totalidade ética é discutida em um dos dois pólos: por um lado, em alinhamento com a perspectiva Aristotélica⁴² - significativamente relevante para a construção do quadro Hegeliano - a totalidade ética se efetiva no povo enquanto unidade; ou, por outro lado, na perspectiva atomista dos empiristas e dos formalistas, a totalidade se constitui pela soma das multiplicidades da unidade subjetiva dos indivíduos, ou pelo universal formal vazio de conteúdo na forma da vontade pura - tal qual também se encontra no sujeito - do modelo kantiano.

O projeto Hegeliano é, nos escritos do período de Jena, propor um modelo de dissolução e supressão dessa tensão no domínio de uma teoria social e, em seguida, na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021), propor um sistema suprasumido desses processos em um sistema complexo de formação do sujeito – e do Espírito Absoluto.

Aqui se pretende defender que não há uma cisão entre o que se pode denominar de uma teoria social do reconhecimento Hegeliana – na qual aparecem traços mais fortes de normatividade - e a sua teoria da relação entre formas de consciência e a formação do Espírito - onde aparece uma lógica dialética menos carregada de conteúdo normativo. Na associação entre os dois modos Hegelianos de tratar o reconhecimento, é possível delimitar uma lógica do

⁴² Também olhar não para a lei, mas para o legislador; não para a palavra, mas para a intenção do legislador; não para a ação em si, mas para a intenção; não para a parte, mas para o todo. (ARISTÓTELES, 2015, p. 104)

conceito que conserve propriedades independentemente do conteúdo contingente que venha preencher as relações.

Se a gramática da luta, do conflito, do movimento e dos conceitos propriamente Hegelianos de Eu, Outro, Desejo, Consciência e Consciência-de-Si, por exemplo, for preservada, é possível a construção de um conceito de reconhecimento que supere a primazia da contingência histórica sobre a universalidade formal, chamando atenção ao potencial de iluminar a tensão entre uma universalidade imanente e a possibilidade de preenchimento do conceito por relações práticas extemporaneamente, geograficamente e historicamente amplas. Sendo assim, a interpretação conjunta da obra hegeliana de juventude, bem como a construção honnethiana de *Luta por reconhecimento* (Honneth, 2003), a perspectiva de conflito por reconhecimento de Fanon, e a interpretação da multiplicidade no domínio do reconhecimento de Butler são a chave que se pretende adotar para apresentar os pontos de tensão como centralidade da crítica, em contraposição às perspectivas fortemente normativas e, por vezes, teleológicas de uma teoria do reconhecimento.

De acordo com Honneth, Hegel supera a noção de conflito exclusivamente vinculada à autopreservação. O modelo de autopreservação não é aniquilado, ele é preservado, mas apenas como uma parte da relação de sociabilidade. A redução do conflito à luta por preservação física é, para Hegel, um desvio do foco do ponto fundamental do conflito; neste caso, a luta por autopreservação não é o fim-em-Si, mas apenas um ponto do movimento. O conflito se amplia: da luta física, corporal e de subsistência para a luta no domínio ético. Se o que está em jogo na relação entre os sujeitos não está exclusivamente na resistência à hostilidade e à negatividade do Outro, a luta se transfere para o próprio movimento, a luta é concernente à própria dinâmica das relações intersubjetivas.

No *Sistema da vida ética* (Hegel, 1991) Hegel se contrapõe à luta de todos contra todos Hobbesiana, transpondo a negatividade do conceito de luta para a possibilidade da afirmação através da violação. Nas formas mais primárias de reconhecimento, para o jovem Hegel, há possibilidade de afirmação na violação. Neste caso, não se trata exclusivamente de uma resistência ao Outro exterior na forma de negatividade, mas a opção pelo ataque à qualidade ontológica do Outro através do crime. Essa forma precária de eticidade, de tentativa de realização intersubjetiva reconhecida, à qual Hegel denomina Eticidade Natural, não é natural em-Si, ou por uma determinação da natureza, mas porque é natural na própria relação. De acordo com Honneth (2003, p. 38, 39), nesse movimento, Hegel se afasta do atomismo das determinações naturais do sujeito para dar foco ao sentido relacional da luta e da reciprocidade.

Na relação de carência amorosa, tal qual se constitui primariamente nas relações entre pais e filhos, especialmente no caso da maternidade, na qual os indivíduos se reconhecem reciprocamente como dependentes⁴³ e carentes uns dos outros. Hegel defende que, sob o conceito de carência, as necessidades de suprimento das demandas emocionais e de subsistência formam nas partes uma relação semelhante à simbiose. Porém, quando os sujeitos da relação se percebem enquanto unidades distintas, a negatividade e resistência em relação ao objeto exterior - Outro - iniciam o processo de independência do indivíduo.

Já no contexto das relações de reconhecimento jurídico⁴⁴, há uma ampliação da dimensão da particularidade em sentido à universalidade. Porém, o ímpeto pela garantia dos direitos individuais ainda se sobrepõe à dimensão da totalidade. Os anseios particulares que somente apareciam nos vínculos de proximidade mediados pelo afeto se tornam anseios por respeito aos interesses privados na esfera pública. Ou seja, em relação àqueles que não mantêm vínculos estritamente próximos e mediados pelo afeto e carência.

Se, na hipótese de Honneth, nessas duas esferas do reconhecimento Hegel trata apenas de descrever formas de reconhecimento que se referem à particularidade, as perturbações que decorrem dessas formas de reciprocidade resultam em um caminho em direção à participação na eticidade e na vida ética. Nas diferentes formas de violação, sejam elas na esfera afetiva ou jurídica, os sujeitos se dispõem enquanto universalidade. Ao dispor a qualidade ontológica de Ser sobre a autopreservação, seja no formato de satisfação de carências ou do conforto da regulação, os sujeitos transpõem os limites da autopreservação, inclinando-se a uma luta por reconhecimento da sua existência enquanto particular e universal - isso é, enquanto um Ser-Si-mesmo-no-Outro.

As dinâmicas do crime são significativas nessa transposição do sujeito individual participante da esfera pública para o sujeito da eticidade, enquanto membro da totalidade, enquanto universalidade - não agente de uma soma multiforme de particularidades. Na ação de

⁴³ A necessidade natural em relação ao Outro não garante ao indivíduo a qualidade ontológica de Ser. Tal condição só pode ser manifestada na medida em que há rompimento e suprassunção das relações de dependência do Outro. Sendo o reconhecimento no campo particular das relações afetivas a primeira forma de realização ontológica dos sujeitos em sentido à eticidade, Hegel se empenha em estabelecer a passagem da esfera particular para a esfera da sociedade civil. No caso, uma forma de reconhecimento jurídico, realizado no domínio do direito civil. Ou, nas palavras de Honneth (2003, p. 50), “nas relações de troca entre os proprietários reguladas por contratos”.

⁴⁴ Há, nesse caso, pretensão de que a propriedade regulada por contratos não seja violada por Outro; o sujeito violado e o sujeito que viola exigem para Si respeito social na estrutura formal do direito universalizável. A garantia do direito de propriedade se torna uma proteção formal aos acordos sociais entre o detentor da propriedade e o que lhe exterioriza. A perspectiva adotada por Hegel no que se refere a essa transposição das relações de reconhecimento é a de que, apesar de algum grau de universalização, o direito ainda se fundamenta em necessidades de suprimento de anseios de natureza da particularidade. O que está em questão não é a totalidade ética, mas a pretensão de garantia jurídica a respeito da propriedade individual. A qualidade ontológica do sujeito de direito é para Honneth ainda negativa, pois depende do objeto externo diretamente.

violação criminosa, o indivíduo particular pode fazer uso da liberdade individual e da propriedade - seja ela do corpo ou do objeto externo - tanto para violar a propriedade do Outro em sentido à realização do desejo de reconhecimento enquanto em-Si e para-Si, quanto na ação defensiva dos ataques direcionados pelo violador. Violador e violado podem, no exercício da liberdade, dispor da vida com intenções de preservação ou garantia da sua qualidade de Ser. A motivação para violação do Outro e a resistência à mesma emergem como forma de reivindicação por reconhecimento da parte que se sente desrespeitada em alguma esfera do reconhecimento. A luta por reconhecimento se realiza, nesse caso, como um jogo de oposição mútua (Honneth, 2003, p. 52).

Para Honneth, a relevância do crime na passagem do Eu particular para o Eu universal decorre da exigência coercitiva por parte de um Eu e um Outro em relação recíproca com expectativas de reconhecimento da sua qualidade de sujeito na totalidade, trata-se de uma premissa antagônica a autopreservação. Portanto, para o Hegel do *Sistema da vida ética* (Hegel, 1991), o crime só se determinaria como tal na medida em que os atos destrutivos fizessem sentido em um sistema de direito jurídico e social da propriedade privada e da “liberdade juridicamente reconhecida” (2003, p. 53). Quando os atos destrutivos são cometidos contra o sujeito que nega o reconhecimento do direito à propriedade do Outro, decorre um primeiro momento de luta na esfera social por reconhecimento. A qualidade da vida tem de ser colocada em jogo, o anseio por reconhecimento se sobrepõe ao desejo por preservação da integridade física.

O ataque à propriedade não situa os sujeitos na eticidade; ele é o movimento da luta por vida ou morte que transfere a luta de uma escala individual para uma escala universalizante da totalidade ética. Existem, no caso, duas potencialidades juridicamente passíveis de reconhecimento que se dispõe uma contra a outra em sentido a reivindicar a garantia da sua participação na eticidade - enquanto forma de existência digna de respeito:

Na forma de uma resistência do lesado é a primeira sequência de atos no processo todo à qual Hegel confere expressamente o conceito de ‘luta’: origina-se uma luta entre dois sujeitos juridicamente capazes, cujo objeto é constituído de distintas pretensões – por um lado, a pretensão, que desencadeia o conflito, ao desdobramento desenfreado da própria subjetividade, por outro, a pretensão reativa do respeito social dos direitos de propriedade (Honneth, 2003, p. 54).

Nesse sentido, o crime é, para Hegel, o modo de ação que, através da liberdade que permite as disposições em sentido à luta de vida ou morte, transpõe os sujeitos da esfera particular do anseio individual e por satisfação dos desejos primários para a disputa por

participação na universalidade da totalidade com intencionalidade de reconhecimento da sua qualidade ontológica de Eu. O crime, ainda que na esfera do reconhecimento jurídico, é intermediário da supressão do particular e do universal no sujeito.

Em primeiro lugar, o indivíduo que viola a propriedade de Outro caminha em sentido à totalidade ética. Quando em defesa da sua qualidade de universalidade ética opta por cometer atos destrutivos colocando em risco sua vida, o sujeito se coloca diante da ameaça à sua integridade física. Se há renúncia da vida ou da integridade física na busca por respeito⁴⁵ às qualidades de natureza ética, já há uma inserção no quadro da disputa pela integração ética. Pode-se presumir que, por consequência, somente quando o violado resiste aos atos destrutivos se pode discutir a dinâmica nos termos da luta. Se por um lado o violador ataca em sentido à sua realização além da propriedade, o violado, ao oferecer resistência ao crime, também coloca à disposição sua qualidade de pessoa - extrapolando a defesa da propriedade privada como objeto externo. Quando ambos travam uma luta de vida ou morte, com intenção de reconhecimento, se pode conceber uma disposição à participação na vida ética.

Hegel defende que esse processo decorre na transição da luta individual para a luta na esfera da eticidade. Através do conceito de “honra”, o autor propõe que somente quando ambos os sujeitos se dispõem a colocar em risco sua integridade física para defender em seu lugar as suas pretensões subjetivas, para Hegel (1982) os indivíduos ultrapassam os limites da eticidade natural em sentido a eticidade absoluta. O conflito, como forma de movimento, é o que possibilita a mediação e a transição entre os interesses particulares do indivíduo na esfera da propriedade privada e os interesses por reconhecimento em uma esfera universalizável da totalidade ética. Os indivíduos particulares se contrapõem colocando à disposição a sua qualidade de sujeito pertencente ao todo da eticidade, e não como agentes interessados na realização dos seus interesses privados (Hegel, 1982, p. 159).

Honneth interpreta esse movimento Hegeliano como uma sutil elevação dos conflitos entre sujeitos em direção a conflitos entre comunidades e grupos. O criminoso, ao violar a qualidade de pessoa do Outro, se coloca também enquanto Outro do violado, o que possibilita que os sujeitos envolvidos se percebam como mutuamente dependentes intersubjetivamente. A relação de transposição à esfera da eticidade é o movimento que possibilita a realização do Eu,

⁴⁵ A estima que chamamos de respeito – respeito enquanto apreço – envolve sempre, pelo menos implicitamente uma apreciação da conduta ou do caráter. O respeito enquanto apreço por alguém enquanto pessoa é a estima moral: sua aprovação enquanto agente moral. Por outro lado, o respeito que podemos exigir enquanto pessoas não é de modo algum uma forma de estima. Quando pensamos que mesmo os canalhas tem uma dignidade que os intitula devidamente ao processo de formas respeitadas de responsabilização, nós claramente temos alguma outra coisa em mente que não é o mérito. A ideia não a de que uma qualidade admirável esteja presente. {...} O que está aqui não é a estima, mas o reconhecimento. (GIBBARD, DARWALL, RAILTON, 2013 P. 304)

como mencionado anteriormente, como um Ser-Si-mesmo-no-Outro. O princípio da reciprocidade e interdependência intersubjetiva deincorre no que Honneth denomina “solidariedade”.

A solidariedade representa um princípio normativo forte da dimensão da autonomia, representado pela superação dos momentos das relações de reconhecimento afetivas e de relações de reconhecimento jurídico. É importante ressaltar que o conceito de luta em Hegel não se limita às relações sociais práticas, mas é uma propriedade que atravessa todo seu sistema lógico. Isso inclui as relações do sujeito com as suas diferentes formas de consciência socialmente constituída.

Por conseguinte, os momentos das relações práticas de luta por reconhecimento passam por um movimento normativo de ampliação, que começam na carência afetiva individual e alcançam uma ampliação no momento de conceitualização cognitiva formal na luta entre dois sujeitos potencialmente detentores de direitos, até a superação representada pela relação entre indivíduo e a comunidade ética à qual pertence, que segundo Honneth acontece normativamente porque parte de uma intuição que se torna racional. O que o determina, ao mesmo tempo, como Eu e Outro, da particularidade e da universalidade. Para o autor, a universalidade se encontra no horizonte da ampliação das pretensões normativas:

Na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo humano é reconhecido como ser carente concreto, na relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito, como pessoa de direito abstrata, e finalmente, na relação de reconhecimento do Estado, esclarecida no plano emotivo, como universal concreto, isto é, como sujeito socializado em sua unicidade (Honneth, 2003, p. 59).

No *Sistema da vida ética* (Hegel, 1991), Hegel propõe um sistema de filosofia social que parte das relações privadas, passa pelas relações do sujeito com a sociedade civil até alcançar o seu ponto culminante na relação do sujeito com a totalidade ética. Já na *Filosofia Real* (Hegel, 2006), Hegel começa a se direcionar para uma teoria da consciência, que alcança seu mais alto nível de sofisticação na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021). Importa, para o presente momento, compreender que há um movimento em sentido à teoria da dependência intersubjetiva. No texto que protagoniza o próximo item, Hegel propõe definir a estrutura relacional das formas de consciência no próprio sujeito, nas interações com o Outro, com a sociedade civil e com a totalidade ética. Assim sendo, a natureza do problema se altera, e esse é um assunto central da tese, pois é a partir da lógica da universalidade e particularidade em movimento ininterruptamente uma com a outra, dialeticamente, que as proposições normativas fortes se diluem. Hegel pode ser lido, nesse sentido, a partir de uma normatividade, mas aqui

se pretende investigar algo ainda mais destituído de conteúdo, o que, como já dito, se pretende denominar de uma crítica imanente constituída de pressupostos formais e lógicos que caibam em um modelo descritivo de reconhecimento com proposições normativas fracas.

2.2 HONNETH E A *FILOSOFIA REAL* DE JENA E UMA TEORIA DO RECONHECIMENTO BASEADA NA INTERSUBJETIVIDADE

O ponto a que se pretende chamar atenção no presente tópico do texto parte da premissa de que, esclarecidos os modos de relações práticas mediadas pelas relações de reconhecimento, é necessário agora compreender como esse desenrolar atua na formação das relações de interdependência intersubjetivas. Para tanto, os textos que discutem a formação do sujeito e das diferentes formas de consciência no quadro de uma teoria do reconhecimento são essenciais. Isso se explica ao considerar que, ainda que o objeto de análise de Hegel não seja o conteúdo prático das relações sociais, o modo de funcionamento e operacionalização dos conceitos referentes a uma teoria do reconhecimento se mantém.

Se pretende defender que o objeto empírico que preenche o conceito nas conjunturas sociais específicas, apesar de determinar o resultado referente às realizações de reconhecimento desde uma perspectiva de luta, ou de reciprocidade, não é o que determina o conceito de reconhecimento. Se, mesmo no sistema hegeliano, o princípio do reconhecimento é utilizado de diferentes maneiras - seja para análise de uma filosofia social, de uma teoria do sujeito, de uma teoria da consciência - significa que, mesmo estando em movimento, a estrutura teórica do conceito de reconhecimento preserva determinadas propriedades que, ainda que realizando um movimento tensionado com a realidade histórico-social - prática e preenchida por conteúdos - é dotado de algum nível de formalidade universal normativamente fraca.

Nos escritos de Jena, Hegel pretende compreender a eticidade como o processo relacional das consciências entre Si, bem como da consciência do Eu em relação ao Outro. O autor já prevê que a consciência é uma unidade distinta e indistinta de Si, ao passo que se distingue, também, quando defrontada com sua externalidade. Ela é unidade do Eu e unidade do Eu na totalidade, e compreende a Si-mesma nessas duas dimensões. Ainda há um caráter referente à filosofia social, pois de acordo com a interpretação de Honneth (2003, p. 63), a consciência “se reconhece a Si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência”⁴⁶. A teoria da eticidade como ampliação das relações sociais práticas de reconhecimento agora

⁴⁶ Na *Filosofia Real* o horizonte normativo, da realização de reconhecimento recíproco entre as consciências em totalidade pode resultar, para Hegel, em uma coletividade reconhecida mutuamente, no Espírito do Povo.

segue em sentido às diferentes formas de mediação subjetiva do sujeito com o Outro e com as suas formas de consciência:

visto que agora o domínio objetual de sua análise não se compõe mais de formas de interação social, de relações éticas, mas consiste antes em etapas de automediação da consciência individual (Honneth, 2003, p. 65).

Isso significa que o sujeito é exposto à objetividade da natureza e ao Outro em um momento de exteriorização e retorna a Si-mesmo em uma outra forma de consciência. Isso é, em uma consciência reconhecida. De acordo com Honneth, o movimento do reconhecimento é um desenrolar das interações entre as diferentes formas de consciência, na relação internalizada e subjetiva consigo próprio, nas relações entre os sujeitos e nas relações com a totalidade. Para o autor, esse movimento ocorre em etapas com sentido normativo de ampliação:

O processo de realização do espírito, que se reflete na esfera da consciência humana, deve ser exposto aqui na sequência de etapas que resulta metodicamente quando se considera primeiro a relação do indivíduo consigo próprio, depois as relações institucionalizadas dos sujeitos entre si e por fim as relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo em seu todo (Honneth, 2003, p. 72).

Esta tese se contrapõe essa ideia: a supressão tem como princípio a conservação dos momentos anteriores. Portanto, a realização da consciência nas suas diferentes formas, a realização da internalização dos conflitos, tensões, relações violentas ou recíprocas de reconhecimento das esferas afetiva, jurídicas e éticas fazem parte de um movimento que acontece no plano da imanência, as relações do sujeito com a particularidade e a universalidade acontecem no mesmo movimento – dialético – que compõe uma unidade. De fato, o movimento do conceito é relativo à realidade dos conflitos na dimensão do particular, mas a normatividade da ampliação pressupõe primazia da realidade das relações práticas de reconhecimento sobre sua forma conceitual. No texto presente se defende que realidade prática e forma estão em um ponto de tensão indissolúvel, pois as relações de reconhecimento acontecem concomitantemente nas suas dinâmicas da particularidade e da universalidade. Contudo, vale ressaltar que aqui se trabalha com a noção de universalidade na imanência. Isto é, o conceito é universal e se realiza na tensão entre forma e conteúdo e é profundamente real no movimento de tensão, o que o desloca de qualquer perspectiva de universal determinado por conteúdos arbitrariamente elegidos – como no caso de universais formais totalmente vazios de referencialidade e tensão com o particular.

Feita essa breve consideração, se retorna a abordagem honnethiana das etapas e da ampliação das potencialidades de realização dos sujeitos nas relações de reconhecimento no quadro de uma normatividade não teleológica - o que aqui se chama de normatividade fraca.

Algumas considerações a respeito da primeira etapa são efetivamente necessárias. Honneth, ao discutir a teoria hegeliana, insere na discussão o conceito de “vontade”. O termo é relevante na medida em que abre caminho para o termo equivalente da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021) - a saber, o conceito de desejo. Considerando os dois conceitos, vontade e desejo, no modelo de teoria do reconhecimento que protagoniza a formação da consciência e da subjetividade do sujeito, há de se compreender que ambos exprimem a relação complexa - e a primeira relação - em que o sujeito tem a experiência em relação ao objeto exterior que o antagoniza, logo, é a primeira forma de possibilidade de retorno a Si-mesmo tendo como referência a exterioridade. Esse formato de relação coloca sujeito e objeto em um conjunto relacional no qual o sujeito se realiza na sua exterioridade e no retorno à internalização em subjetividade. O sujeito é primariamente dotado de vontade, ou desejo. Essa vontade é potencialidade de experiência com o mundo que o antagoniza enquanto exterioridade, porém, somente na relação com o objeto exterior a potencialidade pode se tornar objeto da consciência. Sujeito e objeto compõem, no caso, uma mesma unidade relacional. É nessa unidade que o sujeito pode se perceber, ainda que de forma precária, como Outro da exterioridade.

Há, portanto, uma implicação que deve ser levada em consideração. A relação complexa da vontade e do desejo com o objeto não é unilateral. Ao passo que a experiência da vontade refletida no objeto e novamente internalizada faz parte do processo de formação da consciência, por outro lado, há uma alteração⁴⁷ também do objeto na internalização. O conceito que define essa relação é o de *trabalho*⁴⁸. Hegel, ao sistematizar a relação do homem com o objeto, sem desconsiderar a influência do uso de instrumentos e da alteração da natureza pelo indivíduo e, ao mesmo tempo, considerando a internalização do objeto no sujeito enquanto parte do seu processo de reconhecer-se no fazer-se coisa, coloca o trabalho na dimensão ontológica da relação do sujeito consigo mesmo.

⁴⁷ Ver “Semiótica e produção de sentido: comunicação, cultura e arte”, Max Costa e André Dias (2019).

⁴⁸ No que se refere à literatura hegeliana especializada, Ludwig Siep e outros, criticaram justificadamente a leitura marxista de Hegel sobre a ótica da luta de classes como algo anacrônico. O resultado disso entre filósofos, entre tanto, tem sido uma tendência a se afastar completamente da contextualização social. A interpretação de Hegel com base na luta de classes é realmente anacrônica; mas isso deveria ter levado os intérpretes a olhar mais de perto os eventos históricos contemporâneos de Hegel [por exemplo, a Revolução Haitiana], e não a abandonar inteiramente a interpretação social (BUCK-MORSS, 2017, p95)

Na *Filosofia Real* (Hegel, 2006), o autor recorre à investigação das qualidades intersubjetivas do sujeito. A relação do indivíduo com o uso de instrumentos e com a transformação do objeto só possibilita uma percepção do sujeito enquanto objeto-de-Si-mesmo. Para superar essa relação de reconhecimento objetificada⁴⁹ do sujeito, Hegel se volta às discussões com as quais já havia se empenhado em começar sobre a intersubjetividade no domínio afetivo. Na interpretação de Honneth, a uma etapa primária de relações de reconhecimento intersubjetivas.

Nesse momento, Hegel não se propõe a dar foco para as relações afetivas maternas e a relação simbiótica que dela derivam. O autor considera que a relação amorosa afetivo-sexual é um momento que possibilita a realização da autoconsciência reconhecida. Há uma ampliação da esfera do amor materno para o amor afetivo-sexual e esse passo é decisivo para a passagem da esfera privada para a esfera do direito na relação amorosa entre homem e mulher.

O amor afetivo-sexual desempenha um papel protagonista, pois é no amor sexual que Hegel percebe a passagem da consciência instrumental da relação com o objeto para uma consciência do sujeito enquanto um em-Si reconhecido. No caso, não coisificado. Na experiência do desejo sexual, dois indivíduos, a negação um do Outro, se identificam como sujeitos desejantes. O que está em questão aqui não é o desejo por um objeto passivo, ou a coisificação de Si na diferença do objeto exterior, mas, pelo contrário, é a relação entre duas consciências desejantes. As duas consciências se negam, antagonizam e se diferem ao passo que se desejam subjetivamente. É a experiência de reconhecer-se no Outro na mesma medida em que se reconhece o Eu diante do Outro. Honneth acredita que aí está demonstrada a primeira forma de relação entre consciências distintas que em uma experiência se torna unidade. É importante levar em consideração que a experiência sexual, em si mesma, não representa o objeto do reconhecimento. Essa forma de relação só se constitui quando ambos sujeitos distintos, negação um do Outro, se percebem enquanto um saber-de-Si-mesmo-no-Outro.

Na relação amorosa, o sujeito é capaz de experienciar a Si-mesmo diante de uma Outra consciência desejante, diferentemente da experiência anterior da relação direta com o objeto, na qual o sujeito somente pode se perceber como um objeto de Si-mesmo no trabalho. O sujeito se percebe então enquanto sujeito, ontologicamente determinado como sujeito, para além da consciência desejante do objeto, mas como, segundo Honneth (2003, p. 78) “carente e desejante” do Outro. De acordo com o autor, na experiência do amor afetivo-sexual, o sujeito

⁴⁹ Axel Honneth dedica um escrito especificamente à essa questão, consultar: HONNETH, A. Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2019.

pode perceber um objeto externo a Si-mesmo que é ao mesmo tempo igual e diferente de Si, enquanto uma consciência subjetiva distinta. Assim, ambos os parceiros de interação subjetiva podem perceber a Si-mesmo no Outro.

A consequência fundamental do amor na discussão sobre a eticidade é que, apesar de não ser o princípio da totalidade na eticidade, ele é o pressuposto que permite a realização de um Ser-em-Si reconhecido no nível das relações afetivas, portanto privadas. A relação de reconhecimento afetivo-sexual abre caminho para o reconhecimento do Outro como uma unidade, ainda que distinta, como também indistinta de Si. Na experiência da outridade revelada no aspecto afetivo, o sujeito tem possibilidade de ampliação em potencial da percepção de Si e do Outro como sujeitos inseridos na sociedade civil e na esfera do direito. De acordo com Honneth (2003, p. 79), “a experiência de ser amado constitui para cada sujeito um pressuposto necessário da participação na vida pública de uma coletividade”. Para ambos os autores, o amor determina a possibilidade da realização potencial do sujeito enquanto um Eu, que possa perceber e participar da esfera pública, considerando que só através do reconhecimento de sua particularidade há desenvolvimento da realização ontológica e socialmente prática da autoconfiança.

Considerando que Hegel é um teórico situado em um contexto específico, tal qual já foi mencionado anteriormente, se deve evidenciar o fato de que o amor da família mononuclear burguesa é mediador das relações da particularidade com a inserção na esfera pública através da propriedade privada. Isso porque o amor erótico e romântico é passível de ampliação para a institucionalização das relações privadas - o casamento⁵⁰. Essa forma institucionalizada do amor afetivo-sexual é a consolidação do amor como objeto das relações mediadas pela propriedade privada regulada. Hegel vai além, e defende que essa forma institucionalizada de amor ainda pode vir a decorrer na geração do descendente, o que institucionaliza um objeto vida no modelo de família burguesa. O filho é a expressão culminante da unidade da relação

⁵⁰ O casamento, ato privado, que dizia respeito à família, à sua autoridade, às regras que ela praticava e reconhecia como sua, não exigia a intervenção dos poderes públicos, nem na Grécia nem em Roma. Ele era, uma prática “destinada à assegurar a permanência do oikos, cujos atos fundamentais e vitais marcavam, um, a transferência para o marido da tutela exercida até então pelo pai e, o outro, a entrega efetiva da esposa ao seu cônjuge. Ele constituía, portanto, uma “transação privada, um negócio realizado entre dois chefes de família, um real, o pai da moça, e o outro virtual, o futuro marido”; esse negócio privado era “sem ligação com a organização política e social”. [...] o casamento é interrogado como um modo de vida cujo valor não é exclusivamente, nem mesmo, talvez, essencialmente, ligado ao funcionamento do oikos, mas sim a um modo de relação entre dois parceiros; eles também mostra que, nessa ligação, o homem deve regular sua conduta não somente a partir de um status, de privilégios e de funções domésticas, mas também a partir de um papel relacional com respeito à sua mulher; e mostram finalmente que esse papel não é somente uma função governamental de formação, de educação, de direção, mas que se inscreve num jogo complexo de reciprocidade afetiva e de dependência recíproca”. (FOUCAULT, 1985, p.87).

amorosa burguesa. Segundo Hegel, no filho se intui o amor como uma unidade consciente de Si enquanto consciente de Si - potencialmente em-Si e para-Si.

A experiência de reconhecimento amorosa e afetivo sexual, apesar de potencializar uma parte da realização do Eu, ainda não se situa na dimensão da eticidade. Hegel aponta então um caminho em direção à totalidade ética. Segundo Honneth, o filósofo tem de recorrer à crítica do direito natural. Se na família⁵¹ não é possível a experiência de realização enquanto sujeito de direito, mas apenas como sujeito carente e desejante, é no meio social - da sociedade civil - das relações reguladas pela propriedade privada que os sujeitos podem ter uma experiência de Si enquanto sujeitos de direito.

É a partir da identificação de que o Eu é uma unidade reconhecida na esfera privada que, baseado em um consenso ou dissenso social, cada unidade de Si pode se compreender como potencialmente livre e imputável. As relações de reconhecimento, dessa maneira, antecedem as relações contratuais estabelecidas pelo direito formal. A liberdade é, nesse sentido, determinada pelas próprias relações e conflitos decorrentes de questões de natureza do reconhecimento intersubjetivo entre os sujeitos. É possível observar que existe uma pressão exterior e interior ao indivíduo, uma forma de coerção intersubjetiva que ao mesmo tempo age na esfera do em-Si e do para-Si. Reconhecer é uma necessidade ontológica:

No reconhecer o si cessa de ser esse singular; ele está juridicamente no reconhecer, isto é, não está mais no seu ser-aí imediato. O reconhecido é reconhecido como válido imediatamente, por seu ser, mas precisamente esse ser é gerado a partir do conceito; é ser reconhecido. O homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente. Essa necessidade é a sua própria, não o nosso pensamento em oposição ao conteúdo. Como reconhecer, ele próprio é o movimento, e esse movimento supera justamente seu estado de natureza: ele é reconhecer (Honneth, 2003, p. 86).

