

Paulo César Nodari (Org.)

ENSAIOS SOBRE O RECONHECIMENTO



ENSAIOS SOBRE O RECONHECIMENTO

Paulo César Nodari
(Org.)

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

Ambrósio Luiz Bonalume

Vice-Presidente:

José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor:

Odacir Deonísio Gracioli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:

Nilda Stecanela

Diretor Administrativo-Financeiro:

Candido Luis Teles da Roza

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:

Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldino Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)

Nilda Stecanela (UCS)

Paulo César Nodari (UCS) – presidente

Tânia Maris de Azevedo (UCS)

ENSAIOS SOBRE O RECONHECIMENTO

Paulo César Nodari

(Org.)

Possui graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de Caxias do Sul (1991), graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004), com período sanduíche na Universidade de Tübingen, Alemanha. Atualmente é professor Adjunto III na Universidade de Caxias do Sul. Foi professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (PPGED-UCS). É professor no Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS). É professor no Programa (Mestrado e Doutorado) de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (PPGDIR-UCS). Tem experiência nos seguintes temas: ética, liberdade, direitos humanos, paz, antropologia, educação. De 02/2011 a 07/2011, Pós-Doutoramento, em Filosofia, em Bonn (Alemanha).



© dos organizadores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

E59 Ensaio sobre o reconhecimento [recurso eletrônico] / org. Paulo César Nodari. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.
Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-85-7061-949-5

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Reconhecimento (Filosofia). 2. Autorrealização. 3. Comportamento humano. 4. Ética. I. Nodari, Paulo César.

CDU 2. ed.: 141.8:316.48

Índice para o catálogo sistemático:

1. Reconhecimento (Filosofia)	141.8:316.48
2. Autorrealização	159.947.5
3. Comportamento humano	159.9.019.4
4. Ética	17

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Michele Fernanda Silveira da Silveira – CRB 10/2334

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

SUMÁRIO

Apresentação.....	6
Paulo César Nodari	
Prefácio	18
Mateus Salvadori	
1 Implicações da normatividade do progresso na teoria do reconhecimento de Axel Honneth.....	26
Windsor Osinaga	
2 Amor, direito e estima social em Axel Honneth: uma reflexão acerca da praticidade dos padrões de reconhecimento na sociedade neoliberal	40
Renan Borella da Silva	
3 John Rawls: os estágios da psicologia moral no reconhecimento da justiça.....	67
Eduardo Borile Junior	
4 O fim do indivíduo no reconhecimento antipredicativo em Vladimir Safatle	80
Felipe Taufer	
5 As múltiplas facetas do racismo, preconceito, difusão universal do racismo e a teoria do reconhecimento de Charles Taylor como alternativa ao racismo.....	103
Carlos Domingos Prestes	
6 O conceito de pessoa em Lima Vaz	125
Rodrigo Bordignon Paulo César Nodari	
7 Intersubjetividade em Lima Vaz. Como o reconhecimento e o consenso legitimam a ação ética?	144
Manuel Melo Paulo César Nodari	

Apresentação

Paulo César Nodari*

Não é incomum ouvir reflexões tais como a que segue. O individualismo moderno é o eixo de sustentação da característica mais notável da sociedade contemporânea. Constata-se uma fragmentação da ideia de homem nas várias ciências humanas, bem como uma crise histórica decorrente do entrelaçamento das sucessivas imagens de ser humano da cultura ocidental. A primazia dada ao funcional e ao operacional, na sociedade tecnocientífica, faz da eficácia, da produtividade, da utilidade, do remunerável e dos lucrativos critérios teóricos e praxeológicos, que ultrapassam os limites do relacionamento do homem com a natureza tecnocientífica para se estenderem no âmbito do existir em comum, isto é, na relação intersubjetiva, tornando-se também critérios e parâmetros normativos e decisivos desta mesma relação. A globalização da economia criou e universalizou uma forma de reconhecimento extremamente precária, a saber, o reconhecimento decorrente da capacidade de aquisição e consumo. Por fim, a filosofia contemporânea concebe o homem como um ser pluriversal, ou seja, ela reconhece uma pluralidade de lugares de sentido, a partir dos quais surge uma pluralidade de discursos antropológicos. (VAZ, 1991, p. 140). Vê-se também que a lógica da sociedade da técnica e da ciência, com sua primazia do operativo e do funcional, provocou uma cisão entre a objetividade das ciências naturais e a subjetividade existencial dos aspectos relativos à Ética. A pretensão de reduzir o conhecimento à sua dimensão *mor geometrico* provocou a absorção do praxeológico no operativo, destituído do selo da normatividade ética.

Conseqüentemente, a esfera da legitimação dos fins das ações ficou circunscrita unicamente ao horizonte das decisões subjetivas e irracionais. Portanto, no momento em que a História revela sua mais urgente necessidade de uma Ética Universal, pesa um interdito para se pensar o ético. Além disso, o mercado, como eixo organizador das sociedades capitalistas, neutraliza a tradição cultural, as estruturas simbólicas do mundo vivido, o fundo normativo dos conceitos de ação, bem como desconsidera a cultura, a sociedade, a

* Formado em Filosofia e Teologia. Mestre, Doutor e Pós-Doutor em Filosofia. Professor nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) e em Direito (Mestrado e Doutorado), na Universidade de Caxias do Sul (UCS).

personalidade e o mundo da vida a ele subjacente. Na conclusão da *Introdução à ética filosófica* (VAZ, 2000, p. 240) aponta para os *dois fenômenos*, que ele considera característicos de nosso momento histórico. “De um lado, o crescimento vertiginoso das tecnociências, em particular da biotecnologia e, de outro, a não menos rápida e abrangente dissolução do tecido social tradicional e sua substituição por novas e inéditas formas de convivência humana e de organização da sociedade.” As mudanças radicais resultantes do entrelaçamento desses dois fatores, que justificam a ideia do surgimento de uma *nova civilização*, provocam *interrogações* de natureza ética sobre o *sentido* que terá a vida humana nessa nova civilização e que *valores* a guiarão.

Neste fenômeno, ele identifica a raiz provável do paradoxo de uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos, inclusive, em muitos casos, de possíveis aperfeiçoamentos e melhoramentos genéticos, por exemplo, e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e práticas sociais. (VAZ, 2000, p. 174). Da sua intensa meditação sobre esta problemática e suas origens resulta a firme convicção de que podemos formular nos seguintes termos: o *niilismo atual*¹ é consequência do *fracasso da virada antropocêntrica* do pensamento

¹ “O niilismo é um vocábulo utilizado para realizar uma espécie de exumação da cultura ocidental. Trata-se de acentuar o aspecto cadavérico da cultura que deu preferência ontológica e hermenêutica à vontade de *nada*, interpretada por Jonas como vontade de *não-ser* e, mais concretamente, como vontade de *negação* e como vontade de *destruição* e de *morte*. Ver o mundo como um lugar inóspito e a natureza como um corpo morto e inerte são duas características centrais desse processo, que levou à ruptura entre o homem e o mundo, dando origem a um niilismo de duas vias ao mesmo tempo distintas e complementares: uma *luta contra* o mundo (própria dos movimentos gnósticos primitivos, cuja influência é decisiva sobre o cristianismo primitivo) e uma *indiferença* em relação a ele (própria do existencialismo e também da ciência moderna que teria se apoiado em uma ‘ontologia da morte’ (PV, 30), para formular a tese segundo a qual só o que está morto é conhecível). De um lado, o mundo impede a redenção; de outro, ele se torna um mero amontoado de objetos disponíveis para o uso humano, acessíveis por meio de um pensamento matemático-operatório que, ao tentar redimir o homem do mundo, acaba por negá-lo.” (OLIVEIRA, Jelson. **Negação e poder**. Do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: Educs, 2018, p. 33). O livro de Jelson Oliveira é uma fascinante e excelente pesquisa que investiga as conexões entre niilismo e tecnologia nos tempos contemporâneos, fundamentando-se, especialmente, no trabalho de Nietzsche, Heidegger, e, sobretudo, em Jonas. Trata-se de uma reflexão muito bem articulada e fundamentada acerca dos desafios colocados pelo niilismo e o modo como este caracteriza e molda o mundo em que se vive. O autor, no entanto, apesar do fascínio que o niilismo pode vir a apresentar e a exercer na existência humana hodierna, propõe a reflexão a respeito da possibilidade uma alternativa viável e convincente para o mundo atual.

moderno, que, contra suas próprias intenções, não foi capaz de oferecer um *fundamento sólido ao universo dos valores éticos* e, por conseguinte, ao Direito e à comunidade política. Ora, o *espírito da modernidade* exprimiu-se no campo ético-jurídico antes de tudo por meio das *teorias jusnaturalistas* do contrato social, de cuja falência resultou o *vazio teórico*, ocupado pelas várias formas de relativismo, que desembocaram no niilismo ético contemporâneo.

A partir desses brevíssimos apontamentos, queremos apresentar o *e-book*, intitulado: *Ensaio sobre o reconhecimento*. Estes ensaios têm o humilde intento de oferecer reflexões de alguns autores contemporâneos sobre o relevante tema do *reconhecimento*. Estes textos são fruto da reflexão de uma disciplina ministrada por mim, Paulo César Nodari, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, no curso de Mestrado, na Universidade de Caxias do Sul, no segundo semestre de 2018, cuja disciplina ministrada intitula-se: *Conceitos éticos fundamentais II*. Os mestrandos comprometeram-se, como forma avaliativa, a escrever um ensaio sobre o tema do *reconhecimento*, em um dos autores estudados em aula, escolhidos livremente, por parte de cada um dos estudantes. A turma era formada por cinco mestrandos, os quais estão nomeados nos cinco primeiros capítulos a serem adiante apresentados nominal e objetivamente. Além dos textos dos cinco mestrandos, apresentam-se, também, dois textos de dois bolsistas de *Iniciação à Pesquisa* da Universidade de Caxias do Sul, por mim orientados, cujos ensaios tornam-se, aqui, muito oportunos, sobremaneira, por apresentarem contribuições reflexivas sobre o pensador brasileiro, Henrique Cláudio de Lima Vaz, um sobre a concepção de pessoa e outro sobre a categoria da intersubjetividade, mais especificamente, sobre o reconhecimento. Além desses sete ensaios, tem-se, também, um texto do Prof. Dr. Mateus Salvadori, prefaciando o presente trabalho reflexivo, a partir da relevante contribuição de Hegel acerca do tema.

Antes de apresentar os sete ensaios deste *e-book*, ainda que brevemente e, sem tomar em conta conscientemente todos os argumentos sistemáticos e pormenorizados da estrutura da reflexão antropológica e, sobretudo, ética de Lima Vaz, quer-se lembrar, para este início de apresentação, a célebre reflexão de Scheler. Pode-se afirmar que o ser humano, dentre as muitas características que o definem, tem uma delas que lhe é definidora, a saber:

O homem é o ser vivo que, por força de seu espírito, pode se comportar em princípio *asceticamente* em relação à sua vida, à vida que o faz estremecer violentamente – subjugando e reprimindo os próprios impulsos pulsionais, isto é, *recusando-lhes* alimentos através das imagens perceptivas e das representações. Comparado com o animal que sempre diz “sim” ao que é real – mesmo aí onde ele se atemoriza e foge –, o *homem é aquele* “que pode dizer não”, ele é o “asceta da vida”, aquele que protesta eternamente contra toda mera realidade. (SCHELER, 2003, p. 52).

O ser humano, nesse sentido, precisa permanentemente construir e conquistar o seu ser. Assim sendo, o grande desafio do ser humano é esse processo de construção do seu ser. Ele é um ser ontologicamente aberto. A abertura contínua caracteriza sua existência. Seu ser é, em primeiro lugar, uma busca *de si*, ou seja, ele é essencialmente desafio. Ele está sempre sob o apelo de criar as condições necessárias para efetivar-se. (OLIVEIRA, 1995, p. 93). Assim sendo, o ser humano apresenta-se como um projeto aberto. Ele precisa ser visto e compreendido como um ser de possibilidades, plenamente capaz, por conseguinte, de colocar-se, jogar-se e engajar-se no processo contínuo e permanente de crescimento e melhoramento enquanto se constitui como ser de relações.

A jornada existencial é, então, sempre única e peculiar, apesar de cada ser humano nascer e alimentar-se dos valores e dos sentimentos de uma sociedade. A existência humana é uma edificação única, fruto das escolhas que cada qual faz e das circunstâncias que envolvem cada homem em comunhão com seus semelhantes. “O ser humano, como ser que é, antes de qualquer coisa, tarefa, é o ser que só é ele mesmo por sua própria ação, por sua conquista através de um processo que parte da individualidade e se eleva à esfera da comunhão das liberdades, o que significa o reconhecimento recíproco da igual dignidade”. (OLIVEIRA, 2010, p. 310).² Logo o ser humano não pode considerar-se independente de toda a realidade fora dele. Compreender-se como ser de relações é de vital importância, uma vez que, embora a sua existência seja uma aventura singular, ele percebe o desafio de vivê-la com outros. Assim, porque o

² “O homem é tarefa de autoprodução e isto constitui sua situação originária: como ser sem essência e efetividade, ele está aberto à conquista de si na medida em que, em sua ação, medeia o seu ser através do mundo de obras, sem todas as esferas de sua vida. Seu existir emerge, a partir daqui como a luta pela conquista de uma forma própria de seu ser-homem, nas diversas situações históricas.” (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. p. 203).

ser humano é um ser de relações, poder-se-ia dizer que a intersubjetividade impõe ao indivíduo singular migrar de sua solidão interior para se realizar na comunidade do existir com o outro. “Somente junto com os demais homens é possível viabilizar uma vida humana, apesar de serem muitas as dificuldades para se viver em sociedade. É nessa condição que o projeto existencial ganha uma dimensão coletiva. A existência é um espaço de relacionamento entre existentes, não há como desconhecê-lo ou negá-lo.” (CARVALHO, 1998, p. 174).

A categoria da intersubjetividade está na ordem categórica relacional. Trata-se de ver uma nova forma da dialética, em que dois infinitos se *relacionam* ou *dialeticamente* se opõem. Com efeito, na relação de objetividade, a infinitude *intencional* do sujeito faz face à infinitude *potencial* do universo. Na relação de *transcendência*, faz face à infinitude *real* do Absoluto. Na relação de *intersubjetividade*, a infinitude *intencional* do sujeito tem, diante de si, outra infinitude *intencional*, e é reciprocidade da relação entre ambas que se constitui o paradoxo próprio da intersubjetividade, manifestando-se primeiramente na finitude da linguagem como portadora do universo infinito da significação. (VAZ, 1999, p. 50). O ser humano nesta relação de *intersubjetividade* rompe a *objetividade* do horizonte do mundo e na qual ele se encontra empenhado numa relação propriamente *dialógica*, estritamente *recíproca*. Constitui-se como alternância de invocação e resposta entre *sujeitos* que se mostram como tais, nessa e por essa reciprocidade. A autoexpressão *eu sou* é suprasumida no movimento relacional que instaura como outro termo da relação *outro eu*. Esta relação se caracteriza pela *reciprocidade*, ou seja, é o movimento de *ir-e-vir*. Do *eu-no-mundo* passa-se à relação de *intersubjetividade*. Esta suprassume o *eu* e o *mundo* na prioridade fundante da reciprocidade dos termos egológicos entre os quais ela se estabelece.

Mas para que isso se torne possível faz-se necessário reconhecer o outro como sujeito. Reconhecer o outro como *ele mesmo* no seu ser-conhecido e no conhecer *ser outro*. A reciprocidade constitutiva da relação com o *outro* mostra a impossibilidade do solipsismo. Essa impossibilidade se demonstra exatamente em virtude do movimento dialético pela qual a relação de *objetividade* é suprasumida na relação de *intersubjetividade*. “A suprassunção significa aqui que a *forma* do ser-no-mundo como autoexpressão do sujeito implica necessariamente a *forma* do ser-com-o-outro que é, justamente, a *forma* da

relação intersubjetiva.” (VAZ, 1999, p. 55). Na relação de *intersubjetividade*, o sujeito tem diante de si um *outro* sujeito e deve assumi-lo no discurso da autoafirmação de si mesmo. Tem diante de si uma *outra* infinidade intencional. Segundo Lima Vaz, o *princípio da ilimitação tética*, que é o princípio do dinamismo do nosso conhecimento intelectual que aponta para a ilimitação ou infinidade do ser, e, portanto, vai além do horizonte do objeto em questão, dá condições ao sujeito, enquanto busca o *princípio da totalização*, suprasumir o *princípio da limitação eidética*, que é o princípio exigido pelo caráter não intuitivo do nosso conhecimento intelectual, impondo ao conhecimento a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região da objetividade e não coincide com uma intuição totalizante do objeto. Essa paradoxal relação recíproca de dois infinitos é que está no fundo do mistério do conhecimento do *outro enquanto outro*, que só pode ser um *reconhecimento*, expresso na identidade dialética do *eu* com o *não eu* como *eu*. Afirma Lima Vaz:

A categoria da intersubjetividade deve abrigar, pois, de alguma maneira ou, mais exatamente, dialetizar esse paradoxo do *encontro humano* que é sempre, fundamentalmente, um encontro entre sujeitos e, como tal, um encontro *espiritual*. Ela deve explicitar o substrato conceptual que permite ao sujeito afirmar a infinidade intencional do seu Eu nela compreendendo a infinidade intencional do *outro* e sendo por ela compreendido. Tal condição significa que só me é possível afirmar o *outro* ou acolhê-lo no espaço intencional do meu sentir, entender e querer na medida em que for por ele também *afirmado*. Do contrário recairíamos na relação de objetividade, ou no caso extremo da coisificação do *outro*. (VAZ, 1999, p. 65).

A questão que se coloca: É possível pensar a relação entre sujeitos sem atribuir de alguma forma a um dos termos a primazia sobre o outro? Trata-se, fundamentalmente, de mostrar como o discurso antropológico, enquanto construção conceptual do *eu*, ao acolher o outro *eu* na ordem das suas razões, ou seja, ao integrar nessa ordem a categoria da intersubjetividade, atinge um momento singular da dialética da *identidade na diferença* que é constitutiva do *espírito*, articulando essa dialética no terreno da *presença espiritual* (VAZ, 1999, p. 66). Como pensar o problema do coexistir dos sujeitos na unidade de um *nós*? Tal problema pode ser formulado em analogia com a clássica oposição entre o sujeito empírico e o sujeito transcendental ou, ainda, face à oposição entre o *nós empírico* e o *nós transcendental*. Com outras palavras, significa afirmar que os sujeitos que se unem pela *forma*, qualquer que seja ela, são os mesmos sujeitos,

que, de algum modo, transcendem o nível empírico do simples acontecer do seu cruzar-se na vida. Trata-se, em última análise, de pensar a relação dialética do *eu sou* para o *nós somos*, numa predição analógica e não extensão unívoca do *eu*. Com outras, como afirmar que o *eu é um nós* e o *eu não é um nós*, porque o *eu* não pode exaurir-se no *para-o-outro*. Nesse sentido, deve haver uma unidade dialética do subsistir dos sujeitos e do seu referir-se ao outro. E essa unidade só é pensável na reciprocidade da relação, de modo que o *ser-em-comum* dos homens constitui-se pela identidade dialética (identidade na diferença) entre o *ser-em-si* dos sujeitos e o seu *ser-para-o-outro*. Identidade na diferença é exatamente a unidade intersubjetiva do *existir-em-comum* e vem a ser a expressão dialética do *eidos* da relação de intersubjetividade. A identidade na diferença se constitui, aqui, portanto, como uma dialética da *ipseidade* e da *alteridade*.

Sem entrar, aqui, nas nuances da reflexão ética, permanecendo em âmbito geral, sublinhamos, ainda que de maneira abrupta e sem entrar na reflexão sistemática dos momentos complementares da reflexão ética, que, para Vaz, o agir ético é o ato próprio da razão prática. A ação humana, enquanto ato da razão prática, é reflexividade, isto é, é ato reflexivo e judiativo. A ação ética não se dá num espaço vazio nem se constitui como obra do sujeito isolado. Vaz afirma:

Com efeito, o indivíduo humano monadicamente isolado em qualquer das manifestações de sua existência é uma abstração. Em sua gênese e desenvolvimento ele está envolvido numa rede de relações, desde as relações elementares com a Natureza até as relações propriamente inter-humanas que definem as condições de possibilidade de sua autoafirmação como Eu. Um *Eu* que é, portanto, indissolúvelmente um *Nós*. (VAZ, 2000, p. 67).

O ser humano está sempre envolvido numa rede complexa de relações, tanto com a natureza, com outros seres, quanto com outros seres humanos. A ação ética só pode ser pensada, portanto, enquanto tal, como expressão de um sujeito situado em relação com o outro. Emerge dessa constatação a noção de intersubjetividade noção fundamental, intrinsecamente presente à ideia de agir ético. Contudo, é necessário esclarecer que, em sua ética filosófica, Vaz (2000, p. 15) estabelece uma incidível conexão entre o conceito de intersubjetividade e o conceito de *ethos*, entendido como “realidade histórico-social manifestada na

práxis social e individual ordenada a fins que são os valores neles presentes”. Sendo assim, ao pensar o agir ético na sua dimensão intersubjetiva, devemos ter presente uma intercausalidade entre o indivíduo e a sociedade ou, se quisermos, entre a *práxis* e o *ethos*. Em lugar de pressupor oposição insuperável entre ambos, Vaz os considera sob a ótica da racionalidade, que tem o *Bem* como perspectiva. Isso evidencia o conúbio entre realismo e dialética como característica da reflexão filosófica de Vaz. Importante é notar aqui que Vaz critica as éticas que permanecem somente no âmbito do sujeito, seja se tal sujeito é compreendido como *Eu*, seja se ele é compreendido como *Outro*. Aí está o motivo pelo qual Lima Vaz acrescenta à sua *Ética* o adjetivo filosófica, pois a filosofia foi a forma originária segundo a qual a ética, enquanto ciência do *ethos*, se constituiu e, também por isso e por causa disso, é a única forma adequada que nos permite pensar os fundamentos racionais desta ciência. Logo, para Vaz, a ética filosófica tem seu início com a universalidade. Em primeiro lugar, ele entende a intersubjetividade enquanto universal. Esta universalidade intersubjetiva é compreendida como constitutiva do ser humano enquanto ser universal. Todo sujeito humano encontra-se em meio a outros sujeitos semelhantes a ele, com os quais forma a comunidade ética. Salieta Vaz:

A estrutura intersubjetiva do agir ético constitui-se, portanto, inicialmente, no âmbito da *universalidade* da razão prática, em que o encontro com o *outro* tem lugar segundo as formas universais do *reconhecimento* e do *consenso*. *Reconhecer* a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e *consentir* em encontrá-lo em sua natureza de outro *Eu*, eis o primeiro passo para a explicitação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético. (VAZ, 2000, p. 70).

Afirma, pois, Vaz (2000, p. 72) acerca do *reconhecimento*, que é o que interessa neste momento: “O *reconhecimento*, com efeito, em sua acepção propriamente filosófica, é uma dimensão essencialmente *ética* do ato da Razão prática, dado que o *outro Eu* só pode ser reconhecido como tal no horizonte do Bem ao qual nossa Razão prática é necessariamente ordenada.” É preciso, porém, estar cientes de que a natureza do *reconhecimento* exige, na História dos indivíduos, um trabalho laborioso de educação ética. A relação *Eu-Tu* é uma relação constitutivamente ética. Só no horizonte universal do Bem é possível *reconhecer* a obra da Razão prática cognoscente. Assim, pode-se dizer que o

reconhecimento implica a distinção entre o outro como objeto – que é conhecido –, e o outro enquanto sujeito – o qual é reconhecido. Trata-se, pois, de um nível de conhecimento superior e recíproco, no qual a comunicação entre os sujeitos se mostra como originariamente ética, pois tal comunicação intersubjetiva não se reduz aos seus usos e formas, mas se revela como linguagem ética que, na sua diversidade de expressões, sempre estabelece a primordial relação *Eu-Tu*. Na medida em que a linguagem estabelece a relação *Eu-Tu* e, conseqüentemente, recebe o adjetivo de ética, ela não deve ser compreendida somente como técnica, mas sim como diálogo, isto é, com outras palavras em relação de reconhecimento dos agentes éticos enquanto, de fato, reconhecidos na reflexão e na ação.

À luz dessas breves elucubrações reflexivas, quer-se, a seguir, apresentar brevemente os sete ensaios que fazem parte deste *e-book*. O primeiro ensaio intitula-se *Implicações da normatividade do progresso na Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth*. A autoria é de Windsor Osinaga. Com o conceito de reconhecimento, Honneth busca desenvolver uma ferramenta de análise baseada na avaliação da ordem social, tendo como horizonte a autorrealização dos indivíduos, resultante de um desenvolvimento saudável das relações de reconhecimento intersubjetivas. Tal avaliação confrontaria uma dada amostra da realidade social com parâmetros de desenvolvimento da autonomia individual, sendo estes mesmos informados por uma teoria que articula três esferas de reconhecimento, como base da análise da formação da identidade: amor, direito e estima social. Segundo Osinaga, à luz da tese de que a construção da teoria de Honneth parte de uma necessidade de correção do que ele identifica como o *déficit* sociológico da *Teoria crítica*, as bases empíricas da proposta de Honneth serão as experiências dos indivíduos, nomeadamente aquelas de injustiça e luta por reconhecimento que tomam lugar, como dito acima, nas esferas de reconhecimento afetivo, do direito e da estima social. A análise de Honneth é fundamentada na premissa de que “a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco”. A experiência de desrespeito, portanto, motivará a luta social por reconhecimento. A partir daí, Honneth tentará identificar as condições que possibilitariam o pleno desenvolvimento ético do indivíduo, sendo que tais condições, derivadas da análise, assumiriam então um estatuto normativo para a crítica social.

O segundo ensaio intitula-se *Amor, direito e estima social em Axel Honneth: uma reflexão acerca da praticidade dos padrões de reconhecimento na sociedade neoliberal*. A autoria é de Renan Borella da Silva. Este ensaio tem como tema principal as esferas, ou padrões de reconhecimento propostos por Honneth, em sua obra, *Luta por reconhecimento: o amor, o direito e a estima social*, e tem como primeiro objetivo apresentá-los de forma detalhada conforme a argumentação do autor, sendo que, em um segundo momento, busca refletir acerca da prática de tais padrões de reconhecimento e suas respectivas formas de desrespeito, tendo em vista a forma de estruturação social da sociedade capitalista neoliberal. Tal reflexão tenta cumprir o papel de apresentar as dificuldades presentes nas tentativas de alcançar o reconhecimento recíproco, por meio dessas esferas na realidade presente na sociedade neoliberal.

O terceiro ensaio intitula-se: *John Rawls: os estágios da psicologia moral no reconhecimento da justiça*. A autoria é de Eduardo Borile Junior. Baseando-se nas concepções da psicologia moral expostas por John Rawls na obra *Uma teoria da justiça* (2008), o texto pretende-se analisar a questão do reconhecimento da justiça. Analisa-se a construção do reconhecimento com base no conceito de *véu da ignorância* abordado pelo autor, bem como as características de uma sociedade bem-ordenada. Para tal, toma-se como balizador as definições de moralidade da autoridade, moralidade de associação e a manifestação dos princípios morais, considerados os três estágios da psicologia moral, apresentados por Rawls (2008). Neste recorte, também analisa-se a influência dos sentimentos morais e sua relação com as atitudes naturais e as emoções morais, na construção de uma sociedade justa que tem como pilares essenciais o reconhecimento, a justiça e a cooperação.

O quarto ensaio intitula-se *O fim do indivíduo no reconhecimento antipredicativo em Vladimir Safatle*. A autoria é de Felipe Taufer. Trata-se de um esboço de cartografia para pensar a possibilidade da crítica de Safatle às teorias do reconhecimento, que tomam este objeto enquanto processo de identificação social, ser uma crítica ontológica. Em primeiro lugar, é necessário entender a ontogênese real das formas de vida que constituem a concepção de época, na qual emergem as teorias do reconhecimento. Em seguida, vislumbra-se um ensaio no qual as teorias do reconhecimento aparecem, sob a forma da

identidade, com a finalidade de dar uma solução normativa para as patologias modernas. Por último, delinea-se a posição de Safatle, como sendo aquela que refutaria a ideia em si de uma concepção de época e, também, a teoria social que pensa a fundamentação da vida moral, a partir de processos de identificação.