O processo conflituoso da luta permanece na experiência de não reconhecimento do Outro, assim como no *Sistema da vida ética* (Hegel, 1991). O que Honneth aponta como amadurecimento do conceito é o fato de que a negação de reconhecimento aparece de forma unilateral. Quando o sujeito da posse, ou o próprio objeto da posse exclui um Outro, o sujeito excluído não tem em Si-mesmo a experiência de se reconhecer. O sujeito que não se realiza enquanto um Ser-para-um-Outro não se realiza completamente na experiência do reconhecer-se enquanto um Ser-para-Si. É uma experiência de exclusão que parte do Outro, mais

⁵¹ Ver “Reconhecimento e consenso na antropologia e na ética filosófica de Lima Vaz”, JESUS, João Elton. *Princípios Revista de Filosofia*, v.27, n.53, 2020. Também, “O reconhecimento e o consenso éticos como caminho para a formação de uma comunidade ética em Henrique Claudio de Lima Vaz”. FERNANDES, Carolina Ferreira, *Varia*, v.5, n.10, 2014, p.20-33.

especificamente, da propriedade do Outro, mas que reflete na experiência do Eu não-reconhecido como um Ser-em-Si na esfera da sociedade civil.

O ato criminoso tem destaque também na *Filosofia Real*. No ato de violar a posse do Outro, como dito anteriormente, o que está em questão não é a propriedade ou o ato violento, mas a violação primária da potencialidade e qualidade de Ser dos sujeitos envolvidos. Neste caso, o destituído de posse e reconhecimento na esfera da sociedade civil faz do ato criminoso uma ação de liberdade com intencionalidade de ser reconhecido por Outro, bem como para poder realizar-se para-Si.

Em contraposição, aquele que reage aos atos destrutivos reconhece que a sua posse está diante de um Outro potencialmente capaz de exercer juridicamente sua liberdade e imputabilidade. O seu Ser-em-Si, que decorre do seu “meu” está de forma intrínseca ligado ao Ser-para-Si do Outro. Deste movimento, seguem três possíveis formatos de realização de reconhecimento jurídico: o excluído tem na experiência de não ser reconhecido e do ato destrutivo uma realização enquanto Ser-para-Si ou; aquele que detém a posse tem uma experiência de Ser-em-Si vinculada à posse, que posteriormente se transforma em uma experiência de Ser-para-Si em relação ao Outro que viola sua posse ou; ambos se realizam travando uma luta de vida ou morte e, nos atos destrutivos, o que se coloca em jogo é a relação suprasumida das formas de agir e do conteúdo intersubjetivo deste modo de relação.

É válido mencionar que na relação de luta descrita acima, Honneth não percebe uma natureza exclusivamente negativa. Na intencionalidade de destruição do Outro, os sujeitos reconhecem no seu oposto um Outro que é objeto potencial de conflito. Essa propriedade da relação possibilita sua supressão. Mesmo que a intencionalidade da ação seja destrutiva, o outro já é, segundo Honneth (2003, p. 90), um potencial “parceiro de interação, fazendo seu próprio agir depender dele”.

A relevância da esfera do direito é a possibilidade de perceber que o ataque, levado a suas últimas consequências na disposição para a luta de vida e morte, na teoria hegeliana, seja nos atos destrutivos ou na defesa da posse, apresenta uma influência na disposição e na consciência de ambos defrontantes. Isso significa que a consciência em jogo é a própria consciência-de-Si. A disposição à morte coloca em jogo a integridade do próprio Eu, e não do Outro. A disposição que está em questão é a própria consciência do potencial de realização como sujeito na universalidade. Ou seja, se trata de reconhecer-se.

Esse movimento direciona o indivíduo da intuição desejante puramente individual para a percepção de que o Outro é parte constituinte do seu Ser-para-Si, o insere na dinâmica das relações práticas sociais. Os conflitos e o direito resultantes do movimento mencionado são o

passo decisivo da inserção do sujeito na esfera da sociedade civil. Nesse caso, a esfera em que o Eu se depara com a exterioridade de Si ampliada. A ação particular só se realiza como existência de Ser na medida em que se relaciona com outras ações e vontades de outros sujeitos.

Se, por um lado, o conflito na esfera do direito determina a realização do sujeito na esfera da universalidade formal, predominantemente de forma negativa, por outro lado, o trabalho, associado às carências individuais determina de forma positiva a necessidade do Outro em um modo de relação intersubjetiva. Se se considera que cada sujeito na sua particularidade não é suficientemente capaz de manter suas carências objetivas e necessidades de subsistência com o seu trabalho individual, o Outro é mais que uma necessidade intersubjetiva, mas também uma necessidade prática.

O movimento do ser reconhecido contém a potencialidade de universalidade por dois princípios lógicos sistemáticos⁵²: primeiramente porque no conflito relativo à posse e ao não reconhecimento se tem uma primeira noção de Outro na forma de um universal, que apesar de particular em seu conteúdo, é universal em sua forma de luta. Em segundo lugar, porque na dependência do Outro para satisfação das carências objetivas, torna-se necessário que se reconheça o Outro como uma necessidade da própria possibilidade de ser reconhecido, realizando um potencial universalizante de natureza positiva.

Esses movimentos não se antagonizam enquanto aniquilação um do outro, mas constituem uma unidade suprasumida no direito. A dependência do trabalho alheio e o conflito com relação à posse constituem princípios de reconhecimento que antecedem a organização do direito formal. A dependência mútua é, nesse sentido, o princípio da constituição da sociedade civil. O “contrato social” decorre da institucionalização dessa mútua relação de reconhecimento.

A autorreflexão gerada pelos processos de reconhecimento jurídico, associada ao reconhecimento da subjetividade na esfera privada, são passos decisivos para o momento suprasumido da realização do Espírito. Os momentos conservados são então suprasumidos em um momento posterior, na realização da consciência-de-Si. Entretanto, cabe colocar em evidência o fato de que esse desenrolar da consciência-de-Si não representa a realização

⁵² Pierce influenciou de duas formas bastante importantes a filosofia da linguagem contemporânea e da comunicação. Uma delas refere-se ao fato de seu pragmatismo ter tornado a filosofia da linguagem mais livre para dialogar com a ciência. Nesse sentido Pierce também se afastou do essencialismo platônico da linguagem, pois, diferente de Kant ele não crê que a lógica estratégica é a única fonte, ou recurso, para se compreender as regras e a estrutura da linguagem e do pensamento [...] pois acredita que há regras, regras universais mais que elas são muito mais complexas. Filósofos da linguagem contemporâneos como David Kaplan (1989), conseguiram levar adiante ambas as ideias, ou seja, tanto a noção de que a linguagem é regida por princípios lógicos e sistemáticos quanto a influência de contextos na determinação dos significados dos signos da linguagem e no entendimento da comunicação humano. (COSTA, DIAS, 2019, p104).

absoluta. Essa só pode se efetivar na esfera da totalidade ética - na vida em comunidade. No caso do modelo hegeliano, no Estado.

O Estado é, para Hegel, a realização plena das relações de reconhecimento. É na totalidade ética que a vontade particular se realiza conjuntamente à vontade coletiva. O Estado - ou a comunidade ética - é a representação máxima da vontade particular em associação à vontade universal. A eticidade, como demonstrado, é composta dos conflitos de natureza jurídica e do direito formal, das expectativas e desejos particulares dos sujeitos na esfera afetiva e em linhas gerais, a comunidade ética corporifica e institucionaliza o Eu e o Outro. De acordo com Hegel (2006, p. 215) “no Estado a vontade geral se contrai em Um”. Para Honneth a eticidade é central na discussão de uma teoria do reconhecimento, pois:

Um conceito de eticidade próprio da teoria do reconhecimento parte da premissa de que a integração social de uma coletividade política só pode ter êxito irrestrito na medida em que lhe correspondem, pelo lado dos membros da sociedade, hábitos culturais que têm a ver com a forma de seu relacionamento recíproco; daí os conceitos fundamentais com que são circunscritas as pressuposições de existência de uma tal formação da comunidade terem de ser talhados para as propriedades normativas das relações comunicativas; o conceito de “reconhecimento” representa para isso um meio especialmente apropriado porque torna distinguíveis de modo sistemático as formas de interação social, com vista ao modelo de respeito para com outra pessoa nele contido (Honneth, 2003, p. 108).

É importante perceber que todas as relações entre as etapas são mediadas por relações de reconhecimento. De acordo com a defesa que aqui se faz em contraposição à concepção de ampliação normativa, as relações de reconhecimento ocorrem de maneira particular e universal em todas as suas etapas. Como se pretende defender em seguida, o universal hegeliano é marcado pela imanência e pela tensão constantes. No sujeito que se reconhece na carência afetiva ou na relação jurídica já estão presentes os potenciais universalizantes que se realizam na esfera da comunidade ética. De modo oposto, a conservação da particularidade do Eu singular na participação da vida ética mantém o sujeito no ponto de tensão com o universal. Isso significa que particular e universal estão presentes na mesma medida em todas as esferas de reconhecimento.

A proposta do modelo honnethiano pressupõe que a formação do Eu prático é decorrente da interdependência entre os sujeitos, levando-se em consideração a reciprocidade de reconhecimento. Primeiramente, a autonomia e a realização da qualidade de Ser de um sujeito só podem ser efetivadas em relação a um defrontante. Em segundo lugar, nas três etapas da luta por reconhecimento existe, para o autor, uma ampliação da condição do Eu enquanto sujeito

autônomo, ao mesmo tempo em que a sua relação com a outridade possibilita maior condição de participação em uma totalidade ética.

Por fim, o autor expõe uma tipologia triádica dos modos de luta dentro da esfera da moralidade que fornece princípios para a formação da identidade e a noção de pertencimento⁵³ à eticidade. Dessas três esferas do modelo honnethiano, duas teses fortemente normativas se evidenciam: A experiência de reconhecimento recíproco fornece a possibilidade de autorrealização de um “desenvolvimento bem-sucedido do Eu” (2003, p. 122) e, pelo oposto, a experiência mal sucedida de reconhecimento leva à experiência de um Eu desrespeitado e em sofrimento⁵⁴.

2.3 A AMPLIAÇÃO DO EU EM EU GENERALIZADO: NOTAS SOBRE A INTERSUBJETIVIDADE E RECONHECIMENTO MEAD

George Herbert Mead faz da teoria do jovem Hegel um modelo de interpretação da teoria do reconhecimento marcada por conteúdos normativos (Mead, 1973, p. 328 – 337) adequados à psicologia social (Mead, 1973, p. 249). A subjetividade, embora seja um conceito amplo e de constante debate em teorias psicológicas, passa a ser então o objeto de discussão colocado em questão pelo autor desde uma perspectiva psicossocial. Os fenômenos de origem psíquica extrapolam, desta forma, as representações meramente subjetivas e se pensa o conceito nas dinâmicas de interação (Mead, 1973, p. 315 – 322) social.

Mead defende que os conflitos de ordem cognitiva não estão fixados na experiência do Eu, com horizonte em sentido à resolução dos conflitos subjetivos (Mead, 1973, p. 316). Mas, na verdade, os objetos estímulo exteriores protagonizam a experiência reflexiva da resolução dos problemas de ordem cognitiva. Desse modo, é na experiência refletida do sujeito com o que é externo e com o próprio Eu que se configura, em alguma medida, uma relação de reconhecimento - caso se pense a teoria do reconhecimento em um modelo conceitual de uma teoria social da consciência. Na experiência com o seu não-Ser, ou no que é externo, e aqui no

⁵³ Ao expandir as redes a que cada um de nos pode pertencer, experimentamos a vertigem das muitas formas de ser humano, a variedade de representações identitárias possíveis: usar vários passaportes, viver em diferentes línguas, ter uma parte da família em um país e o resto em vários outros lugares, escolher entre opções sexuais, combinar com minhas roupas, minha comida e a decoração de minha casa referentes heterogêneos. Minha busca por reconhecimento se partilha entre outros diversos. (CANCLINI, 2021 p193)

⁵⁴ Honneth dedica um estudo profundo, especificamente ao que se refere ao tema do sofrimento na contemporaneidade, a saber “Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel” (2007). Não se examinará esse texto com maior empenho devido a seu forte teor normativo, do qual se vem, no decorrer do escrito presente, tentando afastar.

caso se trata da experiência com o Outro, o sujeito adota sempre em referência a seu antagonista, como parceiro de interação, uma postura em relação a Si-mesmo (Mead, 1973, p. 318). No caso, a consciência da própria subjetividade só se torna possível quando colocada em contraposição à outra subjetividade tão potencialmente consciente.

Somente na experiência mediada com o Outro se torna possível que o sujeito se observe como objeto de Si-mesmo. Ao passo que o Eu faz de Si o objeto do Outro e de Si-mesmo, torna-se possível uma noção de consciência reflexiva sob a qual Mead definirá o conceito de “Me”. O “Me” representa aqui a relação mediada na qual o indivíduo consegue obter na experiência externa uma auto relação na gênese do em-Si. Nessa concepção, o “Me” é a experiência do sujeito em que pode observar-se na relação com aquilo que lhe é externo um objeto de si mesmo. Isto é, por um lado, o “Me” é a auto-reflexão enquanto objeto de Si-mesmo. Por outro lado, o “Eu” representa para Mead a fonte não regulamentada das ações atualizadas. Nesse sentido, o “Eu” é a própria potencialidade de absorção reflexiva do “Me”, ou dos vários “Me’s”. O processo que decorre da relação entre o “Me” e o “Eu” parte então de uma relação de interdependência entre duas formas de consciência em um mesmo sujeito.

É possível notar que há um traço naturalista (Mead, 1973, p. 289 – 296) nessa perspectiva de Mead. Já que, estruturalmente, ele parece determinar que exista uma potencialidade psicológica inerente, tal qual determina que a autoconsciência somente se pode desenvolver quando em relação com uma consciência externa. No caso, com Outro sujeito.

A partir do desenvolvimento de uma teoria a respeito do funcionamento de uma relação subjetiva entre consciências, Mead aborda um modelo que tem por objetivo discutir como os sujeitos se constroem normativamente com vistas à interação social. Aqui acredita-se ser possível associar estruturas normativas fortes relativas à formação moral com o desenvolvimento cognitivo em geral. Assim que Mead define as categorias de “Eu” e “Me” na perspectiva de uma internalidade do sujeito, o autor transfere a discussão para a formação normativa do sujeito em relação com a sociedade - e a totalidade ética hegeliana. Mead passa a defender então que na interação primária do sujeito, ou seja, na infância, ele passa a necessariamente ter de lidar com conjuntos de regras e comportamentos morais externamente apreendidos por seus parceiros de interação. No caso em questão, os pais⁵⁵ ou os primeiros

⁵⁵ No quadro teórico elaborado por Mead, a relação afetiva de mãe e filho não figuram os sujeitos como partes independentes, mas pelo contrário, a necessidade mútua inicial se confirma, ou ao menos se supõe, como uma relação simbiótica. A experiência do Ser é uma experiência do estar fundido ao outro. Desta forma, mãe e filho têm de aprender a se perceber no respectivo outro como seres autônomos. Ou seja, no seio de uma relação de não

parceiros de interação. O “Me”, desta forma, tem um desencadear de natureza normativa. É importante destacar, porém, que apesar deste forte teor normativo da formação do sujeito, a definição do “Me” de Mead permite que ainda se pense a normatividade e a ação prática como elementos da formação de uma autoconsciência do sujeito. Assim sendo, trata-se de relações práticas, mas também da internalização de relações consigo mesmo.

Portanto, o conceito de “Me” anteriormente desenvolvido fornece o aparato teórico para a discussão relativa à possibilidade de “generalização gradual”⁵⁶ do sujeito, tendo em vista as relações intersubjetivas de teor normativo. O desenvolvimento cognitivo na criança, tendo em vista o modelo proposto por Mead, é determinado pelas interações com o não-Eu. O processo de formação a que está sujeito o “Me” é então o fator que desenvolve a potencialidade da autoimagem do “Eu” bem como da ampliação do Eu generalizado.

CAPÍTULO 3 – TEORIA DO RECONHECIMENTO E A QUESTÃO COLONIAL

*O sistema me marcou, mas não me arrebanha
O predador errou quando pensou que o amor estanca,
Amo e sou amado no exílio por Dona Sebastiana.
- GENIVAL OLIVEIRA GONÇALVES*

diferenciação, simbiótica, ambos têm de aprender a se distinguir enquanto objetos independentes (Honneth, 2003, p. 165). Isto significa que, os dois parceiros de interação dependem inteiramente Um do Outro na satisfação de suas carências. A criança, estando limitada à experiência da mãe para experienciar o ambiente, necessita de um processo gradual de afastamento para reconhecer-se como objeto de Si mesma. Somente quando a mãe volta a sua atenção a outros elementos do seu cotidiano não materno, ela pode tomar para Si determinado grau de autonomia. Isto é, quando a mãe volta a ter atenção a outros meios de sociabilidade, a criança, necessariamente, tem de se relacionar com o ambiente enquanto sujeito, em alguma medida autônomo. Esta fase, no quadro teórico do reconhecimento, representa o momento de distinção entre dois sujeitos simbióticos. Podendo, cada qual, “desadaptar-se gradativamente” Um do Outro. A ponto de haver aí uma possibilidade de percepção de cada um como sujeito independente. Neste momento de interação, mãe e filho podem perceber-se como “um ser-si-mesmo-no-Outro”. Ou seja, existe alguma autonomia do Ser, em sentido ontológico. Por outro lado, a dependência mútua persiste em grande medida.

⁵⁶ Quando a relação de simbiose na esfera privada necessita de integrar-se a outras relações que também fazem parte do domínio da particularidade estabelecem-se instituições reguladoras dos direitos privados. As instituições nesse caso são o casamento: relação na qual a oficialização da relação afetiva garante à esfera dos indivíduos direitos na sociedade civil. E a possibilidade de legitimidade completa na reprodução: da relação simbiótica produz-se um indivíduo, que posteriormente representará um sujeito de direito. Este complexo de relações só é possível, desde que haja, em primeira instância, a relação de reconhecimento recíproco amorosa.

3.1 O PROBLEMA DA LINGUAGEM EM FANON

Anteriormente ao desenvolvimento do texto que discute o eixo central da presente tese, será necessário apresentar a centralidade do problema linguístico para discussão de uma leitura em sentido ao universal do conceito de reconhecimento que tenha por fundamento as epistemologias do Sul. A partir de algumas concepções da semiótica e da discussão apresentada por Fanon no primeiro capítulo de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (Fanon, 2008), se almeja justificar a relevância de pensar o idioma e os significados, bem como a ideia de conceito para expressar a dinâmica social do próprio conceito.

Isso significa que o texto que segue parte da premissa de que o conceito central da tese a ser apresentada, a saber, reconhecimento, necessita ser discutido a partir da formação social do próprio conceito. As relações de reconhecimento na América Latina, particularmente no Brasil, se configuram em uma dinâmica própria. Se defende aqui que importar o conceito das epistemologias hegemônicas da metrópole e tentar adequá-lo a uma realidade social de contextos sociais de suposta subalternidade, reforçam a locação do Sul na posição de Outro em relação à hegemonia ocidental da Europa e da América do Norte.

O presente texto defende que para pensar o reconhecimento que tensiona universal e particular a partir do Sul, faz-se necessário debater um modo de Ser do conceito que expresse a lógica das dinâmicas específicas da realidade social do território e do tempo em que essa tese está sendo escrita atentando-se ao cuidado de não situar o conceito no lugar do particular da oposição. Nesse sentido, se tentará, no decorrer do próximo capítulo, abordar um conceito de reconhecimento que possua como base o nascimento na linguagem⁵⁷ propriamente referente às experiências sociais do Sul em sentido a compreensão de um sentido lógico universal. Isto é, uma normatividade fraca que seja capaz de adequação a contextos sociais diversos.

De acordo com Fanon é central o estudo da linguagem para compreensão da questão da Outridade, pois a expressão linguística é sempre a mediação do nomear entre um Eu e um Outro. Uma experiência que só pode ser vivida na relação. No caso de Fanon, a questão está sempre vinculada à experiência impositiva de locação do negro enquanto o Outro do universal branco⁵⁸

⁵⁷ A dimensão da linguagem definida como medium da interlocução ou como terreno no qual se desdobra a relação recíproca entre os sujeitos: a relação dual. Eu – Tu constituindo o círculo originários do Nós, e a relação plural que se estabelece entre a multiplicidade de centros egológicos, constituindo o nosso plural e expandindo-se em círculos concêntricos dos pequenos grupos às grandes comunidades históricas. (LIMA VAZ, 1992, p.51)

⁵⁸ Há uma dimensão prática da racialização do universal como aponta Faustino (2020, P.101): “Essa racialização do universal faz com que, por exemplo, no debate da área da saúde, um dos princípios do SUS é a universalidade. Se o movimento negro não brigar muito dentro do espaço da saúde, a ideia de universalidade em si acaba refletindo exclusivamente a experiência dos brancos, mesmo que seja dos brancos pobres; ou, no mínimo, respondendo as preocupações pseudoliberais que mantém as desigualdades.”

européu. As relações de reconhecimento que têm a raça⁵⁹ como centralidade serão discutidas posteriormente na tese. Por hora, tenta-se ampliar a discussão sobre a linguagem de Fanon à experiência linguística do Sul enquanto sociedade impositivamente locada na Outridade particular do universal do Norte ocidental.

Conferimos importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por isso que consideramos necessário este estudo, que deve nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão para-outrem do homem de cor, tendo em mente que falar é existir absolutamente para outro.

Falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma outra língua, mas é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização (Fanon, 2008, p. 31).

Há, para o autor, dois tipos de relação entre o Eu e o Outro na experiência racial. Uma relação entre os negros e brancos, e outra relação entre os negros e negros (2008, p. 31). Que se pense essa experiência ampliada como duas formas de relação no Sul. Há uma relação de Eu e Outro interna aos povos colonizados, concomitantemente a uma relação da mesma natureza entre os povos e Estado colonizados com os povos e Estados colonizadores. Uma compreensão da linguagem enquanto instrumento emancipatório é necessária para a transformação das sociedades às quais este trabalho se destina. A língua é, nesse sentido, um reflexo, mas também constituinte de um conjunto de valores, de sistemas econômicos e políticos e da cultura, em geral. A realidade dos conceitos pode estar a serviço da manutenção ou da transformação da própria realidade social.

Se para Fanon (2008, p. 31) “tão mais branco será o negro antilhano, [...] quanto mais tiver incorporado a língua francesa”. Aqui se entende que é reforço à suposta subalternidade e particularidade do Sul, quanto mais os conceitos e as formas de leitura da realidade social sejam totalmente importados de epistemologias⁶⁰ e sistemas metodológicos da hegemonia ocidental. Reproduzir os conceitos de quem impõe ao Sul um modelo de universal é compactuar com o

⁵⁹ Para Fraser (2020, p.61) “Há toda via, um segundo aspecto em que me diferencia de Marx, a acumulação primitiva para explicar a gênese histórica da divisão de classe entre trabalhadores sem propriedade e proprietários capitalistas dos meios de produção. A expropriação explica esse ponto, mas também traz a toda outra divisão social, igualmente profunda e plena de consequências, mas não é sistematicamente teorizada por Marx. [...] Refiro-me à divisão social entre “trabalhadores livres”, explorados pelo capital no trabalho assalariado, e os sujeitos não livres ou dependentes, os quais ele canibaliza por outros meios. Historicamente, a segunda divisão se correlaciona, de maneira aproximada, mas inequívoca, com a linha de cor. A meu ver a expropriação de “outros” racializados constitui uma condição necessária de fundo à exploração de “trabalhadores”. De fato, eu diria que raça é justamente a marca que distingue os sujeitos livres da exploração daqueles dependentes da expropriação.”

⁶⁰ Em “As fronteiras da Epistemologia” (1992, p. 13 – 36), Bombassaro descreve a necessidade de contextualização histórica na realização da epistemologia como conceito e método.

lugar de Outridade particular e, conseqüentemente, reforçar a hegemonia da epistemologia - violenta - do Norte. É se ler, exclusivamente, desde a lente do seu violador.

A suposta subalternidade epistemológica e intelectual do Sul é um efeito da autoimagem de inferioridade constituída pela incorporação da cultura, da política, da economia, da linguagem e da história de um Outro - no caso, do Norte. Na medida em que esse modo de vida é incorporado pelos povos colonizados, há negação das mesmas dimensões nascentes no interior das “colônias”. Isso é, se nega a possibilidade de uma linguagem e de uma epistemologia propriamente nascentes, bem como se nega o “nosso” próprio universal. Quanto mais afirma-se o Outro na tentativa de tornar-se Ele, mais nega-se e recoloca-se na situação de Outro, inferior e subalterno daquele universal exterior.

Se considera aqui que há nos espaços intelectuais do Sul uma exaltação da intelectualidade do norte. Quanto mais próxima ao ideal moderno europeu está filiada uma teoria filosófica ou social, mais próxima estará da aceitação pelo Outro da metrópole e pelos pares “colonizados”: “o negro que conhece a metrópole é um semi-deus” (FANON, 2008, p. 33). O intelectual colonizado busca se reconhecer desde a aceitação pelo universal hegemônico, ocidental - europeu.

As especificidades linguísticas, tais quais refletem a expressão empírica da realidade social e da cultura são ofuscadas pelo “bom uso” da linguagem acadêmica. No caso das Ciências Sociais e da Filosofia, esse bom uso está fundamentalmente ligado a uma tentativa de tradução do alemão, do inglês ou do francês. Caso se considere o idioma como parte constituinte e constituidora das relações sociais, os conceitos traduzidos em idioma não poderão traduzir de forma plena a realidade social de dinâmicas sociais outras. Isto é, um idioma consegue referir-se a, ou expressar de forma sofisticada, somente a conjuntura em que nasce enquanto linguagem e conceito.

Em temas específicos, como o que será discutido na presente tese, em que se tem por objetivo determinar padrões normativos⁶¹, tensionar a relação entre particular e universal, ou descrever modos de operação de determinados padrões de relação social em nível generalizável é essencial que se entenda o conceito a partir da sua dinâmica interna. Considerando a realidade da realização do conceito em uma sociedade marcada pela história - espacial e temporalmente;

⁶¹ O que é então que uma pessoa está fazendo ao expressar um complicado pensamento normativo? Ele não está fazendo nada que pudesse ser posto de maneira mais inteligível. No entanto, eu poderia dizer que: ela está expressando o fato de excluir através de normas algumas combinações de possibilidades factuais. Ou melhor, eu poderia dizer o seguinte: ela está expressando um pensamento que obtém o seu significado dos vínculos lógicos que possui com outras afirmações e, através destas, não apenas com a experiência sensível como também com a governança normativa. (GIBBARD, DARWALL, RAILTON, 2013, p. 248)

sem deixar de lado a forma que ele se realiza com certo nível de universalidade lógica imanente, no interior do próprio conceito. Significa que, no caso apresentado aqui, *Anerkennung* ou *Recognition* não terão o mesmo significado que Reconhecimento, pois expressam uma tipologia de padrões de relação social distinta da que será tratada posteriormente. O sentido da tese apresentada é discorrer sobre a lógica interna do conceito de reconhecimento, identificando quais os tipos de relação e padrões que o conceito é capaz de descrever tendo em vista um tensionamento entre universal e particular que leve em consideração a universalidade emergente no contexto social do Sul global, se priorizará a discussão do conceito desde a noção de *reconhecimento* e das relações sociais constituídas nessa conjuntura.

De acordo com Fanon (2008, p. 35) “O negro, chegando à França, insurge-se contra o mito do martinicano “que come os erres” [...] Cuida não só de rolar os erres, mas de debruá-los. Sondando as mínimas reações dos outros”. A morte dos regionalismos e a tentativa de adequar as expressões linguísticas aos modos do Norte de pensar o abstrato diminuem consideravelmente o potencial explicativo de teorias e métodos, na medida em que destituem a língua de elementos fortemente fundamentados na expressão social da realidade empírica.

O movimento de se apagar para sentir-se pertencente ao universal hegemônico limita a sofisticação linguística dos povos do Sul. Consequentemente, limita os sujeitos da possibilidade autorreflexiva pautada na outridade de seus pares. Isto é, há um Outro maior - o Norte - que define a episteme vigente e os modos de se pensar, até mesmo, a questão da outridade. As relações com o Outro “próximo”, que definiria a experiência ontológica do sujeito, são subsumidas por um Outro “distante e externo” que já determina *a priori* o que é a unidade universal positiva, o que é o Outro, o que é reconhecer-se e, ao fim, o que é o próprio sujeito. Esse movimento coloca os povos do Sul, bem como os grupos historicamente subalternizados, na posição necessária de Outro do universal: um particular negativo, uma oposição ao Nós universal, um (des)reconhecido⁶².

“Todo idioma é uma forma de pensar, [...] e para o negro recém-desembarcado, a adoção de uma linguagem [...] revela um deslocamento, uma clivagem” (Fanon, 2008, p. 39). Ao adotar uma linguagem por imposição do Norte, os povos do Sul incorporam e adotam um modo de sociabilidade, uma cultura, impróprios a sua realidade. Na discussão referente ao conceito que centraliza a presente tese, a incorporação de uma gramática estrangeira decorre na incorporação de uma epistemologia estrangeira, de um método, de uma leitura de sociedade estranhos a

⁶² Sobre o conceito de (des)reconhecimento, consultar os itens 5.4 e a conclusão do texto *Reconhecimento, Redistribuição e (Des)reconhecimento: Um debate com a teoria crítica de Axel Honneth*, de autoria de Luiz Gustavo da Cunha de Souza e publicado pela editora da UFSC em 2019.

própria existência. Ou se assume a revelação de sua outridade intransponível, ou se disputa o campo particular da existência enquanto uma negação completa do universal. O caminho desse tipo de disputa é a negação do Ser, é a assumpção da condição de subalternidade, de inferioridade. É decorrente dessa questão o empenho da tese em disputar o campo do universal. O que há de propriamente “nosso” no conceito de reconhecimento? O que descreve o conceito abstrato de reconhecimento desde a realidade e as dinâmicas sociais que constituem o “nosso” universal? O que há de universal para “nós” do Sul que pode ser observado desde uma teoria do reconhecimento?

Cabe aqui percorrer, neste momento de forma breve, sobre os conflitos entre o Eu e o Outro na internalidade de uma sociedade colonizada. De acordo com Fanon (2008, p. 40, 41), ainda que o seu trabalho tenha por objeto os povos antilhanos, “os mesmos comportamentos são encontrados no seio de qualquer raça que tenha sido colonizada” (Fanon, 2008, p. 40). O autor defende que os próprios povos colonizados se reconhecem e reconhecem o Outro a partir de uma hierarquia que se fundamenta na proximidade ou distância dos comportamentos dos colonizadores. Diz-se mais “selvagens” (Fanon, 2008, p. 41) aqueles que se comportam de forma menos memética⁶³ aos comportamentos do branco europeu. Esse tipo de hierarquia de reconhecimento é evidente na América Latina. Apesar de colonizados, ambos, de forma extrativista e violenta, os povos de idioma lusófono não constituíram uma identidade latino-americana como os povos de língua de origem hispânica. Por vezes negam a natureza de origem e tentam constituir uma identidade nacional fortemente fundamentada nos costumes, na cultura e, o que é pior, em uma episteme dos seus colonizadores. Esse debate é profundamente complexo, mas não central da tese, por isso se faz apenas essa breve menção ao problema.

O uso impositivo da língua portuguesa formal impede qualquer expressão da linguagem nascente, carregada de regionalismos e expressões - conceitos - carregados de significados únicos. Quanto mais próximo do idioma formal do português europeu, mais respeitado será um trabalho ou uma publicação acadêmica. Há um empobrecimento deliberado da língua, se acredita que só assim a voz dos povos do Sul poderá ser ouvida. A academia limita toda forma de uso “informal” da língua. Talvez essa seja uma das causas da sociologia brasileira encontrar análises sofisticadas da história e dos contextos sociais brasileiros na literatura - que tem alguma liberdade linguística, ao menos em relação a filosofia e a ciência produzidas nas Universidades. O enquadramento dos sujeitos sociais em um *modus operandi* estranho coloca os sujeitos em

⁶³ O trabalho *Os Memes e a Memética: O uso de modelos biológicos na cultura*, escrito por Gustavo Leal Toledo e publicado pela editora FiloCzar em 2017 propõe uma ampla discussão sobre o conceito de memética.

disputa com o seu carrasco e, o que é pior, em sentido à tentativa de ocupar o mesmo lugar. Na perspectiva da presente tese, a luta tem de ser deslocada. Como dito anteriormente, não se trata de se posicionar enquanto um particular de resistência ao universal hegemônico. Mas de se pensar enquanto um universal, de criar a sua própria universalidade.

Fanon descreve a diferença das formas de reconhecimento entre os europeus brancos⁶⁴ internamente e sua relação com negros europeus, antilhanos ou de outra origem territorial. E aqui o argumento será expandido para se pensar uma relação de reconhecimento mediada pela linguagem com os povos do Sul. De acordo com o autor, se um estrangeiro europeu utiliza mal a língua francesa - ou qualquer outra língua estranha a sua realidade, na Europa, há um reconhecimento de que aquele sujeito tem uma história: preenchida de uma cultura, um idioma e um modo de comportamento próprios. Por outro lado, no caso de não europeus, ou contemporaneamente, no caso de sujeitos supostamente subalternizados não é “nada parecido. Ele(s) não têm cultura, nem civilização, nem esse longo passado histórico” (FANON, 2008, p. 48). Essa negação do Outro enquanto uma unidade particular inferiorizada pode ser, segundo Fanon, uma das causas motivadoras para uma necessidade dos negros - e no caso, como aqui se defende, dos povos do Sul - de “provar ao mundo branco a existência de uma civilização negra” (FANON, 2008, p. 48). De provar ao ocidente hegemônico a existência de uma Unidade de Eu que não é Outra em referencialidade a eles. É importante ressaltar também o esforço da presente tese de colocar um Nós em questão, uma totalidade ética, um modo próprio, sem com isso necessitar se colocar enquanto uma particularidade ou uma singularidade patológica, diferente e estranha ao ideal “moderno”.

Vias opostas ao que foi dito até agora, deve-se considerar que a cultura hegemônica moderna e os ideais iluministas têm hoje alcance global. E caso se queira disputar o universal, não se pode ignorar a contribuição da modernidade e de alguns autores europeus para o que constitui hoje o pensamento dominante. Nesse sentido, a presente tese pretende incorporar parte da gramática da filosofia e da sociologia europeias e disputar os seus conceitos internamente. Aqui se propõe uma implosão do conceito de *reconhecimento*, em sentido a formulação de uma normatividade fraca. O movimento da presente tese é de compreender desde a - legitimada -

⁶⁴ De acordo Deivison Faustino *In*: IBIRAPITANGA, SCHUCMAN (2020, p. 72), “o primeiro ponto para pensarmos a branquitude a partir da negritude, ou a branquitude, pelo menos, aos olhos do Frantz Fanon, é que antes de mais nada, é necessário considerar que a branquitude é filha legítima do colonialismo. Fanon diz que o branco cria o negro, mas o faz como se ele fosse um filho bastardo das próprias relações sociais modernas, do próprio ideal de sujeito que emerge da sociedade moderna. [...] se o negro é um filho bastardo, a branquitude é uma filha legítima, porque há uma dimensão relacional nesse processo de estranhamento e reificação. Ao mesmo tempo que é um processo relacional, há uma relação não simétrica entre ambos, porque, se é verdade que o branco cria o negro, ao criar o negro o branco também cria a si próprio.”

filosofia do Norte a dinâmica própria e a lógica do conceito, não por uma tentativa de validação acadêmica por parte dos intelectuais do Norte, mas porque se acredita que as teorias que partem do Sul podem ter a capacidade de compreender o movimento de um conceito desenvolvido no ocidente e o sofisticar, devido à própria história e realidade prática vivida no Sul. “Falar em *petit-nègre* é trancafiar o negro, é perpetuar uma situação conflituosa em que o branco infesta o negro com corpos estranhos extremamente tóxicos” (Fanon, 2008, p. 50). O Nós do Sul é capaz de compreender as epistemologias do Norte; e para muito além, é capaz de incorporar uma realidade desconhecida para o ocidente hegemônico - deliberada ou não deliberadamente. O Nós do Sul é capaz de pensar a sua própria epistemologia e ontologia, de Ser a realidade da supressão no conceito.

Há duas possibilidades de realização da relação do colonizado com a metrópole, na perspectiva que vem sendo adotada no presente capítulo. Ou uma tentativa de incorporação do mundo europeu, em sentido a assumi-lo como a universalidade verdadeira, ou uma rejeição total desse mundo, assumindo uma postura de particularidade negativa diante da imposição universal. A continuidade do trabalho que segue tem por pretensão a difícil tarefa de inserir o Nós colonizado na disputa do universal do conceito. Não se trata de assumir os valores e os ideais do opressor, tampouco de negar a sua existência, colocando o sujeito colonizado no lugar de estranheza. Mas de relocalizar a universalidade, ao menos em nível conceitual, dando protagonismo à uma epistemologia rica e potente, em contraposição aos estigmas de inferioridade, incapacidade e subalternidade intelectuais impostos a esse Nós. O Sul não precisa se colocar enquanto a figura do servo em contraposição à figura do senhor europeu para existir enquanto Unidade reconhecida. Isso significa que a qualidade ontológica do Ser do Sul não deve ser mediada por uma relação assimétrica de reconhecimento com as Unidades difundidas como universais do Norte.

- ou alentar o mundo branco, isto é, o mundo verdadeiro, e, sendo então utilizado o francês, continua possível a eles contemplarem alguns problemas e tenderem a certo grau de universalismo em suas conclusões.

- ou rejeitar a Europa, ‘Yo’, e congregar-se por meio do patoá, instalando-se com todo conforto no que chamemos Umwelt martinicana; queremos assim dizer – e isso se dirige sobretudo aos nossos irmãos antilhanos – que logo que um dos nossos companheiros, em Paris ou em qualquer outra cidade que abrigue uma faculdade, experimenta contemplar seriamente um problema, acusam-no de se fazer de importante, e o melhor meio de desarma-lo é inflectir-se para dentro do mundo antilhano brandindo o crioulo (Fanon, 2008, p. 51 - 52).

Nesse sentido, segundo Fanon (2008, p. 50) “é compreensível que a primeira reação do negro seja dizer não àqueles que o tentam definir. É compreensível que a primeira ação seja

uma reação [...] já que ele é avaliado em função [...] de assimilação”. É, também compreensível, portanto, que os povos colonizados desenvolvam suas epistemologias em resposta reativa às epistemologias dominantes. Essa resposta pode ocorrer, como pode ser percebida diante da discussão anterior, de duas maneiras: ou uma resistência reativa particularizada contraposta ao universal ocidental, ou uma tentativa de reconhecimento positiva por parte da hegemonia ocidental. Não se invalida aqui essas formas de resistência, mas se propõe um novo caminho: a ocupação de um espaço de disputa epistemológica até então pouco disputado.

Esse pressuposto linguístico é necessário para dar seguimento à discussão da tese e, aqui se apresenta brevemente qual será o empenho do escrito que segue: desenvolver e abordar a possibilidade de um conceito de reconhecimento que tensione em sentido ao universal, tendo como base uma exposição descritiva fundamentada nas relações sociais de reconhecimento dos - ditos - subalternos do Sul. Para expressar de maneira mais evidente: se tentará defender um conceito de reconhecimento que descreva qual o universal presente na lógica própria e na dinâmica interna do conceito a partir do Sul, distanciando o conceito de concepções normativas que pressupõe a primazia da particularidade empírica sobre a unidade universal abstrata do conceito. O Nós do “subalterno” também cria o conceito no próprio movimento da história “universal”.

3.2 RECONHECIMENTO EM FANON

O presente subitem do capítulo tem por objetivo discutir a questão do reconhecimento em dois textos clássicos da obra fanoniana⁶⁵, a saber, *Peles Negras, Máscaras Brancas* (Fanon, 2008) e *Os Condenados da Terra* (Fanon, 2022). O autor tem uma interpretação própria das relações de violência, reciprocidade e ação no domínio do reconhecimento. Com base em suas análises, se tentará identificar quais são as dinâmicas, a lógica e os pressupostos sociais, culturais e históricos do conceito no autor a partir de uma análise teórica dos textos acima mencionados.

De acordo com Fanon (2008, p. 221), uma premissa necessária para iniciar a discussão é a consideração de que a racialização é, primeiramente, uma relação comparativa. O Eu do negro é sempre uma comparação com a proximidade do Outro branco, concomitantemente, o

⁶⁵ O texto de Deivison Faustino, intitulado “A interdição do reconhecimento em Fanon: a negação colonial, a dialética e a apropriação canibalizada dos cânones ocidentais” oferece um recurso necessário para a leitura do reconhecimento desde a perspectiva fanoniana considerando a materialidade das relações práticas de uma epistemologia brasileira. Portanto, aqui se recomenda veementemente a leitura do texto, publicado na *Revista de Filosofia Aurora*, v.33, n.59, p. 445 – 481, 2021.

Eu do negro em relação ao Outro, também negro, é uma relação de comparação mediada pela proximidade da branquitude. O valor é, para o autor, sempre medido de acordo com o Outro: “A questão é sempre ser menos inteligente que eu, mais negro do que eu, pior do que eu” (2008, p. 221). A afirmação ontológica de Ser depende, nesses casos, “da desagregação do outro” (2008, p. 221). Na aniquilação e na negatividade do Outro se abre caminho para a autoafirmação ontológica do sujeito.

O modo de relação de reconhecimento que tem por princípio a aniquilação e a destruição do Outro gera um desejo por dominação. De acordo com o autor, o sujeito Eu subsume o sujeito Outro em um conflito com intenção de eliminação e afirmação na negatividade. Há uma hipervalorização do sujeito Eu em detrimento uma desvalorização total do sujeito Outro. Há ainda, segundo o autor, uma autoproteção em relação à particularidade (individualidade e liberdade) do objeto externo. A autovalorização decorrente da relação de negação apaga, elimina, ofusca, a possibilidade de reconhecimento do Outro enquanto uma Unidade de valor. A aniquilação do Outro por completo faz da Unidade em tentativa de ser reconhecida do Eu uma Unidade narcísica.

O antilhano se caracteriza por seu desejo de dominar o outro. Sua linha de orientação passa pelo outro. A questão é sempre o sujeito e não há preocupação alguma com o objeto. Tento ler nos olhos do outro a admiração, e se por desventura, o outro me transmite uma imagem desagradável, desvalorizo esse espelho: esse outro é definitivamente um imbecil. Não busco me desnudar diante do objeto. O objeto é um instrumento. Ele deve permitir que eu realize a minha segurança subjetiva. Considero-me pleno (desejo de plenitude) e não admito qualquer cisão. O outro entra em cena como figurante. O herói sou eu. Se o outro quiser me importunar com seu desejo de valorização (sua ficção), expulso-o sem cerimônia. Ele não existe mais. Não me falem desse tipo. Não quero sentir o impacto do objeto. O contato com o objeto é conflituoso. Sou Narciso e quero ler nos olhos do outro uma imagem de mim que me satisfaça (Fanon, 2008, p. 222).

No contexto mencionado por Fanon, da América Caribenha, especificamente na Martinica, há um horizonte de pessimismo por parte do autor. “Não há saída possível. Eu, nada além de mim” (Fanon, 2008, p. 223). Essa afirmativa interessa significativamente à presente tese. De maneira oposta ao horizonte normativo de relações bem sucedidas de reconhecimento, ou da consideração dessas mal sucedidas relações como um modelo patológico de relações de reconhecimento, se pode perceber que esse modo tipicamente violento e negativo do colonizado é uma característica própria de uma tipologia do reconhecimento.

Conforme apontado no item anterior, a ação reativa, a reação, é um modo de ação condicionado pela própria estrutura de violência internalizada pela história dos colonizados.

Que se deixe de lado, por hora, normatividades que partem de uma moralidade adquirida através da razão iluminista⁶⁶ europeia. A forma de reconhecimento “narcísica” e violenta dos povos colonizados não é um modo inferior de reconhecimento, tampouco pode ser medido em uma escala maniqueísta de bem e de mal. Ela deve ser compreendida a partir de uma história de sangue que se perpetua mesmo na contemporaneidade. Não se trata aqui então de ensinar ao Nós do Sul como ter relações bem sucedidas de reconhecimento para a realização de um modo de autonomia e liberdade europeus. Mas de compreender, descritivamente, como a partir de uma normatividade fraca essas relações constituem o que se entende no Sul por reconhecer e ser reconhecido. Se acredita aqui que compreender esse modo no qual o conceito se realiza pode ser um possível caminho para pensar horizontes de transformação desde uma crítica imanente das relações de reconhecimento.

A realidade do reconhecimento-de-Si do antilhano é, para Fanon, uma necessidade de afirmação, mas uma afirmação que tem de passar pelo Outro. O Outro é quem proporciona o alimento do Eu em uma lógica ficcional do poder e do mérito. Essa psicologia atomística descrita pelo autor não pode ser entendida como um fenômeno psicológico dos negros caribenhos. Pelo contrário, ela demonstra uma relação de sentimento de inferioridade em relação ao Outro por parte dos povos - enquanto Unidade ética, totalizante e universal - colonizados. Ao colocar em evidência as consequências da teoria Adleriana, Fanon explicita que dessa lógica se pode deduzir que o sentimento de inferioridade em relação aos povos dominantes gera uma disputa por superioridade no interior dos povos historicamente colocados no lugar de Outro. Isto é, na dificuldade de aniquilação daquele Eu universal que coloca o colonizado como Outro, se manifesta um conflito por aniquilação que dificulta ou impede relações de reciprocidade entre os próprios colonizados, é uma outridade manifesta no interior. O efeito de um universal impositivo violento tem por consequência uma particularização atomística profundamente marcada pela violência.

O efeito comparativo não recai na relação direta com o branco, mas é realizada no interior da dinâmica social do colonizado. O branco é o critério de diferenciação entre os semelhantes não brancos. Os termos comparativos não são, portanto, referentes à uma exclusiva

⁶⁶ Para Deivison Faustino (*In*: IBIRAPITANGA, SCHUMAN, 2020, p.84): “ Ao transferir para o negro tudo aquilo que o branco não vê em si, por exemplo, o mal, o branco também transfere o corpo, porque esse esquema de sujeito que a sociedade moderna se estrutura, em que o iluminismo também se estrutura, que vem de Descartes e vai até Kant ou Hegel, ele pensa esse sujeito como sujeito da razão. O branco se vê como o único sujeito, e ao olhar para si, é apenas um sujeito da razão. Tudo que não é razão é jogado para a natureza, mas o negro só é visto enquanto natureza. .

subjetivação psicológica individual dos mecanismos de exclusão por racialização⁶⁷. Trata-se de uma ordem social de reconhecimento internalizada, de modo que “O meio e a sociedade é que são responsáveis pela mistificação” (Fanon, 2008, p. 226).

Ao Partir da perspectiva de reconhecimento hegeliana, se deve ter por premissa que o reconhecimento de si enquanto consciência-de-si só se realiza na medida em que uma consciência tende a se impor a um Outro. É através desse outro que a verdade da consciência e do valor do sujeito se efetiva. Enquanto não há um retorno do Eu enquanto consciência em-Si e para-Si a máxima da sua ação permanece no Outro.

Para Fanon (2008, p. 227), “não há luta aberta entre o branco e o negro. Um dia o senhor branco reconheceu sem luta o negro escravo. Mas o ex-escravo quer ser reconhecido. Na base da dialética hegeliana, há uma reciprocidade absoluta”. Há uma necessidade de rompimento com o ser-Outro enquanto uma figura natural. Esse movimento tem de ser realizável em duplo sentido. Isso é, a realidade humana se efetiva na medida em que as consciências-de-si se defrontam, aniquilando a experiência ser Outro de uma unidade natural unilateral. É necessário, por conseguinte, que as duas consciências em relação aprendam a se conceber a partir da realidade uma da outra, reconhecendo-se reciprocamente.

Em sua forma primária, a consciência é apenas um ser para-si imediato. Ao se deparar com a oposição do Outro, a consciência-de-si retorna a si-mesma mediada pelo desejo. É nesse percurso que uma consciência-de-si tende à ameaça de aniquilação do Outro com intuito de reconhecer-se como uma unidade detentora de potencial de reconhecimento particular em sentido ao universal da vida ética. A consciência-de-si não pode ser essencialmente uma unidade metafísica do ser-para-si, mas ela é a unidade em-Si do Ser-para-Si e Ser-para-Um-outro.

Segundo a interpretação fanoniana de Hegel (2008, p. 228) “a realidade humana em-si-para-si só consegue realizar na luta e por meio do risco que esta implica”. A participação na vida ética, o respeito à particularidade reconhecida e a qualidade de pessoa universalmente válida são o caminho para a transformação de uma certeza subjetiva particular em uma verdade da consciência-de-si objetiva. A unidade imediata da consciência a encerra a sua possibilidade ontológica em coisidade. Somente através do desejo essa consciência imediata se coloca defronte a sua necessidade relacional. Ela é sempre relativa ao externo negativo: Outro-de-si.

⁶⁷ Para Sueli Carneiro (*In*: IBIRAPITANGA, SCHUCMAN, 2023, 50): “O racismo é, antes de tudo, uma invenção dos brancos para legitimar invasão, domínio, escravização, extermínio, colonização, expropriação de povos, territórios e populações, em benefício de europeus e de seus descendentes no continente europeu e dos espaços extra europeus, como o Brasil por exemplo”.

A qualidade imediata da vida enquanto realidade natural não é suficiente para realização do sujeito enquanto realidade humana. Essa realidade só pode existir na medida em que o ser-para-si natural se coloca frente ao mundo de outros que também são ser-para-si imediato. A universalidade relacional do reconhecimento recíproco é necessidade para uma realidade objetiva humana, uma universalidade abstrata imanente de relações sociais reais.

Caso o reconhecimento por parte de outro seja negado, o sujeito trava uma luta em sentido à morte, colocando a sua totalidade de sujeito ético acima da qualidade para-Si da vida. Caso o Outro reconheça um sujeito, sem luta, ele reconhece a qualidade de pessoa, mas não respeita a liberdade da consciência-de-Si desejante e verdadeira para si mesma. De acordo com Fanon (2008, p. 229), o negro libertado pelo senhor nas colônias alcança a permissão de adotar a atitude e agir como o senhor, porém por não ter alcançado a sua liberdade através da luta, ele não se torna senhor. Nem do Outro, nem de Si-mesmo. “Quando não há mais escravos, não há senhores”.

Diante disso, a relação de reconhecimento, segundo essa perspectiva, estaria incompleta. Há um reconhecimento por parte do branco da qualidade de pessoa do negro. Porém, a estrutura social que decorre de uma libertação supostamente unilateral, recoloca o sujeito negro colonizado fora da disputa da universalidade. Não há, dessa maneira, uma relação de reconhecimento recíproco que decorreria na liberdade das consciência-de-si independentemente como unidades reconhecidas, mas pelo contrário, há uma hierarquização - violenta - socialmente estruturada que se realiza através de uma suposta relação de reconhecimento sem luta.: “O branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer à sua mesa” (Fanon, 2008, p. 230).

O negro, segundo Fanon (2008, p. 231), por não ter realizado a sua liberdade através da luta, mas por uma convenção branca, trava uma batalha constante pela liberdade e pela justiça. Mas os próprios valores de liberdade e justiça são valores instituídos pelos colonizadores. É uma luta do particular para alcançar o ideal de justiça e liberdade do seu carrasco colonizador universal. O colonizado se afirma no desejo pela luta, para tanto, sua humanidade “precisa” ser colocada em jogo. Há uma condenação ao destino de outridade que lhe foi imposto pela sua suposta humanidade declarada, autorizada e legitimada pela figura que o tornou o Outro de Si como universal. Para o colonizado do Sul, a luta pela realização da sua consciência-de-Si é uma condição constante. Uma luta pela “alteridade de ruptura, de luta, de combate” (Fanon, 2008, p. 232). A afirmação pela negação é uma necessidade dos povos colonizados. Mas os sujeitos colonizados são também afirmação. O modo de existência propriamente dialético é uma

condição ontológica universal, que pode ser observada de forma evidente na luta constante dos sujeitos colonizados pela sua afirmação enquanto consciência-de-Si livre e independente.

3.3 FANON E A VIOLÊNCIA ANTI-COLONIAL

Fanon (2022, p. 31) defende que a “descolonização é sempre um fenômeno violento”. Essa premissa é imprescindível para uma compreensão de como o autor interpreta as relações de reconhecimento entre um Eu colonizado e um Outro colono. A transformação de um sujeito colonizado aparece, nos escritos do autor, como uma necessidade da consciência do colonizado por transformação. Por outro lado, o colono teme diante dessa necessidade, impondo-se como universal e sujeitando os colonizados à posição de Outro.

O tipo de proposta de descolonização à qual se filia Fanon não tem por ímpeto uma tentativa de pensar relações de acordo e reciprocidade entre colonizado e colono. Pelo contrário, só é possível compreender o processo de descolonização na medida em que são compreendidas as relações de opressão historicamente determinadas, enquanto conteúdo empírico e realidade prática. Se a relação de colonização se instaura de modo violento, as consequências e respostas por parte do colonizado serão, da mesma forma, violentas. Quem determina as posições de universal e de outridade é o próprio sistema colonial. “É o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial (Fanon, 2022, p. 32).

O processo de colonização cria um sujeito, determina uma ontologia, um modo de ser estranhos à própria realidade do colonizado. Para Fanon, o objeto alienado e estranhado colonizado só adquire sua realidade de Ser na própria dinâmica em sentido a libertação. A lógica do processo de descolonização se refere à lógica do próprio processo de colonização: a violência como meio. Mas difere da colonização, pois tem por fim a libertação e emancipação, não a dominação e extorsão. Segundo o autor (2022, p. 33) “isso só pode acontecer após um embate decisivo e mortal entre os dois protagonistas”.

A atmosfera dos dois polos da disputa é inexoravelmente violenta. Há uma relação de oposição completa que impossibilita qualquer tentativa de reconciliação pacífica e “bem sucedida” para esses antagônicos. Há uma relação desigual e assimétrica historicamente forjada que tem por definição um princípio “de exclusão recíproca” (Fanon, 2022, p. 35). As condições de realização supostamente “bem sucedidas” dos colonos geram, inevitavelmente, no colonizado o desejo pelo que lhe opõe: “sentar-se à mesa do colono, dormir na cama do colono” (2022, p. 35). Há nas colônias uma percepção do colono como o Outro, como o diferente, mas

um outro que lhe impõe uma verdade, que lhe impõe um existir destituído de Ser, destituído do Eu e do Nós. Portanto, para afirmação de uma verdade ontológica de Si, defende este autor, é necessária uma luta pautada na aniquilação da verdade estranha, não em uma tentativa reconciliatória. “Destruir o mundo colonial é precisamente abolir uma zona, enterrá-la no mais profundo solo ou expulsá-la do território” (Fanon, 2022, p. 37).

Na concepção do autor, a forma maniqueísta que assume esse conflito é incompatível com máximas da razão iluminista, também com tentativas de se pensar o universal. O presente trabalho entende que há um caráter maniqueísta nessa disputa, porém não nega a possibilidade de pensar uma eticidade na normatividade fraca, em sentido ao universal. Ainda que a lógica do universal do reconhecimento se mostre no conflito *ad eternum*, ou em um modo próprio de relações de reconhecimento sempre “mal sucedidas” e violentas. O maniqueísmo da luta, a polaridade da luta, servem inclusive de instrumento em prol de se discutir um confronto no espectro do universal.

O conflito entre colono e colonizado é atravessado pela imposição dos valores estabelecidos pelo universal da metrópole. As instituições, a cultura, o sistema político e econômico são violentamente colocados como valores intransponíveis e o colono não abre mão de travar essa luta. Contudo, Fanon (2022, p. 41) defende que há um fator intrínseco de resistência dos povos colonizados: a internalização da relação do colonizado com o seu meio de subsistência, em suas últimas consequências, o valor da vida pela terra. Para o autor, há na terra o potencial de relação com a dignidade. “Mas essa dignidade não tem nada a ver com a dignidade da “pessoa humana”. Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar” (Fanon, 2022, p. 41). A violência, que bestializa o colonizado, o distancia de qualquer possibilidade de dignidade frente ao ideal de “pessoa digna” do colono.

Além dessas pontuações, Fanon (2022, p. 41) critica a intelectualidade que se propõe a discutir um universal abstrato, como se o debate dessa natureza tivesse por princípio assumir a posição do universal instituído pela dominação do colonizador. Como se a discussão do abstrato universal colocasse em questão a reconciliação ética de grupos historicamente oprimidos e seus opressores. Não é o caso do universal abstrato do conceito de reconhecimento que se propõe na presente tese. O universal, aqui, é um universal tensionado, se constrói na luta e na disputa e marca uma resistência, que não é necessariamente particular ou singular. Nesta tese, se propõe pensar o conceito de reconhecimento a partir de um universal abstrato que reflete relações práticas de grupos subalternizados - desconhecidas, ou propositalmente ignoradas pela intelectualidade do Norte. A disputa do universal não é uma afirmação da eticidade europeia, mas uma negação da imposição no campo da ética e da metaética. Se concorda aqui com a

afirmação de Fanon (2022, p. 42) de que “a descolonização unifica esse mundo, apagando, por uma decisão radical, sua heterogeneidade”.

Como mencionado anteriormente, há uma dinâmica própria do conflito no interior dos povos colonizados. A violência internalizada resvala nos semelhantes, pois o mundo e a atmosfera nas quais o colonizado está situado é continuamente violenta e agressiva. Essa dinâmica de dominação e poder é reproduzida de diferentes modos. Não parece, nesse sentido, haver um horizonte de relações bem sucedidas de reconhecimento recíproco. Porque o Eu internaliza, nos países colonizados, a necessidade de negação aniquiladora do Outro: é uma consequência de se estar sempre sobre tensionamento. Por hora com o Outro externo, estrangeiro, por hora, com seus autóctones.

Em última instância, o colonizado tem por necessidade a sua afirmação enquanto um Eu. Uma necessidade de reconhecimento da sua particularidade. Via de regra, o desrespeito por parte de um grupo dominante é dificilmente combatido pelo sujeito. O combate com as instituições consolidadas é assimétrico, desigual. Por outro lado, é possível uma afirmação do sujeito particular na negação e aniquilação de outro sujeito particular, mais próximo. É nesse contexto a insurgência de um tipo de reconhecimento que tem por fundamento a própria violência. Como sua episteme, como seu meio e fim.

Assim sendo, foi possível identificar alguns fatores do processo violento de colonização, na sua instituição, nos parágrafos anteriores. Porém, de acordo com Fanon (2022, p. 55) há uma reorientação das dinâmicas e processos relativos à colonização. É importante para o autor pensar quais as possibilidades de emancipação e libertação dos povos colonizados na ação prática, o que tem consequências imbricadas no desenvolvimento teórico de epistemologias descolonizadoras.

Em primeiro lugar, para Fanon (2022, p. 56), é necessário compreender que os partidos de orientação “progressista” têm como protagonistas as classes trabalhadoras urbanas; seus quadros são em grande parte representantes de elites intelectuais e econômicas e têm como pressuposto a emancipação “do proletariado”, nos termos do ordenamento ainda europeu. Não há, portanto, uma tentativa de se pensar os modos de transformação social, tampouco um esforço intelectual de se pensar as transformações desde as especificidades do colonizado. “O intelectual colonizado investiu sua agressividade na vontade, mal disfarçada, de se assimilar ao mundo colonial. Colocou sua agressividade a serviço de seus próprios interesses, de seus interesses enquanto indivíduo” (Fanon, 2022, p. 57). O conflito se instaura, desse modo, na

tentativa de integrar-se ao modo de existência colonial⁶⁸. O que está em jogo não é a disputa por uma episteme própria, mas pela ocupação por parte do colonizado da episteme e dos modos de existência do colono.

Por outro lado, para o autor (2022, p. 57), o colonizado do campo tem a ferramenta necessária para combater a colonização na íntegra. Sua existência é necessariamente combate ao sistema colonial. Não há horizonte de relações de reciprocidade ou de reconhecimento por parte do Outro, no caso dos grupos mais subalternos entre os subalternos. Se o sistema colonial é uso de violência contra as possibilidades de existência, consequentemente de reconhecimento, contra os povos colonizados, somente uma existência violenta - na força - combate as premissas e as dinâmicas sociais da força colonial.

Há, porém, uma tentativa, por parte das elites colonizadas que tentam ocupar o lugar do colono em destituir os povos marginais da colônia da violência. As classes e a intelectualidade elitistas das colônias pretendem apaziguar a violência em um discurso de reciprocidade. Tentam demonstrar possibilidades de acordo entre o colonizado e o colono. “A não violência é uma tentativa de resolver o problema colonial em torno de uma mesa de negociação” (Fanon, 2022, p. 28). A presente tese, busca, em acordo com Fanon, disputar com força a epistemologia do colono. Por isso, não se deseja aqui uma adequação do conceito de reconhecimento aos parâmetros da teoria social do Norte, mas desenvolver um conceito próprio de reconhecimento com tensionamento em sentido ao universal - descritivo.

Marcar uma originalidade interna do conceito que parte das dinâmicas sociais do Sul é marcar uma existência própria, uma intelectualidade própria e um sistema teórico próprio. É uma oposição violenta à uma epistemologia violenta que ignora a condição universal do Outro. Uma oposição à particularização imposta ao modo do Sul de produzir teoria e epistemologias. A posição reformista da intelectualidade colonizada castra a ação de uma intelectualidade que pretende disputar com o colono, e proclamam: “Como vocês querem lutar com os colonos? Com suas facas? Com suas espingardas de caça?” (Fanon, 2022, p. 61). “Com seus departamentos precários? Com seu idioma pobre? Com suas canetas e mentes descartáveis?”. Essa tese se opõe à essa perspectiva. Se tem por fundamento que há qualidades próprias do modo de pensar do colonizado que garantem sofisticação no desenvolvimento de conceitos, de

⁶⁸ Paulo Cesar Andrade da Silva escreve um importante artigo sobre a questão do reconhecimento desde a perspectiva Fanoniana. O texto denominado “ A questão do reconhecimento: Fanon e a dialética Hegeliana” publicado na revista *Via Atlântica*, v.25, n.1, 2024, oferece uma importante contribuição para a compreensão do sujeito colonial fanoniano.

produzir uma teoria com forte potencial explicativo e, como dito reiteradas vezes, com possibilidade de universalização.

A tentativa de reunir pacificamente os interesses do colonizado e do colono é um modo de garantia da manutenção do sistema colonial. Segundo o autor, a tentativa de proteção dos povos colonizados frente à violência direta do colono garante as forças violentas do capital que o colonizado esteja inserido no projeto de dominação da “cumplicidade objetiva” (2022, p. 62) do capitalismo⁶⁹ e do colonialismo. Isso significa que ter no colonizado um consumidor da produção manufaturada do Norte é mais favorável à dominação capitalista da metrópole, consequentemente, da manutenção da dominação colonial. Amplia-se aqui, porém, a perspectiva de Fanon: ter uma intelectualidade que corrobora com a garantia da difusão irrefreável das epistemologias do Norte é um serviço à manutenção da necessidade de se pensar um Nós, colonizado e subalterno, a partir das epistemologias dominantes.

A tentativa de reconciliação entre o violado e o violador é bem ilustrada pela máxima do cristianismo: “Todos os santos que deram a outra face, que perdoaram as ofensas, que receberam escarros e insultos sem se abalar, são expostos, dados como exemplo” (Fanon, 2022, p. 63). As elites dos países colonizados se empenham em fazer das massas colonizadas um Cristo, que diante da situação de ameaça constante, de desigualdade brutal e de violência desenfreada, se posiciona enquanto um sujeito que se reconhece na passividade, no acordo, na reconciliação pacífica e “legitimamente” reconhecida por seu carrasco.