O quinto ensaio intitula-se *As múltiplas facetas do racismo, preconceito, difusão universal do racismo e a teoria do reconhecimento de Charles Taylor como alternativa ao racismo*. A autoria é de Carlos Domingos Prestes. O ensaio revela o amplo significado do termo racismo em sentido geral e discute as várias formas de apresentação do mesmo, no decorrer da História, bem como as transformações que se deu no mesmo através dos tempos, destacando a realidade histórica da tendência humana ao racismo, de modo bastante espraiado. Também salienta a questão do espírito de conquista e dominação econômica presente nele e os fatores culturais que promoveram esta deplorável realidade, que se manifesta no atual estágio da humanidade. Ainda este artigo sugere princípios relativos a este tema que nos ajudam a entendê-lo. Ele aborda ainda a questão do reconhecimento em Taylor e a contribuição que sua filosofia pode superar o mal do racismo em termos gerais.

O sexto ensaio intitula-se *O conceito de pessoa em Lima Vaz* e sua autoria é de Rodrigo Bordignon e Paulo César Nodari. Este ensaio apresenta o conceito de pessoa humana na Antropologia Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Para conceber o ser humano enquanto pessoa, Lima Vaz aventura-se em estipular categorias filosóficas para melhor abarcar as realidades humanas. São elas: categorias de Estrutura (corpo próprio, psiquismo e espírito), categorias de Relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência) e categorias de Unidade (realização e pessoa). Somente através dessa constituição categorial que se é possível definir o ser humano como pessoa. Nesse sentido, mostrar-se-á, o percurso categorial que Lima Vaz elabora, a fim de chegar à identificação personalista do ser humano.

O sétimo ensaio intitula-se *Intersubjetividade em Lima Vaz. Como o reconhecimento e o consenso legitimam a ação ética?* A autoria é de Manuel Melo e Paulo César Nodari. Trata-se de apresentar aspectos importantes da concepção de Vaz acerca da intersubjetividade, bem como de alguns conceitos relevantes que norteiam a discussão vaziana acerca da categoria relacional da

intersubjetividade, como diálogo recíproco entre duas infinitudes intencionais, a saber, entre o *mesmo* e o *outro*, ou então, entre *eu-tu*, na medida em que a inclusão do *outro* não é obstáculo e empecilho, mas dimensão intrínseca da constituição da identidade de cada sujeito, o qual precisa constituir-se como abertura à presença da alteridade. Apenas em uma relação de reconhecimento recíproco é possível a não objetificação e a não coisificação do *outro*, e, por conseguinte, uma relação de crescimento mútuo entre *ipseidade e alteridade*. Somente assim pode-se alcançar uma compreensão adequada do agir ético em Vaz e perceber suas implicações rumo a uma compreensão não reducionista do fenômeno humano e do agir ético, e, por conseguinte, superando relativismos, reducionismos e os diferentes tipos de niilismo, especialmente, o ético.

Referências

CARVALHO, José Maurício de. **O homem e a filosofia**: pequenas meditações sobre existência e cultura. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

JAGUARIBE, Helio (Org). **Transcendência e mundo na virada do século**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

_____. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Escritos de filosofia V**: introdução à ética filosófica. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

OLIVEIRA, Jelson. **Negação e poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: Educs, 2018.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

_____. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999.

Prefácio

Mateus Salvadori*

A obra *Fenomenologia do espírito* de Hegel traça o percurso da consciência ao Saber Absoluto. Saindo do estado de ignorância, o indivíduo alcança o saber que, em última análise, é a compreensão científica do espírito. No prefácio da obra, Hegel (2008, p. 38) diz que “o saber só é efetivo – e só pode ser exposto – como ciência ou como sistema”. Segundo Inwood (1997), o capítulo da consciência não está localizado numa época histórica específica. Já a consciência-de-si vai desde a pré-história (a luta por reconhecimento) até a Grécia e Roma (estoicismo e ceticismo) e o cristianismo medieval (consciência infeliz).

A consciência-de-si inicia se mostrando através do desejo, do apetite. Ela possui a tendência de se apropriar das coisas, fazendo tudo depender de si. Busca o outro para poder ser e acaba por destruí-lo como outro. O objeto do desejo é a vida, porque ela é a estrutura homóloga à da consciência-de-si, pois a vida é a reflexão do ser sobre si. Hegel define a vida, dizendo que a sua

essência é a infinitude, como o Ser-suprassumido de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquieta, a independência mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço (2008, p. 137).

Enfim, a vida, sendo infinita, ultrapassa todas as diferenças e determinações. A singularidade de cada ser vivo se reconstitui na unidade do todo. Segundo Vaz,

de um lado, o egoísmo radical do desejo descreve a figura da consciência-de-si na sua identidade vazia e, de outro, o objeto consumido na satisfação mostra-se incapaz de exercer a mediação exigida para que o saber de si mesmo se constitua como resultado dialético e, portanto, fundamento do saber do objeto. (1981, p. 16).

* Mestre e doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Brasil. Professor de Filosofia na Universidade de Caxias do Sul (UCS), Rio Grande do Sul – Brasil. *E-mail*: mateusche@yahoo.com.br

O desejo, não obstante, busca um outro Eu, ou seja, quer um objeto que realiza a mesma operação que o sujeito. O outro, para poder ser suprassumido, deve ser independente. Para satisfazer-se, a consciência-de-si necessita de uma outra consciência-de-si. Então, ela só se realiza como unidade do seu Si como seu ser-Outro. Somente assim a consciência se encontra. “A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”. (HEGEL, 2008, p. 142). Para haver consciência-de-si, deve existir outra que vem de fora. As duas agem. Nota-se, assim, uma diferença com o movimento de desejo, pois aí o objeto ficava diante da consciência. Agora é diferente. O objeto, para Hegel, é independente,

[...] sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências. (2008, p. 143-144).

Todavia, o primeiro encontro das consciências surge como uma desigualdade, não sendo uma identificação amigável, mas se mostra como uma desigualdade de ambas as consciências-de-si. Assim, “[...] um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece”. (2008, p. 144). Neste ponto surge a luta pelo reconhecimento, ou seja, ou ocorre a supressão de uma consciência pela outra ou a submissão. Porém, nesta relação não ocorre um reconhecimento verdadeiro.

Hegel denomina este momento como a luta de vida ou morte. No começo, qualquer outro que apareça já possui o rótulo de negativo. Assim, é imediato. Enfrentam-se como indivíduos, não sabendo, ainda, que ambas são consciência-de-si. Cada uma está certa somente de si mesma. Até mesmo isso, a certeza de si, não tem verdade nenhuma. Isso só ocorreria se seu ser-para-si fosse um objeto independente. Mas, conforme o conceito de *reconhecimento*, “isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro”. (2008, p. 145).

Mostrar-se desta forma é afirmar o seu desapego à vida, é mostrar-se desvinculado a qualquer ser-aí determinado. Cada um visa à morte do outro e, assim, acaba pondo em risco a própria vida. As duas consciências se enfrentam através de uma luta de vida ou morte. Fazem isso para “elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si”. (2008, p. 144). Não obstante, é relevante ressaltar que a morte de algum dos lados não levaria adiante o processo do reconhecimento.

Aquele que não arriscou a sua vida pode ser reconhecido como pessoa, mas não como uma consciência-de-si independente. Arriscando a própria vida, acaba por visar à morte do outro. Todavia, ao suprimir a vida, suprassume a verdade. Assim, a consciência percebe que a vida lhe é tão essencial quanto a consciência-de-si. Nota-se, então, que cada consciência busca mostrar-se autêntica consciência-de-si. Faz isso se desapegando da vida corporal.

Uma delas renuncia para conservar a vida, tornando-se o escravo. A outra, em contrapartida, transforma-se em um autêntico ser-para-si, chamando-se de senhor. O senhor, segundo Hegel, é a consciência-para-si. Mas, para haver relação consigo deve haver uma relação com outra consciência. O escravo se relaciona negativamente com a coisa e a suprassume, não obstante, não a aniquila, pois a coisa é independente para ele. Assim, ele só a trabalha. Já o senhor acaba com a coisa (o desejo) mudando-a – através do escravo – em gozo. Segundo Hegel (2008, p. 148), o senhor “se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-a ao escravo, que a trabalha”.

O escravo se mostra inessencial e o senhor alcança o seu duplo reconhecimento, quando o escravo elabora a coisa e quando fica dependente de seu ser biológico. Porém, é neste ponto que a consciência escrava se dirige ao reconhecimento, pois “o que o escravo faz é justamente o agir do senhor” (p. 148). Contudo, para o reconhecimento total da consciência escrava faltaria que o senhor operasse sobre si o que faz ao escravo (outro) e vice-versa. Sendo que o senhor, para chegar à certeza de si, opera numa consciência dependente, jamais terá a verdade de si. Assim, “sua verdade é de fato a consciência inessencial” (2008, p. 149), ou seja, escrava. Em contrapartida, o escravo se tornará uma verdadeira consciência. Sendo que ocorre uma relação dialética entre o senhor e

o escravo, o senhor depende do escravo, pois necessita que ele o reconheça como tal.

Em relação à consciência escrava, a sua verdade é o senhor. Por isso, sentiu angústia, pois sentiu medo da morte. Tudo o que “havia de fixo, nela vacilou”. (2008, p. 149). Esse vacilar é a negatividade do ser-para-si, não permanecendo na generalidade. Nas palavras de Hegel (2008, p. 150), “servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e trabalhando, o elimina”.

Só o medo do escravo não é suficiente para realizar para-si toda a verdade. O trabalho também possui o seu papel fundamental para a formação do escravo. É nele que a consciência descobre a sua verdade do ser-para-si. Pelo trabalho, o escravo supera a sua condição de consciência escrava e o senhor, que continua dependente do escravo e de seu trabalho, rebaixa-se. Ocorre, assim, a inversão das posições.

Em suma, “para que haja tal reflexão são necessários os dois momentos: o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal”. (2008, p. 151). O escravo deixou de ser-para-outro para se tornar ser-para-si. É relevante ressaltar que não houve um reconhecimento verdadeiro. Isso só seria possível se, por meio da liberdade, uma consciência-de-si sacrificar sua independência para uma outra consciência-de-si.

Mesmo assim, a consciência-de-si alcança a sua plena consciência. E isso só é possível por meio das seguintes etapas sucessivas: estoicismo, ceticismo e consciência infeliz. Assim, temos agora uma consciência que pensa e que é liberdade, pois seu objeto “não se move em representações e figuras, mas sim em conceitos” (2008, p. 152), ou seja, conceito significa a identificação imediata com a consciência, sendo que a representação é ser outra a ela.

O princípio do estoicismo “figura que a consciência é a essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, na medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante”. (2008, p. 153). Hegel (2008, p. 154) formula críticas em direção ao estoicismo, demonstrando as suas limitações. Ei-las: de *abstração*: “a liberdade do pensamento tem somente o puro pensamento por sua verdade; e verdade sem a implementação da vida”; de *formalismo*: salientando que os estoicos detinham um pensamento sem conteúdo; e *negação inacabada*: “essa consciência

pensante, tal como se determinou, como liberdade abstrata, é portanto somente a negação incompleta do ser-outro”. (2008, p. 155).

Em linhas gerais, o estoicismo representa a liberdade da consciência. Por isso, senhoria e escravidão não quer dizer nada aos estoicos, pois eles são iguais. Querendo libertar o homem de suas paixões, o estoico acaba o isolando. Para Hegel, isso gera a liberdade abstrata. Por fim, o estoico ficará no mero pensar, separando novamente universalidade e singularidade, retendo apenas a universalidade.

Já o ceticismo, vindo do estoicismo, busca transformar o afastamento do mundo, visado pelos estoicos, em negação do mundo. Assim, partem da última crítica citada acima que Hegel faz aos estoicos, ou seja, os cétricos realizam a negação iniciada, porém, inacabada dos estoicos. Para Hegel,

fica patente que como o estoicismo corresponde ao conceito da consciência independente, manifestada como relação de dominação e escravidão, assim o ceticismo corresponde à realização da mesma consciência como atitude negativa para com o ser-Outro, [isto é], ao desejo e ao trabalho. (2008, p.155).

Mas, a consciência cética ultrapassa o que o desejo e o trabalho não realizaram, ou seja, a negação para a consciência-de-si. É relevante destacar que é no ceticismo que a consciência utiliza pela primeira vez a dialética como movimento seu, eliminando falsas independências.

Também nesta figura Hegel realiza algumas críticas, demonstrando a sua inconsistência. São elas: a consciência cética é *prematura*, pois não surge “como um resultado que tivesse seu vir-a-ser na retaguarda” (2008, p. 157); é *confusão movimentada*, pois oscila entre “uma consciência que é empírica” (2008, p. 157) e entre “uma consciência universal igual-a-si-mesma” (2008, p. 157). Assim, a consciência perde-se na sua inconsistência. O ceticismo acaba negando tudo. Isso gera, na consciência-de-si, uma autocontradição.

A próxima figura, denominada de consciência infeliz, surge no lugar do ceticismo, reunindo o que ele havia separado. A consciência infeliz lembra a dualidade senhor-escravo, mas não como duas figuras exteriores a ela, porém interiores. Inicialmente, há duas consciências opostas para ela: uma é imutável e a outra é mutável e inessencial. Esta última deve procurar se libertar desta

posição. Todavia, tendo conhecimento do imutável, deve buscar libertar-se do inessencial, ou seja, de si mesma.

Busca o polo superior, ou seja, o imutável, mas, na realidade, já o possui. Com isso ocorre uma unidade na duplicidade da consciência. Mesmo assim, continua a existir uma diversidade entre elas. O relacionamento entre ambas as consciências percorre o seguinte trajeto: “1º – o Imutável é oposto a singularidade em geral; 2º – o Imutável é um singular oposto a outro singular; 3º – o Imutável, enfim, é um só com o singular”. (2008, p. 161).

No início, a consciência cindida almejava suprasumir a consciência singular para se tornar imutável. Agora, tendo o imutável assumido uma figura singular, a consciência visa a encontrá-lo figurado. As relações que a consciência inessencial e mutável realiza para alcançar o ser-uno é o seguinte: “1º – como pura consciência; 2º – como essência singular que se comporta ante a efetividade como desejo e trabalho; 3º – como consciência de ser-para-si”. (2008, p. 163).

Como pura consciência, ocorre uma presença imperfeita do imutável – pois ele não está presente por iniciativa da consciência e não por sua própria iniciativa –, mas, mesmo assim, é superior do puro pensar dos estoicos e dos céticos. Assim, “a consciência [...] apenas caminha na direção do pensar e é fervor devoto”. (2008, p. 164). Através do sentimento a alma visa a atingir o imutável figurado, pois pensa ser conhecida por seu objeto que é singular, mas nada consegue.

Como essência singular, a alma, agradecida ao imutável pelo desejo, trabalho e gozo dos bens da terra, encontra-se em-si e para-si na ação de graças (onde busca contrabalançar a graça recebida). Por fim, há a consciência de ser-para-si. Segundo Hegel,

na primeira relação era somente o conceito da consciência efetiva, ou a alma interior, que ainda não era efetiva no agir e no gozo. A segunda relação é essa efetivação como agir e gozar exteriores; mas a consciência que retorna dessa posição é uma experiência que se experimentou como efetiva e efetivante: uma consciência para a qual ser em si e para si é verdadeiro. (2008, p. 168).

A consciência-de-si, por causa de sua singularidade (seu inimigo), se sente longe do imutável. Mas, no fundo da angústia que sente há uma consciência da união dela com o imutável. Passa a destruir o seu inimigo. Por isso, ela se

mortifica, renunciando aos bens, ao gozo. “Precisa de um meio termo que subsuma sua vontade singular à universal, e encontra o Ministro Mediador, que pronuncia a remissão e a reconciliação”. (MENESES, 1992, p. 68). Perante toda a mortificação, “a consciência podia dar provas de sua renúncia a si mesma; porque só assim desvanece a fraude que se aloja no reconhecimento interior da ação de graças” (1992, p. 170), que atribui tudo a um dom do alto. Só que todo o sacrifício que a consciência realizou é operação do imutável, comunicada pelo ministro. Por isso, a consciência infeliz não percebe que toda a renúncia realizada lhe trouxe o universal.

A consciência infeliz, caracterizando o cristianismo da Idade Média, mesmo estando neste mundo, busca o objeto em um outro mundo inatingível. Para ela, qualquer aproximação à divindade significa uma nulidade de si mesma. A superação disso, ou seja, quando a consciência infeliz perceber que a verdade não está fora, mas dentro dela, levará a uma nova síntese. Esta terceira etapa é a razão – unidade das duas etapas anteriores. Como razão, segundo Hegel (2008, p. 173), a consciência “está certa de si mesma como [sendo] a realidade”. Essa é a visão do idealismo.

Por fim, ao analisar as três figuras da liberdade da consciência, observou-se que, no estoicismo, ocorre uma cisão da universalidade e da singularidade; no ceticismo, há uma busca em uni-los, e, na consciência infeliz, sendo que a cisão não foi solucionada, a consciência é contraditória, por isso, infeliz.

Em última análise, na consciência-de-si, segunda etapa do itinerário da *Fenomenologia*, Hegel mostra que o objeto é para si mesmo. Inicialmente, ela é desejo e quer possuir as coisas. Porém, ao se defrontar com outra consciência-de-si, numa luta de vida ou morte, ela se realiza. Na luta não há morte, mas submissão (do servo ao senhor). Nessa relação dialética, onde o senhor se limita a desfrutar das coisas produzidas pelo trabalho do servo, acaba ocorrendo uma inversão dos papéis. E através do estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz que a consciência-de-si alcança sua plena consciência.

A grande contribuição hegeliana é que toda forma de consciência tem a sua verdade cognoscível por meio da História, mas toda ela tem que dar o seu lugar a uma nova figura, até atingir o saber absoluto, “o espírito que se sabe”. (2008, p. 537). A *Fenomenologia*, em última análise, descreve o processo de transformação da certeza em verdade.

Referências

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Ed. Universitária São Francisco, 2008.

INWOOD, M. J. **Dicionário Hegel**. Trad. de Á. Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

MENESES, Paulo. **Para ler a fenomenologia do espírito**. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, H. C. de Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. **Síntese**, n. 22, 1981.

1

Implicações da normatividade do progresso na teoria do reconhecimento de Axel Honneth

Windsor Osinaga*

1 Introdução

O conceito de reconhecimento se tornou chave para a atual discussão ética e política, sobretudo no que diz respeito aos rumos da chamada *Teoria Crítica*. Desde o lançamento de *Luta por Reconhecimento*, de Axel Honneth, representante da terceira geração da referida tradição da *Teoria crítica*, o tema tem provocado debates entre autores de diversas áreas, da sociologia à psicanálise e, também, dentre estes está o próprio Honneth, que continua desenvolvendo sua teoria, buscando dar uma resposta aos mais variados questionamentos.

Mesmo sem ser enunciado desta forma, o reconhecimento é tema da filosofia desde as teorizações sobre a amizade na Grécia antiga, tendo sido retomado na noção de sociabilidade natural do homem em Rousseau, e também na forma da reflexão sobre a influência da estrutura da intersubjetividade na constituição da subjetividade, pelo idealismo de Fichte e Hegel. (ZURN, 2010). De fato, é a partir da análise do sistema da eticidade de Hegel que Honneth desenvolverá sua teoria, assimilando o movimento de Habermas de abandono da filosofia da consciência rumo a uma fundamentação intersubjetiva para a crítica social, porém indo além, focando nas relações de reconhecimento, que reúnem atitudes afetivas e uma concepção dinâmica das lutas sociais por reconhecimento, visando a compreender “as lutas históricas por igualdade de direitos e o reconhecimento de contribuições marginalizadas para objetivos socialmente partilhados”. (JÜTTEN, 2018, p. 82).

Com o conceito de reconhecimento, Honneth busca desenvolver uma ferramenta de análise baseada na avaliação da ordem social, tendo como horizonte a autorrealização dos indivíduos, resultante de um desenvolvimento

* Graduado em Música pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Possui especialização em Formação Docente para o Ensino Superior pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), e é mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. *E-mail*: windsorosinaga@gmail.com

saudável das relações de reconhecimento intersubjetivas. Tal avaliação confrontaria uma dada amostra da realidade social com parâmetros de desenvolvimento da autonomia individual, sendo estes mesmos informados por uma teoria que articula três esferas de reconhecimento, como base da análise da formação da identidade: amor, direito e estima social. (HONNETH, 2003, p. 18).

Inserido na tradição da Teoria Crítica, como já mencionado, Honneth elabora sua posição na esteira das críticas feitas por Habermas aos diagnósticos de Adorno e Horkheimer, sobretudo aqueles manifestados na *Dialética do Esclarecimento*. Segundo Habermas, ao identificar a razão instrumental como único modo de estruturação da racionalidade social do capitalismo administrado, os teóricos acabam levando o exercício crítico a uma aporia: “Se a razão instrumental é a forma *única* de racionalidade no capitalismo administrado, bloqueando qualquer possibilidade real de emancipação, em nome do quê é possível criticar a racionalidade instrumental?” (HONNETH, 2003, p. 12). Assim, Habermas falará de uma racionalidade comunicativa, que conviveria com a racionalidade instrumental, e seria orientada ao entendimento e não à manipulação de objetos e pessoas (HONNETH, 2003, p. 13), e se manifestaria, junto com a razão instrumental, em duas dimensões da sociedade definidas como “sistema” (domínio da racionalidade instrumental) e “mundo da vida” (domínio da racionalidade comunicativa). A necessidade de expandir a noção de racionalidade se deve ao fato de que, para Habermas, o domínio absoluto da razão instrumental impede que percebamos a atuação dos mecanismos comunicativos orientados à ação que atuam no mundo da vida. Para Habermas, portanto, a razão orientada ao entendimento deve ser vista como forma de oposição ao domínio da razão instrumental, de onde se conclui que a possibilidade de emancipação não estaria bloqueada, como indicado por Adorno e Horkheimer, mas deveria ser reformulada de modo a romper com a continuidade das formulações do marxismo, na forma estabelecida no programa de Horkheimer enunciado em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*.

A construção da teoria de Honneth parte de uma necessidade de correção do que ele identifica como o *déficit* sociológico da *Teoria Crítica*: “Uma concepção de sociedade que tem dois pólos e nada a mediar entre eles, uma concepção de sociedade posta entre estruturas econômicas determinantes e imperativas e a socialização do indivíduo, sem tomar em conta a ação social

como necessário mediador.” (HONNETH, 2003, p. 16). Habermas teria se limitado a expandir o conceito de racionalidade, deixando intacto o *déficit* sociológico ao não abordar a intersubjetividade como estruturada na luta e no conflito social. (HONNETH, 2003, p. 16). Segundo Honneth, a divisão proposta por Habermas entre sistema e mundo da vida teria como efeito justificar a razão instrumental como indispensável à reprodução material da sociedade, tornando o sistema imune à lógica comunicativa, e impedindo a percepção de “como o próprio sistema e sua lógica instrumental é resultado de permanentes conflitos sociais, capazes de moldá-lo conforme as correlações de forças políticas e sociais”. (HONNETH, 2003, p. 17). Para Honneth, ao contrário de Habermas, o elemento do conflito é estruturante da intersubjetividade e base das interações. Seguindo os pressupostos da *Teoria Crítica*, Honneth buscará fundamentar seu projeto na análise das estruturas e instituições sociais, buscando um fundamento material e empírico para sua teoria.

As bases empíricas da proposta de Honneth serão, portanto, as experiências dos indivíduos, nomeadamente aquelas de injustiça e luta por reconhecimento que tomam lugar, como dito acima, nas esferas de reconhecimento afetivo, do direito e da estima social. A análise de Honneth é fundamentada na premissa de que “a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco”. (HONNETH, 2003, p. 155). A experiência de desrespeito, portanto, motivará a luta social por reconhecimento. A partir daí, Honneth tentará identificar as condições que possibilitariam o pleno desenvolvimento ético do indivíduo, sendo que tais condições, derivadas da análise, assumiriam então um estatuto normativo para a crítica social. (ALLEN, 2016, p. 81).

A análise sociológica das lutas por reconhecimento, portanto, deve proporcionar os elementos que servirão de medida e ideal de realização individual e social. Mas como sabemos que as perspectivas normativas assim derivadas são válidas? (ALLEN, 2016, p. 81). A questão, levantada por Christopher Zurn, serve como mote da crítica de Amy Allen ao projeto de Axel Honneth, por identificar neste uma tendência à afirmação de um pretense e injustificado progresso na evolução das relações sociais, sobretudo a partir da modernidade, bem como a afirmação das instituições sociais que são o *locus* ideal de realização das relações de reconhecimento.

O problema tem reflexos no rumo da Teoria Crítica, que é debatido por Allen em seu *The end of progress* e que, segundo a autora, precisa ser descolonizado. A filósofa percebe, na evolução da filosofia de três dos principais autores da Teoria Crítica atual – além de Honneth, Habermas e Rainer Forst –, diversas formas de justificação que tomam como fundamento a crença no progresso social e moral, acusando, segundo Allen, certa presunção de superioridade em relação ao desenvolvimento de sociedades não europeias.¹ Nesse contexto, Allen propõe um retorno ao pensamento da primeira geração da Teoria Crítica, principalmente de Theodor Adorno, e de Michel Foucault, como base para pensar o progresso de forma crítica, ou seja, a forma que a autora entende estar ausente nas filosofias de Honneth, Habermas e Forst.

Este trabalho pretende dissertar sobre a condição do progresso enquanto categoria que determina as análises da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, em sua forma afirmativa, ou seja, o progresso entendido como um fato, manifestado nas instituições e por isso dando a estas legitimidade e *status* normativo, o que motiva o entendimento das relações ideais de reconhecimento, da forma como são entendidas por Honneth, como mera regulação acrítica de tensões ocasionais. Para isso, pretende-se abordar rapidamente os princípios da teoria do reconhecimento, sobretudo no que se refere à sua justificativa embasada na crença no progresso; identificar algumas críticas de pensadores ligados à psicanálise, como Vladimir Safatle e Joel Whitebook, que têm como ponto comum a referência a princípios norteadores problemáticos; e por fim, abordar o papel do progresso em meio aos pressupostos da Teoria Crítica.

2 A luta por reconhecimento

Como mencionado acima, as experiências de desrespeito e não reconhecimento são os motores das lutas por reconhecimento, segundo Honneth. De acordo com sua tipologia das formas de reconhecimento, “os sujeitos devem ser reconhecidos como possuidores de necessidades e emoções,

¹ Esta é uma das críticas recorrentes no chamado pensamento decolonial. Para uma boa introdução: MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

como agentes autônomos com responsabilidade moral, e como possuidores de traços particulares e habilidades que os tornam capazes de contribuição e cooperação social”. (JÜTTEN, 2018, p. 83). As formas de reconhecimento correspondentes são: amor, respeito (direito) e estima, e estão representadas institucionalmente nas modernas sociedades capitalistas, de modo que assim temos uma primeira amostra de como Honneth estrutura sua teoria em um campo delimitado, *a priori*, por instituições que não serão abaladas pelas demandas de seus integrantes. Visto que os sujeitos são reconhecidos na medida em que são capazes de contribuição e cooperação social, e que o que é “social” está predeterminado por instituições legitimadas, ser reconhecido é questão de adaptação assimétrica a uma realidade estabelecida.

A concepção formal de uma boa vida, como estabelecida por Honneth, liga a possibilidade da autonomia ao reconhecimento nas referidas três dimensões da personalidade. O reconhecimento recíproco forma “dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida”. (HONNETH, 2003, p. 274). Honneth, assim, vê a possibilidade de justiça social como intrinsecamente ligada à qualidade moral das relações sociais. Em *Redistribution or recognition?* (HONNETH, 2003a), o filósofo oferece dois critérios de avaliação do progresso nas relações de reconhecimento: individuação e inclusão. (Apud JÜTTEN, 2018, p. 84). O primeiro se refere ao reconhecimento obtido pelo indivíduo de cada vez mais aspectos de sua personalidade; e o segundo, a mais indivíduos obtendo pleno reconhecimento na sociedade. Tais princípios de reconhecimento possuiriam um “*excedente de validade* (HONNETH, 2003a, p. 186) que transcenderia seu emprego contextual e ao qual se pode apelar nas lutas por reconhecimento”. (JÜTTEN, 2018, p. 84). Os exemplos dados por Honneth são o do papel cada vez mais importante do princípio da igualdade, no contexto do direito, e a extensão das atividades socialmente estimadas, para além dos exemplos tradicionais. Jütten resume tais pontos como segue:

Tomados em conjunto, a teoria crítica de Honneth oferece dois critérios normativos para a avaliação das instituições e práticas sociais. Por um lado, sua concepção formal da vida ética especifica as pré-condições intersubjetivas de auto-realização e autonomia individual que devem ser protegidas em qualquer estado democrático moderno. Por outro, sua

concepção de progresso moral através das progressivas individuação e inclusão, permite que Honneth reconstrua a racionalidade das lutas históricas por reconhecimento e diagnostique os potenciais sociais de individuação e inclusão, o que proporcionará a mais indivíduos a oportunidade de viver uma próspera vida ética, bem como remover as condições estruturais que impedem que isso aconteça. (JÜTTEN, 2018, p. 84).