É importante perceber, então, que para os povos colonizados a violência é um fator determinante da sua possibilidade de realização enquanto sujeito. Ela é constituinte da ontologia do Sul e mais, é na própria violência que o colonizado tem alguma oportunidade de reconhecer-se como sujeito, como um ser-em-Si e para-Si, uma unidade reconhecida: um Nós. Para Fanon (2022, p. 72), “essa competição dá uma dimensão quase universal às reivindicações mais localizadas”. A violência operada no sistema colonial extrapola a “independência” institucional e permanece no modo de existência dos sujeitos nos Estados nacionais colonizados, na sua

⁶⁹ Para Nancy Fraser o projeto de teoria crítica se direciona em sentido a uma sociologia moral, política e sobre a justiça, porém a autora reconhece em Honneth uma teoria crítica que ainda procura compreender a totalidade das relações de conflitos sociais. Segunda a autora, “A teoria da ação comunicativa, de Habermas,, representa um ponto de inflexão na teoria crítica. Como você disse [Jaeggi], foi última grande tentativa sistemática. Contudo, não gerou trabalho sucessores comparáveis em ambição e fôlego. Pelo contrário, seu legado acabou sendo um aumento enorme na especialização disciplinar entre os seguidores de Habermas. Nas décadas subsequentes a maior parte daqueles que se veem como teóricos críticos passou a fazer teoria moral, política ou jurídica independente, mas quase ninguém fez teoria social de larga escala – o grupo de pesquisas sobre sociedades pós crescimento, em Jena, é uma exceção recente e bem vinda. O efeito foi o abandono da ideia original da teoria crítica como um projeto interdisciplinar que visava compreender a sociedade como uma totalidade. [...] Ele [Axel Honneth] é, porém, a exceção que prova a regra. A grande maioria dos teóricos críticos demonstrou pouco interesse por teoria social. (2020, p.18).

internalidade, “pois, como dissemos, o Terceiro Mundo não está excluído” (Fanon, 2022, p. 73).

A tentativa de pacificação tem por consequência a manutenção da violência colonial e da destituição de Ser dos povos colonizados. Como bem previu Fanon (2022, p. 77), a violência do colonizado se deslocou para um espaço de lutas⁷⁰ por reconhecimento. Foi colocada em jogo a questão das minorias. Posta, a questão no hemisfério Sul tem na violência uma ferramenta de emancipação. É na oposição radical que os movimentos sociais buscam alguma forma de reconhecimento - seja no interior dos Estados Nacionais, seja diante da outridade do sistema econômico e da racionalidade moderna dos Estados colonizadores. O colonizado, como defende Fanon (2022, p. 82) só tem a possibilidade de alcançar reciprocidade na luta. Sua liberdade está condicionada ao conflito.

O movimento de oposição radical violenta cria no colonizado uma espécie de unidade ética totalizante. Uma eticidade da violência. Quando a massa se reúne através da resistência à constante violência do colono, os sujeitos violados se reconhecem mutuamente. Identifica-se uma unidade universal de reconhecimento, mediada pelo estado de alerta e a resposta violenta dos povos do Sul aos ataques externos do colono. Se há uma experiência de reconhecimento recíproco entre os sujeitos, grupos e povos colonizados, ela só pode constituir liga através de uma existência de luta, não de formas de reciprocidade pacíficas.

De acordo com o autor (2022, p. 89), além de possibilitar relações de reconhecimento recíproco, a violência desintoxica o sujeito colonizado, na esfera da individualidade⁷¹. Ela “liberta o colonizado do seu complexo de inferioridade” (FANON, 2022, p. 89). A consciência em-Si e para-Si do colonizado é avessa às tentativas de pacificação e reconciliação com o colono.

O pensamento de Fanon pretende, para além de disputar a epistemologia, a racionalidade e as teorias hegemônicas do Norte, pensar a emancipação prática dos povos colonizados. Portanto, o modelo de teoria do reconhecimento do autor tem por fundamento o conteúdo das relações práticas de reconhecimento do Sul, na medida em que também pensa um

⁷⁰ Para Sueli Carneiro (*In*: IBIRIRAPITANGA, SCHUCMAN, 2020, p.60): “é fundamental perceber que as hierarquias que a branquitude produziu não serão facilmente desalojadas. Essas hierarquias de poder da branquitude estão aí e operam na maioria das vezes, em todas as lutas progressistas. Elas funcionam sempre no sentido de preservação de privilégios e exclusões. Porém, apesar de não ser possível distribuir essas hierarquias elas podem intencionalmente serem utilizadas no sentido da promoção da igualdade e da equidade racial. .

⁷¹ A individualidade como termo médio é momento universal do conceito, vincula de modo verdadeiro o particular e o universal. Ela é a unidade negativa em que, enquanto devir e atividade, a particularidade, como multiplicidade distinta e condição do ser determinado, se congrega num só e é elevada à simples unidade universal. (HEGEL, 2018, p. 34).

universal dos povos colonizados. Há um intento em descrever as relações sociais do Sul, ao passo que a própria compreensão dessas dinâmicas práticas constitui um modo de pensar e fazer teoria que dispute a lógica moderna europeia.

As dinâmicas práticas e a experiência empírica são tensionadas com a dimensão abstrata do pensamento impositivo da hegemonia do Norte. Não há, dessa maneira, primazia do conteúdo sobre a forma, mas a descrição do conteúdo e a forma se desenvolvem mutuamente, criando em conjunto as ferramentas necessárias para um horizonte de possibilidades de uma existência em-Si e para-Si, reconhecidas pelos sujeitos supostamente “subalternizados”. Aqui já se encontram elementos, que serão discutidos à frente, da compreensão da dialética, como Kojève a entendia: dialética é sobre ontologia, que pode e foi analisada por Hegel, desde uma perspectiva da descrição. Assim, “deixemos de lado a Europa que não para de falar do homem, ao mesmo tempo que o massacra por toda parte onde o encontra, em todos os cantos de suas próprias ruas, em todos os cantos do mundo” (Fanon, 2022, p. 323).

A Europa colonizou o mundo ocidental e os reflexos desse modo violento de desumanizar o Outro estão presentes ainda na contemporaneidade. Talvez de forma mais sofisticada e brutal. A metrópole determina o Ser do Outro, e pior, o determina como um Ser-Outro incapaz de caminhar seus próprios passos. A Europa “só se mostrou parcimoniosa com o homem, mesquinha, carniciera homicida” (Fanon, 2022, p. 324). Seu intento de desumanizar e destituir dos povos do Sul toda possibilidade de existência massacrava vidas, territórios, pessoas e, mais do que isso, mata a cultura, a epistemologia e qualquer tentativa intelectual de ocupação da universalidade por parte desse Nós. A presente tese pretende disputar esse espaço. Aqui se faz uma afirmação veemente do Nós do Sul, ao menos em tentativa, se pretende levantar esse universal das lutas por reconhecimento, relocalar o espaço do subalterno como afirmação universal de um tipo de sujeito e sociedade. “Decidamos não imitar a Europa e orientemos nossos músculos e cérebros em uma nova direção. Esforcemo-nos para inventar o homem total que na Europa foi incapaz de fazer triunfar” (Fanon, 2022, p. 235).

3.4 ACHILLE MBEMBE, A CRÍTICA DO UNIVERSAL EUROPEU E O UNIVERSAL CONTRA-HEGEMÔNICO

Ao partir da premissa das críticas fundamentadas dos autores e da crítica negra à epistemologia hegemônica do homem universal imposto pela razão moderna europeia, Mbembe (2018, p. 158) defende que os primeiros passos de uma crítica decolonial parte de três formas categóricas, ou mesmo tipológicas de leitura do fim da desumanização total de grupos

subalternizados - mais à frente será problematizada a herança dessas categorias violentas do universal.

Primeiramente, a razão moderna europeia determina impositivamente uma noção de civilização (Mbembe, 2018, p. 158). Em contraposição a toda forma de vida, cosmologia e sistema social existente fora das metrópoles, o universal europeu estabelece os parâmetros de comportamento social e de padrões racionais que devem reger uma civilidade internacionalizável: universalizável. Esses padrões categorizaram, agruparam e definiram os sujeitos a propósito do ideal europeu do homem universal. Quanto mais próximo do ideal universal europeu, mais humano⁷²; quanto mais distante, mais destituído de humanização. Se vê nesse caso um modo de universalidade que enclausura determinados sujeitos, grupos e povos na total impossibilidade de reconhecimento. Não somente em nível de reciprocidade, mas da própria autopercepção enquanto pessoa humana.

De acordo com o autor, esse ideal universalizante parte de três princípios de determinação impositiva do Eu-Ser civilizado: “a conversão ao Cristianismo, a introdução na economia de mercado⁷³ pela via da arregimentação para o trabalho, e a adoção de formas racionais e esclarecidas de governo” (MBEMBE, 2018, p. 159).

Quando insurge uma primeira forma de crítica negra, na modernidade, ao pensamento ocidental hegemônico, há uma incontornável tendência à particularização da experiência não europeia. E é compreensível, devido à forte resistência à aceitação de um universal que não tem correspondência com a realidade social de onde se desenvolviam esses movimentos teóricos. Nesse sentido, a noção de progresso foi internalizada pelas correntes teóricas anticoloniais. Para Mbembe (2018, p. 159), na necessidade de autoafirmação e soberania dos povos colonizados foram mobilizados dois tipos de argumentações particularizantes fundamentais: uma identificação de sujeito negro mediada pela experiência de sofrimento e lesionamento decorrentes da violência colonial e uma afirmação da diferença cultural que acabava por reafirmar estigmas de inferioridade e subalternidade.

⁷² Sobre a perspectiva do significado de humanidade a partir do reconhecimento ver o texto “Fanon and Hegel on the recognition of humanity”, publicado na revista Cambridge Press, Hegel bulletin, v.45, edição 3, 2024, p.571-597.

⁷³ Para Jaeggi, o problema do mercado não tem o mesmo significado do problema do capitalismo: “Além do mercado de trabalho, os mercados em geral parecem ser as principais instituições que organizam a provisão material de uma sociedade capitalista. No capitalismo, é quase sempre por meio de mecanismos de mercado que os bens são fornecidos. A relação entre o capitalismo e os mercados, no entanto é complicada. Embora ambos estejam interrelacionados, estão longes de ser idênticos. O capitalismo é mais que uma sociedade de mercado. Mercados existiram em sociedades não capitalistas e pré-capitalistas. De modo inverso, poderíamos pensar em uma sociedade socialista que inclui mecanismos de mercado. (FRASER, JAEGGI, 2020, p.33).

Esse tipo de fundamento epistemológico da prática efetiva e do desenvolvimento teórico teve por consequência um empenho entusiástico em reforçar a desumanidade dos povos colonizados que, como vítimas da contingência violenta do carrasco, tiveram de sustentar um modo de racionalidade Outro, fortemente ritualístico e enraizado na cultura tradicional. Esse sujeito colonizado - que Mbembe traz relatando a experiência do negro africano - torna-se destituído das possibilidades de realização enquanto sujeito reconhecido em suas diversas dimensões de Ser: torna o colonizado - negro - “um sujeito castrado e instrumento passivo da fruição do outro” (Mbembe, 2018, p. 160). O torna um sujeito que, reativo em violência, se torna um Ser de existência somente na violência; na tentativa desesperada de aniquilação de destruição do seu violador.

Por outro lado, a afirmação da particularidade cultural dos grupos colonizados, hierarquizada nos fundamentos de um evolucionismo cultural, aproximou e distanciou os sujeitos da idealidade da civilização a partir da ficção da distinção racial e cultural nas bases da “raça, da geografia e da tradição” (Mbembe, 2018, p. 160). Esse sistema de hierarquização da racionalidade moderna europeia conferia para além da dominação e da inferiorização de determinados grupos, uma institucionalização da desumanização dos negros - e como se defende aqui, dos povos colonizados. Esse processo decorreu na necessidade, ao menos temporária, de uma tentativa de afirmação dos sujeitos colocados no lugar da subalternidade como sujeitos particulares, mas que teriam motivos concretos para se afirmar enquanto sujeitos de “valor”, como humanizados. O problema que aparece aqui é que, como a tese tem proposto, a primazia da particularidade reforça a outridade diante daquele universal ao qual se contrapõe. Para Mbembe, esse tipo de movimento epistemológico e militante teve por consequência um reforço da ficção da raça como fator de distinção da concepção de universalidade humanizada: “era a raça que permitia fundamentar não apenas a diferença em geral, mas também a própria ideia de nação e comunidade, uma vez que eram os determinantes raciais que deveriam servir de base moral a solidariedade política” (Mbembe, 2018, p. 162).

Em concordância com Mbembe, se entende aqui que a marcação da diferença na singularidade impossibilita a disputa pela emancipação dos sujeitos e povos na definição desse sujeito e desse ideal universal de humanidade. Ênfase aqui, que o presente trabalho não nega em momento algum a relevância das experiências práticas dos sujeitos nas dinâmicas sociais. Também não se nega que a diferença da particularidade não tenha consequências diretas sobre as tentativas de definição dos universais abstratos. Porém, a primazia do conteúdo prático sobre a forma ofusca um horizonte relevante das possibilidades de emancipação: a saber, a ocupação dos espaços da idealidade universal impositiva por grupos que historicamente foram impedidos

de - ao menos - frequentar a sua existência ética universalizável, total, efetivamente reconhecida. Para Mbembe (2018, p. 163), a literatura que tratava de uma epistemologia negra “a revolta se erguia não contra a pertença do negro a uma raça distinta, mas contra o preconceito de inferioridade agregado a essa raça”. Não se trata, nesse caso, de uma preocupação com a disputa universal, mas de uma armadilha ocidental de só tolerar universalidades que possam se enquadrar no seu sistema de humanidade: ela torna todo o seu Outro particular.

Mbembe (2018), em diversos momentos, faz uma menção bastante crítica à responsabilidade de Hegel na difusão desse modo universal europeu de se pensar o “homem universal”. É importante reconhecer que nas obras de maturidade, principalmente na filosofia da história, o alemão, de fato se filia a uma concepção entusiasta de modernidade europeia. A tese compartilha dessa crítica à fase madura do autor. Mas como o eixo de textos hegelianos que protagonizam a tese referem-se aos seus escritos de juventude, se acredita na possibilidade de uma leitura de universal do autor um tanto quanto diferente da leitura de Mbembe. Essa questão será discutida no próximo item do presente capítulo.

A particularização do problema racial, confinado na associação tradicional e territorial, produziu um tipo de caminho à universalidade forjado nas determinações do território Africano. Se eliminou a existência do Ser e do Eu negro fora das fronteiras da África. A racionalidade europeia, o sistema mercantil e político, determinaram as possibilidades de realização dos sujeitos colonizados da África aos modos da sua própria episteme estrangeira. Produz um pan-africanismo universal enclausurado nas fronteiras do território, fechado em si mesmo e tutelado pela razão europeia.

Feitas as considerações iniciais sobre a perspectiva de Mbembe no que diz respeito à particularidade e à universalidade, é importante esclarecer alguns pontos sobre sua interpretação do problema do reconhecimento desde o recorte de pesquisa do texto que se tem trabalhado. Portanto, serão apresentadas imediatamente algumas premissas à respeito da concepção de sujeito do autor, tendo como ferramenta conceitual investigativa o conceito de reconhecimento. A questão racial e a internalização do significado de raça para o sujeito são, para Mbembe, um problema de identificação⁷⁴ de um Eu. Essa identificação, assim como em outros tipos de relação de reconhecimento, decorre de uma pressão e de um tensionamento social de se deparar com o antagonismo do Outro. Reconhecer-se como um Em-Si ou Para-Si é reconhecer-se diante de uma exterioridade. É apresentar um Eu diante do Outro e um retornar

⁷⁴ Segundo Schucman (2023, p.110) a: “sua dificuldade de identificação mostra a redicalidade subjetiva do processo relacional nas classificações raciais: “o que se diz”, “o que se é”, “o que se diz que se é”, “o que se nega”, “o que se faz com o que o outro diz”, e todos os outros desdobramentos possíveis.

a Si-mesmo como unidade distinta e indistinta de Si. A identidade, para Mbembe é uma forma de auto-relação prática de reconhecimento: “é saber quem se é e dizê-lo, ou melhor, proclamá-lo, ou ainda, dizê-lo a si mesmo. O ato de identificação é também uma afirmação de existência. “Eu sou” significa, desde já, eu existo” (Mbembe, 2018, p. 263).

Se convida aqui a um breve retorno à pequena discussão sobre linguagem de Fanon, que foi apresentada ao início do capítulo, bem como a relevância do “conceito” no decorrer do sistema hegeliano. Mbembe, em acordo com os autores mencionados, percebe na linguagem um instrumento de determinação do sujeito. Conceitualizar um determinado algo equivale a dar significado a um fonema e, somente esse significado é capaz de atribuir um sistema codificado de experiências sociais. A experiência concreta de sociabilidade, de fato, decorre em práticas e consequências nos modos de sociabilidade, porém, é o conceito que produz a forma sobre o conteúdo dessas relações práticas.

No caso da discussão que aqui está posta, Mbembe (2018, p. 63) explicita que o preenchimento de determinados conteúdos na forma da palavra a coloca como um instrumento que tem poder de determinar as próprias experiências práticas. Isto é, palavra e ação constituem um conjunto complexo com correspondência na realidade objetiva. O problema colocado pelo autor, inicialmente, incide na referência à palavra “negro”. Considerando os problemas reais e a violência destinados aos sujeitos negros, a palavra “negro” carrega um conjunto de significados que dão “peso” à palavra. “Existem palavras que ferem. A capacidade das palavras de ferirem faz parte do seu peso próprio” (Mbembe, 2018, p. 263). O ponto linguístico específico neste caso, o qual o autor enfatiza magistralmente, é que essa palavra, essa nomeação, foi estabelecida por um Outro. Não se trata de uma afirmação interna referente a uma experiência bem sucedida de auto-relação reconhecida. Mas, pelo contrário: é uma imposição “estrangeira”, externa, uma imposição de um universal estranho que destituiu o sujeito da possibilidade de autodeterminação e reconhecimento Em-Si e Para-Si.

A imposição externa, para Mbembe (2018, p. 264), é internalizada quando assumida na consciência, quando os reflexos do peso da palavra impõem ao sujeito uma condição de existência sob a qual Ele se reconhece. Quando um conjunto de estruturas institucionais e relações intersubjetivas se referem a dominações e exclusões aludem à um grupo de sujeitos, a palavra reflete na consciência dos sujeitos como um mecanismo de “coisificação e degradação” (Mbembe, 2018, p. 264).

Do ponto de vista da referencialidade de uma palavra à cor do sujeito insurgem, para o autor, duas questões que se referem ao reconhecimento: em primeiro lugar, uma “herança genealógica” (2018, p. 265) que não é passível de transformação, dado que a cor não é, a

princípio, sujeita a modificação. Por outro lado, a imposição do significado da palavra é exterior às determinações genealógicas e, quem determina, é o autor da violência que tem por interesse criar uma motivação distintiva de situar um sujeito ou um grupo na posição do Outro, do Seu Outro. É a deterioração do Eu de um sujeito na sujeição à sua condição de “aquele que é o diferente”. O universal que nomeia é o universal do Senhor, do Eu universal impositivo europeu, é Ele que determina essa outridade ficcional que tem como premissa a fixação de todo Outro na territorialidade e na forma da submissão. O violador inventa a cor e a raça a seu favor. Em favor da permanência da sua posição de exercer a violência, atrocidade e poder, bem como a manutenção dos sistemas de desigualdade e reificação de tudo que não lhe é legitimado como esse universal abstrato de humanidade. Há, para Mbembe (2018, p. 266) uma “clausura⁷⁵ do espírito” da condição de reconhecimento e auto referencialidade reconhecida naquela “dialética do senhor e do servo”, pois a nomeação do violado pelo seu violador inventa a sua própria condição de Ser. O antagonismo se desintegra pela determinação totalmente assimétrica linguística da correspondência entre a forma do conceito e o conteúdo prático que a preenche.

As possibilidades de emancipação na universalidade são, de certa maneira, rejeitadas por Mbembe (2018, p. 274). Em acordo com Césaire, a universalidade teria sempre como fundamento uma reprodução das estruturas de dominação daqueles que tentaram definir o próprio conceito de universalidade. Na linha de Césaire, Fanon e Mbembe, a disputa pelo universal está justamente na realização de uma totalidade ética universal preenchida pelo conteúdo prático das somas da multiplicidade do mundo. A forma abstrata, seria então, um somatório totalizante das experiências, práticas, normas, cultura que se referenciam na realidade objetiva. Não existe, para ele “um universal absoluto. Só existe universal enquanto comunidade da singularidade e das diferenças” (Mbembe, 2018, p. 274).

A presente tese não nega a multiplicidade dinâmica das experiências diversas da realidade prática. Porém, não pretende ignorar a forma abstrata, dando uma primazia desmedida ao conteúdo. A forma, inclusive linguística e semiótica, é produto e produtora da realidade prática. Se acredita aqui que tensionar ao universal abstrato é dar vida à uma disputa que se imponha como uma realidade formal, mas também objetiva que responda a epistemologia europeia um outro ideal de universalidade.

⁷⁵ A clausura do espírito encontra correspondência empírica na realidade das práticas sociais do sul global, como nos exemplifica o caso da juíza Inês Zarpelon, que sentenciou um réu mencionando que pertencia à uma organização criminosa tendo como referência sua cor. O caso é descrito no texto de Ibirapitanga e Schucman (2020, p.51).

Pensar uma multiplicidade diversa de experiências objetivas concretas que possibilitem identificar uma dinâmica interna própria dos conceitos a partir de um universal abstrato do Sul é posicionar um Nós que reflete a própria condição ontológica do Ser sujeito, Para-um-Outro, mas principalmente, em-Si e para-Si. É evidente que a tese não pretende, como nos sistemas da filosofia moderna europeia discutir o universal absoluto, mas ao menos no caso do conceito de reconhecimento que se discute aqui, haverá um esforço de identificar quais propriedades refletem uma descrição conceitual formal que demonstre uma universalidade de relações entre um tipo de sujeito e de sociedade que, majoritariamente, só conseguem um caminho para emancipação se colocando como uma particularidade, uma diferença. Sem uma auto referencialidade interna, mas sempre a partir da nomeação do opressor.

Não se trata de ler o conteúdo das práticas sociais de reconhecimento a partir dos parâmetros estabelecidos pelo Norte. Não se trata de negar a relevância da empiricidade para construir um conceito. Não se trata de debater as patologias decorrentes de relações mal sucedidas de reconhecimento nos países subalternizados. O tensionamento entre particular, universal, empirismo e forma, aqui, tem o papel de determinar as características do conceito de reconhecimento para essa eticidade que vem sendo trabalhada. Para esse Nós.

3.5 POSSIBILIDADES DE LEITURA NÃO-COLONIALISTA DE HEGEL: SUSAN BUCK-MORSS, HEGEL E O HAITI

Como já mencionado, o problema da colonialidade não protagonizou as discussões da ética e da filosofia política modernas no contexto da Europa. O que se pretende neste subitem do capítulo é apresentar algumas premissas decorrentes da pesquisa de Susan Buck-Morss (2017). A autora buscou compreender alguns dos limites da filosofia política europeia de inserir no seu modo de razão e de se pensar o universal a existência viva das colônias. Tais quais adquiriram um modo de sociabilidade próprios, com variáveis violentas, brutais e epistemicidas. Para Buck-Morss, houve na filosofia europeia uma ignorância deliberada com relação à experiência de colonização e escravidão nas colônias europeias. Há uma opção por ignorar um fenômeno que poderia contrapor toda perspectiva de liberdade, modernidade e racionalidade que estavam em desenvolvimento no projeto de modernidade europeu. O projeto de racionalidade universalista europeu se empenhou em desterritorializar todo aquele que se dispusesse na sua forma de Ser como diferença, determinando todo o Outro de Si-mesma como ausência. Como um não-Ser, um não-Lugar, uma não-Existência.

Por outro lado, assim como a tese aqui apresentada, a autora não pretende se desfazer de uma ideia de universalidade. Ela disputa o universal, na medida em que busca na bibliografia hegeliana possibilidades de se pensar um universal que não tenha como fundamento somente a afirmação de um tipo de Ser sobre qualquer outra forma de experiência ontológica. Portanto, é na discussão de Hegel sobre servidão e senhorio que a autora pretende buscar fundamentos para uma filosofia política que tenha como centralidade o debate sobre a escravidão e, por consequência, sobre a experiência colonial no eixo da filosofia política universal.

Há uma explícita contraposição de Susan Buck-Morss à leitura hegemônica da dialética do senhor e do escravo como uma alusão às diferentes formas e figuras da consciência. Se trata, para a autora, de um processo de luta social por reconhecimento protagonizada por duas figuras centrais da história e da objetividade da realidade: para além da luta subjetiva e interna das formas de operação da consciência - a saber, uma luta por reconhecimento travada no interior das colônias, entre senhores e escravizados.

O texto de Buck-Morss se dá no sentido de buscar encontrar a correspondência da abstração universal das figuras da consciência reconhecidas na *Fenomenologia do espírito* (Hegel, 2021) com uma realidade concreta de luta e emancipação que ocorria a partir da revolta dos povos escravizados e colonizados do Haiti. Esse texto é de importância primordial na presente tese, pois o que está em questão não é tão somente uma descrição do processo de emancipação revolucionário de grupos violados da sua possibilidade de existência na colônia haitiana. Também não está em questão uma figura abstrata da consciência sem correspondência na realidade concreta de uma perspectiva do conceito puro de consciência. Mas é a descrição de uma forma de pensar o conceito na sua totalidade enquanto conceito: uma tensão intransponível entre a forma e o conteúdo da efetivação das potencialidades de realização abstrata de formas de consciência em-Si e para-Si com uma correspondência viva e real das lutas e conflitos que se travam na realidade da história. Não há primazia de conteúdo sobre forma, não há primazia de forma sobre conteúdo. Aqui o encontro entre substância⁷⁶ e forma é a própria supressão do conceito.

Ao realizar uma leitura da dialética do senhor e do servo tendo como parâmetro a correspondência do real colonizado - e Buck-Morss apresenta teses bastante contundentes para tal leitura -, a autora demonstra um caminho de leitura hegeliana com um horizonte universal

⁷⁶ O efetivamente real é substância. É essência que contém em si as determinações do seu ser determinado como simples atributos e leis e põe os mesmos como um jogo existente determinadamente ou como seus acidentes, cuja ab-rogação não constitui um desvanecimento da substância mas o seu retornar a si mesmo. {...} Por conseguinte, a substância, como causa, é ativa apenas sobre si e em si e encontra-se somente em ação recíproca consigo, ou seja, é o universal. (HEGEL, 2018, p.27)

que extrapola qualquer epistemologia eurocentrada. Se os sujeitos das relações de reconhecimento são sujeitos que transcendem a Europa e se inserem na história global do reconhecimento, logo, se trata de uma lógica de fato universal de relações de reconhecimento. O que ultrapassa os limites dos padrões normativos, os quais precisam estar estabelecidos na primazia do conteúdo sobre a forma.

A universalidade se torna, portanto, um sentido de apropriação de ideais de emancipação e de realização da consciência-de-Si desde o lado violado da experiência de reconhecimento. Há uma inversão na condição de sujeição do humano em objeto de fruição e propriedade do Outro, na mesma medida em que ocorre uma humanização e uma elevação da condição daquele indivíduo considerado como coisidade na sua possibilidade de realização como sujeito reconhecido. É na negação de uma universalidade ética e de uma totalidade impositiva onde se instaura uma negação da negação, que pode, ao menos em potência, constituir uma universalidade que coloca nas mesmas medidas o valor do Ser reconhecido.

O movimento do reconhecimento desloca todas as figuras abstratas e concretas dos lugares que ocupam a dinâmica do reconhecimento. O que torna a experiência de reconhecimento uma experiência geral, onde ambos agentes e sujeitos envolvidos se dispõe na luta pela realização de uma ontologia do reconhecimento. Isto significa que o sujeito violado que luta por reconhecimento não tem por interesse apenas a sua auto relação prática de reconhecimento, ou a expectativa normativa do reconhecimento do Outro: na verdade a lógica do reconhecimento é a lógica da disputa pela universalidade. O respeito às expectativas normativas e à qualidade intersubjetiva dos sujeitos são apenas momentos de uma disputa pela totalidade ética, pela ontologia, pelo Ser e pela possibilidade de realização dos sujeitos enquanto consciências-de-Si em relação. É a disputa pelo Nós que é Eu.

A partir dessas análises, Susan Buck-Morss aborda que, no texto discutido a seguir, - o movimento de libertação dos povos escravizados haitianos não tem por pretensão somente a alteração das relações práticas de dominação e exploração, tão menos, há uma busca por ocupação da posição senhorio. A luta no domínio da universalidade busca a ruína de um modo racional de dominação e exploração: é a desintegração de um conjunto complexo de práticas que possam gerar, dialeticamente, um novo modo de existência, de epistemologia e de ontologia. É na multiplicidade de experiências opostas à universalidade hegemônica e na desintegração dos modos de existência violentamente impostos que insurgem vias de uma universalidade verdadeiramente descentralizada e dialética.

3.6 SUSAN BUCK-MORSS E A DIALÉTICA DO SENHOR E DO SERVO

É um questionamento que atravessa a obra de Buck-Morss (2017), de onde Hegel teria buscado as motivações para desenvolver um sistema de relações entre as diferentes formas de consciência, bem como pensar uma tipologia de relação baseada em experiências de conhecer e reconhecer. Para a autora, assim como para boa parte dos intérpretes de Hegel, o capítulo IV da *Fenomenologia* é um marco da tentativa hegeliana de propor um sistema de verdade e validade universais. Em um trabalho minucioso e historiográfico, são apresentadas evidências nos textos que demonstram que muitos dos acontecimentos históricos foram deliberadamente ofuscados sob os interesses de uma pretensa universalidade eurocentrada. Morss destaca (2017, p. 75) que a *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021), escrita entre 1805 e 1806, coincide com o primeiro ano da Nação haitiana - e todo o processo de constituição revolucionária desse Estado Nação era amplamente conhecido por Hegel. No ano de sua publicação, 1807, ocorreu a abolição britânica do tráfico de povos escravizados. Por outro lado, a filosofia alemã se empenhou em transformar o contexto em mero acaso da contingência. Isso passou a situar o pensamento da transição do jovem Hegel para o Hegel maduro no espectro do pensamento idealista e de caráter profundamente abstrato.

Em contraposição à história da filosofia hegeliana vigente, Buck-Morss (2017, p. 77) propõe que a dialética do senhor e do servo pode ter surgido como uma inquietação do jovem Hegel, de Jena, entre 1803 e 1805, ao se deparar com os relatos da imprensa jornalística: não necessariamente à referencialidade aos seus contemporâneos, filósofos, alemães. Para a autora, ou Hegel foi incapaz de observar os relatos da imprensa por ignorância intelectual, já que tinha acesso aos relatos dos acontecimentos no Haiti, ou sabia da realidade revolucionária dos povos escravizados da colônia francesa, “e elaborou sua dialética do senhorio e da servidão deliberadamente no âmbito de seu contexto contemporâneo” (Buck-Morss, 2017, p. 78).

A autora afirma que os pensadores europeus do século XVIII tinham conhecimento dos acontecimentos da Revolução Haitiana e, apesar de se obrigarem a pensar nos acontecimentos políticos da - então - colônia, necessitavam encobri-la sob uma nuvem de fumaça. Pois ali se desafiava “o racismo de muitos dos seus pressupostos” (Buck-Morss, 2017, p. 79). O receio de que o “Espírito de liberdade” haitiano se expandisse pelas colônias, ou mesmo para a racionalidade europeia, fez do iluminismo e desse modo revolucionário burguês um gestor da história do Haiti. Para a autora, ali se apresentava um modo de universalidade possível de romper com a ficcional separação racial que se tentava instituir, ao mesmo tempo que romperia a salvaguarda da distinção entre escravos e homens livres.

O, ainda jovem, Hegel da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021) revisita as dinâmicas de reconhecimento impondo um modelo tensionado de abstrato e concreto que não visa uma dissolução natural e puramente idealista das relações de reconhecimento. Mas ele encontra um tipo de estrutura de reconhecimento que constitui seu abstrato no tensionamento com o real do concreto⁷⁷, com a “realidade presente, histórica, que o circundava” (Buck-Morss, 2017, p. 81): Nesse caso, no conflito e na luta por reconhecimento entre senhores e escravos.

No *Sistema da Eticidade* (Hegel, 2006, p. 84), Hegel defende que a posição do senhor está intimamente ligada às suas condições de fruição política e econômica. A situação de senhorio está relacionada a uma “superabundância de necessidades físicas” (Buck-Morss, 2017, p. 84). Há uma aparência de que o senhor é um ser-para-si, mas isso só se realiza enquanto aparência, porque Ele é defrontado pelo servo, que é um Outro, esse outro dependente, ser-para-um-outro, que tem como aparência de essencialidade somente a garantia da vida. O escravo é, dessa maneira, definido pela própria carência, pois não é reconhecido enquanto um outro lado da outridade. Não é, necessariamente, sujeito de reconhecimento. Entretanto, esse movimento só é aparente, pois na realidade ontológica da relação dialética, a dominação do senhor se reverte em necessidade de reconhecimento. Logo Ele também se vê como um Outro, uma figura dependente.

Na sua descrição da concretude desse tipo de relação, Buck-Morss (2017, p. 86) defende que a classe dos proprietários de escravos depende, necessariamente, da institucionalidade da escravidão para promover os seus mecanismos de fruição e “superabundância”. A classe dos proprietários é destruída do poder de realizar a própria história por vias de seu próprio trabalho ou do seu objeto vida. O que reloca o escravizado na posição de agente e sujeito detentor dos próprios rumos da história coletiva. É a autoconsciência do escravizado que o determina como um sujeito em condições ontológicas de Ser, reestabelecendo uma relação de necessidade de ser sujeito em contraposição à coisidade imposta pelo proprietário.

Na luta de vida ou morte apresentada pela consciência servil e a consciência senhorio na, Buck-Morss (2017, p. 87) vê o motivo para inferência de que se trata, na verdade, de uma relação prática. Quando uma consciência destituída de reconhecimento e desintegrada na coisidade se entende, a partir de um movimento de auto relação prática, reconhecida como um

⁷⁷ Como alerta Winnie Bueno (2020, p.176): “A respeito do comentário sobre a contratação de grupos sub-representados, acho muito engraçado como somos desconectados da nossa própria história, celebrando a notícia de o Google abrir 30% das vagas para pessoas negras, o Google existe porque durante anos nesse país o trabalho de pessoas negras foi absurdamente explorado. Então, eles não fazem mais do que obrigação. E fazem pouco! Quando dizemos – e falo isso com alguma contundência – que pessoas brancas nos devem até a alma, é porque nos devem até a alma mesmo!”

sujeito em-Si e para-Si, se dispõe a travar uma luta de vida ou morte: o que coloca a participação na totalidade da vida ética e da universalidade acima daquele valor aparente e dependente da vida: “Aqueles que chegaram a se submeter à escravidão demonstram a sua humanidade quando preferem enfrentar a morte a permanecerem subjugados” (Buck Morss, 2017, p. 87).

Para uma leitura de Hegel que se fundamente em relações concretas da dialética do senhor e do servo, a liberdade não pode ser consequência da boa vontade ou de acordos de reconhecimento recíproco entre violadores e violados. O violado que dispõe a vida, enquanto objeto simples e imediato, com intencionalidade de participação na totalidade e no reconhecimento de seu sujeito enquanto um em-Si e para-Si tem a possibilidade de realização da liberdade da sua consciência-de-Si, em-Si, para-Si: na totalidade e universalidade do sujeito. Para a autora (2017, p. 88), não há reconhecimento quando um dos lados opostos da luta de vida ou morte opta por ceder determinados direitos⁷⁸ do indivíduo enquanto “pessoa”, pois ele só será Um em relação a um-Outro. Ou seja, uma unidade não reconhecida.

Diante disso, nas análises de Buck-Morss (2017, p. 95), não há dúvida que Hegel tinha conhecimento da escravidão real das colônias e das inúmeras insurgências e rebeliões de escravos nas colônias. O argumento da autora extrapola o ganho epistemológico de compreender Hegel como intérprete das difusas experiências práticas contextuais de seu tempo. Contudo, a autora coloca a discussão de Hegel e o Haiti na fundamentação de uma epistemologia que, ao se deparar com uma transformação vitoriosa decorrente de uma rebelião de escravos pela sua libertação na “mais rica colônia francesa” (Buck-Morss, 2017, p. 95), notou a possibilidade da realização de uma universalidade e uma totalidade ética que demonstrava a verdadeira lógica e ontologia da dialética do reconhecimento na efetivação da liberdade, “ou, para colocar em termos hegelianos, o racional - a liberdade - se tornou real. Esse é o ponto crucial da originalidade da argumentação de Hegel” (Buck-Morss, 2017, p. 96).

CAPÍTULO 4 - BUTLER E O PARADIGMA DO RECONHECIMENTO

*Ê república de parentes, pode crer
Na nova babilônia eu e você
Somos só carne humana para moer
E o amor não é para nós*

⁷⁸ Ver “A abolição dos direitos do trabalho na era do capitalismo informacional digital” de Luci Praun e Ricardo Antunes. (2020, p 179-192)

4.1 JUDITH BUTLER E O SUJEITO DE HEGEL: O OUTRO NO AMOR

O problema do amor aparece nos escritos de Hegel, especialmente no período de juventude. O presente capítulo tem por finalidade apresentar como Judith Butler interpreta a questão do reconhecimento no interior da teoria hegeliana⁷⁹, desse modo, primeiramente será demonstrada a relevância da questão do amor na formação do sujeito hegeliano, bem como será apresentada a relevância da discussão das relações amorosas na experiência relacional do sujeito com a outriedade.

Os excertos de Hegel que apresentam como tema central o amor, são encontrados em pequenos fragmentos dos seus escritos de juventude, especialmente em textos escritos entre 1797 e 1800. É necessário, para Butler (2023, p. 130), identificar o modo de compreensão do amor em Hegel a partir de seu próprio sistema de linguagem. Isto é, de uma linguagem que pressuponha uma realidade propriamente dialética.

Diferentemente dos modelos de lógica formal, a formação das sentenças declarativas de Hegel não tem por finalidade estabelecer uma verdade e uma validade estáticas, mas pelo contrário, a declaração de uma sentença é sempre posta diante de uma sentença subsequente que coloca a primeira em jogo. Elas são a forma manifesta de um mundo objetivo concreto e, por consequência, fazem referência a um mundo objetivamente manifesto em movimento. Para a autora, a linguagem é uma forma declarativa posta em ato.

O amor é debatido por Hegel a partir da sua constituição enquanto conceito - o amor é forma colocada em ato, um tensionamento entre o abstrato e a forma objetiva em conceito. Desse modo, o amor é um conjunto de tensões que se sobrepõe em diferentes formas de realização e impossibilidades. Ou seja, ele é sempre atualizado de significado no real. O conceito necessita “presentificação” (Butler, 2023, p. 131). O amor tem de ser pensado como presentificação, mas não precisa se destituir de sua forma conceito.

A maneira de se pensar o amor não pode estar desvinculada da sua existência enquanto coisa-em-Si. Ele não pode ser apenas uma tentativa formal de explicação pela razão, com suas limitações sentenciais. Ele precisa ser pensado enquanto desenvolvimento situado. Butler (2023, p. 132) defende que o amor tem uma característica particular de acessar a linguagem hegeliana, ele acontece no conjunto de sua própria realização. Ele não tem um fim em-Si, mas

⁷⁹ Ver “Recognition and critique: An interview with Judith Butler”. WILLIG, R., *Jornal of social theory*, v.13, edition 1, 2012.

preserva sua infinitude na própria forma aberta e sujeita a contingência e movimento de desenvolvimento inesgotáveis.

É relevante aqui esclarecer um ponto central do movimento dialético na sua dimensão ontológica: a referencialidade do conceito está sempre condicionada a uma inflexão temporal. Sempre que algo é dotado de significado por uma sentença declarativa, o objeto de referencialidade já se transformou em outro que não aquele ao qual se fez referência. O conceito em ato é sempre um ato diferente do ato da existência imediata do objeto. O momento é sempre um lapso temporal entre a referência em ato e o ato referenciado.

A mediação, nesse caso, da referencialidade deslocada é uma condição inevitável da experiência do sujeito com sua externalidade. A relação com o mundo objetivo é, portanto, o acesso à externalidade que retorna em termos de significação e referencialidade enquanto um outro de Si-mesmo e o objeto de referencialidade está sempre deslocalizado de sua existência imediata. Nesse sentido, nenhum objeto é imediato, ele é sempre sua existência diante de uma referencialidade outra que não ele mesmo. Ele se torna real na realização do ato do conceito.

Para compreender a perspectiva de amor em Hegel é necessário entender essa dinâmica, onde há uma mediação do lapso temporal que impede de pensar o amor em-Si enquanto um objeto de finitude.

Butler (2023, p. 134) discute a primeira forma de amor colocada por Hegel em seus fragmentos. Na discussão sobre a vida religiosa, o autor só pode pensar as associações entre indivíduo particular e a totalidade ética considerando a noção de propriedade e posse. No caso da religião, o indivíduo opta por abrir mão de tudo aquilo que possui, inclusive de Si-mesmo, para acessar o mundo comunitário de uma totalidade ética. Ocorre, por dissolução da tensão, uma forma de desintegração total da individualidade. Quando os objetos - propriedades - são abandonados pelos indivíduos, aquilo faz parte da sua formação ontológica, de sujeito, é também abandonado. Segundo a autora, essa depreciação da qualidade valorativa particular gera um sentimento de auto-desprezo. O amor enquanto infinitude da participação em comunidade através da religião gera uma desintegração do afeto do sujeito. Uma auto aniquilação do particular.

O segundo ponto central da destituição do sujeito da sua relação mal sucedida com o objeto é a morte do objeto na sua transformação em propriedade - objeto morto. Essa discussão é essencial para se pensar o amor, porque o que Hegel tem em vista é um modo de relação que coloque em condições relacionais objetos vivos. Nesse caso, “infelizmente, o indivíduo odeia a si mesmo, e o mundo objetivo se tornou morto em condições nas quais é a propriedade que confere valor aos objetos” (Butler, 2023, p. 135).

Dada essa condição fatalista de efetivação do amor, Hegel se empenha em encontrar uma forma de pensar o amor enquanto infinitude e conceito, em realização, de relações vivas. A propriedade é uma forma de transformar objetos em objetos mortos. Quando abandonados os objetos enquanto coisas vivas, estes se transformam em objetos mortos. O próprio sujeito que abandona porque determina o autovalor a partir da propriedade se transforma em objeto morto.

No entanto, os indivíduos que oferecem alguma resistência a abandonar totalmente sua condição enquanto objetos vivos se deparam com o antagonismo hostil de uma externalidade totalmente composta por objetos mortos. Na sociedade que priva qualquer relação dos indivíduos com objetos enquanto objetos vivos, porque tudo é transformado em propriedade, o mundo afetivo dos sujeitos fica condicionado à uma relação com uma externalidade que é - toda ela - composta de objetos mortos. “Eles vêm a amar o que está morto” (Butler, 2023, p. 136). Em compensação, o sacrifício de se destituir dos objetos vivos na materialidade da história tem na religião a compensação da eternidade e da infinitude da liberdade da matéria. É na morte de Si-mesmo que o indivíduo alcança uma forma de amor infinita, mas triste na sua essencialidade. O indivíduo passa, dessa forma, à resignificação do amor de Si-mesmo como um amor a sua condição de sujeito morto. Porém, para amar-se enquanto objeto morto, já que se coloca nessa posição, o indivíduo tem de ser um objeto vivo. Essa contradição se torna, para Butler (2023, p. 138), uma existência viva em “angústia”.

Na tentativa de solucionar o amor como matéria da morte e torná-lo objeto vivo, Hegel tem de confrontar um sujeito vivo a outra unidade viva. O amor teria uma possibilidade de infinitude viva na união atualizada entre objetos vivos. O amor é, deste modo, necessariamente condicionado à relação entre sujeitos - “em condições semelhantes de poder” (Butler, 2023, 139). Um sujeito é vivo diante de um Outro, também sujeito vivo. Esse amor foge dos limites da razão iluminista, ele é primeiramente um sentimento - parece que isso garante uma dinâmica de vida ao conceito. Apesar de ser um sentimento, o amor não está situado na particularidade do sujeito, mas na sua relação com a externalidade do Outro. O amor é relação, mas tem também uma forma de manifestação fenomênica no singular, enquanto que é sentimento.

O sentimento singular do amor não confere validade e verdade à Vida, mas precisa estar vivo enquanto conceito e enquanto realidade e verdade em-Si. A Vida é portanto um conjunto de multiplicidades na totalidade. Como já explicado no capítulo 1, essa diversidade não é a soma arbitrária das multiplicidades, mas a Vida é uma associação dialética entre dimensões que se compõe e contrapõe a partir de objetos vivos. O amor é, dessa maneira, uma unidade em-Si mesma, viva e que dá condições à Vida. É um deslocamento do sentimento singular para uma

unidade terceira, ele mantém os seus momentos de existência em uma singularidade viva, mas é também um outro dela mesma. Uma totalidade no conceito.

O amor, enquanto conceito em ato, precisa, para Butler (2023, p. 141), ser vivido para ser atualizado e presentificado em finitude e infinitude. A forma diática do amor entre dois sujeitos os dissolve em uma unidade infinita, mas não encerra sua finitude enquanto indivíduos particulares e concretos. O amor dá significado de Vida porque estende os indivíduos à condição de sujeito por se tornarem objeto de amor de Outro e por amarem. Mas eles estão sempre condicionados à sua condição existencial contraditória da finitude do Outro. Ao fim e ao cabo, não é a Vida que se ama, mas o estar amando e ser amado. Cada um se torna vivo ao compreender o Outro como objeto vivo e retornar a Si-mesmo como um objeto vivo.

A união que mantém vivo o amor é a unidade suprasumida, já que os sujeitos amantes estão encerrados na sua finitude corpórea. A separação é o que determina a possibilidade de existência absoluta na singularidade, pois é o reflexo da unidade suprasumida que retorna ao sujeito. Assim sendo, a separação incorre na insatisfação com a impossibilidade da superação da distinção. O amor diático, em um nível de hostilidade e violência, que faz o deslocamento formal para um colocar em ato o sujeito do amor. Amar é acessar uma unidade indistinta com a certeza que a distinção não será superada. É a contradição da materialidade objetiva da substância com a formalidade abstrata de uma unidade totalizante.

O problema decorrente da diferença é que a hostilização do Outro, enquanto é sujeito diferente, gera uma “fúria do amor contra a individualidade do Outro” (Butler, 2023, p. 144). E o sujeito de amor passa à condição de objeto morto. A dificuldade da distinção mata o que há de vivo na unidade indistinta, transformando os sujeitos da relação em propriedade. Os corpos distintos são transformados em objetos mortos na medida em que são instrumentalizados e colocados sob subordinação ou dominação de outro.

A unidade do amor, enquanto conceito, fica condicionada então à materialidade e à finitude dos corpos. Essa condição torna a diferença entre os sujeitos e a limitação dos corpos, um defronte ao outro, um fator de inflexão para realização de uma unidade no amor. A unidade distinta dos corpos e particularidades seria, nesse caso, um impeditivo para a realização do amor enquanto uma unidade viva em completude. Para Butler (2023, p. 146), Hegel soluciona essa inflexão ao defender que há um momento de distanciamento da separação dos corpos na relação sexual. Nesse momento, há um breve encontro na unidade indistinta: “Não se trata de imergir na unidade, mas de certa suspensão da separação” (Butler, 2023, p. 146).

Retoma-se, desse ponto, o debate relativo à propriedade enquanto objeto morto e sua dinâmica no interior das relações mediadas pelo amor. As posses dos indivíduos já se encontram

enquanto objetos mortos previamente à constituição e institucionalização de uma relação do amor. Esse objeto de posse inclui o próprio corpo, como debatido anteriormente, enquanto objeto morto. O mundo concreto de objetos mortos e a própria morte do sujeito enquanto propriedade de Si-mesmo entram em jogo e, nesse jogo, a assimetria em relação aos objetos mortos pode tornar os sujeitos objetos mortos e propriedades um do outro.

O que a leitura de Butler sobre Hegel parece propor (2023, p. 147) é que a realização do amor de verdade e validade não pode ter a mediação da propriedade, sendo o amor um conceito incondicional aos objetos mortos. Ou seja, incondicional à propriedade; pois a propriedade é, justamente, uma determinidade do indivíduo que o coloca na posição de impossibilidade de autorrealização enquanto sujeito, enquanto infinitude, detentor de algo de vivo. O objeto Vida tem de se realizar somente externamente às relações mediadas por contratos de propriedade, pois essas relações são necessariamente relações com objetos mortos, determinados, distintos e finitos.

Há uma oposição insolúvel entre a realização da Vida e os limites da morte. Sendo assim, o objeto vida sempre vai estar condicionado a algo de morto e, se o amor é um tipo de relação que extrapola as condições concretas de existência porque sempre estará suscetível a contingência da realidade objetiva e dos limites do corpo, da diferença, da finitude e da propriedade, a razão e a filosofia não poderão compreendê-lo. O sujeito, apesar de se reconhecer enquanto um sujeito no amor, não poderá realizar a sua infinitude nessa unidade suprasumida do amor porque a barreira entre a experiência concreta do ser diferente realiza no amor uma experiência de angústia referente à necessidade de viver o que é Vida na sua infinitude indistinta absoluta e a concretude do sujeito fechado na sua clausura de finitude e limitação diante do mundo de objetos mortos da propriedade e da posse. Segundo Butler (2023, p. 151), para Hegel, “o amor não pode sobreviver a alguém que se agarra a si mesmo ou a um outro como propriedade - tanto a autopreservação quanto a posse têm de se tornar menos importantes que uma afirmação do que está vivo no amor”.

Portanto, a relação entre propriedade enquanto objeto morto e amor é um prelúdio da discussão de Hegel em relação à coisificação - reificação⁸⁰ - das relações entre os sujeitos e das mediações do que se pode chamar amor enquanto unidade da universalidade e da infinitude. A

⁸⁰ Em contraposição a perspectiva de reificação de Honneth, Butler (2018, p. 162) assume que, se dissermos que a reificação consiste no esquecimento do reconhecimento, então estaríamos definindo a reificação desse modo, e não poderíamos dizer que ela ocorre somente após a ocorrência do esquecimento. O esquecimento seria um ato em si mesmo. O que torna tudo isso ainda mais peculiar é que, se abordarmos o problema em termos de desenvolvimento, parece que o reconhecimento é algo a ser alcançado, e só emergirá após despertarmos de um esquecimento mais primário.

ideia de amor enquanto conceito em ato, que se delineia no movimento relacional entre conteúdo, presentificação e forma, é o caminho que Hegel pretende adotar, segundo a interpretação da presente tese. É na episteme do movimento enquanto infinitude e universalidade que se configuram relações de reconhecimento que têm como fundamento os sujeitos enquanto unidades vivas⁸¹. Assim: “O infinito, se é que existe algum, é, portanto, encontrado no farfalhar e roupas abandonadas e das coisas acidentalmente legadas pelos mortos - que não são mais propriedade de ninguém - [...] apanhados por algum outro corpo, em algum outro movimento, evanescente e vivo” (Butler, 2023, p. 153).

4.2 A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO EM BUTLER

Em *Desfazendo Gênero* (2022), Butler dedica um capítulo à discussão específica do conceito de reconhecimento. O presente item tratará dessa discussão a partir de uma análise da perspectiva da autora no que tange ao paradigma do reconhecimento, ampliando o debate iniciado no item anterior referente à perspectiva da autora sobre a questão da realização do sujeito em Hegel e suas implicações na dimensão do conceito de amor.

O trabalho de Butler se inicia referenciando a Jéssica Benjamin, autora que se utiliza do paradigma normativo do reconhecimento para estabelecer uma teoria da intersubjetividade crítica de bases psicanalíticas. O trabalho de Benjamin tem como pressuposto a possibilidade de autorrealização dos sujeitos a partir de relações bem sucedidas de reconhecimento. Nesse sentido, Butler (2022, p. 224) defende que, na perspectiva adotada por Jéssica Benjamin, existe uma possibilidade de relações de reconhecimento recíprocas e que essa seria a “condição pela qual o sujeito humano alcança autocompreensão e aceitação”.

O processo de reconhecimento não se limita à autorrelação do sujeito mediada pela perspectiva da Outridade, mas inclui um processo que pressupõe a reflexão do sujeito diante da externalização ao Outro e retorno a Si-mesmo - que pode decorrer em uma reciprocidade compreensiva de valor e correspondência entre expectativas normativas entre um Eu e um Outro, ou em uma disputa com projeção a aniquilação da diferença: “um colapso do um no Outro” (Butler, 2022, p. 224).

⁸¹A história da comunicação só pode ser uma história dos meios de comunicação e da produção e compartilhamento de informações na medida em que ela é um percurso e um produto da espécie humana e, nesse sentido origina-se no homem e vai ao encontro do que há de como a todos nós: o corpo vivo (COSTA, DIAS, 2019, p.165).

De acordo com Butler, a interpretação de Benjamin a respeito do conceito de reconhecimento na teoria hegeliana tem como pressuposto que o Outro, apesar de unidade distinta e diferente, situa-se em um conjunto de dimensões do sujeito que têm o compartilhamento - ou a indistinção - como fundamento. Para Benjamin, o movimento de reconhecimento é centralmente mediado por um modo comunicativo, um compartilhamento linguístico que dá significado e valor a determinados comportamentos e dinâmicas de sociabilidade. Butler (2022, p. 225) sublinha a contribuição de Benjamin no deslocamento do lugar da intersubjetividade para fora das relações entre sujeito e objeto e tipificando um modelo de relação intersubjetiva⁸² que tem na mediação do Outro elementos centrais da determinação dos sujeitos. Isso significa que, para a autora, não há relação imediata do sujeito com o objeto: ela sempre será mediada por uma relação intersubjetiva que tem no Outro a medida para a compreensão do sujeito do mundo e dos objetos que o circundam.

O reconhecimento se torna, assim, o meio e o fim da relação dos sujeitos com a sua própria existência ontológica e psíquica. O Outro é, enquanto uma relação de reconhecimento, a necessidade para significação de qualquer processo de formação psicológica. É importante ressaltar que essa perspectiva ampla de reconhecimento coloca o paradigma no centro de qualquer dinâmica de formação do sujeito e, tendo em vista que os objetos e o Outro se defrontam enquanto antagonismo do Eu, as lutas por reconhecimento são o epicentro da qualidade ou desintegração psíquica dos sujeitos.

De acordo com Butler (2022, p. 226), a perspectiva negativa e aniquiladora - da leitura de Kojève - de Hegel, não determina o modo que Benjamin analisa as relações de reconhecimento. Para a autora, mesmo que negativas, as perspectivas de reconhecimento podem se estabelecer sobre bases que não tenham a aniquilação e a destruição do Outro como condição fundamental. Pelo contrário, as bases do reconhecimento recíproco poderiam fornecer ferramentas de reconciliação entre o antagonismo da negação do Outro.

Essa premissa revela um modo de compreensão da vida psíquica que tensiona a necessidade de afirmação de um Eu e a incontornável relação com a existência do Outro. Na mesma medida, as operações psíquicas são normativamente condicionadas às relações de reconhecimento que fazem a mediação de significado entre o Eu e tudo aquilo que é externo. Porém, para Butler (2022, p. 227), o paradigma do reconhecimento aplicado à prática

⁸² Esse esquema não pode ser simplesmente ou univocamente estendido do Eu ao Nós, pois tal extensão implicaria uma contradição entre o Eu e o Nós, ambos exercendo a mesma mediação entre o dado e o significado, sendo que, para o nós, o dado seriam os sujeitos empíricos e o significado ou a forma seria a própria relação de intersubjetividade. (LIMA VAZ, 1992, p72)

terapêutica tem como base uma normatividade forte, que considera que a norma do empenho dos sujeitos diante das operações psíquicas “deve governar a prática terapêutica e a forma ideal que a comunicação toma quando se torna um processo transformativo” (Butler, 2022, p. 227); - e assume um caráter tal, que a norma do reconhecimento é o fator de risco de ruptura, desintegração e destruição do sujeito.

Essa perspectiva “otimista” de Benjamin que vê na solidificação do sujeito em sustentar terapêuticamente as violações produzidas pela negação de reconhecimento um caminho para realização bem sucedida dos processos psicológicos, não parece convencer Judith Butler. Isto, pois a premissa parte da ideia que a questão do reconhecimento diz respeito às experiências necessariamente bem sucedidas de formação do sujeito ou “ao menos, que o reconhecimento pode se dar sem agressão” (Butler, 2022, p. 227).

No texto que aqui se discute, Butler (2022, p. 229) explicita a ampliação do problema do Outro realizada por Benjamin. Segundo a autora, a estrutura de Eu e Outro é reconfigurada, incluindo uma figura terceira que passa a mediar a relação de Outridade. Esse terceiro, porém, não constitui uma figura concreta de relação Eu, Outro e Objeto. Mas é a composição de um “ideal de transcendência, um ponto de referência para o desejo recíproco que excede sua representação” (Butler, 2022, p. 229). Isto é, se estabelece uma relação triádica na qual o Outro é o próprio desejo irrefreado que tem por referencialidade a desejabilidade de todo aquele externo Outro.

Por conseguinte, Butler (2022, p. 230) demonstra que a figura do desejo fundamentada em uma teoria psicanalítica clássica não contempla o tipo de argumentação que pretende desenvolver sobre uma teoria do reconhecimento. Portanto, a autora se empenha em desenvolver uma crítica dessa estrutura triádica de Benjamin levando em consideração a perspectiva dos estudos de gênero que desenvolveu ao longo de sua trajetória acadêmica.

Primeiramente, é necessário, então, situar a discussão de Butler sobre a elaboração do conceito de desejo - de bases hegelianas - que alguns autores desenvolvem em seu modelo interpretativo. A formulação lacaniana de que a questão do desejo não é “meramente diática” (Butler, 2022, p. 233) parece insuficiente para a autora. Portanto, ela pretende distanciar a questão da triangulação das formulações pós-edípicas e inserir o problema do desejo em uma esfera de amplitude que considere formas diversificadas de experiência de Ser.

A autora, ao expandir as formulações de Hyppolyte e de Lacan, a respeito do “desejo pelo desejo” e o “desejo pelo desejo do Outro”, pretende defender que o desejo, na verdade, “se reduplica” (2022, p. 233). O desejo tem como objeto de si mesmo um desejo outro, portanto, o movimento de duplicação do desejo pressupõe que ele se transforme em um desejo que é outro

dele mesmo. Essa formulação, propriamente hegeliana, coloca o desejo enquanto um em-Si que é igual e diferente de Si-mesmo. Ao mesmo tempo que - o desejo - deseja algo, ele assume uma distinção de Si mesmo, tornando-se um desejo sobre o próprio desejo - imediato. O desejo que é igual e diferente a Si-mesmo ainda deseja um Outro generalizado, o desejo do Outro. O desejo é, dessa maneira, ao mesmo tempo um desejo em-Si e para-Si e um desejo para-um-Outro.

Esse modelo de desejo tem implicações significativas na teoria butleriana. Ao recorrer aos estudos de Eve Sedgwick, Butler (2022, p. 235) descreve um tipo de relação de desejo que descreve essa dinâmica em uma relação prática entre os sujeitos. Segundo a autora, o desejo que pode ter aparência de desejo de um homem por uma mulher, pode ter a mediação do desejo pelo desejo do Outro. Explicitando, assim, um desejo homosocial, com falsa aparência de desejo imediato. O desejo homosocial é então um reflexo do desejo pelo suposto desejo do Outro, que por fim, pode não estar vinculado ao desejo supostamente primário imediato, mas pelo desejo de aceitabilidade social de um conjunto normativo da heterossexualidade.

Segundo Butler (2022, p. 237) a perspectiva diática não permite uma expansão da compreensão de desejo que coloque em jogo relações de desejo que extrapolam a polaridade dos antagonismos. Por outro lado, uma estrutura triádica, como a proposta por Benjamin, pode se apresentar como um caminho, ainda que insuficiente, de explicar as relações de reconhecimento, pois independentemente do trabalho sobre a reciprocidade e os riscos⁸³, o caminho para relações bem sucedidas de reconhecimento parte da noção de que o terceiro só pode vir a gerar uma relação de reconhecimento entre dois. Isto é, parece que para Butler, o terceiro transcendental da perspectiva de Benjamin se apresenta como uma figura ficcional que medeia uma relação de reconhecimento, ainda, diática.

A perspectiva de reconhecimento de Butler tem caráter fortemente normativo, e como mencionado pela própria autora, pretende “indicar um imperativo ético” (2022, p. 244), o qual visa uma reciprocidade em movimento que considere a diferença como fundamento, tanto da relação do Eu-para-com-um-Ou quanto para a relação do Eu com um em-Si e para-Si, e que ultrapasse os limites da incorporação ou da destruição do Outro.

Butler (2022, p. 246) dá atenção à dinâmica de experiências de negação de reconhecimento como constituintes da experiência de reconhecimento - negação essa, declarada como necessidade por Hegel - e critica a posição de Jéssica Benjamin ao propor um tipo de sublimação das experiências de destituição de reconhecimento em que os sujeitos podem se

⁸³ Sobre a perspectiva de Butler a respeito da organização institucional do trabalho e sua relação com o reconhecimento, consultar o artigo denominado “Butler, Hegel and the role of recognition in organizations”, publicado na *Philosophy of Management*, v.23, p. 225 – 238, 2024, sob autoria de Max Visser.

realizar em relações psíquicas. A autora ressalta que Benjamin chama de reconhecimento “esse nível mais autêntico, definido como a transcendência do próprio destrutivo” (Butler, 2022, p. 246). Um caminho de compreensão das relações de reconhecimento, para Butler, seria então compreender que o desejo é composto por diversas camadas, nas quais o que define a posição do desejo imediato ou do desejo mediado é um grau de mediação, ou camadas de mediação, “se o desejo trabalha por meio de substituições que não são sempre fáceis de traçar, então quem sou para o Outro continuará, por definição, sob risco de deslocamento” (2022, p. 247).

Não parece que a autora se filie a uma perspectiva fatalista na qual a violência e a agressão sejam constitutivas de uma ontologia dos sujeitos - talvez porque escreva fora dos países colonizados -, mas ao menos a autora aceita, em contraposição à perspectiva de Benjamin, que a negação de reconhecimento, ainda que não ocorra a partir de atos destrutivos e evidentemente violentos, tem como característica o risco enquanto “um aspecto perene e insolúvel da vida psíquica humana” (Butler, 2022, p. 248). Aqui, a tese proposta concorda com a defesa de Butler de que uma alteração linguística das formas de desintegração do Ser não encerra o processo de luta constante a que os sujeitos que têm rejeitados os seus anseios têm de se submeter para transformar, ou minimamente tensionar, o sentido de sua realização enquanto sujeito na sua totalidade, enquanto sujeito ético. A “tensão como fim em si” (2022, p. 248).