Já em *Freedom's right*, de acordo com Jütten (2018), Honneth oferece um terceiro critério, que diz que as instituições serão legítimas, ou seja, exemplos de progresso moral, na medida em que permitam que os sujeitos obtenham liberdade social, que é entendida como um estado em que os indivíduos se completam e complementam. Para Honneth, a liberdade social se dá quando a estrutura social possibilita que os indivíduos cooperem com aqueles que compartilham seus objetivos: “A liberdade social pode ser entendida como ‘a experiência recíproca de ver a nós mesmos confirmados nos desejos e objetivos do outro, porque a existência do outro representa uma condição para a realização de nossos próprios desejos e objetivos’ (HONNETH, 2014, p. 44-45), e essa é uma relação de reconhecimento mútuo”. (JÜTTEN, 2018, p. 84).

Tais critérios nos permitem observar mais uma vez, com Allen (2016), a manifestação de um princípio de afirmação das instituições modernas, baseado na crença de que estas manifestam o progresso entendido como um fato. Ao analisar a liberdade social em Honneth, Allen comenta: “Convencido pela objeção de Hegel a Kant sobre a ‘impotência do mero dever’, Honneth defende que ao invés de postular ideais normativos abstratos, a teoria crítica deve buscar construir sobre a normatividade inerente à realidade social existente”. (ALLEN, 2016, p. 90-91). A “realidade social existente” servirá como fonte de princípios normativos, na medida em que estiver justificada enquanto manifestação de um progresso em relação às realidades anteriores. Tal procedimento de análise faz com que Honneth se comprometa com uma perspectiva histórica de caráter teleológico, a partir da qual ele opera sua “reconstrução normativa”. (ALLEN, 2016, p. 92). Os valores e as normas identificados pela análise, calcada numa perspectiva teleológica da História, são, por isso, pressupostos como frutos de um processo de aprendizagem histórica, e assim podem servir como medida para as realizações das instituições atuais.

3 Necessidade de reconhecimento recíproco

Como já dito, a teoria do reconhecimento em Honneth tem suas raízes filosóficas em Hegel. Em *Luta por reconhecimento*, o filósofo procura combinar a intuição e a formação intersubjetiva da identidade individual com as formas de reconhecimento já citadas e o papel das lutas por reconhecimento no desenvolvimento histórico, inspirado nas formulações do jovem Hegel. Além disso, a teoria de Honneth também busca fundamentação na psicanálise, psicologia social e psicologia do desenvolvimento. Com autores como George Herbert Mead, Donald Winnicott e, mais recentemente, Michael Tomasello, Honneth pretende mostrar que a individuação se dá através da socialização, focando esta no reconhecimento mútuo (Mead); que a relação afetiva entre bebês e seus cuidadores é de reconhecimento mútuo, o que permite ao bebê desenvolver a consciência de si e de suas necessidades (Winnicott); e como reforço para o seu argumento da primazia da intersubjetividade como motor do desenvolvimento pessoal (Tomasello). (JÜTTEN, 2018, p. 85).

Para tais considerações, é importante lembrar a premissa de Honneth enunciada acima: “a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco”. (HONNETH, 2003, p. 155). O imperativo de um reconhecimento mútuo² é exatamente o que parece estar presente nas ideias que Honneth toma dos autores citados no parágrafo anterior. No entanto, algumas considerações de autores, como Joel Whitebook e Vladimir Safatle, permitem problematizar justamente esse princípio. Whitebook (2008), referindo-se às correntes Relacional e Intersubjetiva da psicanálise, comenta: “[...] eles pensam que, mostrando que o eu é um produto de interação, também estarão mostrando que o eu é intrinsecamente sociável. Seu pressuposto não declarado é que interação é equivalente à mutualidade, o que significa que se o eu é de fato um produto de interação, ele é inerentemente mutualístico”. (WHITEBOOK, 2008, p. 382). A diferença entre interação e mutualismo apontada por Whitebook torna o imperativo de reconhecimento mútuo no mínimo problemático. Este é um ponto importante, não apenas porque a dimensão afetiva tematizada no problema é um componente essencial da teoria de Honneth, mas também porque a mudança no entendimento sobre o modo como

² As palavras *mútuo* e *recíproco* serão usadas como sinônimos.

se dão as relações, o peso de sua simetria, o que afeta o teor normativo destas, prejudicando, assim, o procedimento de análise. Em lugar de uma disposição natural à socialização, Whitebook se refere a um encontro que poderia ser caracterizado como um choque de consciências não necessariamente abertas: “Deve ficar claro que a consciência não se volta para o outro por causa de uma disposição inerentemente mutualística, mas porque é compelida a isso pelo colapso de seu programa monológico ou narcisista”. (WHITEBOOK, 2008, p. 384).

Nossa análise pode ser complementada por Safatle (2013), que chama a atenção para a necessidade de Honneth de derivar os sentimentos de injustiça e desprezo de um “bloqueio da possibilidade de afirmação social e de reconhecimento jurídico de traços da identidade individual”. (SAFATLE, 2013, p. 213). Segundo Safatle, a formação da identidade individual é um problema para Honneth, mas tal que deve ser politicamente confirmado e não desconstruído. Ou seja, teríamos aqui um exemplo de como o imperativo do reconhecimento mútuo opera para afirmar a normatividade das relações intersubjetivas (que se dão entre identidades inerentemente sociáveis e devem ser politicamente confirmadas assim), estabelecendo as instituições sociais e jurídicas em sua forma pretensamente ideal como *locus* privilegiado de sua realização. A questão comum, para Whitebook e Safatle, seria o efeito, na autorrealização do indivíduo, da projeção de uma estima simétrica entre os sujeitos. A diferença entre socialização e mutualidade apontada acima insere uma tensão inesperada para Honneth, nas relações da esfera afetiva de reconhecimento:

Eu diria que o conceito de intersubjetividade deveria ser reservado a um estágio posterior do desenvolvimento, onde auto-reflexão e simbolização estivessem estabelecidos. Isso permitiria conceber a intersubjetividade como um fenômeno emergente e distingui-la de manifestações primárias de interação, que são suas precursoras. (WHITEBOOK, 2008, p. 385).

Ao conceber um sujeito não inerentemente sociável, uma subjetividade emergente, estaríamos estabelecendo uma descontinuidade no projeto de desenvolvimento do indivíduo. Como lembra Whitebook ao acusar certa confusão na interpretação de Hegel e Freud: “Eles não são, estritamente falando, teóricos da primeira ou da segunda natureza, mas *da transição da primeira para a segunda*”. (WHITEBOOK, 2008, p. 383).

4 Teoria crítica e progresso

Como já mencionado, a análise de Allen está focada no papel desempenhado por ideias de progresso histórico, desenvolvimento, evolução social e aprendizagem sociocultural, como fundamento das perspectivas normativas dos principais autores das gerações recentes da Teoria Crítica. (ALLEN, 2016, p. 3). Allen desenvolve sua argumentação questionando o entendimento, por parte desses autores, do que ela chama de “progresso como fato”, ou seja, a perspectiva, nem sempre claramente enunciada, de que as instituições modernas da sociedade são fruto de um processo de aprendizado histórico e progresso moral, em relação às estruturas precedentes. Em relação ao tema, a autora se inspira em Adorno e sua famosa sentença dada na conferência intitulada *Progresso*: “[...] o progresso se dá no ponto em que termina”. (ADORNO, 1995, p. 47). Para Adorno, apenas no momento em que estivermos livres das determinações de uma categoria opressora, como a de progresso, é que este terá lugar, de fato. É nesse sentido que devemos entender a preocupação de Allen com os rumos da Teoria Crítica, pois, na medida em que a postura epistemológica de seus representantes privilegia programas de leituras avaliativas da realidade social, comparadas a ideais entendidos como superiores, as possibilidades de real emancipação parecem estar ameaçadas.

Lembrando nossa questão abordada na Introdução, sobre os elementos de medida e ideal de realização individual e social, na teoria de Honneth: Como sabemos que as perspectivas assim derivadas são válidas? Allen acompanha a reflexão de Christopher Zurn, que elenca três possíveis estratégias de resposta por parte de Honneth:

[...] a primeira é uma estratégia construtivista, que liga a concepção formal de vida ética às condições base para uma ética do discurso do tipo habermasiana; a segunda é uma estratégia histórica, reconstrutivista, que apresenta a concepção formal de vida ética como resultado de um processo dirigido de desenvolvimento histórico; e a terceira é uma estratégia antropológico-filosófica, que fundamenta a concepção formal de vida ética numa concepção universal da natureza humana. (ALLEN, 2016, p. 81).

A filósofa argumenta que a estratégia de Honneth é a segunda, embora lembre a importância desempenhada por sua antropologia filosófica.

Allen acompanha a argumentação de Honneth, apontando, em primeiro lugar, num ensaio sobre Kant,³ para a concepção hermenêutico-explicativa da filosofia da história, que Honneth diz estar oculta na filosofia kantiana. Tal perspectiva é caracterizada, em vez de pelo direito, pressuposto por Kant, de entender a história como progresso, pelo argumento de que, ao caracterizar determinado evento como positivo ou negativo, comprometemo-nos a ver tal evento como “primeiro, melhor do que o que o precedeu; e segundo, como potencialmente não tão bom quanto o que o sucederá”. (ALLEN, 2016, p. 86). Essa perspectiva determina o progresso não como processo natural, à maneira de uma teleologia objetiva, como em Hegel, mas como processo de aprendizagem histórica, o qual “pressupõe que cada geração tem a habilidade não apenas de repetir, mas também de construir com base no que herda das gerações anteriores”. (ALLEN, 2016, p. 87). Nesse contexto, o progresso está ligado a um processo de racionalização social irreversível.

É na sociedade fruto desse processo irreversível de racionalização que a concepção normativa de liberdade poderá se realizar. Lembrando a caracterização feita acima da “liberdade social”, é numa sociedade justificada aos olhos dos sujeitos, ou seja, as sociedades modernas, que é possível aos indivíduos cooperarem em nome de objetivos comuns.

Allen identifica, assim, dois argumentos de Honneth em favor da afirmação do progresso: o primeiro, que aqueles que endossam a situação moral e política de seu tempo estão comprometidos com a ideia de progresso histórico, bem como de processo de aprendizagem histórica através das gerações, embora descontínuo; o segundo, que aparece em *Freedom's right*, diz que todos aqueles que tomam parte na reprodução das instituições da modernidade, ao fazer isso as justificam e as veem como fruto de um processo de aprendizagem histórica. (ALLEN, 2018, p. 96). Com relação ao primeiro ponto, mesmo estabelecendo determinado evento como a melhor das alternativas, isso não nos permite afirmar tal alternativa como um ponto intermediário rumo a um processo de aperfeiçoamento. Nesse sentido, em referência ao segundo ponto, mesmo comprometidos com o progresso enquanto imperativo moral, não se segue que

³ The irreducibility of progress: Kant's account of the relationship between morality and history. In: **Pathologies of reason: on the legacy of critical theory**: translated by James Ingram. New York: Columbia University Press, 2009.

devamos entender que qualquer escolha entre alternativas disponíveis de fato redundaria em progresso, nem se segue que estejamos comprometidos com a ideia de que “nossa situação presente é normativamente superior aos ideais e valores históricos precedentes”. (ALLEN, 2016, p. 97). Ainda sobre a questão da legitimação das instituições por meio de sua reprodução, Allen argumenta que há uma diferença entre reproduzir e legitimar instituições, sendo perfeitamente possível que tais legitimações ocorram por meio de poder coercitivo, e que, portanto, a mera existência de tal reprodução não é razão suficiente para atribuir qualquer peso normativo a essas instituições.

A autora também lembra Foucault, e a ideia de que “a manutenção e reprodução de instituições e práticas que pressupõem certos comprometimentos normativos podem também ser vistas [...], como função de internalização e inculcação de relações disciplinares de poder”. (ALLEN, 2016, p. 104). Em sua discussão sobre o estado constitucional moderno, Honneth admite a possibilidade de tal leitura, mas a rejeita por questões metodológicas. Para Honneth, o Estado Democrático-Constitucional é fruto da aceitação de uma concepção datada da Revolução Francesa, ou seja, entendido por ele, assim, como legítimo. Nesse sentido, a perspectiva de uma leitura externa (Foucault), oposta a uma interna, reconstrutiva, impede a obtenção de uma perspectiva normativa, com o efeito de que atos ilegais de violência sejam tomados como simples manifestação indiferenciada de poder. Honneth esclarece:

[...] normatividade pode ser encontrada apenas dentro do mundo social existente. Como tal, ele pode ser acessado apenas via reconstrução interna – isto é, uma reconstrução em primeira pessoa do ponto de vista de um participante de uma realidade social normativamente estruturada – de ideais e valores que são incorporados nas instituições e práticas existentes que são centrais para a sociedade de alguém. Em outras palavras, apenas tomando a perspectiva normativa interna de um participante, em primeira pessoa, podemos entender o exercício unilateral da força por parte dos estados democráticos como abusos da autoridade por parte do estado, em primeiro lugar. Um abuso do poder do estado conta como abuso, diz Honneth, apenas se aceitarmos a ideia de que o estado democrático requer legitimação. (Apud ALLEN, 2016, p. 105).

Sobre a questão, Allen argumenta por meio de dois pontos: primeiro, que a análise do poder não impede necessariamente a obtenção de perspectivas normativas. Essa ideia deriva de separação do observador em primeira ou

terceira pessoa, a respeito da qual Allen se refere à necessidade de abranger as duas,⁴ mas também de “mantê-las separadas, de modo que normatividade e razão permaneçam depuradas de relações de poder, em nível conceitual” (ALLEN, 2016, p. 106), o que leva à adoção, por parte de Foucault, do método genealógico, que assume tal perspectiva de análise em terceira pessoa; o segundo ponto refere-se ao fato de que relevar o ponto de vista da terceira pessoa pode não apenas nos “preservar a perniciosa ficção de um normativo mundo da vida livre de poder [...]”; pode também minimizar o papel que o poder desempenha nas relações sociais, mitigando, assim, a força crítica da teoria crítica de Honneth”. (ALLEN, 2016, p. 106). Segundo Allen, Honneth admite um momento genealógico em sua reconstrução normativa, porém este fica limitado ao ponto de vista metacrítico, que permite ao teórico analisar o contexto já legitimado pela metodologia da reconstrução normativa. (ALLEN, 2016, p. 107). A filósofa conclui:

Em outras palavras, para Honneth, [...], a genealogia pode esclarecer apenas os modos pelos quais os princípios normativos que reconstruímos a partir do ponto de vista em primeira pessoa podem se perder na prática, mas não tem nada a dizer sobre as normas em si. Mas isso é precisamente perder o ponto radical da genealogia, o qual tem a ver com a ligação de razões e normatividade com relações de poder. (ALLEN, 2016, p. 107).

Assim, baseada na ideia de progresso histórico e processos de aprendizagem histórica, a argumentação de Honneth, segundo Allen, é insuficiente para que aceitemos as instituições modernas e seus ideais e valores como elementos normativos de análise para a Teoria Crítica. Nesse contexto, a teoria do reconhecimento de Honneth, com seu pressuposto de reciprocidade e comunhão de objetivos; com sua ideia de expansão das estruturas que permitiriam a individuação e a inclusão, tomadas como valores, parece já pressupor o conteúdo normativo que deveria justificar. (ALLEN, 2016, p. 118).

5 Considerações finais

Este trabalho procurou fazer uma leitura da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, tendo como fio condutor algumas críticas feitas ao seu projeto,

⁴ Para uma boa discussão dessa questão: CELIKATES, Robin. O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica. **Dossiê Teoria Crítica, Novos estudos**, Cebrap, 93. São Paulo, jul. 2012.

nomeadamente aquelas que identificam problemas relacionados à postura do filósofo em relação ao rumo da Teoria Crítica, principalmente em relação à forma como entende a ideia de progresso. A questão é particularmente importante, dado que podemos identificar atualmente diversas tendências que indicam claramente a possibilidade de uma volta ao trágico contexto que motivou as pesquisas da Escola de Frankfurt, primeira geração da Teoria Crítica. Nesse sentido, uma visão otimista sobre a natureza humana, que afirma o mercado como espaço ideal da liberdade social e a superioridade moral de uma experiência social específica, não parece ser uma contribuição real para a emancipação.

Certamente, um esforço teórico de tamanha ambição não ficaria livre de críticas, e Honneth não pode ser acusado de ignorá-las. Apesar disso, a insistência em pensar o progresso como fato, de acordo com a formulação de Allen, permite pensar que dificilmente o rumo será diferente, visto que tal característica parece essencial à sua teoria. Uma mudança de perspectiva, a exemplo da proposta de Allen, envolveria uma retomada das ideias dos representantes da primeira geração da Teoria Crítica, principalmente Adorno, bem como de teóricos que percebiam as relações de poder inerentes à ideia de progresso como fato, como é o caso de Foucault. De todo modo, a questão maior se refere aos rumos da Teoria Crítica, à possibilidade de incorporar ao programa de pesquisa enunciado por Horkheimer experiências que não se limitam à realidade europeia.

Referências

ADORNO, Theodor. Progresso. In: _____. **Palavras e sinais: modelos críticos II**. Trad. de Ruschel, M. A. Petrópolis: Vozes, 1995.

ALLEN, Amy. **The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory**. New York: Columbia University Press, 2016.

HONNETH, Axel. **Freedom's right: the social foundations of democratic life**. Cambridge: Polity, 2014.

_____. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or recognition?:** a political-philosophical exchange. London: Verso, 2003a. p. 110-197.

JÜTTEN, Timo. The theory of recognition in the Frankfurt School. In: GORDON, Peter E.; HAMMER, Espen; HONNETH, Axel (Ed.). **The Routledge Companion to the Frankfurt School**. New York City: Routledge, 2018. p. 82-94.

SAFATLE, Vladimir. Abaixo de zero: psicanálise, política e o deficit de negatividade em Axel Honneth. **Discurso**, São Paulo, v. 43, p. 193-228, 2013.

WHITEBOOK, Joel. First nature and second nature in Hegel and psychoanalysis. **Constellations**, v. 15, n. 3, p. 382-389, 2008.

ZURN, Christopher. Introduction. In: ZURN, Christopher; BUSCH, Hans-Christoph Schmidt am (Org.). **The philosophy of recognition: historical and contemporary perspectives**. Nova York: Lexington Books, 2010. p. 1-19.

2

Amor, direito e estima social em Axel Honneth: uma reflexão acerca da praticidade dos padrões de reconhecimento na sociedade neoliberal

Renan Borella da Silva*

1 Introdução

O tema reconhecimento tem especial relevância nos últimos tempos. Na medida em que a sociedade vai se transformando e novos valores vão sendo inseridos na sociedade, é necessária a atualização teórica dos temas que buscam propor uma compreensão dos fenômenos sociais. Não diferente, a teoria do reconhecimento tem contribuído muito para as reflexões filosóficas acerca das estruturas morais e axiológicas da sociedade, com outros autores que abordam diferentes aspectos. Porém, precisa por vezes levar em conta as mudanças sociais e se atualizar.

A ideia principal deste trabalho é apresentar os padrões de reconhecimento propostos por Honneth de forma detalhada e fazer uma reflexão acerca da possibilidade prática de serem alcançados na sociedade atual, conforme suas estruturas neoliberais. Faz-se necessário deixar claro que, tendo em vista o objetivo supracitado, não cabe fazer uma análise acerca da obra completa com que Honneth nos contempla, que, como afirma Salvadori (2011), tem como objetivo principal demonstrar de que forma os indivíduos e grupos sociais se inserem na sociedade, por meio da luta por reconhecimento intersubjetivo, contrapondo a teoria de autoconservação proposta por Hobbes e Maquiavel. Mas tão somente de forma tripartite de reconhecimento, como Honneth propõe. Entretanto, devemos colocar em destaque a busca pela construção de uma teoria social de caráter normativo por parte de Honneth, em que, no cerne de sua tese, mora a proposição de que os conflitos são intrínsecos à formação tanto da intersubjetividade como dos próprios sujeitos. E, como já dito antes, ele faz oposição à tese de Hobbes, ao destacar que os conflitos não são guiados pela lógica da autoconservação, mas trata-se principalmente de uma

* Graduado em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda pela Universidade de Caxias do Sul. Discente bolsista pela Prosu/Capes no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul na modalidade *Stricto Sensu*. E-mail: rbsilva12@ucs.br

luta moral, uma vez que, em sua visão, a sociedade é pautada por obrigações intersubjetivas, como afirma Araújo Neto (2013).

Ademais, dentro da reflexão acerca da possibilidade prática de se alcançar o reconhecimento pelas vias propostas por Honneth na sociedade neoliberal, cabe, em primeira instância, analisar a forma de estruturação de tal sociedade, lançando mão de autores contemporâneos que, em suas obras se preocuparam em interpretar os fenômenos sociais e econômicos, sobretudo com a evolução do capitalismo e o aparecimento de novas formas de relação, sejam elas familiares, de amizade, de trabalho ou jurídicas, que são, sobretudo, mediadas pelas novas tecnologias. Nesse sentido, será possível, posteriormente, refletir de forma crítica se as estruturas sociais do neoliberalismo atuam de forma a impedir os processos de reconhecimento e caminhando para a eternização da luta por reconhecimento, ou, se ao contrário, promovem possibilidades de concretizar tais processos de reconhecimento, a ponto de alcançar, através desses, uma espécie de emancipação e, conseqüentemente, um cessar na luta por reconhecimento.

Padrões de reconhecimento e seus respectivos desrespeitos

Nesta seção, apresentaremos os padrões de reconhecimento propostos por Axel Honneth. Spinelli (2016) nos contempla com uma base introdutória eficaz sobre o reconhecimento em Honneth. Afirma a autora que é através das relações entre os indivíduos, separadas em três esferas de reprodução da vida social, a saber, amor, direito e estima social, que o reconhecimento é compreendido. A condução correta dessas três esferas origina autorrelações práticas que se dividem em três: autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Um ponto de destaque na argumentação de Honneth é a forma enfática como ele coloca a identidade do indivíduo de modo profundamente vinculado a essas esferas do reconhecimento, deixando às claras, que em caso de rejeição do reconhecimento, pode haver uma evolução a ponto de obstruir a autorrealização individual.

Rosenfield e Saavedra (2013) apontam que, em um primeiro momento, a pretensão de Honneth é apresentar os aspectos do reconhecimento por via do amor, que estão alicerçadas na natureza afetiva e dependente da personalidade

humana. Para podermos compreender essa primeira esfera do reconhecimento, ou primeiro padrão, se preferir, é necessário primeiramente conceituarmos, segundo a ideia do autor. Honneth (2003) faz questão de não restringir a conceituação de amor, deixando claro que considera por relações amorosas todo tipo de relação primária, que consiste em fortes ligações emotivas entre um número restrito de pessoas, podendo, por exemplo, ser segundo o padrão de relações eróticas entre parceiros, também de amizade e de relações entre pais e filhos.

Conforme Albornoz (2011), o primeiro acontecimento da relação mãe e filho, presente na primeira infância, é desenvolvido durante o que podemos chamar de aventura infantil pré-reconhecimento. Nesse movimento intersubjetivo, é possível construir isocronicamente o amor de si mesmo e a autoconfiança, que é possível pela experiência do amor do outro e pela confiança no amor desse outro. Assim, forma-se uma espécie de base sólida emotiva, para que sejam possíveis a defesa e a reivindicação de direitos, mais tarde na esfera de reconhecimento jurídico, da mesma maneira que afirmam as condições pessoais para a participação na esfera da solidariedade e da estima social.

Daqui para frente, é importante que tenhamos em conta a argumentação utilizada por Honneth que, valendo-se da psicanálise de Winnicott e dos estudos de Jéssica Benjamin, desenvolve a primeira fase do reconhecimento por meio do amor, sob os conceitos de “dependência absoluta” e “dependência relativa”, assim como os dois mecanismos posteriores, o da “destruição” e do “fenômeno de transição”.

A partir da categoria de “dependência absoluta”, de Winnicott, Honneth introduz os primeiros elementos de sua teoria do reconhecimento. A dependência absoluta se dá na primeira fase do desenvolvimento infantil, quando mãe e bebê se encontram num estado simbiótico da relação. O bebê é totalmente dependente e carente, enquanto a mãe direciona por completo sua atenção para satisfazer as necessidades da criança, isso faz com que não haja entre eles nenhum tipo de limite de individualidade e assim ambos se sentem como unidade, afirmam Saavedra e Sobottka (2013).

Winnicott concebeu o processo de amadurecimento infantil como uma tarefa que só através da cooperação intersubjetiva de mãe e filho pode ser solucionada em comum: visto que ambos os sujeitos estão incluídos inicialmente, por meio de operações ativas, no estado do ser-um simbiótico, eles de certo modo precisam aprender do respectivo outro como eles têm de diferenciar-se em seres autônomos. [...] o processo que o desenvolvimento infantil há de tomar deve conduzi-lo a uma personalidade psicologicamente sã, sendo perceptível nas modificações da estrutura de uma construção interativa, não nas transformações da organização do potencial pulsional do indivíduo. [...] “dependência absoluta”; ela significa que os dois parceiros de interação dependem aqui, na satisfação das suas carências, inteiramente um do outro, sem estar em condições de uma delimitação individual em face do respectivo outro. Pois, por um lado, a mãe vivenciará o estado carencial precário do bebê como uma necessidade de seu próprio estado psicológico, uma vez que ela se identificou projetivamente com ele no curso da gravidez; daí a atenção emotiva dela estar talhada para a criança de modo tão integral que ela aprende a adaptar sua assistência e cuidado, como por um ímpeto interno, aos seus interesses cambiantes, mas como que co-sentidos [*mitgeföhlt*] por ela própria. A essa dependência precária da mãe, [...] corresponde, por outro lado, o completo estado de desamparo do bebê, ainda incapaz de expressar por meios comunicativos suas carências físicas e emotivas. Não estando em condições de uma diferenciação cognitiva entre ela mesma e o ambiente, a criança se move, nos primeiros meses de vida, num horizonte de vivências cuja continuidade só pode ser assegurada pelo auxílio complementar de um parceiro da interação. (HONNETH, 2003, p. 165-166).

Honneth (2003) explica ainda que, como há uma dependência entre criança e mãe nessa fase simbiótica, a mesma só pode ser finalizada na medida em que ambas obtenham um pouco de independência. Para a mãe, essa emancipação se inicia a partir do momento em que ela volta a estender seu campo de atenção social, uma vez que sua identificação primária e corporal com o bebê vai se diluindo. “O retorno às rotinas do cotidiano e a nova abertura para as pessoas de referência familiares impelem-na a negar a satisfação direta das carências da criança ainda espontaneamente intuídas”. (p. 167). Dessa forma, ela vai deixando o bebê sozinho por intervalos maiores de tempo, promovendo um desenvolvimento intelectual que, com a ampliação dos reflexos condicionados, provoca uma capacidade de se diferenciar do ambiente. A criança sai da “absoluta dependência”, pois a sua própria dependência em relação à mãe entra em seu campo de visão. A partir daí, a criança aprende a referir seus impulsos pessoais, de forma proposital, a aspectos da assistência materna. Esse estágio novo de interação é chamado de “dependência relativa” e é onde os passos

decisivos para a capacidade da criança fazer essa ligação ocorrem. Dessa forma, é possível entender como se constitui aquele “ser-si mesmo em um outro” de que Hegel falava, na relação entre mãe e filho. Esse “ser-si mesmo em um outro” é o padrão elementar das formas mais maduras de amor.

Honneth segue explicando que, durante certo tempo, a mãe é necessária por causa de seu valor de sobrevivência. Ela é tida como mãe-ambiente, mãe-objeto e objeto do amor excitado. Enquanto objeto, ela é destruída ou danificada, repetidamente. Com a ligação que nasceu agora, a criança consegue reconciliar sua afeição pela mãe, também integra de forma gradual os dois aspectos da mãe e, gradativamente, vai se tornando capaz de amar com ternura a mãe sobrevivente. Como reiteram Rosenfield e Saavedra (2013), nessa fase a mãe é reconhecida pela criança não como parte de seu mundo subjetivo, mas como um objeto com seus próprios direitos.

A fim de alcançar essa independência do *outro*, a criança tem que desenvolver dois mecanismos psíquicos: destruição e os fenômenos e objetos transicionais. A destruição (mordidas no corpo da mãe) consiste em atos que a criança pratica quando descobre a independência da mãe. Eles se tornam positivos quando o bebê reconhece a independência da mãe, amando-a sem as fantasias de onipotência. Os fenômenos e objetos transicionais (travesseiro, brinquedo, dedo polegar) são elos de mediação entre a fase da fusão e a da separação. A criança somente alcança a criatividade quando fica sozinha com os objetos transicionais. Isso é possível devido à dedicação emotiva da mãe, mesmo estando distante da criança. Essa confiança na dedicação materna faz com que a criança desenvolva a autoconfiança. (SALVADORI, 2011. p. 190).