Cabe agora realizar alguns apontamentos sobre a interpretação de Butler dos próprios escritos de Hegel referentes à questão do reconhecimento, assim como realizado nos capítulos anteriores protagonizados por outros autores.

O estado da consciência-de-Si, ao se deparar com a distinção dela mesma, é descrito pela autora (Butler, 2022, p. 249) como um estado patológico da consciência, no qual a sua unidade primária é subsumida por um Outro dela mesma. Mas, para além desse estado de subsunção, se entende que a consciência, ou o que É em-Si, sempre se mostra para-Si-mesmo através de uma referencialidade a Outro. Para se tornar um em-Si reconhecido, a consciência tem de se colocar para fora de Si, se deparar com o seu Outro, enquanto igual e diferente e retornar para-Si como uma unidade suprassumida. Nesse sentido, ela retorna diferente do que era inicialmente, mas mantém os momentos que precedem a suprassunção. A realização da consciência-de-Si, na interpretação butleriana, sempre pressupõe uma perda de si. A referencialidade do Outro garante e coloca em jogo a própria certeza-de-Si-mesmo.

Butler (2022, p. 250) parte de uma concepção da dialética dos modos que a consciência opera consigo mesma que tem na diferença o seu eixo central. Esse tema será central no próximo capítulo. Mas não há para a autora um nível de indistinção. É uma unidade distinta que se reflete em outra unidade distinta. Se trata no caso de uma aniquilação em sobreposição. Uma figura da

consciência é sempre colocada diante de outra figura que a transforma no novo. Ela não retorna a Si como unidade reconhecida, mas nasce enquanto uma nova forma de ser em-Si. Ela é sempre um devir fora-de-Si.

A leitura para a qual a autora chama atenção tem por pressuposto um tipo específico de negatividade, na qual a perda-de-Si-no-Outro é fundamento ontológico da existência do em-Si. Esse Ser-em-Si é, para a autora, determinado sempre pela necessidade do Outro, como uma figura que está sempre um passo à frente. A luta de vida ou morte é, nesse sentido, uma necessidade da consciência para que ela se torne uma consciência-de-Si nova - o problema dessa argumentação de Butler, é que em uma relação de tamanha assimetria e sem um retorno a Si-mesma a consciência-de-Si nunca poderá se transformar em para-Si, pois estará sempre condicionada a Ser-em-Si ou Ser-para-um-Outro.

O conceito de reconhecimento é colocado por Butler (2022, p. 52) como um estado de consciência de “manter a destruição em xeque” e, pela interpretação que aqui se faz de sua obra, de manter a sua autodestruição sempre no ponto de colapsar consigo mesma. A reciprocidade do reconhecimento, para esta autora, está justamente na passividade da consciência-em-Si de estar vulnerável a esse Outro, lembrando que ela não defende esses estados de consciência como, também, unidade indistinta de Si-mesma. O Si-mesmo de Butler (2022, p. 253) nunca pode ser uma consciência-de-Si que retorna e é reconhecida, porque ela sequer retorna e, caso retornasse, já estaria entregue a imposição do Outro. Ela é sempre fora-de-Si, mas nunca um para-Si.

A consequência mais radical dessa perspectiva de relacionalidade defendida por Butler, no caso do reconhecimento, é que essa unidade ética que constituiria um Nós reconhecido enquanto consciências-de-Si é sempre um fluxo instável que não garante nenhuma verdade de Si-mesma, a não ser no acontecimento momentâneo – que, como defendido pela autora, está sempre atrasado na sua auto referencialidade -, da sua obsessão pelo seu Ser-fora-de-Si na figura do Outro. Completamente disforme, impositivamente determinado pela história e consequentemente completamente contingente - essa posição contrária, evidentemente, a perspectiva de Hegel, tal qual foi demonstrada na sua crítica aos empiristas no capítulo I da tese.

Esse tema será aprofundado no capítulo subsequente, no qual será debatida a perspectiva de Hegel sobre o paradigma do reconhecimento em seus pormenores, bem como apresentada de forma objetiva a tese que vem sendo construída no decorrer da proposta de doutoramento.

CAPÍTULO 5 - A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* E A QUESTÃO DO CONCEITO NA *CIÊNCIA DA LÓGICA*

O sol das américas

O cio da África

A energia que muda

As quatro estações

O pendão do trigo

A mãe dos padeiros

A lã dos carneiros

O mar, os sertões

Antes da China

O bicho da seda

Depois, o homem

O sabor, o metal

Antes de todos, formiga e abelhas

João e Maria

A asa, a paz

-EUGÊNIO AVELINO "XANGAI"

O presente capítulo tem como finalidade acessar a perspectiva hegeliana a respeito do reconhecimento e integrá-la às leituras hegelianas apresentadas no decorrer do trabalho. Este último capítulo retornará aos escritos do próprio Hegel no sentido de demonstrar a posição do próprio autor sobre as relações de reconhecimento. Portanto aqui serão apresentados alguns fundamentos da tese defendida no desenvolvimento deste trabalho, a saber: (1) A possibilidade de propor uma forma descritiva do conceito nas suas propriedades lógicas a partir de uma normatividade fraca. (2) A relevância de compreender a centralidade da noção de conceito enquanto um tensionamento simétrico entre subjetividade e objetividade, entre forma e conteúdo, entre universal e particular. (3) A identificação da lógica interna do conceito de reconhecimento na teoria do autor, visando encontrar as propriedades que ultrapassam a normatividade forte das apropriações do conceito de reconhecimento feitas pelos autores que recuperam o conceito no interior de teorias filosóficas e sociais na contemporaneidade, e (4)

propor um conceito de reconhecimento não limitado à primazia do conteúdo prático das relações sociais em uma normatividade forte, com possibilidade de adequação a diferentes realidades sociais e conjuntos normativos de padrões de reconhecimento devido a sua lógica interna que tensiona a realidade concreta bem como a forma no âmbito da unidade do conceito.

5.1 INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

Após apresentar brevemente os ônus e as contribuições das teorias normativas do reconhecimento, agora se apresentará o conceito de reconhecimento em Hegel. Será necessário, para tal, um retorno à perspectiva de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021). Em adição, será feita uma apresentação da leitura de Kojève do capítulo IV de seu consagrado curso de Introdução à obra de Hegel. A leitura de Kojève é imprescindível para compreensão da dialética Hegeliana como uma ontologia, que deve ser lida desde o lugar da descrição enquanto método. A apresentação da perspectiva de Hegel tentará identificar, considerando as teorias normativas do reconhecimento apresentadas, quais propriedades são uma necessidade do conceito, principalmente levando em consideração uma tensão que não anule a universalidade da forma, sempre se tendo por pressuposto que a universalidade que se pretende tensionar aqui não tende a uma reafirmação da universalidade do sujeito da metrópole. O objetivo dos parágrafos que seguem é identificar uma lógica do conceito de reconhecimento enquanto forma universal de uma normatividade fraca, ao mesmo tempo que a tensiona com a objetividade da materialidade concreta, levando em consideração que esse conceito emerge das relações práticas e de si-mesmo enquanto conceito.

5.1.2 A leitura de Kojève do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*

O que distingue o homem do animal é a possibilidade de refletir sobre Si-mesmo através da consciência-de-Si. A consciência-de-Si é a auto referencialidade: a noção de Eu. Para Kojève (2014, p. 11), a compreensão do Eu só é possível a partir da manifestação do Eu na palavra, no conceito. Há uma tensão entre o mundo sensível que não dá acesso à realidade do Eu, e o conceito que dissolve a realidade do mundo sensível no mundo cognoscente da subjetividade. A realidade do Eu se efetiva, desse modo, no conceito.

O objeto se impõe ao sujeito como unidade antagônica no desejo e o sujeito retorna a Si a partir da absorção de Si-mesmo no objeto externo - objeto de desejo. O desejo é o primeiro momento de auto referencialidade do Eu, pois é no desejo que o sujeito intui a Si-mesmo e se

coloca diante de Si como um Eu. É o desejo que compõe o antagonismo do sujeito com o que é o Eu e tudo aquilo que lhe opõe enquanto não-Eu. Quando um indivíduo deseja o que lhe é externo, como as formas de subsistência, por exemplo, ele se depara com uma negação que o faz retornar a Si-mesmo como sujeito desejante. “O Eu (humano) é o Eu de um - ou do - desejo” (Kojève, 2014, p. 11). Porém, o desejo não é a característica propriamente humana da percepção do Eu como unidade, pois ela só manifesta uma parte do Ser do humano, a saber: do sentimento-de-Si.

Diferentemente do conhecer, que é uma dimensão do Eu condicionada e mediada pela contingência da materialidade, o desejo é a força que impele à ação. A ação do sujeito tem de, necessariamente, satisfazer-se na destruição ou modificação do objeto que lhe antagoniza. O desejo pressupõe a negação absoluta do objeto. Isso significa que quando o Eu deseja ele age em sentido à modificação do objeto, invariavelmente. Ao destruir o objeto de negação e oposição, o desejo retorna na unidade subjetiva do sujeito. Ele se conhece a partir da negação e da destruição da outridade da Coisa. A natureza do desejo é a oposição, é nela que o sujeito intui o não-Eu. A realidade do desejo enquanto função negadora só pode causar no sujeito uma percepção de Si como ação negadora, ela não o desloca, ao menos diretamente para a consciência-de-Si, mas apenas como algo que sente e deseja.

O primeiro movimento em sentido à consciência-de-Si é a infinitude do próprio desejo enquanto objeto de Si-mesmo. O desejo é, assim, uma unidade que ultrapassa o objeto desejado, pois é uma manifestação em forma que só se realiza na efetividade em satisfação a partir da relação com o objeto negador. O desejo se depara com uma outra forma de Ser do próprio desejo, ele não deseja a Coisa, mas deseja o próprio desejo. O sujeito desejante que é composto por duas dimensões do desejo: um que é imediato pela objetividade e outro, diante do desejo, estabelece uma primeira condição ontológica: um Ser desejante de Si-mesmo que só se realiza, no domínio do desejo, através da ação contra a externalidade que lhe opõe.

O modo de ontologia hegeliana que parte do desejo pressupõe que o Ser é a própria universalidade da ação que nega o que é outro e nega a si mesma. Como já antes mencionado no capítulo 4, o Ser é sempre uma condição temporal, no lapso temporal da referencialidade deslocada. O Eu é sempre um movimento que afirma a si mesmo na negação do que foi ou que será, esse movimento é constante e inacabado. Esse Eu é, portanto, “um indivíduo (humano), livre (em relação ao real dado) e histórico (em relação a si próprio)” (Kojève, 2014, p. 13). É esse modo ontológico - de Ser - que se manifesta diante de Si-mesmo e da outridade.

O desejo só pode se manifestar diante de uma multiplicidade de desejos. O desejo não é uma unidade isolada na subjetividade ou na necessidade de oposição, mas ele se relaciona

com outras unidades desejantes. A realidade da manifestação do desejo tem de ser, necessariamente, relacional com outras manifestações do desejo. O critério da manifestação do Eu é a existência relacional com o Outro desejante. Isto é, o desejo só pode vir-a-ser consciência-de-Si em relação às Outras consciências-de-Si, a realidade do Ser é a própria realidade do Ser social. A realidade social se estende para além de uma multiplicidade de desejos aleatórios, em um conjunto complexo de unidades desejantes desejando mutuamente o que é Outro. O desejo cumpre o um papel fundamental no reconhecimento, pois seu sentido imediato pelo que é externo não pode retornar ao sujeito na formação de um Eu que amplie a limitação dos sentidos. Só é possível reconhecimento na medida em que o desejo se depara com o desejo do Outro e se encontra como desejante desse mesmo. Os sujeitos se reconhecem reciprocamente, inicialmente, através do desejo pelo desejo do Outro: de ser reconhecido.

Essa noção de Eu enquanto sujeito não elimina o caráter do sentir do desejo pela ação negadora. Se o desejo, nas condições mencionadas, é o objeto do próprio desejo, a ação negadora do desejo do Outro é uma condição. O desejo do Outro determina o desejo do Eu na mesma medida em que esse Eu nega o desejo do Outro em sentido a sua destruição ou transformação que parte da ação negadora.

Como o desejo humano não é imediato, pela subsistência, mas é mediado por diferentes dimensões do desejo, o desejo humano não tem a vida como o seu objeto de realização. O Eu se confirma na negação do valor primário da vida pela forma de desejo especificamente humano. O desejo que caminha em sentido à consciência-de-Si é aquele que coloca a vida e a autoconservação em detrimento à realização humana do desejo pelo desejo. É ao colocar a vida em risco com o intuito de satisfazer o desejo pelo desejo que o humano se confirma como a um Ser que só existe na relação.

Para Hegel (2021, p. 136), o desejo que pressupõe a relação com o desejo do Outro dá qualidade de valor ao desejo do Outro. Esse valor retorna para o Eu enquanto necessidade de que o valor do desejo do Eu seja reconhecido como um valor igualmente verdadeiro. O primeiro movimento do conceito de reconhecimento é o desejo que coloca os sujeitos como intuído em-Si-mesmos no desejo pelo desejo do Outro: “Todo desejo humano, antropogênico, gerador da consciência-de-si, da realidade humana é, afinal, função do desejo de reconhecimento” (Kojève, 2014, p. 14). Colocar a vida em risco por desejo de reconhecimento é a confirmação de uma realidade da condição necessária de relação e sociabilidade humanas.

Com intencionalidade de reconhecimento, o Eu se determina na medida em que confronta com Outro desejante, o que pressupõe desejos opostos, Um enquanto negação do Outro. Esses desejos antagônicos colocados em relação - tomando como base a premissa da

negação do, própria do desejo - tendem à aniquilação mútua. O desejo por ser reconhecido e pela valoração do Seu desejo por parte do Outro coloca os sujeitos em uma luta que sobrepõe o valor do Ser reconhecido diante do valor de Ser vivo. É uma luta de vida ou morte. A realidade humana só é possível como uma realidade mediada pelo reconhecimento.

Assume-se aqui que o reconhecimento tem um caráter normativo, mesmo em Hegel ou na leitura de Kojève, pois a realidade da possibilidade de realização do humano está condicionada às normas das relações de reconhecimento⁸⁴. Nesse sentido, as relações de reconhecimento são normativas e necessárias. Mas o conceito amplo de reconhecimento do qual tratam os autores não pressupõe um destino de reciprocidade, violência ou respeito à multiplicidade, mas, pelo contrário, descreve uma ontologia da necessidade relacional. Esse caráter normativo perde força e dá espaço para uma descrição - metodológica - de relações que, desde que preenchidas de conteúdo prático - do sujeito -, vão adquirir uma normatividade fraca. Isto é, a norma é a necessidade da relação de reconhecimento, não quais tipos de relação a preenchem. Se trata aqui, segunda a presente defesa de uma descrição da ontologia social, uma descrição do Ser que é composta por uma norma: a do reconhecimento e da relação. Mas a realidade do conceito não é a norma. Ela só se torna na medida que é um pôr na realidade objetiva. O conceito tensiona, portanto, a descrição formal do mecanismo do reconhecimento, na mesma medida que compreende a sua correspondência na realidade objetiva como norma para existência do Ser.

Para Kojève (2014, p. 15), a luta de vida ou morte não se realiza no mundo objetivo desmedidamente. Não há possibilidade de reconhecimento de um sujeito por outro se um dos dois deixou de ser uma unidade desejante. Se o que se deseja é o desejo do Outro, a sua aniquilação completa enquanto vida elimina o próprio desejo daquele sujeito. Assim sendo, é o ímpeto pela luta de vida ou morte que possibilita a realidade da consciência-de-Si. É necessária a multiplicidade para colocar defronte, em vida, consciências desejantes. As unidades de sujeito têm de estar vivas para se contrapor, na diversidade, para que uma unidade reconheça a outra é necessário que ambas estejam vivas. Alguém precisa ceder e reconhecer o Outro para que haja um retorno ao Eu reconhecido. A realidade humana está condicionada, portanto, a uma realidade de dominação e sujeição, para que alguém possa Ser reconhecido alguém tem de abrir mão porque teme o seu adversário, “assim, a consciência-de-Si é certa de Si-mesma somente

⁸⁴ Michael S. Roth aproxima o pensamento de Kojève à uma teoria do reconhecimento no texto “A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of history”, publicado na revista *History and Theory*, v.24, n3, 1985, p.293-306.

no suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente” (Hegel, 2021, p. 140).

De acordo com Kojève (2014, p. 15), se a manifestação do Ser ocorre somente pela via de uma luta de vida ou morte que necessita de oposições de dominação e servidão, a ontologia da dialética é realizada na relação, na luta e na oposição. E mais, se essa luta se situa em um determinado tempo e em um determinado espaço, se é uma luta na história, a dialética é histórica e pressupõe relações de reconhecimento de dominação e sujeição.

Essa relação de dominação de dominação e sujeição não se encerra nas figuras independentes, pois, cada uma, encerrada em si mesma, não é mais que uma unidade não relacional. Uma unidade exclusivamente em-Si. Da relação entre os sujeitos de dominação e servidão deve ocorrer um movimento em sentido à suprasunção. As figuras antagônicas se elevam a uma unidade que não elas mesmas, mas que decorre delas e mantém os seus momentos.

É somente através do reconhecimento pelo Outro, ou pela totalidade universal da outridade que uma existência individual pode se tornar uma unidade em-Si e para-Si. Ele só É, tanto para-Si quanto para-um-Outro, quando é reconhecido. A consciência-de-Si - o sujeito - só pode se realizar se reconhecida. Ela só existe porque está em relação com a outridade. A existência só é quando socialmente estabelecida como um “Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (Hegel, 2021, p. 142).

Aqui se tem, inicialmente, “um conceito puro de reconhecimento” (Kojève, 2014, p. 16). Em linhas gerais, o movimento do reconhecimento é a necessidade da outridade em um conflito que se suprassume. É a manifestação da distinção e da indistinção na unidade da consciência independente e livre.

Essa duplicação da consciência no interior de Si-mesma gera uma nova forma de consciência: suprasumida. Ou seja, a relação entre o que domina e o que é dominado se suprassume na unidade da consciência-de-Si reconhecida. As unidades que tentam se aniquilar possuem, a princípio, a intenção de que sejam reconhecidas para-um-Outro e para-Si-mesmas, mas não tem intenção de reconhecer. A consciência-de-Si tenta, dessa maneira, primeiramente se tornar uma unidade independente em-Si, a consciência de si quer isolar, através da dominação toda a outridade. Ela destitui de valor tudo aquilo que é seu Outro. Mas como ela está em relação com uma outra consciência-de-Si, ela se depara com uma outra unidade que também só quer ser identidade consigo mesma. A consciência-de-Si, em sua primeira forma de manifestação com desejo de reconhecimento, é apenas uma unidade que nega.

A certeza que esses sujeitos têm de si é, nesse momento, apenas imediata. Eles não reconhecem o Outro como uma unidade de valor: como um Ser-em-Si e para-Si, a certeza de si nesse momento só intui a si mesma como unidade simples, ela não intui o Outro como uma unidade de igual valor. Esse intuir ao outro como uma unidade que é necessidade para um retorno a Si mesmo só é possível numa dinâmica de reconhecimento. É no conceito do reconhecimento que se encontra a abstração da realidade de uma ontologia social dialética. A relação e a necessidade de intuir-se no Outro e intuir o Outro em Si-mesmo é o que dá caráter universal ao conceito. Os sujeitos isolados não São, se não colocados em uma relação de reconhecimento.

É através da ação que o sujeito que se defronta com outro sujeito desejante, ou mais, com outra consciência-de-Si, que ele pode impor a sua necessidade de ser reconhecido como uma unidade de valor. Ele disputa a totalidade do seu Ser com a totalidade do mundo empenhando-se em se tornar reconhecido agindo diante do Outro e do mundo objetivo. A ação que coloca essas totalidades de cada sujeito em jogo é a luta, a saber: a luta de vida ou morte com anseio por reconhecimento. Essa ação é uma ação duplicada porque, na medida em que nega o Outro, a ação afirma o sujeito quando coloca sua vida em risco. Essa relação entre as duas consciências confirma a existência do Outro como unidade com possibilidade de reconhecimento e retorna ao sujeito na possibilidade de que Ele se reconheça diante de uma outra Coisa de igual valor.

Na dinâmica da luta de vida ou morte, os indivíduos se intuem mutuamente como sujeitos. A efetividade da consciência-de-Si enquanto certeza subjetiva é intuída no Outro, porque desloca o em-Si imediato para a mediatidade necessária da relação. Não há, portanto, possibilidade de realização do ser-em-Si e para-Si enquanto reconhecidos se não houver disposição para travar uma luta elevada às suas últimas consequências: “o indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-Si independente” (Hegel, 2021, p. 145).

Hegel estabelece a luta de vida ou morte como condição necessária do reconhecimento porque percebe que o movimento de se fazer ser reconhecido só ocorre na medida de uma tentativa impositiva. O sujeito que se dispõe a uma luta ainda não foi reconhecido pelo Outro, o valor desse Eu que se dispõe ao ataque e à hostilidade do seu opositor depende da não negação de reconhecimento por parte desse Outro. O Outro se determina, aqui, como o fim da ação. A ação se encontra, nesse sentido, no Ser-para-um-Outro e não no Ser-para-Si-mesmo de uma realidade simples e dada do em-Si.

Ao travar essa luta, os sujeitos não se diluem na morte um do Outro, mas é ali que encontram a possibilidade de saírem de Si e retornarem à Si-mesmos como unidades livres. Entretanto, essa liberdade ainda é restrita, pois eles intuíram no Outro somente sua qualidade humana. A luta que vem sendo descrita tem por intencionalidade apenas a negação do Outro na sua qualidade de sujeito. Para Kojève (2014, p. 20), o que se espera destruir no oponente é a sua autonomia, é uma supressão dialética com vista à conservação da consciência e da vida do Outro, mas que tem por fim uma dinâmica de sujeição a qual pretende retornar para o Eu em forma de reconhecimento. A verdade do sujeito é a interação, mediada pela ação, que visa a garantia de sua autonomia - enquanto singularidade e enquanto verdade universalmente válida. Isto é, ser reconhecido na sua singularidade e na universalidade - própria do conceito de sujeito - no domínio de todas as relações sociais.

Dessa luta, na concepção de Kojève, derivam duas formas de consciência (2014, p. 21): uma que, ao travar a luta, subjuga a outra à sua vontade - essa se torna uma consciência abstrata da dominação - e outra, que foi subjugada e se encerra na coisidade da sua realidade de ser-para-um-Outro. Essa assimetria, aparentemente, encerra os sujeitos em unidades independentes de dominação e sujeição. Mas essas unidades opostas ainda não alcançaram a suprassunção do movimento do reconhecimento. Elas estão enclausuradas: uma na abstração do seu Ser-para-Si abstrato, e outra na sua coisidade simples do Ser-em-Si: uma é consciência autônoma abstrata porque venceu a luta, outra é vida simples que, destituída de autonomia se realiza no Outro por uma concessão arbitrária do “vencedor”.

Esse Eu que domina se torna consciência real, existe em-Si e para-Si e passou pelo estágio de mediação do se por fora de si e retornar enquanto autonomia. Mas quem fez a mediação é uma consciência que não se dispôs a colocar em risco a própria vida e retorna a Si-mesma como coisidade, como Ser dado, simples, imediato. Essa consciência tomada por coisidade reconhece o Outro como sujeito, que ultrapassou o limite da sua natureza simples, exclusivamente desejante. A certeza da consciência-de-Si que domina não é mais apenas objetiva imediatamente ou para-Si subjetivo. Ela é consciência reconhecida. A consciência do sujeito que domina, por tornar o Outro uma coisidade, uma unidade reificada, tem no outro uma unidade de satisfação dos seus desejos na aniquilação e destruição. Esse sujeito que domina, portanto, só pode se identificar com uma consciência-de-Si livre na medida em que revela a sua autonomia reconhecida por Outro. Ela só É, porque está em relação a um Outro.

Por outro lado, é a consciência que abriu mão da sua autonomia da luta que se relaciona diretamente com o objeto ou a coisa imediatos, através do trabalho. Quem nega o objeto inicialmente é essa forma de consciência, mas ela é negada de reconhecimento, também, por

parte da consciência que a dominou. A consciência em sujeição consegue satisfazer a autonomia da ação negadora do objeto, porém, a fruição da relação de negação do objeto realizada pela consciência submetida, só é realizada pela consciência que dominou. É uma relação de dependência mútua.

A relação de reconhecimento não está completa na unilateralidade do retorno da consciência que domina como intuída a Si-mesma. Mas essa consciência só encontrou como reconhecida porque teve que reconhecer a outra como potencialmente digna de reconhecimento. A situação da consciência dominadora é uma consequência da interação intersubjetiva que, apesar de não reconhecer, necessita compreender a consciência sujeitada com potencial de valor. Para Kojève (2014, p. 23) o reconhecimento pela consciência que domina é, então, apenas uma confusão, um engano. Porque ao desejar a coisidade do Outro, Ela deseja o desejo do Outro, e ao tornar o Outro coisa, Ela intui a Si-mesma através da coisidade. Desejando coisidade e não o desejo do desejo: a consciência que antes era autônoma e livre retorna para-Si também como coisa.

Dessa maneira, a satisfação de uma relação de reconhecimento é impossível para a consciência dominante, ela só é possível para a consciência que já esteve sujeitada, mas que suprimiu a sujeição na libertação da consciência dominante na suprassunção que ocorre em-Si mesma. O autor evidencia: “O homem satisfeito será necessariamente [aquele] que passou pela sujeição, que suprimiu dialeticamente sua sujeição” (Kojève, 2014, p. 23). A consciência que domina é então submetida à realidade da consciência sujeitada. A consciência verdadeiramente autônoma é, então, a consciência que suprimiu a sua sujeição.

A consciência dominante, por encontrar-se no ócio da dominação, não pode transformar-se ou se suprassumir, somente a consciência que reconheceu em algum momento pode se superar e transformar-se em consciência reconhecida. O sujeito que foi submetido ao Outro entende que a sua existência é também independente, mas que não é a mesma daquela que o dominou e se suprassume na negatividade absoluta do Ser-na-coisidade, do Ser-em-Si e do Ser-para-um-Outro. Esse sujeito é o movimento, o movimento em sentido a sua própria superação. A consciência sujeitada é, então, a imediatidade da relação com o objeto, é o “senhor da natureza” (Kojève, 2014, p. 26) e consequentemente da história.

Por outro lado, ela sabe da existência autônoma da consciência dominante que a submete ao trabalho e deseja ser também autônoma. Ela é desejo do desejo. A consciência servil torna-se, portanto, a consciência que reconhece, mas a única que pode ser universalmente reconhecida. A consciência que trabalha é a única que pode alcançar a verdade da certeza de Si

e da autonomia, porque ela pode experienciar a Si mesma no movimento das relações imediatas e mediadas da relação com a outridade.

Na objetividade do trabalho realizado, a consciência que foi objeto de sujeição intui a si mesma nas relações com a consciência dominante e com o objeto, ela é a consciência que em superação de Si-mesma se revela como uma consciência que se reconhece. É a consciência que foi sujeitada que pode transformar a realidade do mundo objetivo e social, porque é nela que se revela um reconhecimento de Si que reconhece Outro como a figura que frui da sua relação com o objeto.

Assim, a consciência dominante só nega o objeto, enquanto a consciência sujeitada, o forma e se forma, diante da transformação do objeto pelo trabalho e do reconhecimento de Si como consciência-de-Si dotada de valor. A consciência que foi dominada nega o mundo na sua integridade e, nessa negação absoluta, se afirma enquanto unidade reconhecida. É na consciência uma vez rejeitada que nasce a possibilidade da luta com sentido ao anseio por reconhecimento. E é só através da suprassunção do mundo objetivo e relacional do universal abstrato que uma consciência pode alcançar a verdade da consciência-de-Si. A luta, pelo reconhecimento que lhe foi negado, é a condição necessária para realização de uma unidade reconhecida.

5.2 RECONHECIMENTO NO CAPÍTULO: A VERDADE SOBRE A CERTEZA DE SI MESMO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Neste item, será apresentado, em linhas gerais, os modos como as diferentes formas de consciência atuam, de acordo com Hegel, no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021). Pretende-se defender que não há uma pretensão fortemente normativa no texto em questão, mas que nas diferentes formas de movimento da consciência e nas figuras que representam tal movimento, é possível compreender uma dialética do reconhecimento na sua lógica interna, enquanto uma crítica imanente descritiva, de caráter normativo, mas com possibilidade de identificação de uma normatividade fraca.

De acordo com o autor, a primeira forma de manifestação da consciência não se difere do objeto, visto que é um em-Si concomitantemente à experiência de ser Outra de Si mesma. A consciência está para-Si enquanto duas formas distintas - a saber, é em-Si enquanto unidade indistinta e é para-Si enquanto unidade distinta de Si. Ou seja, é tornada no movimento objeto de Si-mesma.

O conceito, ou a ideia do que É, em-Si não se difere do objeto, ou do conteúdo do objeto em-Si. Mas se difere enquanto unidade distinta da consciência. A consciência é, ao mesmo tempo, uma unidade de Ser ontológica e objeto dessa unidade enquanto outra unidade ontológica. Ela é Ser e Ser em relação a outro ao mesmo tempo. A esse Outro de Si-mesmo, se denomina unidade distinta. A unidade suprasumida da unidade distinta e indistinta, ou seja, de Ser e Ser-para-um-Outro está contida, para Hegel, na relação. Segundo o autor (2021, p. 135), “o Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro que ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio”.

Esse modo de movimento possibilita que diferentes formas de existência e consciência coexistam em uma mesma unidade de Eu. A consciência possui, dessa maneira, duas propriedades já aqui evidentes: uma da particularidade, por Ser enquanto uma unidade em-Si; e uma segunda, da universalidade na relação, porque se distingue do que não-É. A relação é a unidade universal. Uma forma de consciência não aniquila a outra, também não se sobrepõe, a verdade da realização da consciência-de-Si só se realiza na supressão de unidade distinta e indistinta.

A primeira forma de apreensão do antagônico, enquanto objeto externo, é “desejo”⁸⁵. “Desejo” aqui se refere à consciência imediata do objeto. Em oposição, a consciência que não é desejo tem por objeto a consciência do desejo. Isso significa que as formas de consciência não estão diretamente ligadas ao objeto imediato, mas à consciência que a outra consciência tem do objeto imediato. O objeto não é assim imediato, pois está condicionado à mediação das diferentes formas de consciência. O “desejo” é, dessa maneira, um modo de experiência da certeza sensível⁸⁶ com a sua exterioridade. Por sua vez, a consciência é imediata na certeza sensível, mas é mediada nas suas diferentes formas de atuação. A noção de distinção e indistinção - diferença e igualdade - numa mesma unidade torna a consciência o vir-a-Ser-para-Si-mesma (Hegel, 2021, p. 137).

⁸⁵ O desejo é apenas esse ser-para-Si de certo não privado de objeto, mas, no tocante ao objeto, apenas negativo – tal como, em contrapartida, o sentimento é apenas o referir puramente positivo da igualdade, sem um ser-outro; - o desejo sem igualdade, positividade. (HEGEL, 2018, p. 99)

⁸⁶ A consciência sensível simples é a certeza imediata de um objeto exterior. A expressão para a imediatidade de semelhante objeto é que ele é este; agora segundo tempo; aqui segundo o espaço, cada um perfeitamente diferente de todos os outros e não determinado por meio de um outro. Mas tanto o agora como o aqui se esvanecem e se mostra como outro, e o que permanece é apenas o universal que contém em si a referência a outro e a mediação em si. (HEGEL, 2018, p. 93).