Honneth (2013) prosseguindo com inspiração em Winnicott, afirma que a autoconfiança, alcançada nesse processo de se tornar segura do amor materno a ponto de possibilitar uma confiança em si mesmo que a permite estar a sós despreocupadamente, essa capacidade de estar, só é a demonstração de uma forma de autorrelação individual. “Esse poder-estar-só, comunicativamente protegido, é a matéria “de que é feita a amizade”. (p. 174). As ligações fortes emotivamente entre seres humanos têm a capacidade de abrir uma possibilidade mútua de relacionar-se consigo próprio de forma descontraída. A observação que se seguiu pode ser entendida como uma exigência sistemática de encontrar, na relação mãe-filho, o padrão de interação cuja repetição madura

quando adulto seria um indicador do êxito das ligações afetivas. Assim, é possível tirar ilações do processo de amadurecimento na primeira infância, a respeito da estrutura comunicativa que torna o amor uma relação particular de reconhecimento recíproco.

Todavia, esse desejo de fusão só se tornará o sentimento do amor se ele for desiludido a tal ponto pela experiência inevitável da separação, que daí em diante se inclui nele, de modo constitutivo, o reconhecimento do outro como uma pessoa independente; só a quebra da simbiose faz surgir aquela balança produtiva entre delimitação e deslimitação, que para Winnicott pertence à estrutura de uma relação amorosa amadurecida pela desilusão mútua. Nesse ponto, o poder-estar-só constitui o pólo, relativo ao sujeito, de uma tensão intersubjetiva, cujo pólo oposto é a capacidade de fusão deslimitadora com o outro. (HONNETH, 2003, p. 174-175).

Pode-se entender, portanto, que, na visão de Honneth (2003) a relação amorosa ideal é aquela que representa uma quebra da simbiose pelo reconhecimento. Essa relação de reconhecimento organiza o caminho para um tipo de autorrelação, em que os sujeitos alcançam juntos uma confiança indispensável em si mesmos. É uma parte essencial de uma segurança emotiva, que não diz respeito apenas à experiência, mas também à própria manifestação de carência e sentimentos, ocasionada pela experiência intersubjetiva do amor. Constitui, assim, o que podemos dizer que é o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito. Rosenfield e Saavedra (2013) explicitam o pensamento de Honneth, em que ele afirma: só quando se possui essa capacidade de autoconfiança é possível desenvolver a personalidade de forma sadia. Honneth sustenta ainda que, o nível do reconhecimento do amor é, como já dito antes, esse tipo de reconhecimento (amor) responsável não apenas pelo alicerce do autorrespeito, mas também pela construção necessária da autonomia, para que se possa participar da vida pública, uma vez que ele sustenta o amor como núcleo fundamental da moralidade. Assim, podemos ver que essa esfera do reconhecimento é uma condição sem a qual não podemos avançar ao segundo nível de reconhecimento: o jurídico.

Antes de falar da esfera jurídica do reconhecimento, sua estrutura e seus caminhos, é preciso imediatamente fazer uma distinção, a saber, a diferença entre o amor e o direito. “O amor se diferencia do direito no modo como ocorre

o reconhecimento da autonomia do *outro*. No amor, esse reconhecimento é possível, porque há dedicação emotiva. No direito, porque há respeito”. (SALVADORI, 2011, p. 191). Porém é necessário entender qual foi o caminho argumentativo para se chegar a essa relação de respeito e, conseqüentemente, de autorrespeito.

Honneth (2003) faz a diferenciação do direito da sociedade tradicional e da sociedade moderna, tendo em conta a atualização da esfera jurídica, na passagem de um tipo de sociedade para outro. Ele afirma que o sistema jurídico deve ser entendido na sociedade moderna como uma expressão universal dos interesses de todos os membros da sociedade. Para deixar mais claro, o autor afirma, a partir dessa passagem, que não são mais admitidos privilégios e exceções. Ele argumenta que, assim, uma disposição para obediência das normas jurídicas só pode acontecer, à medida que os atores da sociedade possam assentir a elas como seres livres e iguais. Assim surge na relação de reconhecimento, uma nova forma de reciprocidade baseada no direito que é altamente exigente; nele, os sujeitos de direito, sob a mesma lei, se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia sobre normas morais. A partir de então, o reconhecimento de pessoa de direito deve ser aplicado a todos na mesma medida e aparta-se então de forma significativa a esfera jurídica da estima social, que, por conseqüência, acaba gerando duas formas distintas de respeito que devem ser analisadas separadamente.

O autor afirma que é sabido que, em ambos os casos, o respeito a uma pessoa é originado por determinadas propriedades, mas no direito trata-se da propriedade universal que faz dele uma pessoa; no caso da estima social, trata-se das propriedades particulares que constituem sua gama de características e o diferencia de outras pessoas. Surge daí o interesse para o reconhecimento jurídico de como determinar a propriedade constitutiva das pessoas enquanto tais. Já no caso da estima social, o que importa é entender como se constitui o sistema referencial valorativo, pelo qual é capaz de se medir o “valor” de propriedades e características.

A definição das propriedades que caracterizam o ser humano constitutivamente como pessoa depende das assunções de fundo acerca dos pressupostos subjetivos que capacitam para a participação numa formação racional da vontade: quanto mais exigente é a maneira pela qual se pensa um semelhante procedimento, tanto mais abrangentes devem ser

as propriedades que, tomadas em conjunto, constituem a imputabilidade moral de um sujeito. [...] aquelas capacidades pelas quais os membros de uma sociedade se reconhecem mutuamente podem se modificar se eles não respeitam uns aos outros como pessoas de direito [...] A ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais, com a qual temos de lidar em sociedades modernas, pode ser entendida como um processo em que a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando passo a passo, visto que, sob a pressão de uma luta por reconhecimento, devem ser sempre adicionados novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade. [...] Nas ciências do direito, tornou-se natural nesse meio tempo efetuar uma distinção dos direitos subjetivos em direitos liberais de liberdade, direitos políticos de participação e direitos sociais de bem-estar; a primeira categoria refere-se aos direitos negativos que protegem a pessoa de intervenções desautorizadas do Estado, com vista à sua liberdade, sua vida e sua propriedade; a segunda categoria, aos direitos positivos que lhe cabem com vista à participação em processos de formação pública da vontade; e a terceira categoria, finalmente, àqueles direitos igualmente positivos que a fazem ter parte, de modo equitativo, na distribuição de bens básicos. (HONNETH, 2003, p. 188-189).

Anteriormente, os direitos de participação eram ligados ao *status* social, e só se tornaram uma classe separada de direitos universais básicos, na medida em que houve ampliação e aprofundamentos parciais, que transformaram o clima jurídico de modo que não se podia mais contrariar com argumentos convenientes as exigências de igualdade feitas por grupos excluídos. Porém, é necessário ter em conta que o indivíduo necessita mais do que proteção jurídica, para poder agir como sujeito moralmente imputável; ele precisa da “possibilidade juridicamente assegurada de participação no processo público de formação da vontade [...]”. (HONNETH, 2003. p. 193).

Toda comunidade jurídica moderna está fundada na presunção da imputabilidade moral de todos os seus membros. A ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais, com a qual vêm tendo de lidar as sociedades modernas, pode ser entendida como um processo no qual a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando, passo a passo, sob a pressão de uma luta por reconhecimento. (ALBORNOZ, 2011. p. 138).

Honneth (2013) aponta que, hoje, o significado de reconhecer-se reciprocamente como sujeito de direito é muito maior do que no início do desenvolvimento do direito moderno. Porém, um sujeito só é respeitado se encontra reconhecimento jurídico para além da capacidade abstrata de se orientar por meio das normas morais, no caso, na propriedade concreta de

merecer o nível de vida necessário para isso. É importante compreender também a espécie de autorrelação positiva que o reconhecimento jurídico possibilita. Como aponta Mead, ocorre um crescimento importante da faculdade de se autorreferir moralmente imputável; esse seria o fenômeno psíquico colateral da adjudicação de direitos.

Assim como, no caso do amor, a criança adquire a confiança para manifestar espontaneamente suas carências mediante a experiência contínua da dedicação materna, o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante a experiência do reconhecimento jurídico. Que o auto-respeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa é o que já se sugere pela logicidade com que os direitos se deixam conceber como signos anonimizados de um respeito social, da mesma maneira que o amor pode ser concebido como a expressão afetiva de uma dedicação, ainda que mantida à distância: enquanto este cria em todo ser humano o fundamento psíquico para poder confiar nos próprios impulsos carenciais, aqueles fazem surgir nele a consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros. (HONNETH, 2003, p. 194-195).

Por outro lado, Honneth (2003) assinala que não há nenhuma chance do membro individual que está inserido na sociedade constituir um autorrespeito, se este viver sem direitos individuais. Isso se dá pelo entendimento de que ter esses direitos individuais significa a possibilidade de colocar pretensões aceitas. Assim, o sujeito individual está dotado com a possibilidade de uma atividade legítima, fundamentada no poder dele de constatar que goza do respeito dos outros membros. A força para a constituição do autorrespeito está no caráter público que os direitos possuem, pois permitem a seus portadores realizarem uma ação perceptível aos parceiros de interação. Pois, com a atividade opcional de reivindicar direitos, o indivíduo ganha um meio de expressão simbólica, da qual a efetividade social pode lhe demonstrar regularmente que ele ancora reconhecimento universal, como pessoa moralmente imputável.

Então se poderá tirar a conclusão de que um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de “auto-respeito”. (HONNETH, 2003, p. 197).

Oportunamente, Spinelli (2016) observa que Honneth alerta que o autorrespeito integra apenas uma correlação conceitual, visto que não alcança provas empíricas. Só é possível notar sua importância fenomênica em sua privação, quando acontece alguma reivindicação. “Só na medida em que os grupos debatem e lutam por reconhecimento na esfera jurídica, denunciando que são privados de alguns direitos, a questão do autorrespeito aparece, no entanto, em termos de privação”. (SPINELLI, 2016, p. 92). No entanto, o fato de silenciar não traduz automaticamente posse do autorrespeito, pode ser fruto da paralisação ou apatia frente ao desrespeito.

Conforme Salvadori (2011), a última esfera do reconhecimento é a solidariedade, que remete à aceitação recíproca das qualidades próprias de cada indivíduo, julgadas a partir dos valores previamente na comunidade. Através dessa esfera que a autoestima é gerada, podemos entender como autoestima uma confiança nas realizações pessoais e na retenção de capacidades reconhecidas pelos outros membros da comunidade. Honneth (2003) explica que, de forma diferente do reconhecimento jurídico em seu aspecto moderno, a estima social é dada às propriedades particulares, que caracterizam os indivíduos em suas respectivas diferenças pessoais. Essa forma de reconhecimento pede por um *médium* social que deve revelar as diferenças de características entre os sujeitos, de maneira intersubjetivamente vinculante.

A estima social das pessoas é orientada pelos critérios predeterminados por uma autocompreensão da cultura de uma sociedade, uma vez que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, na medida em que cooperam na efetuação de valores culturalmente definidos. É importante referenciar que, “quanto mais as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas”. (HONNETH, 2003, p. 200).

Com a passagem para a modernidade, a relação de reconhecimento do direito não se desliga apenas, como vimos, da ordem hierárquica da estima social; antes, essa própria ordem é submetida a um processo tenaz e conflituoso de mudança estrutural, visto que se alteram também no cortejo das inovações culturais as condições de validade das finalidades éticas de uma sociedade. Se a ordem social de valores pôde até aqui servir de sistema referencial valorativo, com base no qual se determinavam os padrões de

comportamento honroso específicos aos estamentos, então isso tem a ver sobretudo com suas condições cognitivas: ela ainda devia sua validade social à força de convicção infrangível de tradições religiosas e metafísicas e, por isso, estava ancorada na autocompreensão cultural na qualidade de uma grandeza metassocial. Porém, assim que essa barreira cognitiva foi removida com efeitos amplos, isto é, assim que as obrigações éticas passaram a ser vistas como o resultado de processos decisórios intramundanos, a compreensão cotidiana do caráter da ordem social de valores iria alterar-se, tanto quanto a condição de validade do direito: privada da base de evidências transcendentais, essa ordem não podia mais ser considerada um sistema referencial objetivo, no qual as imposições comportamentais específicas às camadas sociais podiam dar um índice inequívoco acerca da medida respectiva de honra social. Junto com o fundamento metafísico de sua validade, o cosmos social de valores perde tanto seu caráter de objetividade quanto a capacidade de determinar de uma vez por todas uma escala de prestígio social, normatizando o comportamento. (HONNETH, 2003, p. 203-204).

Para Saavedra e Sobottka (2013), Honneth parte do princípio de que uma pessoa só desenvolve sua capacidade de se sentir valorizada quando suas capacidades particulares não são mais avaliadas de forma coletivista. “A individualização das realizações é também necessariamente concomitante com a abertura das concepções axiológicas sociais para distintos modos de autorrealização pessoal”. (HONNETH, 2003, p. 205). E isso só é possível por conta da transição para a modernidade. Entretanto, se instaura no centro da vida moderna uma tensão constante, um processo permanente de luta, uma vez que há, nessa forma de organização social nova, a busca pessoal por diversas formas de autorrealização, mas também há a busca de sistema de avaliação social. A sociedade moderna se transforma em uma espécie de arena, onde uma luta ininterrupta por reconhecimento se desenvolve. Isso por conta dessa espécie com tensão social que alterna continuamente entre a ampliação da diversidade de valores que permite a concepção individual de vida boa e a definição de uma base moral que sirva como referência para a avaliação social. Assim, é necessário para os diversos grupos sociais o desenvolvimento de certas capacidades de influenciar a vida pública, tendo como objetivo que suas reivindicações de vida boa encontrem reconhecimento social, para poder fazer parte do sistema de referência moral, que estabelece a autocompreensão cultural e moral da comunidade em que estão. Ademais, surge, com o processo

de individualização das formas de reconhecimento, a possibilidade de um tipo específico de autorrelação, a saber, a autoestima.

Honneth (2003) afirma que devemos entender o termo *solidariedade* como uma espécie de relação interativa em que os sujeitos se interessam reciprocamente por seus modos distintos de vida, uma vez que eles se estimam de maneira simétrica entre si. Essa individualização faz com que a relação prática consigo mesmo se modifique. Diferentemente da organização estamental, o sujeito agora não precisa mais atribuir a um grupo o respeito que goza socialmente por suas realizações; pode atribuir a si próprio tal prestígio. Assim, as novas condições descritas apontam para uma confiança emotiva que acompanha a experiência da estima social, na apresentação de realizações ou na posse de capacidades reconhecidas como “valiosas” pelos demais membros da sociedade. Assim, como já dito, podemos chamar essa espécie de autorrealização prática, através desse sentimento de valor próprio, de autoestima.

Sob as condições das sociedades modernas, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente a luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum. Relações dessa espécie podem se chamar “solidárias” porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis. [...] “simétrico” significa que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experimentar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade. É por isso também que só as relações sociais que tínhamos em vista com o conceito de “solidariedade” podem abrir o horizonte em que a concorrência individual por estima social assume uma forma isenta de dar, isto é, não turvada por experiências de desrespeito. (HONNETH, 2003, p. 210-211).

Conforme Albornoz (2011), o conceito de *solidariedade* é aplicado especialmente às relações de grupo com origens na experiência de circunstâncias difíceis, como, por exemplo, nas situações de resistência contra a repressão política, quando é gerado um horizonte intersubjetivo de valores por conta de uma concordância quanto ao objetivo prático. Nesse horizonte intersubjetivo de

valores, cada sujeito aprende a reconhecer, reciprocamente, o que significam as capacidades e as propriedades do outro. Sobottka (2013) aponta com clareza indispensável que, para Honneth o indivíduo precisa experimentar sucessivamente os tipos de reconhecimento que correspondem a cada esfera, para poder desenvolver, por meio de uma autorrelação prático-positiva, a formação de sua identidade pessoal de forma sadia e assim poder ser autônomo. Porém, esse reconhecimento não resulta de uma generosidade generalizada, mas tão somente dos processos de luta que, em cada tipo de reconhecimento, assume uma forma distinta. Esse reconhecimento pode ser negado, visto que, para cada forma de reconhecimento existem formas típicas de negação, ou se preferir, desrespeito.

Quando não há um reconhecimento ou quando esse é falso, ocorre uma luta em que os indivíduos não reconhecidos almejam as relações intersubjetivas do reconhecimento. Toda luta por reconhecimento inicia por meio da experiência de desrespeito. O desrespeito ao amor são os maus-tratos e a violação, que ameaçam a integridade física e psíquica; o desrespeito ao direito são a privação de direitos e a exclusão, pois isso atinge a integridade social do indivíduo como membro de uma comunidade político-jurídica; o desrespeito à solidariedade são as degradações e as ofensas, que afetam os sentimentos de honra e dignidade do indivíduo como membro de uma comunidade cultural de valores. (SALVADORI, 2011. p. 191).

Para Honneth (2003), a integridade dos sujeitos está ligada de maneira subterrânea a padrões de reconhecimento ou assentimento. Uma vez que a autoimagem normativa do ser humano depende de resseguro constante do outro, fica evidente que, junto com a experiência do desrespeito, existe o perigo de uma lesão, que pode ter como consequência o desmoronamento da identidade da pessoa enquanto totalidade. É preciso, então, compreender, de forma mais aprofundada, como o modo se dá e quais são as consequência desse desrespeito.

Os maus-tratos práticos, nos quais são tiradas de um ser humano as possibilidades da livre-disposição sobre seu corpo, de forma violenta, simbolizam a espécie elementar de rebaixamento pessoal. A tentativa de apoderar-se do corpo de outra pessoa, contra a sua vontade, independentemente da intenção, causam uma grande humilhação que acaba por afetar destrutivamente a autorrelação prática de um ser humano, de forma mais profunda que as outras

formas de desrespeito. Além disso, essa forma de desrespeito fere a confiança, aprendida por meio do amor, como capacidade de coordenação autônoma do seu corpo, de maneira avassaladora. Outra consequência é a perda de confiança em si e no mundo, que se amplia até as camadas corpóreas do relacionamento objetivo com outros sujeitos. É preciso que fique claro que o respeito desenvolvido naturalmente pela disposição autônoma sobre o próprio corpo, que fora conquistada por meio da socialização e da experiência da dedicação emotiva, é subtraído do sujeito pelo desrespeito. Assim, a autoconfiança em si mesmo, forma mais elementar de autorrelação prática, é destruída, logo após aquela integração bem-sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento ser arrebatada.

[...] a particularidade nas formas de desrespeito, como as existentes na privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação com o sentimento de não possuir o *status* de um parceiro na interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade; para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido, de maneira típica, vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda de auto-respeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro de pé de igualdade na interação com todos os próximos. (HONNETH, 2003, p. 216-217).

Para Honneth (2003), na esfera do direito, podemos afirmar que o respeito cognitivo de uma imputabilidade moral, que outrora foi adquirida a custo por meio de processos de interação social, aqui é subtraído do sujeito pelo desrespeito. Na estima social, a perda da autoestima pessoal, ou, da possibilidade de se compreender propriamente como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características, acontece com a experiência da desvalorização social. Isso por conta da degradação valorativa de certos padrões de autorrealização, que, para seus portadores, tem a consequência de impedi-los de se referirem à condução de sua vida como algo positivo dentro de uma coletividade. Pode-se entender, então, que “o que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de autorrealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedades de grupos”. (HONNETH, 2003, p. 218).

Nos estudos psicológicos que concernem às sequelas pessoais da experiência de violação e tortura, fala-se frequentemente de “morte psíquica”. No caso dos estudos que se ocupam da elaboração coletiva da privação de direitos e da exclusão social, como no caso da escravidão, o conceito que surge é o de “morte social”. Já para o desrespeito que ocorre na degradação cultural de uma forma de vida, é a categoria de “vexação”, que tem prioridade. Pode-se comparar a ameaça à identidade, que surge por meio da experiência de humilhação social e rebaixamento, com a ameaça da vida física ao sofrer de doenças. Porém, todas as reações negativas, que seguem no plano psíquico a experiência de desrespeito, pode simbolizar de maneira correta o alicerce motivacional, em que está ancorada a luta por reconhecimento.

Araújo Neto (2013) afirma que o raciocínio de Honneth se parece com a teoria das emoções de Dewey. Essa teoria afirma que os sentimentos são reações afetivas, que nascem da repercussão do sucesso ou do fracasso de nossos intuitos práticos.

Existe uma relação entre sentimentos e expectativas: enquanto a frustração de expectativas de sucesso instrumental nas intervenções no mundo leva a rupturas “técnicas”, a frustração de expectativas de conduta normativa leva a conflitos “morais” no mundo da vida social. Ora, é exatamente isso que explica porque as experiências de desrespeito podem ser tão instrutivas. Esse é o ponto defendido por Honneth. Ele afirma que os obstáculos, que surgem ao longo das atividades dos sujeitos, podem converter-se em indignação e sentimentos negativos (vergonha, ira). (ARAÚJO NETO, 2013. p. 58).

Esses sentimentos possibilitam um deslocamento de atenção dos agentes para a própria ação, no contexto que acontece e para as expectativas presentes. Se o ambiente político e cultural for propício, é possível que disso advenham impulsos para conflitos. Afinal, “somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para as ações de resistência política”. (HONNETH, 2003, p. 224).

3 Reflexões acerca da possibilidade prática dos padrões de reconhecimento na sociedade neoliberal

Na seção anterior, foi possível compreender as esferas de reconhecimento propostas por Honneth, bem como suas respectivas formas de desrespeito. No entanto, a compreensão do autor, ao deixar de considerar os aspectos sociais, não aprofunda nem fundamenta essa teoria por vias empíricas. Temos em entendimento que é necessário que se faça um apanhado geral acerca das estruturas sociais neoliberais, para que possamos concluir se, levando em conta as estruturas sociais vigentes, é possível alcançar a realização das esferas do reconhecimento de forma prática.

Para poder ter um entendimento do arcabouço social atual, é preciso destacar de que maneira se estruturam as relações sociais no neoliberalismo. Assim, podemos nos valer da definição de Chomsky (1999), que destaca que o neoliberalismo define nosso tempo, tanto econômico quanto social. E se caracteriza por um conjunto de políticas que permite um número extremamente baixo de pessoas controlar a maior parte da vida social, com um único objetivo, aumentar seus benefícios individuais. Ora, parece haver certo saber prático que nos permite afirmar que não há como tratar de reconhecimento tendo em vista apenas as possibilidades de autorrealização pessoal, visto que estas dependem, conseqüentemente, da estrutura social na qual estamos inseridos. A possibilidade de um reconhecimento recíproco é, portanto, desde sua primeira esfera, um fenômeno que depende das condições sociais.

A sociedade neoliberal, constituída e alicerçada no consumo, muda toda a cultura vigente. Bauman (2010) afirma que, diferentemente da era da construção das nações, hoje a cultura não cultiva mais pessoas; passou a seduzir clientes. E, ao contrário da cultura sólido-moderna de antes, não é mais interessante o término do trabalho, agora há um esforço para tornar sobrevivência uma luta permanente. O autor aponta que, hoje, a cultura não é composta por *normas* mas por *ofertas*; que ela vive de sedução onde novas necessidades, desejos e exigências se sobrepõem à velha cultura da regulamentação. Com a “revolução consumista”, não é só a sociedade que sofre mudanças, também seu agente principal; surge, então, um novo “estilo” de ser humano. De acordo com Ordine (2016), vivemos em mundo dominado pelo *homo economicus*, que se caracteriza

pela dedicação exclusiva ao acúmulo de dinheiro e poder. Assim, as pessoas se ocupam em uma corrida insana na direção do paraíso do lucro fácil, ao mesmo tempo em que não se interessam pelas pessoas e pela natureza. Nesse sentido, Chomsky (1999) afirma que já se tornou um padrão colocar o lucro acima das pessoas, é uma crônica tão impressionante quanto a do que o autor definiu como “milagre econômico” que está exposto na vitrina da democracia do capitalismo neoliberal. Já Debord (2003) faz uma análise do ser frente a esse caos chamado capitalismo; segundo o autor, a dominação da economia sobre a sociedade implementou uma degradação do *ser* em *ter*. As pessoas se ocupam integralmente na busca da acumulação de resultados econômicos e são conduzidas a uma outra busca, caracterizada pelo *ter* e *parecer*. Na mesma linha de pensamento, Ordine (2016) afirma:

Persiste uma supremacia do ter sobre o ser, uma ditadura do lucro e da posse, que atinge todos no âmbito do saber e todos os nossos comportamentos cotidianos. Aparecer é mais importante que ser: o que se mostra – do automóvel de luxo ao relógio de grife, do cargo influente a uma posição de poder – vale muito mais que a cultura ou o próprio nível de formação. (2016, p. 32).

Ordine (2016) alerta que, se a sociedade continuar a se deixar seduzir pelo canto da sereia do capitalismo, que nos impele a todo momento a perseguir incansavelmente mais e mais dinheiro, só poderemos gerar uma coletividade doente e sem memória, que perderá o seu próprio sentido e da vida, ficando cada vez mais difícil vislumbrar uma sociedade mais humana. Assim, a sociedade caminha, cada vez menos humanizada, existindo um processo de mercadorização do ser humano pela sociedade consumista.

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura suas subjetividades sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. [...] A característica mais proeminente da sociedade consumidores – ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta – é a *transformação dos consumidores em mercadorias*. (BAUMAN, 2008. p. 20).

A sociedade neoliberal interfere vigorosamente na relação mais fundamental do reconhecimento, a saber, o amor. Honneth, ao apontar que a violação da capacidade autônoma que cada um tem, sobre a disposição de seu

corpo, configura a forma mais elementar de rebaixamento, não leva em consideração outros aspectos que podem influenciar na mesma proporção a esfera do reconhecimento segundo o amor; no entanto, deixo claro que não me oponho à análise do autor, mas assinalo que poderia se estender também aos aspectos que venho a ressaltar neste argumento.

A objetificação do ser humano e sua transformação em mera mercadoria, aos olhos da ideologia neoliberal, como fora apontado acima, faz com que muitas vezes aquela relação simbiótica e sua devida quebra, que possibilita o desenvolvimento do amor nas relações afetivas, não ocorra. Isso se dá devido às novas “necessidades” impostas e às outras formas de reconhecimento, como, por exemplo, o consumo. Parece que, com a necessidade de se adequar a essa forma de reconhecimento por meio do consumo, não é mais admitido esse tempo necessário para o desenvolvimento das relações afetivas e seus respectivos processos. Não obstante, podemos ver crianças em seus primeiros meses de vida sendo inseridas no sistema educacional de escolarização, para que seus pais possam corresponder às expectativas de produção e consumo do neoliberalismo, uma vez que a importância do ser passa a dar lugar ao ter e parecer, como apontaram Ordine e Debord. Aqui parece que seria necessária uma pesquisa mais abrangente sobre o sentimento de abandono na primeira infância, visto que, com a entrega da criança ao sistema escolar logo nos primeiros meses de vida, não parece haver um desenvolvimento adequado de suas relações afetivas.

A violação do corpo pode ocorrer não de forma direta e traumática por um outro agente, mas de forma sistemática e velada, por exemplo, no caso do impedimento do desenvolvimento adequado do corpo, por não dispor de condições para a aquisição de recursos básicos, como comida e água. Essa violação também destrói a autoconfiança; porém, por ser naturalizada na cultura do neoliberalismo, parece que as vítimas dessa violação não conseguem angariar forças para combatê-la.

Há que se ter em conta também o papel do desenvolvimento tecnológico nas transformações das relações afetivas, uma vez que, não raro, essas relações são tidas à distância por intermédio da tecnologia. Qual o impacto que isso tem e como se constitui a identidade de alguém que forma sua personalidade através

das relações mediadas pela tecnologia? São perguntas oportunas para compreender como poderia se dar o reconhecimento sob esse novo aspecto.

O neoliberalismo propõe um novo modo de reconhecimento, que se fundamenta no consumismo; esse modo parece compor a esfera da estima social, que, no entanto, não é mais caracterizada pela valoração das propriedades particulares de cada um e sua contribuição na formação moral de um determinado coletivo como Honneth havia proposto, mas tão somente na valorização da utilidade do indivíduo para o desenvolvimento econômico na sociedade, na medida em que produz e consome.

Para Bauman (2010), na sociedade individualizada, somos encorajados a alcançar um reconhecimento social para nossas escolhas; entende-se reconhecimento social a aceitação dos demais agentes dessa sociedade, uma espécie de confirmação de que o indivíduo fez boas escolhas e é digno de respeito. Oposta a isso está a humilhação, ou a negação da dignidade. Essa humilhação pode acontecer quando a pessoa é afetada por palavras ou ações que impõem que ela não pode ser o que pensa que é, gerando, assim, um tipo de preconceito. Na sociedade individualizada, esse preconceito, essa negação da dignidade do outro, é um tipo de veneno impiedoso que destrói a autoestima, nega o reconhecimento, recusa o respeito e aplica a exclusão. Bauman (2008) explica que os indivíduos são coagidos a escolher um modo de vida consumista, esta é a única escolha aceitável na sociedade de consumidores. Em caráter de afiliação, é uma escolha razoável, pois, aquele que não se adaptar ou se negar a ceder aos preceitos da sociedade consumista estará condenado à exclusão.

“Consumir”, portanto, significa investir na afiliação social de si próprio, o que, numa sociedade de consumidores, traduz-se em “vendabilidade”: obter qualidades para as quais já existe uma demanda de mercado, ou reciclar as que já possui, transformando-as em mercadorias para as quais a demanda pode continuar sendo criada. [...] O consumo é um investimento em tudo que serve para o “valor social” e a autoestima do indivíduo. [...] os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo, e é a qualidade de ser mercadoria de consumo que os torna membro autênticos dessa sociedade. Tornar-se e continuar sendo mercadoria vendável é o mais poderoso motivo de preocupação do consumidor. (BAUMAN, 2008, p. 76).

O autor lembra que, na sociedade de consumo, as pessoas, assim como os objetos, são avaliadas pelos seus valores de mercadoria. Os que não se encaixam na realidade consumista são julgados, rotulados e adicionados no que podemos chamar de subclasse, ou seja, que são inúteis para a sociedade de consumo. Mais do que a mercadorização do ser humano, a sociedade de consumo e o capitalismo neoliberal selvagem, que gere essa sociedade, tem como prática assídua eximir-se de qualquer tipo de culpa, em relação às consequências causadas por seu sistema, culpando sempre os indivíduos isoladamente. Assim, afirma que a sociedade de consumidores dissolve os grupos e os torna frágeis e suscetíveis, proporcionando a formação e difusão de enxames. Isso pelo fato de o consumo ser uma atividade um tanto quanto solitária, mesmo quando realizada na companhia de alguém. O autor afirma que da prática do consumo não nascem vínculos duradouros, pois são considerados vínculos leves e frágeis, que durarão pouco tempo até a mudança para o próximo alvo. Portanto, vínculos de ocasião. No ambiente proporcionado pela sociedade de consumo, um ambiente desregulamentado e privatizado, em que estão concentradas todas as preocupações e atividade de consumo, as ações, as escolhas e as consequências dessas escolhas tendem a cair sobre os “ombros” dos atores individuais dessa sociedade. Ele reforça que, na sociedade individualizada, toda reclamação e as explicações para as injustiças se deslocam do grupo para o indivíduo. Ao invés de apontar o mau-funcionamento do estado social vigente, e tentar uma reforma da sociedade, os sofrimentos são percebidos como algo individual, como uma afronta à dignidade pessoal e à autoestima. Assim, ele sugere que, na sociedade de consumidores, os indivíduos são persuadidos a acreditar que somente eles são os responsáveis pelo tipo de vida que desejam levar, como resolvem viver e as escolhas que você faz; portanto, se tudo isso não resultar em felicidade, culpe a você mesmo e a mais ninguém.

O modelo de sociedade atual, portanto, atribui qualquer fracasso ao indivíduo em si e não como um problema social, forçando uma adesão do maior número de pessoas possíveis ao consumo e praticando a exclusão daqueles que não conseguem ser úteis a esse sistema. Bauman (2010) destaca que se produziu uma competição individualizada, guiada pela preocupação progressiva com a sobrevivência e a satisfação das necessidades primárias. Atrelando o sucesso ou não do indivíduo a uma escolha individual, eximindo de culpa a realidade social,

cabe ao indivíduo decidir quais são os objetivos da sua vida e que tipo de vida quer viver, parecendo que exercer direitos é o “dever” de todos, e assim poderá se dizer que tudo que acontece com esse indivíduo é fruto de sua escolha, tudo o que acontece com o indivíduo tende a ser enxergado como uma confirmação do poder de cada um, ficando claros o descaso com o social e a transformação de toda e qualquer consequência, em uma culpa individual. No entanto, os que não puderem reagir de acordo com os desejos induzidos, serão apresentados dia após dia ao olhar encantado daqueles que podem. Assim, eles aprenderão que o consumo excessivo é sinônimo de sucesso, e que consumir certos objetos e praticar esse estilo de vida são necessários para o alcance da felicidade na sociedade dos consumidores.

Os pobres, segundo Bauman (2010), são reclassificados como baixas colaterais da sociedade de consumo; agora os pobres representam pura e simplesmente um aborrecimento para os agentes dessa sociedade. Não dispõem de nenhum mérito, não são capazes de amenizar seus vícios, tão pouco se livrar deles. Não podem propiciar nada em troca das despesas dos contribuintes; então, o dinheiro disponibilizado para eles é visto como mal-investido, que não pode ser recompensado na lógica utilitarista da sociedade de consumo, muito menos gerar lucro. Na sociedade de consumidores, os pobres são vistos como inúteis; os membros habituais da sociedade, os consumidores autênticos, nada esperam dos pobres. Ninguém com alguma relevância dentro desse sistema, que pudesse ser ouvido, precisa deles. Para os pobres, tolerância zero. Na visão dos membros autênticos dessa sociedade corrompida pelo lucro e pelo capital, a sociedade ficaria melhor se eles queimassem seus barracos e permitissem se queimar junto. Ou apenas desaparecessem. Claramente, os pobres são indesejados pela sociedade consumista.

Enquanto são expulsos das ruas, os pobres também podem ser banidos da comunidade reconhecidamente *humana*: do mundo dos deveres *éticos*. Isso é feito reescrevendo-se suas histórias com a linguagem da depravação substituindo a da privação. Os pobres são retratados como desleixados, pecaminosos e destituídos de padrões morais. A mídia colabora de bom grado com a polícia ao representar, a um público ávido por sensações, retratos chocantes de “elementos criminosos”, infestados pelo crime, pelas drogas e pela promiscuidade sexual, que buscam abrigo na escuridão de lugares proibidos e ruas perigosas. Os pobres fornecem os “suspeitos de sempre” a serem recolhidos, com o acompanhamento de clamores públicos sempre que uma falha na ordem habitual é detectada e revelada à

sociedade. E assim se afirma que a questão da *pobreza* é, acima de tudo, e talvez unicamente, uma questão de *lei e ordem*, à qual se deve reagir da maneira como se reage a outras formas de infração da lei. (BAUMAN, 2008, p. 162).

Bauman (2008) ainda retrata o pensamento dos membros gestores da sociedade do consumo, que se apontam como pessoas boas, decentes e responsáveis, que oferecem aos pobres certas oportunidades, mas eles, irresponsáveis que são, recusam-se a aproveitá-las. Dessa forma, os pobres são obrigados a gastar o pouco dinheiro que têm e seus insuficientes recursos, com objetos de consumo sem sentido, privando-se das suas necessidades básicas, tentando evitar serem humilhados socialmente. A sociedade de consumidores vive um paradoxo, onde não adotar o modelo consumista de vida implica sua exclusão, e adotá-lo antecipa mais pobreza do que a impede de chegar.

A pressão e a necessidade imposta para que os indivíduos sejam membros ativos da sociedade de consumo neoliberal provoca uma série de consequências sociais, por exemplo, como já descrito na sessão anterior, a exclusão daqueles que não têm como contribuir com o sistema de consumo do neoliberalismo, sendo negado, portanto, seu reconhecimento social. Parece que a máxima jurídica da modernidade, que pregava a igualdade de possibilidades de direito aos indivíduos, foi distorcida de forma perigosa e se transformou em um embrião da meritocracia. Aqui parece ter-se a concepção de que uma vez que todos têm, em tese, asseguradas pela esfera jurídica as mesmas possibilidades, então aquele que melhor desempenhar sua função dentro do sistema neoliberal é digno de uma vida melhor. Porém, se abdica nessa proposição de fazer uma reflexão empírica acerca das reais possibilidades de cada membro da sociedade, a meritocracia proposta em uma sociedade desigual não assegura direito algum, apenas aumenta desigualdades, que irão gerar um sentimento de injustiça e desamparo nas camadas menos favorecidas, que tendem a reivindicar melhoras e travar uma luta por reconhecimento, como Honneth havia afirmado.

Aqui também me proponho a refletir sobre a capacidade de a esfera jurídica promover reconhecimento. Parece-me ser demasiado otimista atribuir à esfera jurídica qualquer tipo de capacidade de fazer com que as pessoas se reconheçam reciprocamente. Do ponto de vista teórico, a fundamentação é bem desenvolvida para que isso de fato ocorra; no entanto, do ponto de vista

empírico, há diversas relações práticas que, mesmo asseguradas pela esfera jurídica, continuam sendo desrespeitadas. Podemos citar como exemplo a existência ainda hoje de trabalho escravo. Ainda, mesmo que garantida por lei a remuneração igual entre os sexos, mulheres ganham menos, podendo a diferença chegar a 53%.¹ Dessa forma, conclui-se que a esfera jurídica pode ser uma parte importante do reconhecimento, sobretudo enquanto fundamentação teórica, tendo em vista que, através dessa esfera, são obtidos direitos, mas, do ponto de vista prático, precisa ser melhor observada.

É necessário, também, que busquemos uma visão acerca da sociedade brasileira e sua constituição, para que possamos refletir sobre a possibilidade prática de reconhecimento, tendo em vista as esferas propostas por Honneth. Para Souza (2017), no caso brasileiro, as classes populares não foram somente abandonadas. Foram, ao longo do tempo humilhadas, enganadas e tiveram sua formação familiar prejudicada. Sempre foram alvos de preconceitos, desde a escravidão, até os dias de hoje. É aí que está a principal diferença do Brasil com a Europa, que tornou a conjuntura social muito mais homogênea, por mais que tenha desigualdades sociais, não é tanto quanto no Brasil. Há uma divisão de classe evidente na sociedade brasileira, não obstante ela é cuidadosamente escondida e nunca lembrada, a principal característica é a produção de seus filhos, indivíduos com capacidades diferenciadas pela socialização familiar nas classes de privilégios, e a restrição dessa possibilidade nas classes populares, por conta da necessidade de seus filhos trabalharem e estudarem desde a adolescência, assim não podendo receber os mesmos estímulos. Nas classes de privilégio, não só se recebe estímulos desde o berço, como para desenvolver concentração e pensamento prospectivo, mas também se pode comprar tempo, esse é direcionado para o desenvolvimento através do estudo. Assim, os filhos das classes de privilégios, quando crescem, olham para os filhos das classes populares, desfavorecidos, e consideram que o seu próprio sucesso tem origem no mérito individual.

Para Souza (2017), existe apenas uma distinção social legítima, diferentemente do que prega o neoliberalismo, e ela tem a ver com a dominação

¹ Pesquisa realizada pelo *site* de empregos Catho em 2018. Disponível em: <link:https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/mulheres-ganham-menos-que-os-homens-em-todos-os-cargos-e-areas-diz-pesquisa.ghtml>.

do ponto de vista acerca da virtude e da moralidade, a virtude aqui apresenta uma ideia de predomínio da noção de espírito sobre a noção de corpo. Essa forma de encarar o conceito de virtude e moralidade é oriunda do cristianismo que, por sua vez, incorporou a noção platônica de virtude, em que a paixão do corpo deve ser controlada pelo espírito. É depois que a noção de virtude assume formas seculares e capitalistas. “Essas formas de perceber a virtude são, no Ocidente, duas: ela se transforma em dignidade do trabalhador útil e produtivo, e em sensibilidade da personalidade expressiva”. (SOUZA, 2017, p. 149). Assim, os valores que dominam nossa vida são invariavelmente sociais e compartilhados, jamais individuais.

Toda essa luta pela distinção social é tão importante quanto a luta pelos bens materiais. Quem não percebe isso não percebe nada de importante na vida social. Mais ainda. São os mecanismos de distinção social que legitimam para si e para os outros o acesso privilegiado a todos os bens escassos sejam materiais ou ideias. (SOUZA, 2017, p. 149).

Souza (2017) argumenta que herdamos do escravismo todo o desprezo e ódio às classes populares, tornando impossível que tenhamos uma sociedade que seja minimamente igualitária como a europeia. Houve na Europa uma ruptura com a escravidão da Antiguidade; isso possibilitou que ocorresse um processo de homogeneização social, que alcançou todas as classes sociais dos principais países europeus, possibilitando a estruturação de um patamar mínimo universalizado para todos. É, portanto, resultado de um aprendizado coletivo gigantesco. Esse mesmo processo de aprendizado deixa claro que lá se desenvolveu uma sensibilidade maior, no que diz respeito ao sofrimento do outro, “transformando mecanismos psicossociais, como culpa e remorso, em gatilho para uma sensibilidade política que possibilita representar nos sujeitos a dor e o sofrimento dos mais frágeis”. (SOUZA, 2017, p. 152). Porém, no Brasil esse processo de homogeneização nunca aconteceu, e o resultado disso é o ódio aos mais frágeis e a culpabilização das vítimas pela sua desgraça construída socialmente.

Mas o que lá não se tem é a divisão entre “gente” e “não gente” típica de países escravocratas que nunca criticaram essa herança. [...] o que precisa ser compreendido de uma vez por todas é que ser “gente”, ser considerado “ser humano”, não é um dado natural, mas, sim, uma construção social. Existem características básicas, como consensos sociais compartilhados, que

precisam ser universalizadas para que a igualdade jurídica formal tenha alguma eficácia. [...] sem a efetiva generalização de uma economia emocional que permita o aprendizado escolar e o trabalho produtivo, cria-se uma classe de “sub-humanos” para todos os efeitos práticos. Pode-se chacinar e massacrar pessoas dessa classe sem que parcelas da opinião pública sequer se comovam. Ao contrário, celebra-se o ocorrido como higiene da sociedade. São pessoas que levam uma subvida em todas as esferas da vida, fato que é aceito como natural pela população. A subvida só é aceita porque essas pessoas são percebidas como subgente e subgente merece ter subvida. Simples assim, ainda que a naturalização dessa desigualdade monstruosa no dia a dia nos cegue quanto a isso. (SOUZA, 2017, p. 153).

Fica claro, mais uma vez, agora tendo em vista a descrição de Souza, que não parece satisfatório pensar o reconhecimento sem levar em conta os fatores sociais aos quais os sujeitos se veem conectados. Isso por conta da influência que esses fatores exercem na capacidade desses sujeitos de desenvolverem-se nos processos de reconhecimento exigidos pelas esferas propostas por Honneth, possibilitando que esses fatores privilegiem certos sujeitos enquanto subjuga a outra maioria. Pensar o reconhecimento, sem levar em conta as condições sociais para que ele ocorra, é negar a possibilidade prática de sua realização.

4 Considerações finais

A primeira consideração a ser feita, para que não seja dado o passo de atribuir a esse trabalho uma tentativa em vão de reflexão crítica, é apontar com clareza que a proposta com a qual foi realizado esse artigo é a de tentar entender quais eram as possibilidades práticas de se obter reconhecimento, tendo em vista as esferas propostas por Honneth, dentro das perspectivas neoliberais da sociedade. Nesse ponto, cabe também ressaltar que a posição com a qual Honneth alicerça sua tese, a saber, a motivação moral na busca por reconhecimento, que gera uma luta que, em última análise, contribui para a evolução moral da sociedade, fica intacta, visto que não é deste ponto de vista que nos propomos analisar a obra, mas tão somente da possibilidade prática do reconhecimento, levando em conta o funcionamento social vigente.

Podemos dizer que o trabalho efetuado por Honneth tem fundamental interesse para a teoria social, pois traz à tona temas importantes para se refletir. No entanto, cabe também ressaltar que, dentro do que nos propomos a realizar

neste trabalho, pode-se concluir que é necessária uma maior fundamentação empírica acerca das possibilidades práticas de efetuar o reconhecimento através das três esferas propostas. Pois, mesmo que esteja brilhantemente fundamenta enquanto teoria, ao propormo-nos a analisar, sob a ótica da realidade social, encontramos dificuldades em conceber uma maneira de alcançar o reconhecimento recíproco, uma vez que, por conta das exigências sociais e da nova forma de reconhecimento, alicerçada no consumo que o neoliberalismo impõe, não parece haver possibilidade de reconhecimento. Também temos a compreensão de que, em uma sociedade, em que o gozo é para uma minoria dominante, constitui-se, frente aos sujeitos que integram essa sociedade, muito mais maneiras de desrespeito do que de reconhecimento. Para tanto, ao que parece até o momento, dentro das estruturas sociais em que podemos analisar a “luta por reconhecimento”, proposta por Honneth, deverá durar por longo período, até que se alcance maior igualdade prática para se chegar ao reconhecimento recíproco.

Referências

- ALBORNOZ, Suzana Guerra. As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, [s.i.], v. 14, n. 1, p. 127-143, 2011.
- ARAÚJO NETO, José Aldo Camurça de. A filosofia do reconhecimento: as contribuições de Axel Honneth a essa categoria. **Kínesis**, [s.i.], v. 5, n. 9, p.5 2-69, jul. 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- _____. **Vida para consumo**: a transformação de pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CHOMSKY, Noam. **O lucro ou as pessoas**: neoliberalismo e a ordem global. São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. São Paulo: Ebooks Brasil, 2003.
- HONNETH, Axel. **Luta pelo reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.
- ORDINE, Nuccio. **A utilidade do inútil**. Trad. de Luiz Carlos Bombassaro. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

ROSENFELD, Cinara L.; SAAVEDRA, Giovani Agostini. Reconhecimento, teoria crítica e sociedade: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios da sua aplicação no Brasil. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 14-54, ago. 2013.

SAAVEDRA, Giovani Agostini; SOBOTTKA, Emil Albert. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 9-18, abr. 2008.

SALVADORI, Mateus; HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, p. 189-192, abr. 2011.

SPINELLI, Letícia Machado. Amor, direito e estima social: intersubjetividade e emancipação em Axel Honneth. **Latitude**, [s.l.], v. 10, n. 01, p. 84-111, 18 set. 2016. Universidade Federal de Alagoas. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.28998/2179-5428.20160104>>.

SOBOTTKA, Emil Albert. Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 142-168, ago. 2013.

SOUZA, Jesse. **A elite do atraso: da escravidão à lava jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

John Rawls: os estágios da psicologia moral no reconhecimento da justiça

Eduardo Borile Junior *

1 Considerações iniciais

As primeiras décadas do século XXI apresentam uma série de dualidades. O desenvolvimento da ciência, os avanços tecnológicos e as facilidades de acesso à informação contrastam com metrópoles violentas e indivíduos física e psicologicamente afetados por esses fenômenos. Muitos destes são, diariamente, excluídos da sociedade, por não serem reconhecidos como seus membros, visto que emergem de classes financeiramente desfavorecidas. Problemas morais e questões éticas relacionadas à justiça são amplamente debatidos e, em alguns casos, seguidos de conflitos imbuídos ora na razão, ora na emoção, por aqueles que, direta ou indiretamente, se identificam com doutrinas e ideologias.

Conforme acenou David Hume no livro II do *Tratado da natureza humana* (2001), as paixões apresentam uma capacidade singular na determinação das ações. O autor defendeu que os afetos têm influência direta na conduta humana, uma vez que regulam as relações, nos mais variados graus de complexidade, presentes na sociedade. Para Hume (2001), geralmente “as paixões são mais violentas que as emoções”. (HUME, 2001, p. 310).

Com a ascensão do capitalismo, o debate quanto às emoções e ações realizadas na esfera moral ganha força. De acordo com a definição apresentada por Karl Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*,

a sociedade encontra-se infinitamente dividida nas mais diversas raças, que se defrontam uma com as outras com suas mesquinhas antipatias, má consciência e grosseira mediocridade; e que precisamente por causa da sua situação ambígua e suspeitosa, são tratadas sem exceção embora de maneiras diferentes, como *existências apenas toleradas pelos senhores*. (MARX, 2001, p. 48, grifos do autor).

* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). E-mail: ebjunior1@ucs.br

Muito também já se disse acerca da influência das paixões na tomada de decisão dos indivíduos. Ao exemplificar o estado de espírito dos mais jovens, Aristóteles, no livro VII da *Ética a Nicômaco* (1154b), suspeita que, por estarem em um processo de crescimento, aqueles que têm menos tempo de vida encontram-se em uma condição análoga à embriaguez. Parece claro que, na concepção de Aristóteles, a formação do caráter se dá por meio da experiência e da maturidade. Contudo, não é exagero afirmar que, na modernidade, indivíduos de diversas faixas etárias e classes sociais encontram-se, permanentemente, nesse “estado de embriaguez”, ao considerar as dualidades anteriormente exemplificadas e criticamente definidas por Marx (2001).

Diante desta premissa, pretende-se analisar a questão do reconhecimento da justiça. Para tal, tomam-se como balizadoras as concepções da psicologia moral expostas por John Rawls, na obra *Uma teoria da justiça* (2008). Desse modo, justifica-se que o desenvolvimento desta argumentação visa, mesmo que de forma superficial e breve, a aproximar questões práticas cotidianas de pensamentos teóricos, muitas vezes menosprezados nas relações humanas.

Uma boa compreensão da teoria é algo mais profundo que imaginamos. Como uma espécie de vício do pensamento, aprendemos por demais a separar e até refutar as diferenças entre os conceitos, as contradições da realidade, sem perceber que é nelas que se encontra a unidade das coisas. E do ponto de vista antropológico a chave para a compreensão do homem e da sua relação com o mundo não está só no pensamento, mas também no sentido e na ação. É esse conjunto todo que gera o sentido de todo ato humano. (PEREIRA, 1995, p. 13).

Objetivando abordar conceitos apresentados por Rawls (2008), acredita-se que o reconhecimento dos estágios da psicologia moral, propostos pelo autor na obra citada, possa contribuir para a discussão na esfera do senso comum, uma vez que, este

[...] também é um mal porque nos esconde ou nos dissimula muitos elementos básicos à compreensão da realidade, por nos simplificar por demais as coisas na maioria das vezes [...]. O que acontece é que em nosso conhecimento diário e ordinário estamos de tal forma imbuídos do senso-comum que nem percebemos a profundidade das coisas simples. A simplificação demasiada das coisas pode levar-nos ao estado de certa inconsciência ou de “inocência teórica” e representar sério entrave à articulação crítica da nossa visão de mundo. (PEREIRA, 1995, p. 82).

2 O papel da ignorância

Antes de iniciar o que se pretende, é importante realizar um breve esclarecimento: diante do problema acima descrito, considera-se a possibilidade de explicar-se a ausência do reconhecimento da justiça, como fruto da ignorância dos agentes envolvidos neste processo. Entretanto, salienta-se que, para fins desta análise, tal interpretação é equivocada. A concepção proposta baseia-se no conceito de *véu da ignorância* apresentado por John Rawls, em *Uma teoria da justiça* (2008). Há de se considerar que, conforme o autor, as desigualdades atingem as oportunidades iniciais de vida e são inevitáveis. Neste sentido, os princípios da justiça devem ser escolhidos em situações específicas. O ideal seria que essas condições definissem apenas um conjunto de princípios. Para tal, considera-se um cenário no qual ninguém tem nenhuma informação.

Na explicação desse conceito, Rawls (2008) estrutura a *posição original*, que tem como objetivo fazer com que os princípios acordados nas diversas relações sejam justos. O objetivo é anular as contingências específicas que geram discórdias entre os homens. Tal consideração leva em conta que os indivíduos presumem que todas as partes não conhecem as particularidades próprias, bem como as do restante da sociedade, isto é, há apenas o reconhecimento de fatos genéricos.

O autor pondera que o reconhecimento de uma concepção de justiça deve gerar sua própria sustentação, isto é, a sociedade deve se sentir inclinada a agir com um senso de justiça. Assim, tomando esta concepção genérica “a avaliação dos princípios deve ocorrer em relação às consequências gerais de seu reconhecimento público e de sua aplicação universal, presumindo que todos obedecerão a eles”. (RAWLS, 2008, p. 168).

Salienta-se, por conseguinte, que a condição do *véu da ignorância* pode ser considerada, hipoteticamente, irracional, visto que ninguém conhece o seu lugar na sociedade, tampouco as habilidades naturais, tais como inteligência e força, por exemplo. Para tal, é presumido também que as partes não conhecem sequer as próprias concepções de bem, tampouco as propensões psicológicas. “Isso garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais”. (RAWLS, 2008, p. 15).

Diante dessas dificuldades, o autor salienta que é necessário elaborar simplificações racionais da teoria nas seguintes premissas: (i) as diferenças entre as partes são desconhecidas; (ii) todos os indivíduos são racionais e têm uma concepção de bem; (iii) cada qual é convencido pelos mesmos argumentos; (iv) o consenso chega à posição original; e (v) se alguém prefere uma concepção de justiça, todos preferem e há um acordo unânime. Considera-se, portanto, uma concepção razoável de justiça para a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada (onde todos agem de forma justa e fazem sua parte).

Diante desta dificuldade de reconhecer-se instantaneamente nestas simplificações racionais de justiça, a figura do *árbitro* ganha forma. Nas premissas descritas, tal indivíduo conduziria, de forma supérflua, um processo de acordo, pois as deliberações seriam semelhantes e ninguém teria a possibilidade de favorecer a si próprio. Deste modo, a justiça seria uma “genuína conciliação de interesses”. (RAWLS, 2008, p. 172). Esta concepção de ignorância serve de base para o reconhecimento dos fundamentos da justiça e, para fins de análise, ela deve ser pública e evidente sempre que possível.

3 A moralidade da autoridade

A *moralidade da autoridade* é considerada por Rawls como o primeiro estágio da psicologia moral humana, isto é, como uma forma primitiva de reconhecimento (semelhante àquela dos anos iniciais de vida). O autor presume “que o senso de justiça é adquirido gradualmente pelos membros mais jovens da sociedade durante o crescimento”. (RAWLS, 2008, p. 571). Rawls presume que, na sociedade bem-ordenada, a figura da família se faz presente e, deste modo, as crianças estariam submetidas à autoridade dos pais. Esta, por sua vez, seria legitimada por eles, uma vez que como as crianças não teriam capacidade racional para avaliar a validade de preceitos e ordens direcionadas a elas. “Na verdade, falta completamente à criança o conceito de justificação, adquirido muito mais tarde. Por conseguinte, ela não pode duvidar com razão da propriedade das ordens dos pais.” (RAWLS, 2008, p. 571).

Nessa hipótese, uma criança não estaria em condições de avaliar (ou duvidar) das ordens dirigidas pelos pais a ela, uma vez que não teria a capacidade de compreensão desenvolvida. Com o passar do tempo e o

desenvolvimento do afeto, o amor dos filhos para os pais gera a capacidade do reconhecimento por meio da confiança deles.

Lévinas (1998), por sua vez, afirma que, desde o nascimento, “o homem, seguramente, está em condição de tomar atitude com relação a sua existência” (LÉVINAS, 1998, p. 23), o que exige a presença da reciprocidade em relação aos afetos. Para o autor, isso se dá porque o princípio do ato não é livre.

O começo não se parece com a liberdade, com a simplicidade, com a gratuidade que estas imagens sugerem e que no jogo se imitam. No instante do começo já há algo a perder, pois alguma coisa já é possuída num retorno sobre si mesmo. O movimento do ato reflete-se em direção de seu ponto de partida, ao mesmo tempo, que ele vai em direção de seu fim e assim, ao mesmo tempo, que é, ele se possui. (LÉVINAS, 1998, p. 27).

Ao encontro de Lévinas, Dwight Furrow (2007, p. 36) argumenta que “só podemos ser genuinamente livres, se logramos fazer com que nossos desejos estejam em confronto com o nosso ‘melhor eu’ – a pessoa que realmente queremos ser.” Contudo, Rawls (2008), diferentemente do que expõe Lévinas (1998) e Furrow (2007), defende que existe um grau de reciprocidade, pois manifestações de afeto geram reconhecimento, uma vez que

[...] a criança só passa a amar os pais se primeiro eles a amam de forma manifesta [...]. Embora a criança tenha potencialidade para amar, seu amor pelos pais é um novo desejo que surge em razão de seu reconhecimento do evidente amor que eles lhe têm e de se beneficiar dos atos em que o amor deles se expressa. (RAWLS, 2008, p. 572).