A consciência-de-Si tem por objeto outra consciência que tem por objeto ela mesma e a certeza sensível. A verdade da certeza de Si fica, assim, condicionada à apreensão e internalização dessa relação e a relação condicionada pela sua própria condição de existência. Para Hegel (2021, p. 137) o objeto de desejo vem-a-ser vida, como ser vivo. A distinção e a indistinção, levadas às suas últimas consequências, realizam o desejo enquanto vida e ser vivo na forma mais primária de efetivação do sujeito enquanto particular. Porém, a relação da consciência com o desejo, e da consciência desejante com a consciência deslocam a relação precária do desejo para a relação entre as próprias formas de consciência. Elas se tornam independentes do objeto imediato (Hegel, 2021, p. 137).

Para Hegel, o movimento de contradição e suprassunção é o que torna a consciência uma unidade simples de particularidade e universalidade. Subsistem e se suprassumem em uma unidade - a unidade é o próprio movimento relacional. O movimento, o conflito e a relação enquanto impossibilidades estáticas fortalecem a argumentação Hegeliana de um universal profundamente imanente e não descolado da realidade prática - histórico-social, ao passo que garante ao particular a realidade de sua singularidade.

Dois momentos distintos devem ser mencionados aqui: um primeiro, no qual as formas de consciência se diferem uma da outra e se percebem na fração da particularidade como objeto independente e diferente e um segundo momento, em que o subsistir da diferença é suprassumido na igualdade perante Si-mesma, se torna na suprassunção infinitude, ao passo que a universalidade da infinitude é contraposta pela afirmação da experiência particular da consciência imediata. Nesse sentido, o em-Si, só é para-Si porque é para-um-Outro. Da mesma maneira, o Outro só é para-Si porque é para um em-Si. A unidade do distinto e do indistinto fazem do em-Si sempre uma realização no Outro e um Outro de Si-mesmo (Hegel, 2021, p. 139).

Partindo-se da lógica acima mencionada, a vida é universal pois tem por necessidade a totalidade, mas é também fracionamento na qualidade de finitude. O movimento e a relação são a unidade que permite a coexistência necessária dos dois momentos. A vida é então uma unidade que se dissolve no subsistir da totalidade e do fracionamento e também se conserva no movimento, tornando-se a unidade suprassumida na relação de contraposição constante.

O parâmetro, dessa maneira, é composto de um movimento de unidades. Uma que é a unidade imediata da certeza sensível, tal qual se desloca para a consciência e retorna a Si-mesma

a partir da relação com os momentos dessas unidades anteriores. O que a faz reconhecida no processo de retorno. Também, o universal e o particular retornam para a consciência como uma unidade suprasumida. Ou seja, retornam para a consciência como consciência-de-Si reconhecida. Vida e certeza-de-Si compõem uma relação dialeticamente necessária. Para Hegel, esse movimento opera sistematicamente do seguinte modo:

- a) O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato.
- b) Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o suprasumir do objeto independente; ou seja; ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza do que veio a ser.
- c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente (Hegel, 1992, p. 141).

Desse conjunto de pressupostos, Hegel caminha em direção a uma teoria do reconhecimento. Isto se dá, pois, para além da relação com o objeto, que define a mediação entre as formas de consciência com o que lhe é exterior, uma consciência-de-Si só pode se realizar quando disposta frente a frente com outra consciência-de-Si. Ela só se reconhece como uma consciência-de-Si quando em confronto com outra consciência com as mesmas potencialidades ontológicas (Hegel, 2021, p. 142).

A consciência-de-Si só É na medida em que É para-uma-outra. Ou seja, se vê reconhecida no seu antagonismo à outra consciência-de-Si. Por um lado, é parte do movimento enquanto fragmento particular da diferença. Por outro, é o próprio movimento de reconhecimento enquanto unidade totalizante universal. Segundo Hegel, o movimento de duplicidade e unidade confirma a existência de uma relação de reconhecimento. O que está em jogo, aqui, não é a consciência que se difere da outra, mas a consciência-de-Si que se vê reconhecida como “Si-mesma-no-Outro” (2021, p. 143). A consciência-de-Si é um Si-mesmo no Outro ao passo que é Outro de Si-mesma. Ela é a condição da suprassunção em uma unidade universal, mas é também condição para independência de uma consciência-de-Si diante de outra consciência-de-Si.

Uma consciência-de-Si só pode tornar-se livre e independente quando se dispõe à aniquilação de outra. Retoma-se agora o pressuposto da luta de vida ou morte mencionado nos capítulos anteriores. Essa disposição tem um sentido duplo, pois na disposição à morte de outra, uma consciência-de-Si também coloca em risco a sua própria vida. Se a vida é um objeto da consciência e um modo de existência da consciência necessário para realização da consciência-

de-Si, a disposição para a morte é a condição necessária para a confirmação de Si-mesma. Isto é: a verdade ou a certeza de Si-mesma. A consciência-de-Si se reconhece na sua disposição à aniquilação da sua oposição, e se confirma enquanto reconhecida no retorno a Si-mesma como totalidade. A consciência - que é em-Si - se torna para-Si no movimento de reconhecimento. Para Hegel (2021, 135 – 142), uma consciência é essência, isto é, um para-Si essente. E outra é para um Outro, e as mesmas se colocam mutuamente na condição de objeto uma da outra.

A consciência que é essente é representada figurativamente pelo senhor, e a consciência que depende da coisidade e se coloca em relação com o objeto imediato é, também figurativamente, representada pelo servo. O senhor se relaciona com o objeto apenas mediatamente com a consciência do objeto: com a consciência da consciência do objeto, porque é essencial, mas sofre da mediação da externalidade do objeto. A consciência do senhor se sobrepõe de forma hostil à consciência do servo. Porém, a consciência servil é necessidade para mediação do senhor com o objeto, com a externalidade e consigo mesma. O Senhor e o servo se colocam na impossibilidade de realização sem o antagonismo da oposição do Outro. É somente no antagonismo que ambos podem realizar-se como consciências reconhecidas. É na dissolução de outra forma de existência que a certeza-de-Si mesmo torna-se possível. O movimento de necessidade negativa do senhor e do servo faz dessas formas de consciência dependentes na unidade universal e independentes uma da outra na diferença (Hegel, 2021, p. 151).

A partir do desenvolvimento deste texto até o presente momento, foi possível chegar a algumas conclusões prévias a respeito da hipótese inicialmente descrita.

Em primeiro lugar, a tese se opõe à ideia de que o sentido da universalidade ocorre em um movimento de ampliação normativa, típico de uma normatividade forte. A universalidade já está contida na potência do desenrolar do conceito, ela é uma norma, mas uma norma de exigências que tensionam a forma e o conteúdo, na mesma medida. A defesa aqui proposta é que o particular e o universal estão presentes em todos os momentos da relação de reconhecimento, ainda que de forma potencial, como Hegel apresenta no seu célebre exemplo, no qual o botão da flor já contém nele mesmo a realização final. O conceito de reconhecimento é composto da propriedade de tensão entre os anseios singulares por reconhecimento que ocorrem na esfera privada e na esfera do direito - mediada pelas relações dos sujeitos com a propriedade privada, e se manifestam como expectativas da dimensão privada ainda que na esfera da totalidade, representada pela vida em comunidade da eticidade. Por outro lado, o

conceito de reconhecimento enquanto necessariamente constituído pela centralidade da relação e do movimento, já contém níveis de universalidade em todas as etapas da mediação da realização do Ser-Si-mesmo-no-Outro.

Em segundo lugar, o conceito de reconhecimento necessita colocar em oposição o sujeito com uma externalidade. A unidade suprassumida de reconhecimento em nível social tem de posicionar como defrontantes duas existências desejantes e conscientes-de-Si. Somente na relação do Eu com o Outro que ambos os lados da relação têm possibilidade de realizar-se enquanto sujeitos e consciências reconhecidas.

Acrescenta-se a esse indicativo que a suprassunção pressupõe uma relação de reconhecimento do sujeito consigo mesmo. Todas as relações com potencialidade de retorno reconhecido ao sujeito como um para-Si dependem da disposição para uma luta que coloca em jogo a vida, sobreposta pela propriedade da qualidade ontológica de existência. Isso significa que somente transpondo as qualidades de autopreservação para as qualidades de ser-em-Si e ser-para-Si, fundamento da possibilidade de Ser, os sujeitos podem se encontrar numa relação reconhecida. Tanto pelo Outro, quanto na sua própria internalização do Outro enquanto um retorno a Si-mesmo reconhecido.

Os conceitos de distinção e indistinção são próprios da dinâmica de reconhecimento. As unidades, consideradas no sujeito, ou nas comunidades e grupos, preservam as propriedades de igualdade e diferença, enquanto características do movimento incessante de reconhecer-se e de reconhecer o Outro como unidade, também distinta e indistinta.

5.3 A LÓGICA DO CONCEITO

Para o autor, na *Ciência da Lógica: a lógica do conceito* (2018, p. 37), conceito é uma unidade que se distingue de qualquer objeto. Apesar de possuir uma ligação íntima com os objetos externos, o conceito é algo que difere dos objetos de sua referencialidade. O conceito tem uma natureza própria, ele é algo que não o objeto ao qual faz referência, mas também é algo do próprio objeto de referência. O conceito é, portanto, uma unidade que contém em-Si a forma da lógica da subjetividade, mas contém uma base de referencialidade na objetividade que o produz. O abstrato da subjetividade É, porém, ele só É desde que mediado. A imediatidade da verdade da subjetividade só se coloca enquanto imediatidade na medida em que se relaciona

com uma imediatidade da realidade objetiva. A imediatidade está, dessa maneira, condicionada à mediação da relação. A verdade do conceito consiste na suprassunção da relação entre a imediatidade da subjetividade e da imediatidade da objetividade em uma unidade mediada.

A lógica da objetividade é capaz de identificar um tipo de gênese do conceito, sua base concreta enquanto substância. A substância, ou a essência da objetividade, são em-Si uma manifestação do real, mas somente enquanto manifestação. A verdade do conceito é condicionada à reflexão sobre essa manifestação imediata do mundo objetivo. O conceito é a verdade possível, porque coloca em relação dialética a essencialidade da substância e o seu fundamento manifestado no conceito. O conceito é uma relação do ser-Um e ser-Outro da essencialidade e do retorno refletido na unidade terceira - do conceito. A liberdade das unidades da essencialidade e da razão, enquanto imediatidade, garantem a verdade do conceito na distinção e na indistinção na unidade universal do conceito, que por sua via é relação de mediação.

Desse modo, “o conceito é a unidade absoluta do Ser e da Reflexão” (Hegel, 2018, p. 38). O que É, só É em-Si e para-Si na medida em que colocados defronte seu Outro, que é a reflexão desse em-Si e para-Si. Isto é, seu Ser-posto. A contraposição entre a forma abstrata e a referencialidade na objetividade concreta formam a natureza do conceito. A objetividade da substância em-Si é a realização absoluta enquanto afirmação e contém a possibilidade e a potência de Ser, por outro lado, é também uma negatividade absoluta, porque sendo diferente de Si-mesma, realiza seu ser para-Si na distinção. O movimento dialético não é, dessa maneira, um modo, ou método de compreensão do mundo. Mas a própria ontologia do mundo. O conceito é a suprassunção de uma ontologia da dialética.

Nesse sentido, Hegel (2018, p. 38 - 40) descreve o movimento da substância em três momentos: (1) a substância é potencialmente absolutamente oposta a Si-mesma, ela torna-se passiva da sua oposição, o que a faz retornar a sua unidade simples de ser determinado originário. Isso é, a substância na pura negatividade passiva de Si-mesma é um em-Si de unidade simples. (2) Ela é também a própria negatividade, sendo outro dela mesma, ela é o colocar-se-diante-de-Si. Ela é para-Si, uma unidade ativa e afirma a negação. A substância age diante de sua própria negatividade ao se pôr para-Si. A identidade simples da substância se torna unidade relacional com o outro de si mesma. A unidade da relação faz aparecer uma outra substância: aquela que aparece ao se colocar diante de Si. Contudo, (3) a afirmação ativa da outriedade age sobre a forma passiva da unidade originária passiva, mas o que é posto para-Si é uma unidade idêntica àquela unidade em-Si, que era passiva. As unidades de causa e efeito se encontram enquanto causa e efeito necessárias uma sob a outra. Passividade e atividade são, ao

mesmo tempo, diferentes no se colocar uma diante da outra, na mesma medida em que são idênticas nas suas unidades originárias, tanto quanto na unidade suprasumida. É o relacionar consigo mesma que coloca a substância em uma relação de identidade e diferença consigo mesma.

No que se refere à relação entre a Coisa - substância - e a representação subjetiva na forma da autoconsciência, a essência e o em-Si da substância se mistura com a essência do conceito e formam uma base para o É, enquanto estrutura. O conceito é deslocado dessa forma da sua aparência de apreensão do entendimento de uma realidade exterior através da mediação do entendimento. Mas “é conceito em si e para si” (Hegel, 2018, p. 46). O conceito tem sua natureza evanescente na vida e sua forma lógica não tem significação na lógica formal⁸⁷, mas em algo que a precede. A lógica do conceito é a lógica da tensão entre a realidade objetiva da vida e a forma. O conceito é essa tensão. A forma universal abstrata que adquire realidade na sua correspondência com o conteúdo que a preenche. O conceito não é, então, a realidade da Coisa que é em-Si e para-Si, mas é uma outra unidade em-Si e para-Si. Entretanto, essa unidade não é pura abstração, pois o conceito é o jogo dialético que ocorre entre forma e conteúdo - e entre as derivações conceituais de forma e conteúdo.

O lado abstrato do conceito não é, dessa maneira, um deixar de lado da matéria e da objetividade, mas uma suprasunção da matéria e da universalidade abstrata na unidade em-Si do conceito. O conceito não é apenas predicativo ou uma descrição do objeto, tampouco é a pressuposição da matéria como fundamento único de sua manifestação. Ele é uma tensão entre propriedades da multiplicidade dos conteúdos e a unidade da forma. A realização do conceito como unidade suprasumida se manifesta através da sua referencialidade e oposição à matéria e ao concreto, acessada pela razão e pelas determinações da reflexão do abstrato, e retorna a si mesmo como conceito. “Não é o conteúdo que constitui a verdade, e sim a concordância do mesmo com o conceito” (Hegel, 2018, p. 55).

A relevância da discussão do conceito como um tensionamento entre conteúdo e forma que se manifesta em uma unidade em-Si é o primeiro ponto que fundamenta a principal defesa da presente tese.

Buscar somente a correspondência do conceito com a sua referencialidade na realidade concreta dos conflitos sociais que perpassam o problema do reconhecimento é ignorar que o conceito é também dotado de forma: universalizável e universalizante. Não significa que aqui

⁸⁷ Um debate necessário a respeito das propriedades dos modelos lógicos se encontra no, excepcional, texto de Henry Lefebvre: “*Lógica Formal/Lógica dialética*” (1991). Recomenda-se especial atenção à segunda parte do livro, a saber: “A estratégia fenomenista”.

se defende que as relações de reconhecimento serão pautadas invariavelmente em normas universais, atemporais e espaciais, mas, pelo contrário, que a forma do conceito - a qual se tenta encontrar no presente trabalho - conserva determinadas propriedades que serão preenchidas pelos conteúdos práticos na medida que refletir a si mesma na forma suprassumida do conceito.

O conceito de reconhecimento é, portanto, um conceito evanescente. Isso significa que tentar identificar as proposições normativas fortes sempre condicionará o conceito à limitação geográfica, política, econômica e social de quem tenta explicitar um conjunto normativo que componha o conceito. Por outro lado, como aqui se pretende defender, o conceito de reconhecimento nasce no interior de um conjunto linguístico, semiótico, econômico, histórico, político, cultural e social. Reconhecimento é a própria unidade dialética da realidade objetiva à qual ele faz referência e a sua forma em conceito, isto é, a realidade objetiva refletida por uma razão específica. O universal do reconhecimento, ou o que aqui se tem chamado de “forma do conceito” é a sua própria dinâmica, que não estabelece um padrão normativo forte e arbitrário, também não se empenha em determinar normatividades em sentido ao universal e, menos ainda, coloca a experiência da diversidade empírica no lugar da outridade - neste sentido, os padrões de reconhecimento têm de ser apreendidos no interior da sua dinâmica emergente e evanescente. Nunca na referencialidade aos padrões normativos fortes arbitrariamente determinados. A universalidade do conceito é a sua própria natureza. Evanescente.

Diante disso, “em primeiro lugar, ele é conceito puro ou a determinação da universalidade. O conceito puro ou universal, porém, é apenas um conceito determinado ou particular, que se coloca ao lado dos outros” (Hegel, 2018, p. 65). Sem essa tensão e na primazia das práticas sociais, em um quadro de normatividade forte, o conceito sempre estará distante de sua forma. Ou seja, a forma suprassumida do conceito na universalidade, singularidade e particularidade é subsumida pelo empirismo, pelo retorno a sua unidade simples. O conceito se torna apenas uma referência a seu objeto: um modelo normativo de estruturar o conceito de reconhecimento o coloca sempre como servo da substância. Porém, como se pode observar na teoria hegeliana, a substância simples, apesar de em-Si e para-Si, é uma unidade diferente da unidade do conceito: que necessita o grau da abstração na forma universal.

O conceito é a própria manifestação nascente da composição das unidades distintas da multiplicidade multiforme do mundo concreto e objetivo e o mundo abstrato e universal da sua realização enquanto forma em uma unidade indistinta suprassumida: o próprio conceito. Reconhecimento é, portanto, o próprio conceito de reconhecimento. E este conceito só se forma em uma estrutura dialética e em movimento. Esse conceito é conflito, movimento e se forma a partir e como consequência do conflito e do movimento.

CONCLUSÕES

Todo o empenho da presente tese foi, até agora, apresentar as teorias propriamente hegelianas do reconhecimento e alguns dos modelos normativos apresentados por autores contemporâneos. Nesse sentido, foram encontrados quatro modelos e explicitadas quatro formas de compreender o conceito de reconhecimento, a saber: (1) o modelo de Hegel, que tensiona universal e particular, e compreende o reconhecimento como um movimento de distinção e indistinção como uma unidade supracumida no sujeito através de relações de reconhecimento; (2) o modelo de Honneth, que tem por fundamento modos de relações de reconhecimento que visam a reciprocidade através de uma luta entre os sujeitos, grupos e as instituições; (3) o modelo de Fanon, que defende relações de reconhecimento baseadas na afirmação do sujeito reconhecido por meio de uma luta constante pela afirmação através da negação/aniquilação do Outro que não reconhece e, por fim, (4) o modelo de Butler, que vê na experiência de compreensão da multiplicidade e da diversidade uma possibilidade de realização dos sujeitos enquanto um em-Si e para-Si reconhecidos. Para trabalhar com esses modelos apresentando a crítica que se pretende fazer a partir de agora, os mesmos serão denominados como (1) uma teoria descritiva e normativamente fraca do reconhecimento, (2) o modelo da reciprocidade na luta, (3) o modelo da violência e da negação do Outro e (4) o modelo da multiplicidade e da diversidade. Primeiramente, se tentará desenvolver os modelos normativos contemporâneos para, por fim, propor a noção do que seria o conceito de reconhecimento evanescente, imanente e tensionado, baseado na estrutura do próprio pensamento de Hegel.

O MODELO DA RECIPROCIDADE

Como demonstrado no Capítulo 2, Axel Honneth, em *Luta por Reconhecimento*, busca, nos textos de juventude de Hegel, encontrar os padrões normativos das formas de reconhecimento e das possibilidades de emancipação dos sujeitos através das lutas por reconhecimento.

Ao propor uma tipologia do reconhecimento e uma estrutura escalonar que amplia os horizontes⁸⁸ do reconhecimento - a família, a sociedade civil e o Estado, Honneth defende que

⁸⁸ A presente tese concorda com a perspectiva de Canclini em relação a normatividade forte: “Tais horizontes do desassossego se nublam ainda mais quando as forças ingovernáveis dos algoritmos criam a sensação de habitar um mundo sem totalização, sem narrativa que o unifique. É um problema, como um epílogo, aceitar que não há spoiler possível: é difícil continuar assim indefinidamente, ficar sem saber o que fazer, com o desejo de ser cidadão. (2021, p.188)

nas lutas se abrem dois horizontes de possibilidade: (1) a da luta pelo reconhecimento recíproco, na qual os sujeitos podem vir a se reconhecer através da luta e retornam a Si-mesmos como sujeitos reconhecidos com autoconfiança, autorrespeito e autoestima como participantes da totalidade ética ou (2) a desintegração do sujeito diante da recusa de reconhecimento recíproco por parte do Outro. Essa segunda forma gera, para o autor, uma má realização do sujeito; com consequências como reificação⁸⁹, formas patológicas de sociabilidade, autodepreciação e desfacelamento do Eu.

Em *Luta por reconhecimento* (2003) os sujeitos que não se percebem reconhecidos pelo Outro, com a motivação de participarem da comunidade ética, ou mesmo de constituírem uma identidade reconhecida, colocam em jogo a totalidade do seu sujeito: sua vida, seu corpo, seus valores. É importante ressaltar que a outridade de Honneth é uma outridade ampliada. Nesse sentido, os sujeitos colocam em jogo sua vida para disputar a participação na individualidade, nas decisões públicas, no respeito comum e no direito. Se faz necessário compreender, portanto, que a normatividade de Honneth se baseia na possibilidade de relações recíprocas de reconhecimento, nas quais as disputas - que nem sempre são violentas - abrem o horizonte para a emancipação social e para a realização dos sujeitos na mutualidade da compreensão de que o Outro é um sujeito de igual valor ao Eu.

O modelo normativo de Honneth tem como base uma realidade social que apresenta possibilidades de relações recíprocas de reconhecimento. O conjunto normativo e a tipologia do reconhecimento do autor parecem ter uma limitação da primazia do conteúdo sobre a forma. Isto significa que a forma do reconhecimento que o autor propõe é limitada a uma conjuntura empírica específica, na qual já existe tanto um horizonte de realização do Eu na vida prática, como um entendimento comum de solidariedade e totalidade ética. Não se acredita que essas relações de reciprocidade possam se realizar em qualquer realidade concreta. É, no caso, uma normatividade incompleta. Fixada na substância. A materialidade alcançável pelo autor se torna o pressuposto da forma normativa forte do conceito. |A crítica apresentada aqui tenta extrapolar a crítica nos termos do próprio Honneth. Nesse sentido, a ideia de reciprocidade não pode

⁸⁹ Honneth (2018, p. 89) entende que a “reificação no sentido de um esquecimento do reconhecimento significa deixar de dar atenção ao fato de que, na efetuação do conhecimento o próprio ato de conhecer é tributário de um reconhecimento prévio. Existem ao menos dois casos exemplares que, em relação a uma tal forma de diminuição da atenção, são apropriados para distinguirmos os diferentes tipos de ocorrência da reificação. No primeiro caso se trata de uma práxis em que nos preocupamos de maneira tão enérgica e unilateral com certos fins que não damos mais atenção a todos os outros motivos e objetivos que possivelmente estavam na origem de nossa ação; {...} O outro caso de diminuição da atenção que pode servir para explicar o processo de reificação deve-se não a causas externas, mas a determinações internas de nossa ação; uma série de esquemas de pensamento, que também influenciam nossa práxis, na medida em que levam a uma interpretação seletiva dos fatos sociais, pode reduzir em muito a atenção que damos aos dados significativos de uma situação.

fundamentar a dinâmica interna do conceito, também não deve impor um sistema normativo forte.

Caso se trabalhe o conceito de reconhecimento como emergente, evanescente, imanente e descritivo, este só pode adquirir realidade de conceito na medida em que descreve relações práticas ao mesmo tempo que se constitui enquanto forma. Não cabe normatividade no conceito que nasce de Si-mesmo. A primazia de uma realidade prática tornando-se a própria forma do conceito, o torna algo de referencializável somente em um conjunto de realidade empírica limitada. Por outro lado, as categorias que se utilizam da normatividade da reciprocidade a fim de demonstrar a insuficiência de realização dessas relações de reciprocidade em determinados contextos sociais cai no risco de uma afirmação do lugar de outridade às realidades que necessitam de uma noção de reconhecimento própria, nascente.

A presente tese compreende, portanto, o valor da defesa de uma normatividade que pressuponha relações recíprocas de reconhecimento. Também se entende, aqui, o valor das teorias que colocam as experiências mal realizadas e incompletas de reconhecimento como formas patológicas de sociabilidade ou como percepção das experiências de subalternidade de determinados povos. Não se descarta que em determinados contextos, essas leituras de reconhecimento são apropriadas e sofisticadas.

Assim sendo, é possível afirmar que o trabalho de Honneth e de alguns dos seus sucessores abrem espaço para um novo paradigma sociológico, com excelência. A tese defendida aqui não contrapõe esse modelo normativo, também não questiona sua validade. O que se empreende é uma proposta de acrescentar ao debate do reconhecimento uma nova perspectiva do conceito, agora como nascido da tensão entre a descrição da realidade objetiva e das suas dinâmicas lógicas, formais.

O MODELO DA VIOLÊNCIA E DA NEGAÇÃO DO OUTRO

Anteriormente debatida no capítulo 3, há uma leitura de reconhecimento por Fanon, também normativa, mas que aqui se acredita mais próxima das realidades concretas do Sul. Para o autor, as experiências de reconhecimento devem levar em conta a experiência de sujeição e violência às quais alguns povos foram expostos. Nesse sentido, a ideia de reciprocidade não seria possível, pois os sujeitos da luta por reconhecimento não ocorrem em nível simétrico. O Eu e o Outro são sujeitos situados em lugares distintos da relação. Isso significa que a norma do reconhecimento não tem a mesma validade para sujeitos localizados em situações historicamente desiguais.

Diante de tal assimetria de relações, sob as quais os povos colonizados, especialmente os negros, foram colocados no lugar da outridade absoluta através da violência, o horizonte de realização do Eu é condicionado a uma resposta igualmente violenta. Se trata aqui de uma dialética da afirmação pela negação do Outro. Para Fanon, é na diferenciação e no entendimento da dimensão da multiplicidade de experiências particulares que se pode compreender uma noção ampliada de reconhecimento. A unidade da totalidade ética é uma disputa insolúvel entre aquele que se coloca como universal e aqueles que são, impositivamente e violentamente, colocados, por esse “Eu universal”, no lugar do “Outro particular”.

Mbembe amplia o debate de Fanon e eleva a disputa dessa multiplicidade diversa ao domínio da universalidade. Para o autor, além da disputa por uma epistemologia do Sul, se deve disputar o lugar do universal. Se coloca, portanto, uma luta por reconhecimento de que os povos do Sul - e no caso de Mbembe, dos negros - constituem um universal distinto do hegemônico. Aqui, ressalta-se a identificação de uma inversão do lugar da Outridade. As relações “mal sucedidas” de reconhecimento são percebidas por esses autores de maneira distinta da defendida por Honneth. No pensamento de ambos, a violência é a própria epistemologia dos povos que foram historicamente violados e destituídos da possibilidade de reconhecimento. Não há horizonte de reciprocidade entre as figuras do “senhor e do escravo”.

O trabalho de Susan Buck-Morss confirma essa impossibilidade, descrevendo o processo de libertação do povo Haitiano através de uma revolução violenta. Também confirma uma possível associação desse modelo de dialética da violência na teoria do reconhecimento de Hegel.

Considerando essas análises como basilares, o presente trabalho defende que esse modelo de normatividade, isto é, de uma normatividade que tem por fundamento uma epistemologia da violência⁹⁰, se aproxima mais das possibilidades e impossibilidades de relações de reconhecimento no mundo objetivo da realidade empírica Sul-americana, onde o trabalho está sendo escrito. A proposta de Mbembe em tensionar o lugar do universal, em destaque, dialoga com a defesa aqui proposta. Porém, o trabalho de Mbembe e de Fanon não se referem exclusivamente às relações de reconhecimento ou ao próprio conceito. Elas possuem como centralidade a fundamentação de uma teoria anticolonial em sentido amplo.

Os textos dos autores e essa forma de normatividade exercem um papel fundamental para a presente pesquisa, porém, ainda diferem do tema central discutido. A descrição das

⁹⁰ Ver “A post colonial theory of recognition: Honneth and Fanon on violence and mutual recognition “ (VILLET, 2024, p.175-200)

relações de reconhecimento, em termos normativos, dos trabalhos de Fanon, Mbembe e Buck-Morss é considerada aqui adequada para compreensão dos problemas práticos de reconhecimento com os quais se tem de lidar no Sul. Portanto, a tese parte da premissa que uma epistemologia que tenha a violência como eixo vem a contribuir com a ideia de reconhecimento descritiva e com a lógica e a dinâmica interna do conceito que se vem propondo. Porém, por se tratar de um recorte de pesquisa ainda diferente, é importante ressaltar que a dinâmica interna não pode ser composta pelo conteúdo prático da violência, mas, talvez, sobre a própria lógica dialética da violência.

O tensionamento entre universal e particular, entre forma e conteúdo é evidentemente presente nas obras que foram discutidas anteriormente. À vista disso, se acredita na possibilidade de encontrar nelas alguns dos fundamentos de uma teoria do reconhecimento que tenha por base uma descrição da forma do conceito que reflita uma ontologia da dialética evanescente na imanência do Sul.

JUDITH BUTLER E O RECONHECIMENTO NA MULTIPLICIDADE E DIVERSIDADE

O modelo de normatividade de Butler é o que mais se distancia da proposta que se faz na tese. Em primeiro lugar, porque se trata de um modelo de reconhecimento com bases na multiplicidade e na diversidade. Há uma fundamentação que, diferentemente do proposto por Hegel, tem na realidade da diferença um horizonte emancipatório. Em segundo lugar, porque o modelo de Butler apresenta uma perspectiva de multiplicidade que aqui se acredita distante da correspondência com a realidade objetiva, que é realidade também na forma do conceito.

Ao tratar do desejo como um conceito completamente difuso e necessariamente implicado na subjetividade dos sujeitos, Butler nega qualquer horizonte de universalidade e nega, conseqüentemente, a tensão entre a objetividade do mundo e a subjetividade dos sujeitos. A perspectiva caleidoscópica de relações de outridade mediadas pelo desejo dilui o problema dos antagonismos em uma paleta da multiplicidade disforme⁹¹ e particularizada. Em certa medida, individualizada.

A normatividade de Butler é constituída na primazia da diversidade e da individualidade sobre uma realidade objetiva que não é composta somente por diferença, mas

⁹¹ Essa dispersão de convívios não se acerta aplicando a pergunta do que é o homem para o que é ser homem, mulher ou homossexual, habitar um várias culturas. A dificuldade de chegar a definições universais leva os críticos da contemporaneidade a concluir que vivemos em sociedades de desidentificação. Olhando por um janela pluricultural, estamos em um tempo de multi-identificações. Para nosso tema, isso equivale a reconhecer que flutuamos entre decidadanização e novos formatos de cidadania. (CANCLINI, 2012, p194)

por identidades compartilhadas em relações de reconhecimento. E sua perspectiva, que aqui se denomina teleológica - pois propõe uma saída quase transcendental -, interpreta na saída do amor e do respeito mútuo às individualidades uma saída emancipatória.

A presente tese discorda do seu entendimento de reconhecimento primeiro pela distorção e anulação de uma questão fundamental para Hegel, a saber: a questão de que a soma das multiplicidades não forma uma unidade singular universal, mas é somente uma soma de diversidades e, em segundo lugar, porque apresenta um horizonte de transformação e emancipação distante da realidade objetiva e institucional. Se há uma primazia das relações entre os sujeitos para o “sucesso” do reconhecimento, há uma negação da totalidade e da ligação ética enquanto unidade em-Si. Esses momentos são, justamente, a supressão do indivíduo na unidade relacional: fundamento de qualquer teoria do reconhecimento que tenha por base tanto o jovem Hegel, quanto o Hegel da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021).