Neste sentido, é o amor dos pais pelos filhos que origina um sentimento dignamente recíproco. “O amor do filho não tem uma explicação instrumental racional: ele não ama os pais como meio para alcançar seus objetivos iniciais de interesse próprio”. (RAWLS, 2008, p. 572). Segundo Rawls, o amor gera o reconhecimento e a posterior confiança. Seguindo o caso apresentado anteriormente, o autor acredita que, se a criança ama os pais e não tem a capacidade crítica de julgar as ordens destes, naturalmente, tende a aceitá-las. Tal comportamento fará com que o filho se esforce para ser igual aos pais, visto que reconhece os mesmos como dignos de estima. Com o desenvolvimento dos juízos dela em relação a si própria, a criança tende a julgar as próprias atitudes,

do mesmo modo que os pais a julgariam, no caso da desobediência de determinadas ordens.

No entanto, em muitos casos, os desejos pessoais da criança excedem o que é permitido, gerando uma rebeldia quanto às restrições. “Afinal, pode não ver motivo para obedecer a elas; são, em si mesmas, proibições arbitrárias, e ela não tem nenhuma tendência original de fazer o que lhe mandam fazer”. (RAWLS, 2008, p. 574). Portanto, conforme Rawls, a “natureza da situação de autoridade e dos princípios da psicologia moral que conectam entre si atitudes éticas e naturais, o amor e a confiança dão origem ao sentimento de culpa quando são desobedecidas as ordens dos pais”. (RAWLS, 2008, p. 574).

Para Lévinas (1998), há subjetividade nesta relação de autorreconhecimento, exemplificado na figura de uma espécie de corrente que faz com que as concepções morais deste indivíduo sigam psicologicamente atreladas às concepções morais dos pais. Em contrapartida, “o acorrentamento a si mesmo é a impossibilidade de se desfazer de si mesmo. Não somente acorrentamento a um caráter, a instintos, mas uma associação silenciosa consigo mesmo, na qual uma dualidade é perceptível” (LÉVINAS, 1998, p.105), isto é, “ser *eu* não é somente ser para si mesmo, é também ser consigo mesmo”. (LÉVINAS, 1998, p. 105, grifo do autor).

Contudo, Rawls pondera que, neste processo de reconhecimento, a criança tem dificuldade em distinguir o sentimento de culpa, resultante do medo do castigo, do pavor, gerado a partir da possibilidade da perda do amor e do afeto dos pais. Conforme salienta o autor, “a moralidade da autoridade na criança consiste em ela estar disposta, sem a perspectiva de recompensa ou punição, a seguir certos preceitos que, além de lhe parecerem em grande medida arbitrários, também não apelam a suas inclinações originais”. (RAWLS, 2008, p. 575). Entretanto, Rawls (2008) enfatiza que a moralidade da autoridade é primitiva e temporária e só pode ser justificada nestes casos. Desse modo, com o avanço do desenvolvimento moral, a moralidade de ações é regida por outros princípios, tais como: a *moralidade por associação* e o *reconhecimento dos princípios*, a serem abordados a seguir.

4 A moralidade de associação

“O segundo estágio do desenvolvimento moral é o da moralidade de associação” (RAWLS, 2008, p. 576), considerada por Rawls como abrangente. Na moralidade por autoridade, são desenvolvidos os critérios para reconhecer-se como um *bom filho*. Porém, é nos ambientes educativos, como a escola, por exemplo, no convívio com as demais crianças, que se desenvolvem os critérios para reconhecer-se como um *bom aluno* ou um *bom colega*.

Tal perspectiva moral idealizada na infância se estende às demais fases da vida, como acontece com a consideração acerca de um *bom marido* ou *boa esposa* e um *bom cidadão*, por exemplo. “Assim, a moralidade de associação consiste em um grande número de ideais, cada um definido de maneira adequada ao respectivo *status* ou papel”. (RAWLS, 2008, p. 577, grifo do autor). Isso significa que o reconhecimento moral desenvolve-se no curso da vida, visto que, ao visar certo ideal, a consequência é a adoção de uma série de princípios morais.

Presume-se que cada ideal específico é explicado no contexto dos objetivos e dos fins da associação à qual pertence o papel ou posição em questão. Com o tempo, a pessoa elabora uma concepção de todo o sistema de cooperação que define a associação e os objetivos a que serve. Sabe que outras pessoas têm outras coisas a fazer, dependendo de seu lugar no sistema cooperativo. Assim, acaba por aprender a acatar o ponto de vista dessas outras pessoas e ver as coisas da perspectiva delas [...]. Em primeiro lugar, devemos reconhecer que esses diversos pontos de vista existem e que as perspectivas dos outros não são iguais às nossas. Porém, não devemos apenas aprender que as coisas lhes parecem diferentes, porém que têm diferentes desejos e objetivos, e planos e motivações distintos; e devemos aprender como captar esses fatos da fala, conduta e expressão dessas pessoas. Em seguida, precisamos identificar as características definidoras dessas perspectivas, o que as outras pessoas em geral querem e desejam, quais são suas convicções e as opiniões mais centrais. Só assim podemos entender e avaliar seus atos, suas intenções e suas motivações. Se não conseguirmos identificar esses elementos principais, não conseguiremos nos pôr no lugar de outra pessoa para descobrir o que faríamos no lugar dela. (RAWLS, 2008, p. 578).

Todavia, Rawls (2008, p. 579) argumenta que, ao reconhecer a situação dos demais indivíduos, faz-se necessário regular a própria conduta de forma apropriada. “Quão bem se aprende a arte de perceber a pessoa é algo que

fatalmente afetar a própria sensibilidade moral; e é igualmente importante entender as complexidades da cooperação social.” Ainda assim, o autor avalia que isso não é suficiente. Para exemplificar, Rawls toma como ponto de partida uma associação, cujas normas públicas sejam reconhecidas como justas.

Como ocorre, então, que aqueles que participam da associação estejam vinculados por laços de amizade e confiança mútua e confiem que cada um fará a sua parte? Podemos supor que esses sentimentos e essas disposições foram gerados pela participação na associação. Assim, uma vez que a capacidade de uma pessoa de se colocar no lugar das outras foi realizada pela criação de laços de acordo com a primeira lei psicológica, então, quando seus associados cumprem com seus deveres e obrigações com a evidente intenção de fazê-lo, ela passa a ter sentimentos amistosos com relação a eles, juntamente com sentimentos de fé e confiança. E esse princípio é uma segunda lei psicológica. (RAWLS, 2008, p. 580).

Desse modo, para Rawls, criados e reconhecidos tais laços, o sentimento de culpa se manifesta quando a pessoa deixa de fazer aquilo que se comprometeu a fazer. Isso gera inclinações que visam a reparações (ou pedidos de desculpa) dos possíveis danos causados a outrem. De acordo com o autor, a ausência de tais inclinações demonstraria a ausência de laços de amizade e da confiança mútua entre os indivíduos.

Assim, podemos supor que existe uma moralidade de associação na qual os membros da sociedade se veem como iguais, amigos e associados, juntos em um sistema de cooperação que se sabe destinar-se ao benefício de todos e regido por uma concepção de justiça em comum. O conteúdo dessa moralidade é caracterizado pelas virtudes cooperativas: as da justiça e da equidade, da fidelidade e da confiança, da integridade e da imparcialidade. (RAWLS, 2008, p. 583).

5 A manifestação dos princípios morais

O reconhecimento da associação é análogo ao reconhecimento dos princípios que, diante das circunstâncias, assumem-se como valores implícitos e levam-nos a um terceiro estágio (ou lei psicológica) do desenvolvimento moral. De acordo com Rawls (2008, p. 583), após superar a complexidade da moralidade por associação, uma pessoa tem um entendimento dos princípios morais da justiça, visto que foram criados diversos vínculos, seja com outros indivíduos ou

até mesmo com comunidades. Para o autor, tal pessoa “está disposta a seguir padrões morais que a ela se aplicam em suas diversas posições e que são reforçados pela aprovação e pela desaprovação sociais”.

Essa lei afirma que, quando as atitudes de amor e confiança e de amizade e confiança mútua são geradas de acordo com as duas leis psicológicas anteriores, o reconhecimento de que nós e aqueles com quem nos preocupamos somos beneficiários de uma instituição consagrada e duradoura tende a engendrar em nós o correspondente senso de justiça. Surge em nós o desejo de aplicar os princípios de justiça e de agir segundo eles, quando percebemos como as instituições sociais que a eles atendem promoveram o nosso bem e o bem daqueles com quem nos associamos. Com o tempo, passamos a admirar o ideal da cooperação humana justa. (RAWLS, 2008, p. 584-585).

Neste sentido, para Rawls (586), o reconhecimento se manifesta na busca pela capacidade de exercer a justiça. “Quando vamos de encontro a nosso senso de justiça, explicamos nossos sentimentos de culpa recorrendo aos princípios da justiça”. Segundo o autor:

[...] uma vez aceita uma moralidade de princípios, porém, as atitudes morais não mais se vinculam somente com o bem-estar e a aprovação de determinados indivíduos e grupos, e sim são modeladas por uma concepção do justo, escolhida independentemente dessas contingências. (RAWLS, 2008, p. 586).

Os princípios morais são aguçados diante da ausência de liberdade e igualdade, uma vez que “os sentimentos de culpa e indignação são despertados por danos e privações infligidos a outros ou por nós mesmos ou por terceiros, e o nosso senso de justiça é agredido da mesma maneira”. (RAWLS, 2008, p. 588). Assim sendo, o reconhecimento da justiça, seguido do desejo de agir justamente, não é uma obediência cega aos princípios arbitrários, pois tem relação com os objetivos racionais. Assim, “ao agir segundo esses princípios, expressamos nossa natureza de seres racionais livres e iguais”.

6 A influência dos sentimentos morais

O reconhecimento dos sentimentos morais é um pilar importante abordado por Rawls. De início, o autor difere-os dos sentimentos naturais.

Conforme Rawls (p. 595), expressões tais como “sensação moral” ou “emoção moral” podem ser utilizadas para explicar o reconhecimento parcial em determinadas ocasiões, com o objetivo de esclarecer convicções, disposições e sentimentos morais, em relação aos princípios morais pertinentes. Segundo o autor, “o que distingue os sentimentos morais entre si são os princípios e as transgressões que suas explicações costumam evocar”.

Rawls (2008, p. 596) salienta que, “para a pessoa ter um sentimento moral, não é necessário que seja verdadeiro tudo o que se afirma para explicá-lo; basta que ela aceite a explicação”. Para o autor, quando alguém é assolado por um sentimento de culpa, busca “agir corretamente no futuro e luta por modificar essa conduta de maneira compatível com essa atitude: está propensa a admitir o que fez e se acha menos capaz de condenar os outros quando se comportam mal”. (RAWLS, 2008, p. 596). Acrescenta:

Quem se sente culpado, então, fica apreensivo com o ressentimento e a indignação das outras pessoas, e as incertezas que disso decorrem [...]. Quem se sente envergonhado, em contraste, prevê desdém e desprezo [...]. Está apreensivo, temendo que venha a ser alienado e rejeitado, que se torne objeto de escárnio e ridicularização [...]. Os sentimentos de culpa e vergonha têm configurações distintas e são superados de maneiras também distintas, e essas variações expressam os princípios definidores com os quais se relacionam seus fundamentos psicológicos peculiares. Assim, por exemplo, a culpa é aliviada pela reparação e pelo perdão, que permitem a reconciliação, ao passo que a vergonha se desfaz com demonstrações de que os defeitos foram corrigidos e por uma confiança renovada na excelência de si próprio como pessoa. (RAWLS, 2008, p. 597).

Assim, de acordo com Rawls, tanto a culpa como a vergonha expressam o reconhecimento da preocupação com outrem (terceiros) e consigo mesmo (a própria conduta moral). Nesse sentido, o autor enfatiza que atitudes morais não podem ser identificadas como meras sensações ou manifestações comportamentais. Ele salienta também que tais disposições morais envolvem a aceitação de certas virtudes específicas.

7 As atitudes naturais e a emoção moral

Ao abordar tais disposições, Rawls questiona quais atitudes naturais estão relacionadas aos sentimentos morais. Para tal, ele argumenta que há duas

questões que devem ser analisadas: (i) atitudes naturais estão ausentes, quando um indivíduo deixa de ter sentimentos morais; (ii) atitudes naturais estão presentes, quando há emoção moral. O autor argumenta que sentimentos morais são mais complexos que sentimentos naturais, visto que eles pressupõem reconhecimento, entendimento e aceitação da justiça.

Cabe recordar que, no esboço dos três estágios do reconhecimento da moralidade, Rawls define que, no contexto do primeiro estágio, as atitudes naturais estariam ligadas à emoção moral do amor, da confiança e da culpa. Os dois primeiros seriam dirigidos após o reconhecimento da autoridade dos pais, enquanto que o último teria origem a partir da transgressão das ordens direcionadas. “A ausência desses sentimentos morais demonstraria a ausência de laços naturais.” (RAWLS, 2008, p. 600). De modo semelhante, no segundo estágio, isto é, na moralidade por associação, as atitudes naturais estariam conectadas à emoção moral da amizade e da confiança. Nesse cenário, a culpa seria fruto do não cumprimento dos deveres e das obrigações com o grupo.

Uma das principais consequências dessa doutrina é que os sentimentos morais são uma característica normal da vida humana. Não poderíamos eliminá-los sem, ao mesmo tempo, eliminar certas atitudes naturais. Entre pessoas que nunca agissem de acordo com seu dever de justiça, a não ser segundo os ditames de motivações de interesse próprio e conveniência, não haveria laços de amizade e confiança mútua. (RAWLS, 2008, p. 602).

O autor pondera que os indivíduos egoístas são incapazes de sentir indignação e ressentimento, pois “se dois egoístas enganam um ao outro, e isso vem a ser descoberto, nenhum dos dois tem razão para reclamar. Eles não aceitam os princípios de justiça, nem qualquer outra concepção que seja razoável do ponto de vista da posição original”. (RAWLS, 2008, p. 602). Todavia, isso não significa dizer que estes são incapazes de zangar-se. “Em outras palavras, aquele a quem falta o senso de justiça também faltam certas disposições e capacidades fundamentais contidas na ideia de humanidade.” (p. 603). Por isso, o autor argumenta que “a razoabilidade da concepção ética fundamental é uma condição necessária” (p. 604) para o reconhecimento da justiça. Sem embargo, Rawls também considera que tais sentimentos morais estão sujeitos a se apresentarem como irracionais e caprichosos. Outra questão

importante para o reconhecimento dos estágios da psicologia moral são as mudanças que regem os laços afetivos.

Para esclarecer isto, podemos observar que explicar um ato intencional é demonstrar como, dadas nossas convicções e as alternativas disponíveis, está de acordo com nosso plano de vida, ou com sua subparte relevante nas circunstâncias em questão. É comum fazer isso por meio de uma série de explicações segundo as quais se faz uma primeira coisa a fim de alcançar uma segunda; que se faz a segunda coisa a fim de alcançar a terceira, e assim por diante, sendo essa uma série finita, que termina em um objetivo em nome do qual se fazem todas as coisas anteriores [...]. Dentre nossos objetivos últimos estão nossos laços com pessoas, o interesse que temos na realização dos interesses delas e o senso de justiça. As três leis definem como o nosso sistema de desejos passa a ter novos objetivos últimos quando criamos laços afetivos. (RAWLS, 2008, p. 609).

Ainda conforme explica Rawls, as três leis (ou estágios da psicologia moral) não apresentam explicações racionais acerca desses fenômenos, mas apenas caracterizam como acontecem as transformações e o reconhecimento dos objetivos últimos. Salaria o autor, “a ideia fundamental é a reciprocidade. Essa tendência é um fato psicológico profundo. Sem ela, a nossa natureza seria bem diferente e a cooperação social proveitosa seria frágil, se não impossível”. (RAWLS, 2008, p. 610). Por fim, Rawls sublinha que a formação de uma personalidade moral é necessária, pois garante o reconhecimento da necessidade de proteção total dos princípios de justiça. (RAWLS, 2008, p. 630).

8 Considerações finais

A análise realizada propôs apresentar a influência dos estágios da psicologia moral, abordados por John Rawls, na construção do reconhecimento da justiça entre os indivíduos que constituem a sociedade. Após essas breves explanações, parece-nos claro que muito se tem a pesquisar sobre a influência da psicologia moral na formação do caráter identitário, uma vez que as questões psicológicas, muitas vezes, são desconsideradas no estudo das doutrinas filosóficas.

Objetivou-se esclarecer diferenças sensíveis entre princípios e sentimentos morais, bem como atitudes naturais e emoções morais e a contribuição destes para o reconhecimento da autoridade e da associação, implicitamente presentes

nas relações humanas. Sem dar-se conta, todos os indivíduos são influenciados pela psicologia moral, na toma de decisão diante de dilemas éticos contemporâneos. Não é exagero supor que a identificação de tais estágios, presentes na teoria de Rawls, contribui para o reconhecimento pessoal, bem como para o do outro.

Por fim, como enfatiza o autor, acredita-se que uma concepção de justiça pressupõe uma concepção de bem, uma vez que, identificando-se como membro de um grupo, tem-se o reconhecimento moral do que seria uma atitude ética e avalia-se com maior profundidade o impacto que tem na relação com os demais indivíduos da sociedade.

Referências

ARISTÓTELES. Tópicos; Dos argumentos sofísticos; Metafísica (livro I e livro II); **Ética a Nicômaco**; Poética. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FURROW, Dwight. **Ética**: conceitos-chave em filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2007.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Universidade Estadual Paulista – Campus Marília, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Campinas, SP: Papyrus, 1998.

PEREIRA, Otaviano. **O que é teoria**. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. de Álvaro de Vita. 3. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

4

O fim do indivíduo no reconhecimento antipredicativo em Vladimir Safatle

Felipe Taufer *

*A leitura moral da negatividade como a força niilista de ressentimento contra o acontecimento é ruim por confundir crítica e resignação. Já a tentativa de reduzir a negatividade a uma figura do escapismo aristocrático [...] só poderia aparecer em um país, como a Alemanha contemporânea, marcado pelo vínculo compulsivo a um modelo de gestão social, no caso, o Estado de bem-estar social, **que só pode sobreviver por eliminar todo horizonte de transformação real.***

Vladimir Safatle

O homem comum pensa de novo mais abstratamente: ele se faz de elegante diante do servo e trata-o apenas como um servo; ele insiste nesse único predicado.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

1 Para introduzir

A política encontra-se, em meio ao regime de vida cínica, pressionada pela necessidade de pensar os processos de identificação social e seus modos de incorporação institucional, enquanto pensa-os, pois, só lhe resta atender cínicamente à própria demanda cínica das exigências de reconhecimento social. Trata-se de uma maneira de dizer: multiculturalismo e reconhecimento das identidades plurais. Plurais porque são na diferença; plurais porque, no horizonte do institucionalismo, a humanidade não ousa (re)pensar a si própria. Tudo se passa como se a única discussão possível fosse aquela na qual se disputa a maior ou a menor intensidade do atendimento de tais demandas. Ou seja, tudo se passa como se não mais restasse dúvida de que a única superação possível do *niilismo*, enquanto estágio de inação na Pré-História humana, fosse uma política de reconhecimento social baseada no atendimento institucional, a partir de uma operação da lógica predicativa da identidade.

* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS).

Há, nesse sentido, uma parte dessa maneira atual de tratar a política que olha para a possibilidade de pensar as demandas políticas de reconhecimento, através de um regime teórico da não identidade, da não postulação de figuras do homem, e a encara como sendo a versão melhor acabada do *niilismo*. É dizer: essa maneira de teorizar sobre o reconhecimento e as políticas identitárias não considera formas de pensar para além do horizonte do institucionalismo. Ora, isto é algo que não surpreenderia os familiarizados com o conceito de *cinismo*. Afinal, essa maneira de pensar o reconhecimento, nos regimes da vida cínica, só pode agir tomando a realidade como se manifesta em seu jogo de aparências reflexivas.¹

Sendo assim, chega a parecer que só há legitimidade como crítica filosófica onde a problemática é reduzida; em última análise, no dilema sobre qual tipo de neoliberalismo adotar, ou melhor, sobre qual é o modelo de intensidade da quantidade de políticas públicas e da expansão dos direitos humanos, que deve ser adotado para lidar com os processos de identificação. De fato, esse tipo de teoria do reconhecimento não questiona suas bases axiomáticas segundo as quais a única maneira de enfrentar (o que considera como sendo) o *niilismo* é a política de reconhecimento social, ancorada no que acima se chamou de lógica predicativa.

Nesses termos, não seria mais do que sintomática, então, a constatação de que ousar questionar a necessidade do neoliberalismo e a necessidade de pensar a luta por reconhecimento, para além dos processos de identificação, seria tido como “um niilismo por outros meios”.² Porém, há ainda quem ouse desvendar a essência por trás da aparência. Há ainda quem entenda que, sim, a grande batalha de ideias se dá naquilo que se convencionou chamar de metanarrativas. Pois, afinal, elas nunca saíram de cena. Tal é o caso de alguém como Vladimir Safatle. Seu pensamento emerge como uma crítica necessária ao estado da arte daquilo que entrelaça a filosofia moral à filosofia política, a saber, a questão do social.

¹ Para isso verificar SAFATLE, Vladimir. **O cinismo e a falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008. Mais especificamente capítulos II e III da parte I.

² Para isso verificar SAFATLE, Vladimir. **O cinismo e a falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008. Mais especificamente o capítulo da Conclusão.

Dessa forma, neste trabalho, tido como um esboço de cartografia para explorar a problemática e suas possibilidades, trata-se de se perguntar: Seria a crítica de Safatle uma crítica ontológica à maneira *tradicional* de pensar os processos de identificação? Com efeito, a alçada da categoria de “reconhecimento antipredicativo”³ é um empreendimento que remete à ontogênese das formas de vida (*Lebensform*).⁴ Portanto, há que se investigar a possibilidade de tal crítica revelar novas maneiras da teoria tradicional pensar a si mesma. Possibilidade de revelar que, no fundo, há uma base axiomática e certa concepção ontológica de sujeito sobre as quais todo edifício teórico dessa maneira institucional de pensar se ergue. Coisa que não parece ser pensada, questionada e assumida pelas próprias teorias tradicionais sobre as políticas de reconhecimento mencionadas anteriormente.⁵ Afinal, tais teorias, sinteticamente, não conseguem superar as limitações da maneira convencional – a supressão do Estado na história universal – de enfrentar o *niilismo* como problema social dos saldos resultantes da modernidade.

Uma das hipóteses é que talvez isso esteja vinculado àquilo que a teoria honnethiana ousou chamar de “diagnóstico de época”, algo mais ou menos implícito já naquilo que seria uma “história da filosofia habermasiana”.⁶ Nesse sentido, há uma imagem própria da teoria do sujeito ao “diagnóstico de época”, que funciona como uma condição heurística, isto é, como uma base ontológica que condiciona as possibilidades de pensamento, próprias da época moderna. Daí que a teoria do *cinismo*, como regime de funcionamento das formas de vida (*Lebensform*), em Safatle, emergiria como uma possibilidade de negar a própria função do “diagnóstico de época” que funcionaria sempre baseado nessa condição heurística da imagem de uma certa concepção ontológica de sujeito. Esse seria um primeiro momento do esboço cartográfico.

³ Conforme SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. Mais especificamente páginas 223 até 250.

⁴ Para isso, verificar SAFATLE, Vladimir. **O cinismo e a falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008. Mais especificamente Parte II, Capítulo IV. E, também, SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. Mais especificamente páginas 131 até 158.

⁵ Por exemplo aquelas elaboradas por Charles Taylor e Axel Honneth.

⁶ Para isso verificar HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Em um segundo momento, a hipótese subjacente tenta mostrar como a teoria do reconhecimento, pautada por uma lógica predicativa, é a maneira como, mais especificamente, a teoria honnethiana, mostra uma solução normativa para o problema da indeterminação e de suas patologias. Por fim, em um último momento, chama-se a atenção para uma tentativa de compreensão dos fundamentos do pensamento de Safatle, como sendo aquele que visa a articular uma teoria do reconhecimento, sob a forma da não identidade. Em última análise, uma teoria do sujeito sem imagem do homem. Uma universalidade sem figura; uma base ontológica indeterminada. Daí que residiria, no ponto central da possibilidade dessa cartografia, o lugar de uma crítica ontológica com tais teorias tradicionais do reconhecimento: para ela não se trata de lançar mão de uma normatividade, mas de privilegiar o momento negativo das determinações essenciais de toda “pré-história da humanidade”.⁷

2 Diagnóstico de época: niilismo, sofrimento de indeterminação ou cinismo?

Há certa tradição, no pensamento ocidental, que insiste em argumentar que, na época a qual se convencionou chamar de modernidade, a humanidade do homem já estaria, de certa forma, construída e realizada. Uma espécie de imagem do sujeito que estaria ancorada e manifesta nas formas de vida (*Lebensform*) modernas. (SAFATLE, 2012; 2016). Bastaria, a partir daí, apenas realizar as expectativas normativas dessa imagem humana do homem, isto é, expectativas que deveriam ser realizadas mais ou menos na forma da passagem da *menoridade* ao *esclarecimento*. Esta passagem estaria, desde o início, normativamente impedida de explodir os limites do horizonte da vida comunitário-institucional. Não seria estranho aos olhos de quem lê a história da filosofia por essas lentes, por exemplo, concordar com Jürgen Habermas (2000, p. 125-128) sobre o aparecimento de um “ponto de inflexão” no curso da história moderna. Ponto que não seria propriamente o *final*, mas certo tipo de *enfraquecimento* das expectativas de realização da dita “humanidade do homem”, como projeto emancipatório civilizacional. Talvez, seria o caso de

⁷ Para isso ver MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007. Também verificar os capítulos I e II de FAUSTO, Ruy. **Marx: lógica & política**. 2. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1987. t. I.

lembrar, também, que, no final do século XIX, foi Nietzsche quem melhor notou, na vivência pragmática de seu tempo, o fenômeno, que se convencionou chamar de *niilismo*.⁸

Nesse começo de esboço cartográfico, para compreender as hipóteses traçadas na introdução, talvez seja interessante lembrar como Axel Honneth (2003a; 2007), à sua maneira, filia-se a esse tipo de tradição. A concepção de época que se chama de moderna estaria compreendida entre dois marcos segundo este autor: i) o *começo* é marcado pela substituição de uma imagem do *zoon politikon* pela imagem do *indivíduo* socializado através da disputa pela autopreservação;⁹ ii) senão seu “final”, ao menos, certamente, seu *enfraquecimento* é oriundo daquilo que acima designou-se como sendo o *niilismo*. Parece ser o caso de ter o *niilismo* como saldo resultante de uma especificidade moral própria daquela imagem humana de homem. (HONNETH, 2003, p. 77-78; SAFATLE, 2012, p. 6).

Tratar-se-ia, então, para Honneth (2003a, p. 79), de evidenciar um “diagnóstico de época” com a finalidade de compreender as patologias próprias das formas de vida (*Lebensform*) modernas.¹⁰ Dessa maneira, tudo se passa como se existissem duas concepções majoritárias sobre o que é a liberdade.

⁸ “Precisamente nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada? –; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um [...] niilismo?” (NIETZSCHE, 1998, p. 11-12).

⁹ “From Aristotle's classical politics to the Christian law of nature in the Middle Ages, the human being had been conceived as fundamentally gregarious, a *zoon politikon* that depended on the social framework of a political community for the realization of its inner nature. [...] The accelerated process of a social structural change that set in in the late Middle Ages and reached its climax in the Renaissance not only raised doubts concerning these two elements of classical political theory but also robbed them in principle of any intellectual life force. [...] the socialontological basis of the various ruminations in which Machiavelli engages in trying to figure out how a political community can prudently obtain and expand its power is represented by the assumption of a permanent state of hostile competition among subjects [...] In his writings, we thus see for the first time the socio-philosophical conviction that the realm of social action consists in a permanent struggle of subjects for the preservation of their physical identity”. (HONNETH, 1992, p. 199-200).

¹⁰ É curioso lembrar como Honneth (2003, p. 80) remonta aos **Princípios da filosofia do direito**, de Hegel, para daí tirar a chave de compreensão daquilo que é designado como sendo as patologias da liberdade individual na modernidade – “diagnóstico de época”.

(HONNETH, 2003). A autonomização dessas duas compreensões e sua radicalização unilateral, como efetivação da razão prática dos sujeitos individuais, seria a causa original de tais patologias da liberdade individual. (HONNETH, 2003, p. 80; SAFATLE, 2016, p. 70). Em síntese, elas emergiriam como as principais patologias sociais do “ponto de inflexão” da vida moderna.

Para construir sua argumentação, Honneth (2003a, p. 82) recorre à estrutura epistêmico-metodológica do corpo do texto hegeliano da filosofia do direito. Nesse sentido, o *direito abstrato* aparece como o momento que carrega o “modelo negativista de liberdade”. Tal concepção *negativista* de liberdade ocorreria lá onde se dá uma rejeição subjetiva às limitações exteriores impostas ao sujeito individual. (HONNETH, 2003a, p. 79). Há um desejo subjetivo, nessa concepção de liberdade, que quer se manifestar a todo custo. Um desejo que não estaria disposto a aceitar resignar-se às limitações que lhe são impostas por certos deveres. Como se a liberdade individual estivesse reduzida ao autorreconhecimento de si, como portador de todos direitos possíveis, sem deveres e obrigações. Por essa razão, Safatle (2012, p. 60) nota muito bem que há aí uma exigência de *autenticidade* por parte do sujeito individual. No entanto, a hipóstase das exigências de *autenticidade*, isto é, a redução da concepção de liberdade individual, ao *modelo negativista*, estaria condenada a resultar em um certo tipo de inação: a incapacidade de participar nas relações sociais afetivas. (HONNETH, 2003a, p. 85), uma vez que, para participar em tais relações, seria necessário reconhecer a si mesmo como sujeito moral para além de sujeito ao qual todo direito é possível e nada mais.

Salta à vista, na sequência, o que Honneth (2003a, p. 80) classifica como sendo o “modelo optativo de liberdade”. Modelo no qual há uma exigência de autodeterminação reflexiva. Há uma vontade que quer determinar a si mesma. A escolha reflexiva seria aquela que se propõe os fins de todas as ações. Para os olhos atentos, há uma enorme semelhança com a filosofia kantiana da moralidade nesse *modelo optativo*. Não é por outra razão que Safatle (2012, p. 60) observa as configurações daquilo que, na modernidade, convencionou-se chamar de autonomia: a capacidade de dar a si mesmo a própria lei. Tal concepção optativa determina que a liberdade individual nada mais é do que a realização prática da autonomia do sujeito individual. Porém, a unilateralização dessa concepção, ou seja, a redução da liberdade individual à autonomia

produziria um outro tipo de inação: a privação da confiança na normatividade do seu contexto de vida. (HONNETH, 2003a, p. 85-86). Essa seria outra maneira de dizer que, na hipótese da autonomia, é impossível agir socialmente. Tem-se, então, que não basta para a realização da liberdade individual reconhecer a si mesmo como sujeito moral.

Ambos os saldos de inação, resultantes da hipótese da autonomia e da autenticidade, causam patologias que, segundo Honneth (2003), são próprias do tecido social moderno. Nesse sentido, segundo a hipótese aqui presente, seriam muito mais próprias para o “ponto de inflexão” da modernidade. Para Honneth (2003a, p. 84-85), esses “saldos de inação” determinam as patologias sociais na medida em que violam as duas esferas que Hegel (1997) designou como sendo os pressupostos para a realização da liberdade individual: o direito abstrato e a moralidade. Ao endossar a argumentação hegeliana, Honneth (2003a, p. 88) está pronto para aceitar que certas patologias originadas da hipótese unilateral dessas concepções de liberdade só podem ser resolvidas na elaboração da pretensão normativa de uma unidade reflexiva. A resolução, para Honneth, só pode estar presente lá onde há uma supressão, para fazer uso de termos hegelianos, da autonomia e da autenticidade que permita ao sujeito individual realizar a *práxis* comunicativa, na superação do direito e da moralidade, no “ser-consigo-mesmo-no-outro”. Daí que se a esfera jurídica fosse o estágio de aparecimento da autenticidade, a esfera moral o estágio de aparecimento da autonomia, existiria um estágio no qual há o aparecimento da vida comunicativa: a eticidade. Vida na qual a pretensão é daquilo

[...] que normativamente deve poder ser demonstrado como condição suficiente da autorrealização de cada sujeito individual tem de possuir simultaneamente as propriedades de uma forma de vida cultural por meio da qual todos podem ser libertados em comum da patologia opressiva do presente. (HONNETH, 2003a, p. 89).

Não seria desnecessário lembrar que, no movimento dialético, o terceiro estágio, o da eticidade, aquele supera sem abandonar as duas concepções reducionistas de liberdade individual, aparece como uma concepção da liberdade comunicativa. Liberdade individual que já pressupõe as exigências de autonomia e de autenticidade. Dessa forma, Honneth (2007, p. 105) irá empreender um argumento na direção de que a libertação própria ao sujeito

individual na vida ética terá um significado terapêutico. Isto é, não irá apenas negar as concepções reducionistas de liberdade para superá-las em um momento de síntese teórica. Mais do que isso, terá compromisso com a formação de uma razão prática, na qual ancorar-se-ia toda pretensão normativa daquilo que, como será visto na próxima seção, demandará certas exigências de reconhecimento social. (HONNETH, 2007, p. 113-117; HONNETH, 2009, p. 211). Como se o significado terapêutico fosse o de que os sujeitos individuais encontrassem um amparo na realização da *práxis* institucional-comunicativa. Amparo derivado de uma imagem da realização do sujeito humano do homem e seus predicados constituintes. Tal como uma espécie de *cura* para a sua *inação patológica*. (HONNETH, 2007; SAFATLE, 2012).

No entanto, o que interessa nesse ponto é analisar como o “diagnóstico de época”, que possibilitou a Honneth (2003a, p. 83) identificar certas patologias sociais próprias da vida moderna, caracteriza um determinado “sofrimento de indeterminação”. Para Honneth (2003a, p. 84), tal “sofrimento de indeterminação” compõe-se de certas maneiras de o sujeito individual não se autorrealizar, de não encontrar sua liberdade. Ou até mesmo de confundir aquilo que entenderia como sendo a sua autorrealização com a realização de predicados impróprios para imagem humana do homem. Dessa forma, na “liberdade de definir por si mesmo a própria identidade”, o sujeito individual sofre por indeterminação, quando não conta mais com uma razão prática que guie a sua *práxis* comunicativa. (HONNETH, 2003a, p. 89). É uma maneira de dizer, que o sujeito individual não encontra mais um modo de afirmar os predicados que o determinam; que o constituem. Enquanto indeterminado estaria desamparado, sem terapia. Tal é o “diagnóstico de época” fornecido por essa filiação à tradição do pensamento ocidental. Nesse sentido, talvez seja o caso de insistir novamente que as patologias próprias do “sofrimento de indeterminação” são a expressão efetiva do que seria o *niilismo*, do que seria o ponto de inflexão da época moderna.

Resumidas, sumariamente, as posições de Axel Honneth, correndo o risco de todo reducionismo possível, passamos para a leitura de como Safatle (2008, p. 68, 139) irá realizar um certo tipo de “diagnóstico de época”, no qual a peculiaridade atual daquilo que se convencionou chamar como “estágios do projeto de modernização” é uma forma de vida (*Lebensform*) segundo a

racionalidade cínica.¹¹ Curiosamente, uma forma de vida (*Lebensform*) na qual o “sofrimento de indeterminação” é ele mesmo um motivo de gozo. (SAFATLE, 2008, p. 138-140). Uma maneira de dizer que, nessa época, as patologias sociais e todo seu sofrimento não estariam vinculados a algum tipo de *indeterminação*.

Ao contrário, as patologias sociais, em tempos de *cinismo*, estariam vinculadas a um regime de estrutura normativa dual¹² das expressões pragmáticas de sujeitos individuais na indexação do que põe o sentido em sua prática social. Afinal, se as pretensões normativas para resolver as “indeterminações” – constituintes das patologias de liberdades individuais – precisam estar sempre respondendo à pergunta sobre que tipo de forma de vida (*Lebensform*) querem realizar (sobre que tipo de imagem humana do homem querem realizar), não seria contraditório admitir que lá onde se tem um gozo com o “sofrimento de indeterminação”, há “uma paródia da imagem do sujeito”. (SAFATLE, 2008; 2012). Paródia que, na leitura aqui presente, está enunciada pelos atos de fala da estrutura normativa dual, em um regime comunicativo que não quer esconder, com uma máscara, suas intenções.¹³ Justamente lá onde só

¹¹ Em outras palavras, existe uma ontogênese da concepção de modernidade, uma ontogênese que se revela nas *práxis* das formas de vida (*Lebensform*), como realização da imagem de certo tipo de sujeito. (SAFATLE, 2008; 2012).

¹² “[...] o cinismo seria solidário da transformação da perversão, e não mais da neurose, em saldo necessário de nossos processos de socialização. Resultado necessário quando aceitamos que os processos de socialização na contemporaneidade tendem a não passar mais pelo agenciamento de contradições através da repressão e do recalçamento com suas estruturas de denegação (*Verneinung*), **mas por meio da aceitação de estruturas normativas duais**”. (SAFATLE, 2008, p. 22). Veja-se mais: “[...] uma espécie **de estrutura normativa dual** em que a lei enunciada é sempre acompanhada por um outro sistema de regras, implícito, que regula os processos efetivos de interação no campo social”. (SAFATLE, 2008, p. 78). Ou seja: “[...] De qualquer forma, essa é uma maneira de lembrar que a **Lei nunca funcionou de acordo com seu conceito**. O que temos agora é o simples desdobramento de consequências de um fato posto há muito”. (SAFATLE, 2008, p. 79).

¹³ “Seria reconfortante imaginar que tais formas de inversão seriam obra apenas de esquizofrênicos sociais que se travestem em radicais de extrema direita. No entanto, isso está longe de ser o caso. Poderíamos continuar arrolando exemplos estruturalmente semelhantes, como as declarações do ex-primeiro-ministro trabalhista e atualmente consultor do JPMorgan, Tony Blair, a respeito do “dever de integração” que recai sobre os ombros de todo muçulmano que resolveu emigrar para a Grã-Bretanha – uma discussão sobre a integração motivada pela eterna querela sobre o uso de véus em lugares públicos. “Nossa tolerância”, dirá Blair, “é parte do que faz da Grã-Bretanha a Grã-Bretanha. Conforme-se a isso ou não venha para cá. Nós não queremos os ‘hate-mongers’, independentemente de sua raça, religião ou credo.¹⁸ “Conforme-se a isso ou não venha para cá” é, de fato, e como todos podem ver, um exemplo muito ilustrativo de tolerância”. (SAFATLE, 2008, p. 77-78).

podem existir sendo determinados por certa imagem predicativa do sujeito, lá onde “só é possível ser racional sendo cínico”, é que reside uma ironia imanente às expectativas normativas de realização da liberdade individual. (SAFATLE, 2008, p. 13). De modo que, no mapa que está sendo desenhado aqui, talvez, o lugar da supressão da autenticidade e da autonomia na unidade reflexiva de “ser-consigo-mesmo-no-outro” deixaria de ser o da *solução normativa* para tornar-se o próprio problema.

O regime da racionalidade cínica, como fundamento das formas de vida (*Lebensform*), então, pode ser descrito como aquele no qual o poder institucional ri de si mesmo. (SAFATLE, 2008, p. 69). De fato, nesse regime, há sempre uma paródia para aquilo que foi manifestado na solução normativa propiciada na “imagem humana do homem” ofertada predicativamente pelas instituições. Sempre haveria uma estetização irônica que permeia os regimes de indexação da *práxis*. Como é o caso do ministro britânico Tony Blair citado na nota de rodapé anterior. Em termos genéricos, a política institucional de atendimento às exigências de reconhecimento dos predicados humanos (*autenticidade, autonomia e unidade reflexiva*), quando realiza o processo de identificação social, olha para a realidade e não vê sequer uma autorrealização humana do homem. Ao constar que o problema está na própria lógica predicativa, o *cinismo* impele à política dizer “não era bem isso que queríamos fazer”; “não era bem isso que estava sendo dito”. Por outro lado, como enfatizado anteriormente, não há um mascaramento das intenções, uma vez que isso seria próprio de certo tipo de pragmática hipócrita e não propriamente cínica. (SAFATLE, 2008, p. 71). Nesse sentido, na aparência de uma sociedade de consumo, os sujeitos individuais também passam a ter estas “estruturas normativas duais”, como aquelas que condicionam a ontogênese, a imagem do sujeito humano a ser realizada, a capacidade prática dos sujeitos (SAFATLE, 2008, p. 114; 2012, p. 6). Capacidade prática que é condicionada, na vida cínica, aquilo que essa cartografia gostaria de chamar de “gerência dos predicados possíveis”.

O lugar do “diagnóstico de época” de Safatle (2008), nesse esboço cartográfico, é uma possibilidade de estudar como o *cinismo* pode ser uma maneira melhor de compreender o regime de patologias sociais da contemporaneidade do que aquele designado sob o nome de “sofrimento de indeterminação”. Porém, não se trata apenas de substituir um “paradigma” por

outro sem fundamentá-lo. A questão que está em jogo, num “diagnóstico de época”, como o de Safatle (2008), talvez seja a de que realizar “diagnósticos de épocas” já tenha se tornado uma paródia do próprio funcionamento do regime da racionalidade cínica das patologias. Haveria a manifestação de “estrutura normativa dual”, muito própria à teoria tradicional do reconhecimento, que vê somente niilismo lá onde não há outra coisa que uma negação determinada da realidade na própria rejeição das pretensões normativas. (SAFATLE, 2017, p. 232). Afinal, se alguém como Safatle (2008) quer pensar o *cinismo* como saldo final dos processos de modernização, haveria que admitir-se que só resta mais um esforço para ou realizar as expectativas emancipatórias esquecidas na modernidade, através de uma pretensão normativa ou abandoná-las de uma vez por todas.

Outra lição importante, ao remontar-se à crítica de Safatle (2012, p. 8), é a de que talvez seja impossível pensar uma pretensão normativa para resolver problemas da gramática dos conflitos morais – sejam eles tidos como “sofrimento de indeterminação” ou *cinismo* – sem tentar realizar uma imagem do sujeito que remeta à ontogênese de uma forma de vida (*Lebensform*). Isto é, há sempre uma concepção ontológica ou de antropologia filosófica do ser humano funcionando como condição heurística para pretensões normativas. Pois, de fato, a autorrealização na unidade reflexiva – pressuposta pela autonomia e autenticidade enquanto predicados possíveis da imagem humana do homem – é somente a autorrealização de certo tipo de sujeito; de certa concepção ontológica que define o ser humano por esses predicados, os denominados predicados modernos.

Talvez não por outro motivo é que não somente a pretensão normativa de Honneth (2003a; 2007), mas já seu próprio diagnóstico das patologias esteja ancorado na necessidade de dar uma resposta à pergunta: “Que tipo de forma de vida quero realizar?” (SAFATLE, 2012). Nesse sentido, “a incompreensão da natureza da categoria sujeito acaba por obscurecer” as outras “formas de vida que aparecem como horizonte para a ação”. (SAFATLE, 2012, p. 68). Com efeito, essa é a expressão de um sintoma da “gerência dos predicados possíveis” da capacidade prática dos sujeitos. Parece, então, que a tentativa de realizar um “diagnóstico de época” se torna um diagnóstico à luz da imagem de determinadas formas de vida (*Lebensform*) pensadas por meio de uma lógica predicativa.

3 Safatle e o fim do indivíduo: pela fragmentação da pré-história humana

Realizar um “diagnóstico de época” é, por uma via ou outra, sempre uma forma de diagnosticar uma imagem de determinada forma de vida (*Lebensform*). E, também, se o resgate das perspectivas emancipatórias do projeto moderno faz parte do programa dessa tradição filosófica à qual se filia Honneth (2003; 2007), então, estar-se-á legitimado a dizer que a imagem sob a qual se constata um “sofrimento de indeterminação” é a imagem da humanidade já realizada¹⁴ do homem. (SAFATLE, 2012, p. 220). Humanidade essa que precisa passar da *menoridade* para a *maioridade*, a partir de certa lógica predicativa, e, como já visto, a ontogênese da qual emerge tal imagem não é mais do que a expressão de um modelo de forma de vida (*Lebensform*). Nesse sentido, poder-se-ia dizer que tal imagem humana do homem constitui a ontogênese da forma de vida (*Lebensform*) à qual quer ser realizada, a moderna.

Para tanto, é necessária a realização dos predicados que constituem esse sujeito. (SAFATLE, 2012, p. 212). Dessa forma, constata-se de maneira imediata que tais predicados são exatamente, como dito anteriormente, a autonomia, a autenticidade e a unidade reflexiva do “ser-consigo-mesmo-no-outro”. (SAFATLE, 2012, p. 223-226). Logo tudo que não se vincula, tudo que não é idêntico à imagem constituída por esses predicados, não teria “sofrimento de indeterminação”, não teria um objetivo de se autorrealizar e, radicalizando tal posição, nem mesmo uma concepção de liberdade individual. O que implica dizer, em últimas instâncias, que a pretensão normativa de Honneth (2009) é uma forma de pensar as exigências de reconhecimento, sob a forma de identidade. Uma forma de pensar o reconhecimento somente para certo tipo de sujeito. Há uma universalidade que tem uma figura de ser humanamente universal muito bem definida pelos predicados. De fato, o que não está subsumido nessa forma da identidade poderia ser descrito como sem sujeito, isto é, a ausência dos predicados humanos.

Ali onde há certa necessidade de pensar as exigências de reconhecimento e toda sua pretensão normativa, como solução para o “sofrimento de indeterminação”, através da forma da identidade, há uma justificativa da

¹⁴ Para isso atente-se ao primeiro parágrafo da parte anterior deste escrito.

necessidade de políticas de reconhecimento próprias do institucionalismo.¹⁵ Uma vez que a socialização das identidades se dá pela atividade prática ordenada pela “gerência dos predicados possíveis”, oriundos da definição de imagem do sujeito, própria das instituições modernas. (HONNETH, 2009, p. 211; SAFATLE, 2012, p. 227). E são predicados que amparam certos sujeitos de maneira terapêutica, como já salientado. (SAFATLE, 2016, p. 227; HONNETH, 2007, p. 105). Como se as instituições realizassem tal gerência ao modelar as intuições possíveis de espaço, de tempo e de atividade dos sujeitos individuais. Salta aos olhos, então, um desenho muito claro que delimita o horizonte de ocorrência do processo de identificação social. (SAFATLE, 2012; 2016). Sendo assim, tudo que não se identifica, tudo que não é da ordem dessa imagem humana não precisa fazer parte do processo de identificação social. Lá onde não se encontram os predicados de autonomia, autenticidade e unidade reflexiva,¹⁶ também não há exigência por reconhecimento.

Sintomático, no sentido descrito acima, é o modo como Honneth (2009) estrutura sua teoria normativa, mesmo em moldes materialistas de uma luta por reconhecimento. Essa luta tem a pretensão normativa de seguir determinados padrões daquilo que seria a realização da gramática moral da vida comunicativa, como processo de identificação no corpo das instituições. Não se trata aqui de esgotar a apresentação de tal teoria nem de reduzi-la à forma como é manifesta. No entanto, ela sintetiza-se num padrão de reconhecimento que remonta mais ou menos àquele do “diagnóstico de época”. (HONNETH, 2003a, p. 83; HONNETH, 2009, p. 211). Dessa forma, a teoria normativa de Honneth (2009, p. 211) esquematiza-se de maneira em que a conquista do reconhecimento é uma espécie de conquista da identidade pessoal. Interessante é notar como, ao mesmo tempo em que se ancora na forma da identidade, ela quer realizar a “conquista da identidade [pessoal]”. Identidade pessoal que necessita de três tipos de ideias fundamentais para a experiência social de reconhecimento, a

¹⁵ É certo que Axel Honneth critica certo tipo de excesso de institucionalização na visão hegeliana, mas isso que aqui foi chamado de “gerência dos predicados possíveis” pelas instituições não é abandonado pela teoria honnethiana do reconhecimento. Para isso, ver HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007. Especialmente o último capítulo a partir da página 124.

¹⁶ Unidade na qual a identidade se mantém com o passar do tempo para sempre “ser-consigo-mesmo-no-outro”.

saber, o amor (2009, p. 160), o direito (2009, p. 189) e a solidariedade (2009, p. 200). Não haveria uma correspondência tal com a autenticidade, a autonomia e a unidade reflexiva da práxis comunicativa na eticidade?

Tal pergunta constitui um momento-chave no esboço cartográfico aqui presente, porque insiste em notar como Honneth amarra, através de um nexo interno, não somente o “diagnóstico de época”, com a pretensão normativa de sua teoria do reconhecimento; mostra, além disso, que, tanto seu “diagnóstico de época”, como também a sua pretensão normativa já estão remetidos ontogeneticamente à expressão da forma de vida (*Lebensform*) humana em geral, como sendo a forma de vida (*Lebensform*) moderna. Tudo se passa como se, por trás de todo edifício teórico, existisse uma concepção ontológica do ser humano, em que a determinação essencial o constitui através dos predicados que realizam a liberdade individual. (HONNETH, 2003a; 2007; 2009; SAFATLE, 2012, 2016). Para dizer em síntese: há uma ideologia do sujeito.

Esse é um ponto importante para a posição de Safatle (2016, p. 227), que consiste em tentar elaborar uma teoria não normativa do reconhecimento. Esse ponto é importante porque, caso se confirme tal formulação que concebe aí uma ideologia do sujeito, isso permite constatar que, na realidade, as patologias que constituem o sofrimento dessa forma de vida (*Lebensform*) moderna podem estar muito mais vinculadas a essa gerência que as instituições fazem dos predicados possíveis, do que à indeterminação diagnosticada por Honneth. Patológico, em tempos cínicos, seria o pensar normativamente a realização do sujeito sempre de acordo com certa identidade da imagem do homem e reprimir tudo que se encontra fora disso. De acordo com as palavras de Safatle.

[...] é bem provável que nosso sofrimento mais aterrador não esteja exatamente vinculado a alguma forma de sentimento de indeterminação resultante da perda de relações sociais substancialmente enraizadas, estáveis. *Nosso sofrimento mais aterrador é esse resultante do caráter repressivo da identidade.* (2012, p. 230, grifos do próprio autor).

Nesse aspecto, aparece uma oportunidade de, ao olhar sob a forma da não identidade para o problema do reconhecimento, admitir uma verdadeira pretensão identitarista na raiz do projeto moderno de emancipação. (SAFATLE, 2012, p. 231). A pretensão identitarista aparece, assim, como uma forma de sempre ajustar; de sempre reconfigurar as pretensões normativas e o

“diagnóstico de época” à certa imagem predicativa que se tem do sujeito. Daí que as instituições forneceriam ideologicamente uma concepção ontológica que seria um guia heurístico; um guia das únicas possibilidades de se pensar a própria ontologia do ser humano. Isso implica dizer que as instituições não deixam bem visível que há uma gerência dos predicados possíveis de reconhecimento social, de modo que pensar o “sofrimento de indeterminação” não seria mais do que uma maneira de não ser mais do que racional em tempos cínicos. Seriam esses os predicados que determinam o sujeito; seria esse o limite da simples razão. Afinal, nesses tempos, apenas seria possível ser racional sendo cínico. (SAFATLE, 2008, p. 13).

O desvelamento dessa essência por trás do jogo de aparências reflexivas, próprio do “diagnóstico de época” do *cinismo*, permite a alguém como Safatle (2016, p. 240) não somente denunciar o que se denominou aqui de “gerência dos predicados possíveis”, realizada pela imagem de ser humano das instituições, mas, também, elaborar uma teoria do reconhecimento de cunho crítico. Uma teoria do reconhecimento sem pretensão normativa e que, através do pensamento dialético-negativo, desative certa imagem predicativa do ser humano.¹⁷ (SAFATLE, 2012, p. 232-234).

Nesse sentido, Safatle (2016) remonta ao pensamento de Karl Marx para repensar o conceito de proletariado. A justificativa argumentativa presente à rememoração de Safatle é a de que existe certa abertura à *genericidade* como indeterminação na categoria de proletariado presente no pensamento de Marx. Bastaria lembrar, por exemplo, a categoria de ser genérico presente em *Sobre a questão judaica*. (MARX, 2010, p. 40-41). O resgate da *indeterminação genérica* é o pano de fundo para Safatle pensar as patologias como frutos da *práxis* própria ao pensamento da identidade, ao contrário do que seria um “sofrimento de indeterminação”. Com efeito, a principal patologia de nosso tempo poderia ser considerada como sendo o identitarismo. Dessa forma, Safatle (2016, p. 223-228) traz à evidência como o abandono da categoria de proletariado foi o estopim

¹⁷ Talvez não seja o melhor lugar para elaborar aqui, mas recomenda-se analisar a reflexão de Safatle sobre pensar o inumano como força negativa em contraposição aos predicados fundamentais de *autonomia*, *autenticidade* e *unidade reflexiva*. Grosso modo, passa pela maneira de pensar a *animalidade*, a *impessoalidade* e a *monstruosidade*. Para isso ver SAFATLE, Vladimir. **Grande hotel abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Martins Fontes. Capítulo VII da parte III. Especialmente entre as páginas 231 e 234.

para que, ao pensar o reconhecimento pela indeterminação e pela não identidade, se voltasse para o segundo plano. (HONNETH, 2003b, p. 116). Assim sendo, o fato de pensar o reconhecimento pelo prisma da não identidade foi acusado de *niilismo*, isto é, de sempre insistir em certa negatividade “injusta” na argumentação contra o horizonte institucional.

Não será estranho, nesses termos, para os familiarizados com a leitura de Honneth (2009, p. 229-239) o desprezo bufão que este comete ao interpretar da luta de classes como sendo utilitarista em Marx.¹⁸ Ao menos, contudo, a leitura honnethiana teve um mérito. O mérito de enxergar que, implicitamente, estava sendo pensada, pelo menos em algum molde, certa luta por reconhecimento do pensamento de Marx. De qualquer modo, tal aspecto não passará em branco para um filósofo como Safatle (2016, p. 228-229), que evidenciará que essa leitura de que há certo “reducionismo economicista” em Marx é tão equivocada quanto a maneira de pensar o reconhecimento através da forma da identidade. E, também, reconhecerá que o texto *Sobre a questão judaica* contém os germes do que seria pensar o reconhecimento através da não identidade.

Para resgatar a *generidade* e a indeterminação presente no pensamento de Marx, Safatle (2016, p. 231) estará atento a certa indeterminação, que se encontra em uma espécie de teoria genealógica do proletariado, presente no *Manifesto Comunista*. Para fins de análise, está aqui a tradução utilizada por Safate:

O proletário é desprovido de propriedade (*Eigentumloss*); sua relação com a esposa e os filhos não tem mais nada a ver com as relações da família burguesa; o trabalho industrial moderno, a moderna subsunção ao capital, tanto na Inglaterra quanto na França, na América quanto na Alemanha, retiraram dele todo caráter nacional. A lei, a moral, a religião são para ele preconceitos burgueses que encobrem vários interesses burgueses. (MARX; ENGELS, 2013 apud SAFATLE, 2016, p. 234).

Safatle (2016, p. 234-235) passa a insistir, nesse sentido, que, na leitura de Marx (2013), está presente uma forma não predicativa de conceber o sujeito: a

¹⁸ Há um surpreendente erro quase injustificável da parte de Honneth (2009, p. 236), que consiste em ver certo utilitarismo na filosofia de Marx: “No seu cerne, as primeiras obras de Marx já contêm em si a possibilidade de uma passagem para o modelo utilitarista de luta, visto que reduzem o espectro das exigências de reconhecimento a uma dimensão que, após a eliminação da interpretação antropológica suplementar, pôde se converter sem dificuldades num interesse meramente econômico”.

categoria de proletariado. Em outras palavras, o proletariado é aquele sem predicados, um ser humano totalmente indeterminado. A condição desse sujeito é a condição da *desposseção* geral de uma identidade. É um despossuído de propriedade e predicados. O que lhe resta é só a sua capacidade de ser um ente genérico. Sendo assim, Safatle (2016) pode lembrar que é por isso, e não por outra razão, que Marx “aposta suas fichas” no fato de que o proletariado poderia ser o sujeito revolucionário que dissolveria toda a sociedade civil burguesa, isto é, sociedade de instituições que faria a “gerência dos predicados possíveis”. Gerência na qual quem fosse “despossuído de predicados” jamais seria reconhecido pelos processos sociais de identificação e de sua lógica predicativa. Nesse sentido, não seria um *dogma filosófico*, como quer Honneth (2003b), mas algo estritamente fundamentado. Talvez essa seja uma maneira interessante de lembrar novamente o ser genérico e ter em mente que, por esta *generidade* constituinte, o proletariado é a expressão de uma *não imagem* do sujeito. Em outras palavras, a categoria de proletariado em Marx (2013) não é senão uma forma de mostrar como é possível pensar uma ontogênese indeterminada da forma de vida (*Lebensform*) humana. (SafKatle, 2012, p. 233).