Acredita-se aqui que o fundamento de Butler é oposto ao da tese aqui defendida. Além da opção por anulação de pressupostos fundamentais da noção de reconhecimento hegeliana. Porém, sua contribuição para pensar a dimensão da diversidade e da multiplicidade no campo da ontologia social é relevante. Os sujeitos não são estáticos e, por conseguinte, suas relações com o desejo, com a vida e com o Eu estão mediadas sempre por um conjunto de interações múltiplas e contingentes. Mas esse papel da multiplicidade é exclusivamente de mediação, ou de um lado da relação.

Agora, após apresentar as discussões dos autores que protagonizam a tese, se fará a apresentação das conclusões finais da tese. Na mesma medida, se tentará demonstrar os argumentos que indicam a possibilidade de uma leitura descritiva do conceito de reconhecimento que o aproxime das epistemologias do Sul e tenha fidelidade com os escritos de Hegel, tensionando particular e universal e afastando o conceito de leituras normativas fortes. Além de considerar que o modo de existência dialético é uma condição ontológica universal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese buscou, na sua construção argumentativa, apresentar as perspectivas normativas de reconhecimento em cinco tradições - a saber, em Hegel e na sua fundamentação do conceito até a *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021) e na *Ciência da Lógica*; em Axel Honneth e

sua perspectiva normativa presente em *Luta por reconhecimento* (Honneth, 2003); em uma epistemologia do Sul, representada aqui, principalmente por Frantz Fanon e Achille Mbembe; na concepção de multiplicidade e contingencialidade de Judith Butler e na leitura de Alexandre Kojève do capítulo 4 da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2021). No percurso desse trabalho, se buscou identificar quais as propriedades do conceito que permaneciam em todos os autores, a fim de identificar a lógica do conceito: uma lógica interna que posicionasse a forma abstrata do conceito em tensionamento com seu conteúdo prático, sem primazia da forma ou do conteúdo. Apesar da tese ter se proposto, inicialmente, a construir o conceito de reconhecimento na identificação de uma lógica não normativa do conceito, o seu próprio movimento dialético permitiu, ao fim, compreender como lógica descritiva e interna do conceito, uma normatividade fraca. Que será apresentada a seguir.

Parte-se da conclusão inicial que a normatividade forte apresenta um problema: o tensionamento entre forma e conteúdo, em sistemas normativos fortes, priorizam o conteúdo em detrimento à forma. Também, só podem encontrar alguma validade normativa do conceito como um reflexo imediato das relações práticas. Isso significa que, sem o seu preenchimento pela multiplicidade contingente das relações práticas, situadas em um tempo e um espaço, específicos, o conceito não é nada. É só uma forma vazia. Porém, de acordo com os escritos de Hegel apresentados no decorrer da tese, o conceito é a realização de Si-mesmo em tensão com as relações práticas. Ele não pode ser um vazio formal, também não pode ser uma somatória da multiplicidade disforme da contingência, que só é algo na medida que é outra coisa.

Inicialmente, portanto, se tentou apresentar as críticas de Hegel ao modo empirista de tratar o direito natural que, na sua primazia de conteúdo empírico sobre a forma estabelece a norma a partir da contingência da multiplicidade disforme e, por outro lado, ao modo formalista que, ao esvaziar totalmente de conteúdo a forma, propõe um universal totalmente abstrato, que se torna arbitrário na medida em que o vazio só tem forma se circunscrito à objetividade do mundo. O método especulativo, neste sentido, não dá primazia ao conteúdo, também não dá primazia. É no tensionamento entre universal e particular, como unidade, que pode ocorrer a realização do *conceito*. Reconhecimento é histórico porque é na multiplicidade histórica diverso; mas também é conceito, na universalidade da forma, movimento.

A unidade, além de se realizar no conceito, se realiza nas relações práticas. De acordo com o Hegel do texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (Hegel, 2007), é na eticidade que o particular é transferido da singularidade do sujeito ou da esfera privada para uma diversidade na universalidade. A totalidade ética é, nesse caso, o povo. Uma totalidade que se realiza enquanto múltipla nos diferentes interesses dos sujeitos enquanto unidades

distintas e na eticidade como unidade em que os sujeitos são algo de terceiro: uma unidade indistinta. O ser-Um e ser-Outro de si-Mesmo, a distinção e indistinção, enquanto momentos, que se diferem mas são idênticos na sua internalidade dinâmica do movimento constituem uma primeira conclusão que a tese tentou apresentar. Um princípio interno que emerge do conceito desde o jovem Hegel, até as interpretações posteriores que apresentou-se no desenvolvimento do trabalho. Defende-se portanto, primeiramente, que a unidade de distinção e indistinção, de universalidade e particularidade no mesmo momento, isto é, na imanência são propriedade necessária do conceito de *reconhecimento*. Reconhecer e ser reconhecido é acessar, ininterruptamente, o universal e o particular, o igual e o diferente de si-mesmo. Essa necessidade relacional ocorre desde a auto-relação, na interioridade intersubjetiva do sujeito, até nas disputas entre totalidades éticas.

O conceito de *justiça*, aqui, tem papel determinante. Pois é no código historicamente determinado do direito em tensionamento com a dimensão moral que a eticidade ocorre. O conteúdo determinado pelo direito é distinto da dimensão abstrata e subjetiva da moralidade, mas na eticidade, essa distinção evanesce. O sujeito de direito no interior de um povo é, ao mesmo tempo, povo, condicionado e condicionante a esse sistema de tensões. É também sujeito, indivíduo, e sujeito da totalidade ética. Não há possibilidade de redução ou ampliação do que é universal e particular, ao mesmo tempo, como nesse caso.

A relação entre o sujeito individual, singular, e a justiça é mediada pelo abandono da *vida* como valor universal, do desejo e a inserção em um sistema complexo de valoração. A vida tem de ser posta em jogo, em contraposição aos modelos de luta por autoconservação. O desejo pela qualidade de Ser-vivo, é substituído pelo valor qualitativo de Pessoa, isto é, de sujeito reconhecido pela oposição. Um sujeito não É, se não se dispõe a uma luta de vida ou morte. A sujeição é oposta a eticidade. Mas, como demonstrou Frantz Fanon, não há sujeição total, ainda que haja um mecanismo operando em favor desse tipo de relação. O direito é a institucionalização da luta de vida ou morte, mas a eticidade já está presente na potencialidade do sujeito privado de colocar em jogo a sua qualidade de Ser-vivo.

No que se refere à discussão sobre as relações amorosas, a ideia de que os indivíduos podem se reconhecer como um Eu apenas quando se confrontam com o Outro. Em um movimento dialético, o sujeito precisa do seu negativo e de um retorno para se realizar como Eu, nas relações privadas - mediadas pela dimensão afetiva. Hegel define essa reconciliação como um "ser-Si-mesmo-no-Outro" (2021, § 166 - § 177). Este é o conceito central para uma

perspectiva crítica imanente e descritiva do conceito de reconhecimento na esfera privada do amor.

É importante demonstrar o elemento descritivo da teoria do reconhecimento que aparece na transição da esfera privada para a esfera da sociedade civil e do direito. Por um lado, há uma forte aparência normativa da intencionalidade dos sujeitos em buscar o reconhecimento de suas pretensões por garantias de direitos e pela regulação da propriedade mediada por contratos. Por outro lado, é possível identificar a necessidade de uma relação de reconhecimento mútuo entre o sujeito e duas formas de negatividade ao seu Eu na esfera da sociedade civil: os indivíduos que se colocam como unidades distintas de oposição - o Outro - em relação ao Eu e as instituições consolidadas pelo direito que também se opõem como unidades distintas em relação ao Eu, constituindo um espaço de tensão. A necessidade da negatividade nas relações públicas e a evidente tensão entre Eu e Outro, e entre Eu e Instituições, para a realização do Eu determinam os limites do que aqui se entende como potenciais críticos imanentes e descritivos do conceito e das relações práticas de reconhecimento na esfera do direito.

A defesa hegeliana de que na relação de não reconhecimento por uma parte, disposição à morte decorrente do ataque e violação da propriedade do Outro, disposição à morte em defesa da propriedade e da honra, e inserção dos sujeitos na disposição à totalidade ética, pode-se definir o que é um sujeito na eticidade. O reconhecimento, na sua dinâmica interna do conceito, necessita das relações do Eu consigo mesmo. Sendo assim, o em-Si da consciência é simultaneamente Eu (em-Si) e Outro (para-Si). Por um lado, é o antagonismo: É e, ao mesmo tempo, é diferente de si: é o não-É, o ser-Outro. Por outro lado, é reconciliação na unidade, porque É e não-É simultaneamente enquanto unidade. A unidade composta por ser-Um e ser-Outro delimita o que é determinado como certeza-de-Si. O Outro representa a externalidade. A unidade indistinta de ser-Um e ser-Outro são as condicionantes da possibilidade da particularidade e universalidade em uma mesma unidade.

Singularidade e universalidade não são o Eu, mas partes que se contrapõem e se reconciliam em uma unidade de suprassunção. O Outro se determina também como um em-Si - apesar de conter o para-Si - na medida em que é responsável pela suprassunção da experiência do mundo sensível contida na consciência em-Si da certeza sensível. Enquanto o em-Si imediato remete à experiência da consciência imediata com o mundo sensível de maneira apenas fenomênica, a experiência da consciência com a própria consciência, enquanto distinta e indistinta, diferente e igual a si mesma, possibilita a garantia da verdade-de-Si-mesma. Na

suprassunção e reconciliação desses momentos da consciência, ela constitui uma unidade: a própria relação.

Recorrendo a esse modelo lógico, o em-Si e o para-Si não precisam se fixar na particularidade arbitrária e contingente do empirismo contratualista, tampouco recorrer à abstração de universais essenciais do formalismo kantiano. Particular e universal se fundem na mesma unidade, representada pela relação entre o em-Si e aquilo que lhe é externo. A unidade - relação - que possibilita a indistinção é o próprio movimento, a suprassunção dos antagonismos. O ser-Um representa ao mesmo tempo o confronto consigo mesmo e com o ser-Outro. O resultado desses dois confrontos é uma unidade.

Na formulação empirista, onde a soma da multiplicidade e dos antagonismos escolhidos arbitrariamente coloca a contingência histórica como protagonista para uma unidade total, sem a experiência contingente, o sujeito só pode ser determinado como uma possibilidade da própria contingência. Daí decorre que o sujeito só pode se situar como Algo quando posto em relação com o que difere, isto é, com um exterior não contingente. Defende-se aqui que no Outro, enquanto necessidade para identificação de um Eu, já é possível identificar uma noção ampla e descritiva do conceito de reconhecimento.

Para Honneth, Hegel, com essa premissa, permite uma leitura normativa do conceito que eleva os conflitos particulares ao conflito de comunidades e grupos. Grupos historicamente privados da possibilidade de reconhecimento se confrontam com grupos estabilizados em condições de reconhecimento. A dimensão do conflito por garantia da qualidade de pessoa total é transposta do sujeito individual para conflitos coletivos. O conflito, a violação e a defesa são elementos constitutivos do conceito de reconhecimento e conformam a disposição para a luta de vida ou morte que desloca os sujeitos das suas inclinações particulares para suas inclinações éticas universais.

Decorre da crítica à natureza estática das formas empirista e formalista de se pensar o direito natural uma concepção de possibilidade de realização do Eu somente na relação entre o Eu e a exterioridade, no quadro da razão especulativa. O Eu precisa necessariamente confrontar-se com o Outro enquanto contraposição em movimento de diferenciação e antagonismo, ao passo que deve tornar-se uma unidade na própria relação.

O em-Si só pode tornar-se para-Si na medida em que se percebe enquanto unidade relacional com sua externalidade. A unidade reconciliada e reconhecida é a suprassunção das

relações de antagonismo entre Eu e Outro, particular e universal, indivíduo e povo. O conceito de suprassunção torna possível a unidade relacional do universal de uma proposta universalizante e, concomitantemente, não exclui a unidade singular da realização imanente no real das realizações particulares concretas, situadas na história e na cultura. O antagonismo entre opostos é a condição fundamental e necessária para o reconhecimento, pois o reconhecimento do que é opostamente diferente resulta na suprassunção de momentos antagônicos. Esta suprassunção é o condicionante da totalidade ou universalidade.

A suprassunção, por sua vez, tem como princípio a conservação dos momentos anteriores. Portanto, a realização do Eu nas suas diferentes dimensões, a internalização dos conflitos, tensões, e relações violentas ou recíprocas de reconhecimento fazem parte de um movimento que acontece no plano da imanência. Ou seja, o movimento do conceito é relativo à realidade dos conflitos em suas dinâmicas próprias, enquanto a ampliação pressupõe a primazia da realidade das relações práticas de reconhecimento sobre sua forma conceitual abstrata. A realidade prática e a forma estão em um ponto de tensão indissolúvel, pois as relações de reconhecimento acontecem na particularidade e universalidade na imanência. Aqui se trabalha com a noção de universalidade na imanência. Isto é, o universal se realiza na tensão entre forma e conteúdo dos conceitos e é profundamente real no movimento de conflito e de tensão, o que o desloca de qualquer perspectiva de universal determinada por conteúdos arbitrariamente escolhidos.

Em contraposição à concepção de ampliação normativa, as relações de reconhecimento ocorrem de maneira particular e universal em todas as suas etapas e dimensões. O universal hegeliano é marcado pela imanência e pela tensão constantes. No sujeito que se reconhece na carência afetiva ou na relação jurídica, já estão presentes os potenciais universalizantes que se realizam na esfera da comunidade ética. De modo oposto, a conservação da particularidade do Eu singular na participação da vida ética mantém o sujeito em tensão com o universal. Isso significa que particular e universal estão presentes na mesma medida em todos os momentos do desenrolar do sujeito. O Eu do reconhecimento possui, dessa maneira, duas propriedades evidentes: uma da particularidade, por Ser enquanto uma unidade em-Si; e uma segunda, da universalidade na relação.

Foi possível indicar, no decorrer da tese, o horizonte em sentido a um conceito de reconhecimento que descreva qual o universal presente na lógica própria e na dinâmica interna do conceito a partir do Sul, distanciando-o de concepções normativas do ocidente hegemônico,

ou que pressupõem a primazia da particularidade empírica de uma realidade concreta estrangeira sobre a unidade universal abstrata do conceito. De maneira oposta ao horizonte normativo de análises eurocentradas de reconhecimento, ou à consideração dessas correntes do que são realizações de sucesso ou patologias do reconhecimento, pode-se perceber que o modo tipicamente violento e negativo do colonizado é uma característica própria de uma dinâmica interna do próprio conceito de reconhecimento que tem como parâmetro as relações sociais do Sul global.

Reagir é uma condição da própria estrutura de violência internalizada pelos colonizados. A forma de reconhecimento violenta dos povos colonizados não é um modo inferior de reconhecimento e deve ser compreendida a partir de uma história de violação e reatividade. Compreender, descritivamente, como essas relações constituem é compreender o que se entende no Sul por reconhecer e ser reconhecido. Esse modo no qual o conceito se realiza pode ser um possível caminho para se defender uma crítica do conceito de reconhecimento a partir da imanência das relações concretas do Sul.

No caso dos povos colonizados, não há reciprocidade entre a figura de dominação e de servidão. É importante perceber que no caso do colonizado, a realização do universal do conceito parte de uma necessidade de rompimento com o ser-Outro. Esse movimento tem de ser realizável em duplo sentido. Ou seja, o sujeito se efetiva na medida em que as consciências-de-si se confrontam, aniquilando a experiência de ser-Outro. É necessário, por conseguinte, que as duas consciências em relação aprendam a se conceber a partir da realidade uma da outra, reconhecendo-se reciprocamente a partir da violação.

A lógica do reconhecimento é sempre relativa ao externo negativo. A qualidade imediata da vida enquanto realidade natural não é suficiente para a realização do sujeito enquanto realidade humana. Essa realidade só pode existir na medida em que o ser-para-si natural se coloca frente ao mundo de outros que também são ser-para-si imediato. A universalidade relacional do reconhecimento é condição lógica para uma realidade objetiva humana, para uma universalidade abstrata imanente de relações sociais reais.

O universal do reconhecimento, para uma epistemologia do Sul, se revela em um conflito infundável. A violência internalizada é direcionada para os semelhantes, pois o mundo e a atmosfera nas quais o colonizado está situado são violentos. Não parece, nesse sentido, haver um horizonte de relações pacíficas de reconhecimento recíproco. O Eu internaliza, nos países

colonizados, a necessidade de negação aniquiladora do Outro: é uma consequência de estar sempre sob tensão da força da violência, seja com o inimigo colonizador ou com os “seus”. O desrespeito por parte de um grupo dominante é dificilmente combatido pelo sujeito e o combate com as instituições é assimétrico. Portanto a luta por afirmação do sujeito é mais fácil na negação e aniquilação de outro sujeito particular, mais próximo. Nesse contexto, surge um tipo de reconhecimento que tem por fundamento a própria violência, como episteme, como seu meio e como seu fim.

Não há horizonte de relações de reciprocidade ou de reconhecimento por parte do Outro, no caso dos grupos subalternizados se o sistema colonial é por natureza dotado do uso de violência contra o sujeito do sul, do Ser do Sul. Somente com uma existência violenta se pode criticar ou combater as premissas e dinâmicas formais do reconhecimento desde uma teoria que se oponha às realidades concretas de relações epistemológicas no quadro de uma sociedade marcada pelo colonialismo. Defende-se que tensionar em sentido ao universal imanente é dar vida a uma disputa que se impõe como uma realidade formal e social concreta, ao mesmo tempo. Portanto, não se nega a multiplicidade da dinâmica das experiências de diversidade da realidade prática. Somente não se pretende ignorar a forma, dando um caráter de validade e necessidade lógicas. O conceito é a manifestação, em forma, da própria realidade social concreta.

Identificar a multiplicidade diversa de experiências objetivas concretas que possibilitem identificar uma dinâmica interna da forma que se revela no conceito a partir de um universal alternativo é posicionar um “Nós” determinante das condições ontológicas do sujeito Para-um-Outro, mas também uma tentativa de discutir um universal com perspectiva da ontologia do Ser em-Si e para-Si do Sul global.

As análises de Busck-Morss, demonstram que Hegel tinha conhecimento da escravidão e das rebeliões de povos escravizados nas colônias. O argumento da autora extrapola o ganho epistemológico de compreender Hegel como intérprete das diferentes experiências práticas contextuais de seu tempo. A perspectiva de Hegel na fundamentação de uma epistemologia notou a possibilidade da realização de uma universalidade e uma totalidade ética que demonstrava na revolução haitiana revelam a verdadeira lógica e ontologia dialética em toda sua dimensão imanente. A tensão é um fim da internalidade do conceito.

A tensão é descrita nos três momentos do movimento da substância em três momentos, que já foi apresentada anteriormente. Não se defende aqui que as relações de reconhecimento serão pautadas invariavelmente em normas universais desconectadas de qualquer contexto, mas, que o conceito é a própria realidade suprassumida de forma e conteúdo, universal e particular em unidade.

Por fim, nos parágrafos anteriores, se definiu o empenho geral da tese. Uma tentativa de leitura da dinâmica interna do conceito de reconhecimento identifica algumas propriedades que estão presentes tanto nos textos de Hegel, quanto nos textos de Honneth, Fanon e Butler, pois essa é uma normatividade comum e o conteúdo normativo nos principais autores que fundamentam essa tese: (1) o conceito de reconhecimento pressupõe uma relação de interação entre indivíduos que (2) se tornam sujeitos a partir de um confronto entre o Eu e o Outro. (3) O conceito de reconhecimento é uma tensão e um movimento que (4) tem existência manifestada no próprio conceito; (5) conceito esse que emerge da suprassunção da tensão entre a (5.1) realidade prática do mundo empírico, composto por relações de reconhecimento entre indivíduos e instituições - (5.1.1) nesse aspecto o conceito de reconhecimento tem uma necessária normatividade fraca: ele não necessita apontar um caminho transcendente⁹² a partir da norma, mas é uma norma das interações sociais - e (5.2) a forma do conceito é evanescente e adquire significado emergente na universalidade do em-Si do próprio conceito.

O conceito é a própria realidade ontológica do reconhecimento. Ele é a realidade objetiva que é também revelado por e para uma racionalidade, é um ser e um dizer, em-Si, para-Si e para-um-Outro. O universal do reconhecimento, ou o que aqui se chamou de forma lógica do conceito, é o próprio conceito em seu desvelar-se. A universalidade do conceito é a sua própria natureza invariavelmente e manifestadamente dialética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALESSANDRONI, Emiliano. **Domênico Losurdo: Crítico do nosso tempo**. São Paulo - SP: Editora Ideias e Letras, 2023.

⁹² Porém é necessário ter em mente que Hegel propõe uma distinção entre a transcendência formal e a transcendência temporal. Para Emiliano Alessandroni: “Entre elas, ele explica, a transcendência de conhecimento é transcendência lógica e a transcendência lógica não é transcendência temporal. Portanto, contextualizar a própria época não é ir além da própria época. A filosofia está acima do próprio tempo, mas segundo a forma, uma vez que a transcendência filosófica é a transcendência formal, lógica e não implica supressão da temporalidade. (ALESSANDRONI, 2023, p24).

ANDRADE DA SILVA, Paulo Cesar. A questão do reconhecimento: Fanon e a dialética Hegeliana. **Revista Via Atlântica**, v. 25, n. 1, 2024. Disponível em: <https://revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/199658/204186>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

ANTUNES, Ricardo; PRAUN, Luci. **A abolição dos direitos do trabalho na era do capitalismo informacional digital**. Uberização, trabalho digital e indústria 4.0. São Paulo - SP: Editora Boitempo, 2020, p. 179-192.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Editora Martins Fontes, São Paulo - SP: 2015.

BAVARESCO, A; CHRISTINO, S.B. Um direito à natureza ética do método especulativo hegeliano. Pelotas - RS: **Dissertatio**, p. 19-20, 2004.

BENJAMIN, Cássio Corrêa. A crítica Hegeliana ao modo empírico de tratar o direito natural. Belo Horizonte: **Revista Síntese**, v. 29, n. 95, 2002. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/518/941>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

BOMBASSARO, Luiz Carlos. **As fronteiras da Epistemologia**. 3ª edição. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 1992.

BORDIGNON, Michela. McDowell e a indelimitação conceitual. Um retorno ao pensamento objetivo de Hegel? **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**, ano 15, n. 25, 2018. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/309/248>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

BRANDON, Robert B. Hegel e a filosofia analítica. **Veritas**, v. 56, n. 1, jan-abr 2011, p. 78-94. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/9294/6404>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo - SP: N-1 Edições, 2017.

BUENO, Winnie. In: IBIRAPITANGA; SCHUCMAN. **Branquitude**. Editora Fósforo, São Paulo – SP: 2020.

BUTLER, Judith. **Desfazendo Gênero**. São Paulo – SP: Editora Unesp, 2022.

BUTLER, Judith. **Os Sentidos do Sujeito**. Belo Horizonte -MG: Editora Autêntica, 2023.

CANCLINI, Néstor García. **Cidadãos Substituídos por Algoritmos**. São Paulo – SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

CARNEIRO, Sueli. In: IBIRAPITANGA; SCHUCMAN. **Branquitude**. São Paulo – SP: Editora Fósforo, 2020, p. 50, 60.

COSTA, Max; DIAS, André. **Semiótica e produção de sentido: comunicação, cultura e arte**. Curitiba – PR: Editora Intersaberes, 2019.

DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. **Metaética: algumas tendências**. Org. Darlei Dall’Agnol. Trad. Janine Sattler. Florianópolis - SC: Editora UFSC, 2013.

FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Salvador – BA: Editora EduFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro – RJ: Editora Zahar, 2022.

FAUSTINO, Deivison. A interdição do reconhecimento em Fanon: a negação colonial, a dialética e a apropriação canibalizada dos cânones ocidentais. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 33, n. 59, 2021, p. 445-481. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/28065/25101>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

FAUSTINO, Deivison. In: IBIRAPITANGA; SCHUCMAN. **Branquitude**. São Paulo – SP: Editora Fósforo, 2020, p. 72, 84, 101.

FERNANDES, Carolina Ferreira. O reconhecimento e o consenso éticos como caminho para a formação de uma comunidade ética em Henrique Claudio de Lima Vaz. **Revista Varia**, v. 5, n. 10, 2014, p. 20-33. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pet/article/view/2038/1860>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: o cuidado de si (3)**. Rio de Janeiro – RJ: Edições Graal LTDA, 1985.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em Debate: Uma conversa na teoria crítica**. São Paulo – SP: Editora Boitempo, 2020.

HEGEL, G.W.F. **Escritos de juventude**. Madrid: Ediciones F.C.E. España S.A, 1978.

HEGEL. G.W.F. **Propedêutica filosófica**. Rio de Janeiro - RJ: Edições 70, 1989.

HEGEL. G.W.F. **O sistema da vida ética**. Rio de Janeiro - RJ: Edições 70, 1991.

HEGEL, G.F.W. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. Trad. Artur Morão Edições 70, Rio de Janeiro -RJ: 1992.

HEGEL, W. F. **Filosofía Real**. Madrid: Universidad Nacional de Educación en Distancia, 2006.

HEGEL, G.W.F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**. São Paulo: Edições Loyola. 2007.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica: A Doutrina do Ser**. Trad. Christian Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito**. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis e Bragança Paulista: Editora Vozes e Universitária São Francisco, 2018.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. 6ª edição. São Paulo: Editora Vozes, 2021.

HONNETH, A. **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**, Cambridge, Mass: MIT Press, 1991.

HONNETH, A. Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition'. **Aristotelian Society, supplementary**, v. 65, p. 111–126, 2001. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/249402421_Recognition_Invisibility_On_The_Epistemology_Of_'Recognition'_Axel_Honneth. Acesso em 22 de Junho de 2025.

HONNETH, A. Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. **Theory, Culture and Society** v. 18, nos. 2-3, p. 43-55, 2001.

HONNETH, A. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos**. Trad. Luiz Repa, Editora 34, 2003a.

HONNETH, Axel. **Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory**, Cambridge: Polity Press, 2007.

HONNETH, A. **Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo - SP: Editora Singular, Esfera Pública. 2007b.

HONNETH, A. Uma patologia social da razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica. In: RUSH, Fred (org.). **Teoria Crítica**. Aparecida SP: Ideias e Letras, p. 389- 415, 2008.

HONNETH, A. **Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea**. - Buenos Aires: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

HONNETH, A. **The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory**, Princeton: Princeton University Press, 2010a.

HONNETH, Al. **Reconocimiento y menosprecio**. Sobre la fundamentacion normativa de uma teoria social. Katz Editores, Madrid: 2010b.

HONNETH, A. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 15, n. 33, p. 56-80, maio/ago., 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/8KhhHgJWbTRBYgmvYpMQ3H/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

HONNETH, A. **O direito da liberdade**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, A. Three, not two, concepts of liberty: A proposal to enlarge our moral self-understanding. In: Zuckert/Kreinis. **Hegel on Philosophy in History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/books/abs/hegel-on-philosophy-in-history/three-not-two-concepts-of-liberty-a-proposal-to-enlarge-our-moral-selfunderstanding/2AB80FB8AE76F750B0BF3BD7D519763B>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

HONNETH, A. **Reificação**: Um estudo de teoria do reconhecimento. Trad. Rúrion Melo. São Paulo - SP: UNESP, 2019.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.

JESUS, João Elton. Reconhecimento e consenso na antropologia e na ética filosófica de Lima Vaz. **Princípios Revista de Filosofia**, v. 27, n. 53, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/19051/12947>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo – SP: Editora Escala, 2006.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro – RJ: Contraponto Editora LTDA, 2014.

LEFEVBRE, H. **Lógica Formal/Lógica dialética**. Rio de Janeiro - RJ: Editora Civilização Brasileira S.A., 1983.

LIMA, Erik. A estrutura conceitual da experiência: McDowell e o debate Kant-Hegel. **Veritas**, v. 61, n. 1, jan-abr 2016, p. 220-248. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/21098/14299>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia Filosófica II**. Edições Loyola, Belo Horizonte, MG, 1992.

LOSURDO, Domenico. In: SUSCA, Emanuela. **Domenico Losurdo: Crítico do nosso tempo**. São Paulo – SP: Editora Ideias e Letras, 2023.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro - RJ: Paz e Terra, 1988.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo - SP: n-1 edições, 2018.

MEAD, G.H. **Espírito, persona y sociedade**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1973.

PLEINES, J.E. **Friedrich Hegel**. Recife - PE: Editora Massagana, 2010.

POPPER, Karl R. **Lógica das ciências sociais**. Brasília – DF: Editora Universidade de Brasília, 1978.

RIBEIRO, A. L. **Da queda à reconciliação: Um estudo sobre Hegel**. [Tese] Universidade de Lisboa, 2021.

ROCHA, L. **O prazer como sentimento de vida em Kant**. São Paulo – SP: Editora LiberArts, 2019.

ROTH, Michael S. A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of history. **History and Theory**, v. 24, n. 3, 1985, p. 293-306. Disponível em: https://www.academia.edu/47181871/A_Problem_of_Recognition_Alexandre_Kojeve_and_the_End_of_History. Acesso em 22 de Junho de 2025.

SALMON, Wesley C. **Lógica**. Rio de Janeiro – RJ: Editora Guanabara, 1987.

SANTOS, Milton. **O retorno do território**. OSAL: Observatorio Social de América Latina, Ano 6, n. 16, jun. 2005. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/ppgdttsa/files/2014/10/Texto-Santos-M.-O-retorno-do-territorio.pdf>. Acesso em 22 de Junho de 2025.

SCHUCMAN, Lia. **Famílias Inter-Raciais: Tensões entre cor e amor**. São Paulo – SP: Editora Fósforo, 2023.

SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha de. **Reconhecimento, Redistribuição e (Des)reconhecimento: Um debate com a teoria crítica de Axel Honneth**. Florianópolis – SC: Editora da UFSC, 2019.

TOLEDO, Gustavo Leal. **Os Memes e a Memética: O uso de modelos biológicos na cultura**. , São Paulo – SP: Editora FiloCzar, 2017.

VILLET, Charles. **A post colonial theory of recognition: Honneth and Fanon on violence and mutual recognition**. 2024, p. 175-200. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/380092266_A_Postcolonial_Theory_of_Recognition_Honneth_and_Fanon_on_Violence_and_Mutual_Recognition. Acesso em 22 de Junho de 2025.

VIGOTSKY, Lev Semyonovich. **A formação social da mente: o desenvolvimento social da mente**. Martins Fontes, São Paulo – SP, 2007.

VISSER, Max. Butler, Hegel and the role of recognition in organizations. **Philosophy of Management**, v. 23, 2024, p. 225-238. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/378259865_Butler_Hegel_and_the_Role_of_Recognition_in_Organizations. Acesso em 22 de Junho de 2025.

WEBER, Thadeu. **Hegel: liberdade, Estado e história**. Editora Vozes, Petrópolis – RJ, 1993.

WICKERT, Tarcísio Alfonso. **Reconhecimento em Hegel: Uma análise da Fenomenologia do Espírito e dos Princípios da Filosofia do Direito**. [Tese] Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis – SC, 2013.

WILLIG, R. Recognition and critique: An interview with Judith Butler. **Jornal of Social Theory**, v. 13, n. 1, 2012. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/254267120_Recognition_and_critique_an_interview_with_Judith_Butler. Acesso em 22 de Junho de 2025.