Se esse é o caso e se se pode admitir uma imagem indeterminada do sujeito, como ontogênese fundadora de uma teoria do reconhecimento, Safatle (2016) estaria falando de fundamentar o processo político de reconhecimento para além dos processos de identificação social, presentes no quadro das instituições e da forma de vida (*Lebensform*) moderna. O que estaria em jogo seria um conceito “antipredicativo” de reconhecimento, uma maneira a-normativa de pensar a solidariedade:

Ou seja, o fato de não me estabelecer com identidade fortemente determinada, mas de reconhecer a necessidade de lidar com algo em mim não completamente estruturável em termos de identidade, levar-me-ia à maior solidariedade com aquilo que, no outro, sou incapaz de integrar. Caso tais novas formas de solidariedade funcionassem, elas poderiam eliminar o caráter meramente compensatório das políticas de reconhecimento cultural, pois não permitiriam que a paralisia política em relação à transformação econômica fosse escondida pela dinâmica regressiva dos embates identitários. Elas eliminariam a dinâmica regressiva de tais embates culturais por abrir espaço a uma partilha substantiva de desconfortos subjetivos em relação à identidades estáticas. Ou seja, ao invés de simplesmente retirar as discussões culturais dos embates relativos à política, há uma tendência que procura impedir que o debate sobre a cultura não entre em regressão por ser dominado por problemas relativos ao reconhecimento da produção de identidades. (SAFATLE, 2016, p. 242).

Nesses termos, o reconhecimento “antipredicativo” emergiria como possibilidade de pensar, através da não identidade, uma forma política da total indiferença. A política de ser indiferente a qualquer processo de identificação social. O que contradiria a proposta sintética de um Honneth (2009, p. 209), por exemplo, quando afirma a esfera do Estado como mediação central para a efetivação da solidariedade. A crítica de Safatle evidencia que toda mediação pelas instituições estaria vinculada ao estabelecimento de uma forma identitária de conceber a ontogênese imagética das formas de vida (*Lebensform*) possíveis. Forma identitária que estaria sempre realizando uma gerência dos predicados que determinam a capacidade dos horizontes de possibilidades da atividade humana em geral.

Por essa razão, o reconhecimento *antipredicativo* pautaria a experiência da desinstitucionalização: o Estado, o direito, a lei, as instituições em geral, etc., não teriam simplesmente nada a dizer sobre a vida afetiva e a vida moral dos sujeitos. Seria como se não dissesse respeito a nenhuma instituição dizer quais são os predicados que determinam o sujeito humano e como este sujeito individual deve agir. Pois talvez somente dessa maneira, da não identidade, seja possível imaginar um horizonte da razão prática de uma ação moral antipredicativa e a-normativa. As intuições temporais e espaciais da capacidade de prática social da gramática afetiva e da gramática moral estariam livres. Seus sujeitos estariam despossuídos de toda repressão própria da lógica predicativa de realizar a liberdade individual circunscrita por determinados predicados. Difícil, nessa ocasião, seria resistir à tentativa de citar a bela descrição de Marx e Engels (2007, p. 38) do que se poderia entender como uma figura do conceito *antipredicativo* de reconhecimento, num horizonte onde as instituições já não intervêm na regulação da vida afetiva, da vida moral nem na proposição de predicados normativos sobre o que cada um deve, tem obrigação, ou deveria fazer com a sua vida:

[...] onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico. (MAX; ENGELS, 2007, p. 38).

Por fim, com a alçada de um conceito *antipredicativo* de reconhecimento, Safatle (2012; 2016) desativa a necessidade de compreender, normativa e predicativamente, através da forma da identidade, a realização da imagem humana do sujeito. Pois, afinal, essa imagem predicativa e identitária, nos tempos cínicos, não faria mais do que reduzir a imagem do sujeito à imagem do indivíduo. Indivíduo que, no regime de atos de fala de estruturas normativas duais, estará sempre determinado. Indivíduo que, com seus predicados, dificilmente encontrará uma abertura para a *generidade*. Porque, talvez, dessa maneira, consiga se demonstrar que o sujeito é muito mais do que um mero indivíduo. Essa maneira de pensar conduziria ao que Safatle (2016) chamou de o *fim do indivíduo*. O colapso dos predicados humanos que constituem indivíduo. Como seu corolário, no amanhecer de uma universalidade sem figura e sem predicados, desvela-se o sujeito real, aquele ser socialmente indeterminado.

4 Breve excursão sobre uma possibilidade de crítica ontológica

Talvez a expressão germinal de pensar o que se entende por “reconhecimento antipredicativo” esteja no próprio pensamento hegeliano. Para atentar-se a isso, recorda-se uma passagem encontrada em um artigo de jornal escrito por Hegel (1995). Há uma certa maneira crítica, em Hegel, de compreender a insistência dos célebres participantes do *belo mundo* – aqueles que pensam a imagem humana sob a forma da identidade – em reduzir todo aquele que não pertence tal e qual a sua imagem a um mero atributo predicativo:

E passando da empregada para o empregado, não há situação pior do que servir a um homem de classe inferior e de pequenos rendimentos, ao passo que quanto mais distinto for o seu senhor, tanto melhor será. O homem comum pensa de novo mais abstratamente: ele se faz de elegante diante do servo e trata-o apenas como um servo; ele insiste nesse único predicado. (HEGEL, 1995, p. 238- 239).

O que seria, afinal, o *homem comum* senão um indivíduo? Existiria algo mais abstrato do que conceber um sujeito somente pelos seus predicados? De fato, nas palavras mesmas do entusiasta do idealismo alemão, esta seria a posição sintética de uma maneira *abstrata* de racionalidade. Dessa forma, olhando para o escopo cartográfico e suas possibilidades de relações e

interconexões críticas, desenhadas até aqui, a seguinte questão aparece: não seria toda essa necessidade de pensar predicativamente o sujeito o fundamento geral de porquê as teorias do reconhecimento não conseguem forçar a imaginação política na atualidade? Será que a inércia própria da vida cínica não reside na formulação de políticas de quadro institucionais? Tal incapacidade de imaginação moral e política não seria a expressão melhor acabada de uma maneira *abstracta* de pensar os fundamentos de toda teoria social e teoria política?

Oportuno a este tipo de reflexão é um certo texto de Ruy Fausto, chamado *Dialética marxista, humanismo e anti-humanismo*. No texto, o argumento central de Fausto (1987, p. 28-29) é o de que há uma espécie de chave de leitura constitutivista da *Fenomenologia do espírito*, bem como da concepção de história em Marx. Seria o caso, para Fausto (1987, p. 30), de falar que há uma analogia entre a posição de Hegel e a posição de Marx sobre a história.

Analogia manifesta na medida em que, no texto hegeliano, não se trata de uma simples história das figuras do espírito, mas de uma história da constituição do espírito. (FAUSTO, 1987, p. 27-28). Da mesma maneira, em Marx, o que aconteceu até aqui seria apenas uma expressão da Pré-História humana, pois humano em nenhum lugar, nem mesmo nesta cartografia, estaria constituído. (FAUSTO, 1987, p. 27-28). Trata-se de uma outra maneira de dizer que a leitura dos “diagnósticos de época”, própria da lógica predicativa demonstrada acima, está simplesmente equivocada. Equivocada não porque não dá conta da realidade de seu tempo, pois, em certa medida, existem aspectos muito importantes e realistas dessa contribuição; contudo, equivocada porque não há época possível na vida predicativa do homem. Pois, de fato, enquanto o humano se realizar, se manifestar, simplesmente através de predicados que o definem de fora, haveria simplesmente uma determinação essencial da *pré-história* humana.

Tudo se passaria, então, para Fausto (1987, p. 31-32), como se aqui onde existiram os escravos, os senhores feudais, o operário, o capitalista e, para ampliar o leque desta leitura, o pescador, o pastor, o crítico, etc., tratar-se-ia apenas de uma história dos predicados do ser humano. Apenas uma *pré-história* do que seria realmente o humano. Afinal de contas, sob a vida político-institucional antiga, medieval, moderna, etc., o homem nunca se encontrou

efetivamente indeterminado, ao contrário do que gostaria de acreditar Honneth (2003; 2007).

Dessa maneira, forçar a indeterminação, através das políticas da indiferença e da experiência de desinstitucionalização pautada pelo conceito *antipredicativo* de reconhecimento ensaiado por Safatle (2016) talvez seja a única maneira de agir socialmente em tempos cínicos. Seria uma maneira de não só evidenciar como há sempre uma ontogênese imagética do sujeito em pretensões normativas e predicativos, mas, também, uma questão de dissolver essa história dos predicados do homem: de fragmentar a sua pré-história.

Talvez somente lá onde haja uma indeterminação total dos vínculos sociais e da capacidade de horizontes para a realização da atividade humana; somente lá onde os sujeitos se reconheçam pela sua *generidade*, e não por seus predicados, é que começaria, de fato, a História humana. Aqui, o esboço cartográfico desenha os contornos de possibilidades de exploração da temática e defende a hipótese de que, somente neste sentido, estaríamos falando de uma crítica radicalmente ontológica à imagem de sujeito. Uma crítica que mostre como todo “diagnóstico de época”, até aqui, não é senão o “diagnóstico dos predicados humanos”.

5 À guisa de conclusão

O esboço cartográfico aqui presente não teve por objetivo, de maneira alguma, esgotar a temática apresentada. De fato, os lugares tracejados, como possibilidades de interconexões críticas entre as teorias do reconhecimento predicativo e as de um conceito *antipredicativo* de reconhecimento, estabelecem apenas um ponto de partida para pensar o problema de pesquisa proposto na introdução. Sendo assim, o *breve excursão* acima, como corolário, do mapa aqui desenhado, tem por função nortear o que seria uma maneira de estudar o pensamento de Safatle, na qualidade de uma crítica ontológica à maneira atual de se fazer filosofia social.

Tudo se passou, neste texto, como se a necessidade de identificar os pressupostos axiomáticos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth servisse como âncora para mostrar que a sua pretensão normativa estaria vinculada à determinada concepção ontológica de ser humano. Uma concepção ontológica

de ser humano como aquele que, segundo uma razão prática, deve “ser-consigo-mesmo-no-outro” através de um processo de identificação de certos predicados que o constituem. Na sequência, a exposição do pensamento de Vladimir Safatle estabeleceu a possibilidade de revelar como essa teoria tradicional do reconhecimento estaria viciada por um “diagnóstico de época” que não toma o problema da questão social pela raiz. Não questiona o seu núcleo axiomático; a sua condição heurística.

Nesse sentido, talvez alguém possa dizer que a proposta de Vladimir Safatle não seja uma maneira adequada de fazer filosofia moral e social na contemporaneidade. Esse alguém pode também dizer que não é uma maneira filosófica de pensar a realidade concreta, sem propor uma solução terapêutica para os problemas dos processos de identificação atual. Mas, para isso, basta lembrar que sempre haverá um “diagnóstico de época” para denunciar os que não se encaixam em uma determinada imagem de sujeito. Sempre haverá, como dizem Safatle e Bento Prado Jr., alguém para denunciar às concepções de crítica radical como *niilistas*, como *irracionalistas*, etc. Parafraseando o próprio Safatle, pode-se dizer que sempre se será, indiretamente, o “sem sujeito” de alguém.

Esta seria uma proposta mais ou menos delineada de pesquisa, uma maneira mais ou menos coerente de concluir esse trabalho, uma vez que a necessidade de pensar um conceito *antipredicativo* de reconhecimento vem justamente do fato de pensar a humanidade genericamente, impessoal e indeterminadamente. Do fato de que o indivíduo não se basta para ser núcleo heurístico da categoria de reconhecimento, poder-se-ia dizer com Adorno que os “sem sujeito, culturalmente deserdados, são os verdadeiros herdeiros da cultura”.

Referências

FAUSTO, R. **Marx: lógica & política**. 2. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1987. t. 1.

HEGEL, G. W. F. Quem pensa abstratamente? **Revista Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 235-240, 1995.

_____. **Princípios de filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HONNETH, A. Moral development and social struggle: Hegel's early social-philosophical doctrines. In: HONNETH, A. et al. **Cultural-political interventions in the unfinished project of enlightenment**. Cambridge / MA; London / UK: MIT Press, 1992. p. 197-219.

_____. Patologias da liberdade individual. **Revista Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 66, p. 77-90, jul. 2003a.

_____. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: _____; FRASER, N. **Redistribution or recognition**. New York / N.Y.: Verso, 2003b. p. 110-197.

_____. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007.

_____. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Manifest der Kommunistischen Partei**. 2013.

Disponível em: <<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/1-bourprol.htm>>. Acesso em: 12 dez. 2018.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

NIETZSCHE, F. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Grande Hotel Abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o colapso do indivíduo. 2. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. Materialismo e dialéticas sem Aufhebung: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel. **Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS**, Porto Alegre, v. 62, n. 1, p. 226-256, jan./abr. 2017.

As múltiplas facetas do racismo, preconceito, difusão universal do racismo e a teoria do reconhecimento de Charles Taylor como alternativa ao racismo

Carlos Domingos Prestes*

1 Introdução

Em 2018, em pleno século XXI, houve um caso de racismo na Universidade de Santa Cruz do Sul (Unisc), que se situa em região de colonização alemã, divulgado amplamente pela mídia. No dia 11/7/2018, foram escritas, em um dos banheiros da Universidade, palavras de cunho racista, que apregoavam abertamente a morte aos indivíduos de cor negra. O que torna o caso mais emblemático foi que, nesse mesmo ano, tal conduta de natureza antiética já tinha sido efetuada, e nada fora tomado como providência para resolvê-la. Os alunos de cor negra se sentiram ameaçados no campus.

Na Universidade de Santa Maria (UFSM), localizada na quarta região de colonização italiana do RS, episódios de natureza semelhante se deram entre 2017 e 2018, e os casos motivaram em parte a reitoria da Universidade a estabelecer um corpo de regras internas, que permitiam a devida punição a alunos racistas. Por todo País, justamente em ambientes universitários, se têm espalhado a intolerância racial. Isso não deveria acontecer, pois a Universidade é espaço para o diálogo e a convivência de opiniões distintas e filosofias variadas. Isso, porém, tem se acentuado desde o *impeachment* da Presidente da República Dilma Rousseff (2016). Pelo mundo afora, algo semelhante, especialmente na Europa e nos Estados Unidos, ocorreu de modo inesperado.

A questão é tão séria, que políticas de inclusão do negro e do pardo (índio e mestiço) nas universidades têm provocado uma reação, muitas vezes, exaltada, de grupos de direita, com viés bem conservador e intolerante. Os grupos de direita radical não aceitam de modo algum cotas nas universidades. Nos cursos de mestrado e doutorado, não se veem praticamente pessoas de cor negra, nem

* Formado em Teologia bíblica pelo Unasp, pós-graduado em Teologia pelo Unasp, pós-graduado em Filosofia pela UCB e mestrando em Filosofia na UCS. *E-mail:* carlosdomingosprestes@gmail.com

parda. O racismo está presente e se amplia na sociedade brasileira, bem como mundial, de modo alarmante.

Essa realidade leva-nos a questionar a razão e as motivações do racismo, ligado, especialmente, à raça e à cor, bem como a razão de sua permanência. A realidade do racismo é mais ampla e complexa, em sua natureza, do que o senso comum concebe em um primeiro olhar. Ele não se restringe à questão da raça, apenas, mas, também, tem dimensão religiosa (dentro da dimensão cultural), epistêmica e relação com o preconceito sexual (de opção sexual). E essa variabilidade de formas se observa no decorrer da história do racismo.

Nesse contexto complexo, intenta-se, na filosofia do reconhecimento de Charles Taylor, buscar argumentos que auxiliem e proporcionem uma leitura crítico-reflexiva acerca deste mal discriminatório, denominado de racismo, tanto em seu sentido estrito como em seu sentido amplo.

2 A realidade histórica do racismo

O racismo, em termos gerais ou em sentido amplo, envolve as ideias de racismo epistêmico (sentido de caráter filosófico), racismo cultural (que envolve a ideia de racismo religioso ou preconceito religioso) e racismo étnico (que se conecta à questão racial e de cor). No sentido estrito, cujo significado é mais técnico, o termo *racismo* se refere ao preconceito e à discriminação com base na percepção ou visão social acerca das distinções biológicas entre diferentes povos. Na História, determinados povos ou grupos sociais se julgaram superiores aos outros, em razão de determinadas características que os identificavam e os distinguiam dos outros.

O preconceito é conceito infundado acerca de um assunto ou questão, com base em primeiras impressões ou na ótica de um grupo social ou sociedade, sem a concepção completa e devida do tema. Discriminação é não respeitar os direitos das pessoas, com base em conhecimento inadequado de assunto ou matéria. Na História, houve muitos casos preeminentes acerca do assunto. Na filosofia, sociologia e ciência política, um dos casos mais emblemáticos, deu-se com a pensadora Hannah Arendt. Ela sofreu discriminação decorrente do racismo, e teve que fugir da Alemanha, apesar, de sentir esse país como sua pátria e de ser judia assumida. (OLIVEIRA, 2014, p. 22-23). Arendt, em 1941, fuge

de um campo de concentração, atravessa a Espanha, vai a Lisboa, capital de Portugal e parte para os Estados Unidos da América. Em 1951, ela se torna cidadã estadunidense e morre nesse País, em 1975, país ao qual ela manifestou em vida profunda gratidão, especialmente, pela liberdade de se tornar cidadã, sem pagar o preço da assimilação. (OLIVEIRA, 2014, p. 26). A experiência como judia errante, cabe salientar, em função do racismo atrelado à raça judaica, foi determinante para a sua filosofia e para a construção de sua obra. (OLIVEIRA, 2014, p. 26).

Arendt como pensadora apresenta o que ela mesma designa de racismo novo, na forma do antissemitismo moderno, que não pode ser confundido com o antissemitismo antigo, cujas raízes eram nitidamente religiosas, por ser o povo judeu encarado como o responsável pela morte do Filho de Deus (apesar disso ser evocado às vezes), pois o racismo novo se dá pelo fato de o povo judeu ser algo exótico, no íntimo de nações-estado. (OLIVEIRA, 2014, p. 30). Ela deixou claro, em seu livro, *Origens do totalitarismo*, que os judeus viam o antissemitismo como fator agregador do povo judeu, que estava se esfacelando como unidade, devido em parte à assimilação; e, que não entenderam que o racismo em voga naqueles dias não era o mesmo antigo ódio religioso ou racismo religioso. (OLIVEIRA, 2014, p. 27-28). Ela deixou evidente que o moderno racismo para com os judeus têm raízes distintas daquelas de motivação religiosa, conectando-se, por sua vez, a fatores políticos ou econômicos, ligados à peculiaridade do povo judeu. (OLIVEIRA, 2014, p. 49-55).

O racismo é um tipo de ideologia, ideologia de conquista e manutenção do poder e, segundo Arendt (1989), as ideologias têm enorme persuasão, não por serem fundamentadas cientificamente, mas por corresponderem aos desejos e às expectativas de determinada sociedade ou setor da mesma. Disso decorre, o imenso poder que a ideologia do racismo tem em obter seguidores e defensores ardorosos, mesmo em época tão esclarecida. Conforme Siviero (2016, p. 23), Arendt entendia que o imperialismo transformou o racismo em “carro-chefe” da política do mesmo. O racismo se transformou na principal arma ideológica do imperialismo. (SIVIERO, 2016, p. 23). Ela salientou que duas ideologias foram vencedoras: “a ideologia que interpreta a história como luta econômica de classes” (ideologia marxista) e a ideologia que “interpreta a história como luta natural de raças” (ideologia darwinista social), que ambas atraíram as massas, e

os judeus foram prejudicados, afinal, em relação às mesmas. (SIVIERO, 2016, p. 23). Arendt entendia que o povo judeu não tinha história política e se tornava fácil vítima de um ambiente hostil. (SIVIERO, 2016, p. 19). Ela entendia que a separação dos cristãos e dos gentios pelos judeus foi iniciativa própria dos judeus. Ela, como muitos judeus, foi pária na sociedade, mas em vez de se conformar com a ideia de providência divina e as leis históricas, ela resolveu ser uma pária consciente, a semelhança de muitos outros judeus, tais como Heirich Heine, Rael Varnhagem, Bernad Lazare, Franz Kaftka e Walter Benjamin. (SIVIERO, 2016, p. 19).

Foucault, combativo filósofo francês na área social, afirma que o racismo, com as noções dele de utilização, eliminação e purificação de raças, se deu com o objetivo do estado manter o poder soberano, e aqui transparece a ideia de biopoder (PASSOS, 2013, p. 3). Farias (2015, p. 930) expõe o biopoder como *poder sobre vida*, e que este mediante a disciplina, visa a produzir corpos úteis e dóceis aos interesses da elite detentora do poder. Mencionando Foucault, o mesmo filósofo apresenta esse poder se desenvolvendo a partir do século XVII. (FARIAS, 2015, p. 931).

Schucman, comentando Foucault, define o biopoder como instrumento de poder político e econômico que manipula a vida das pessoas, conforme os interesses do poder dominante:

Segundo Foucault, uma das condições que permitiram o advento do racismo pode ser encontrada em um fenômeno fundamental do século XIX, o biopoder, instrumento de controle político e regulação econômica que se caracteriza pelo conjunto de práticas e discursos que instituem a sociedade burguesa e a organizam, onde a espécie humana passa a ser contabilizada, classificada, objeto de estimativas e pesquisas quantitativas. Os governos tornam-se crescentemente preocupados com a “população”, seus fenômenos e variáveis próprias como: a natalidade, a mortalidade, a esperança de vida e a incidência de doenças [...] O racismo, portanto, serviu nesse momento para que os Estados-Nação exercessem um poder contra sua própria população, pois a ideia de purificação permanente da população torna-se uma das dimensões essenciais da normalização social. (2010, p. 43).

Ele apresenta a questão do racismo e do antissemitismo como decorrência ou evolução da guerra de raças. Essa exposição é bastante interessante e particularmente se concebe a mesma como original. Segundo Foucault (1999, p. 75), o racismo seria um episódio “particular e localizado, desse grande discurso

de guerra de raças”. O racismo seria a retomada desse discurso com o fim, *essencialmente* de manter o *conservadorismo social*, bem como “em certo número de casos, de *dominação colonial*”. (FOUCAULT, 1999, p. 75). Em outras palavras, nessa permanente guerra entre raças, usou-se o discurso da superioridade de uma raça sobre outra, de uma origem sobre outra, para justificar a conservação dos pobres/ necessitados em sua precária condição social, e, para a dominação de povos não europeus.

De acordo com Schucman, no livro *Genealogia do racismo*, Foucault descreve o racismo (sentido estrito) como ideologia que teve como consequência a segregação das raças tidas como inferiores, sobre o fundamento não apenas da luta de raças, mas também na noção da superioridade da raça branca,

Michael Foucault [...] descreve o racismo como ideologia que se solidificou com base na ideia científica da luta entre as raças, justificada pela teoria do evolucionismo e da luta pela vida. Desta forma, nasce e se desenvolve um racismo biológico-social fundado na ideia de que há uma raça superior (branco-europeia) detentora de superioridade física, moral, intelectual e estética, dispondo, portanto, de um poder sobre verdades e normas, e aquelas raças que constituem um perigo para o patrimônio biológico. É neste momento que aparecem os discursos biológicos racistas sobre a degeneração [...] da humanidade. Assim, as instituições médicas e jurídicas, entre outras dos Estados-Nações, fizeram funcionar no corpo social o discurso da luta de raças como princípio de segregação, eliminação e normalização da sociedade. Tratou-se, desta forma, de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos das raças inferiores ou da mistura destas com a raça branca. Segundo as teorias de degeneração, a raça branca se tornaria fraca ou, ainda, infértil com a miscigenação, como atesta o termo utilizado para se referir ao filho de um branco e um negro: mulato, diminutivo para o termo espanhol mulo, ou seja, a cria estéril de um cruzamento de égua com jumento. (SCHUCMAN, 2010, p. 43).

Foucault discorre também sobre o racismo ligado à temática religiosa, ao afirmar que o antissemitismo, com sua atitude racial e religiosa, não seria importante para a análise da guerra da relação de poder. Ele também escreve que, contudo, ele foi reutilizado no racismo de estado, a partir do século XIX, pelo fato de o judeu ser elemento estranho presente em todas as nações (europeias), e pelo Estado visar à integridade e à pureza da raça nacional. (FOUCAULT, 1999, p. 101).

O antissemitismo foi fenômeno bem presente na Idade Média. Os judeus foram amargamente perseguidos. Na Idade Moderna, Espanha e Portugal voltaram a esta prática e os dois países ficaram descapitalizados financeiramente. Os dois países desprezavam o trabalho manual, e o associaram a ideia de algo apropriado para aqueles que eram vistos como inferiores. Esse preconceito de ordem racial se revelou nas colônias hispânicas e lusitanas, em que o trabalho pesado e manual ficou sob a responsabilidade de homens de cor negra e de cor parda. Essa maneira de encarar a realidade contradizia a fé religiosa cristã, pois, como disse Arendt (2010, p. 395), a “ênfase cristã na sacralidade da vida tendeu a nivelar as antigas distinções e articulações”, da vida ativa, o que contribuiu para retirar do trabalho, particularmente o manual, o desprezo que a Antiguidade lhe dava.

Segundo Guimarães (2004, p. 9-10), o racismo moderno (alusão ao sentido estrito dele) está baseado na noção ou ideia de que as desigualdades entre seres humanos encontra-se na diferença biológica, na natureza e constituição do ser humano. No Brasil, após a Abolição da Escravatura, o racismo surge como doutrina científica. Ele foi empregado como justificativa para o desenvolvimento do Sul do País. Enquanto no Sul predominava uma nação de brancos, no Norte, a mestiçagem imperava (GUIMARÃES, 2004, p. 16), dando-se, muito provavelmente, por isso, a progressão do Sul no ângulo racista.

Cientistas sociais norte-americanos, de 1930 a 1960, não entendiam como não havia grupos sociais, nem racismo no Brasil, enquanto sociólogos brasileiros constataavam o sofrimento decorrente do racismo no Brasil. O sociólogo Florestan Fernandes destacou que o negro foi associado à condição marginal na estrutura de classes. (GUIMARÃES, 2004, p. 20). Outro eminente sociólogo, Fernando Henrique Cardoso, ex-presidente do Brasil, afirmou que a cor e outras características raciais são tomadas como componente organizatório da sociedade de castas, que existia camuflada no Brasil. (GUIMARÃES, 2004, p. 22).

Outro tipo de racismo tão perverso como o racial é o epistêmico, que faz parte do racismo no sentido geral. Ele está ligado à ideia de superioridade intelectual da Europa ocidental bem como dos Estados Unidos, em relação ao restante do mundo. (GROSGOUEL, 2016, p. 27-28, 43). Ele faz com que o mundo em geral se menospreze como algo pensante e repete o conhecimento advindo de certos países, como necessariamente superior. Grosfoguel, baseando-se nesta

realidade e em Enrique Dussel e Boaventura de Souza Santos, destaca quatro grandes genocídios/epistemicídios ligados à ideia de racismo (aqui em sentido geral), que marcaram o século XVI e que influenciaram o mundo.

Fundamento epistêmico: o pensamento cartesiano e a primazia do conhecimento de natureza europeia. O pensador em questão defende que a ideia do filósofo francês René Descartes *Eu cogito, logo eu existo* foi associada a noção *Eu conquisto, logo eu existo* e que o racismo de natureza epistêmica se forjou com fundamento na ideia de que Deus pode ser substituído pelo homem. (GROSFOGUEL, 2016, p. 28). Substituído no sentido de que o conhecimento humano seria equivalente ao “olho de Deus”, e seria possível conhecimento imparcial. (GROSFOGUEL, 2016, p. 28-29). Esse conhecimento seria o conhecimento do Ocidente, e que teria como representantes por excelência a Itália, a França, a Inglaterra, a Alemanha e os Estados Unidos. Tudo que fugisse ao modo cartesiano de conhecimento seria parcial, inválido e tendencioso. (GROSFOGUEL, 2016, p. 30). Assim outras formas de conhecer e saber presentes no mundo seriam reputadas como não confiáveis. A ideia básica cartesiana, sob a ótica política, é do eu como centro do mundo. O eu de natureza europeia ou nos tempos atuais o eu a ele diretamente ligado (USA). O eu é o centro do mundo, por que este eu, já conquistou o mundo, visto que o eu penso é precedido pelo eu conquisto, conforme o filósofo argentino Enrique Dussel (GROSFOGUEL, 2016, p. 30-31).

Primeiro caso: Genocídio e Epistemicídio de mulçumanos e judeus. Houve extermínio étnico de judeus e mulçumanos, pelo genocídio físico e epistemicídio cultural, em que fica evidente o preconceito religioso contra judeus e islâmicos, na conquista de Andaluz. (GrosfoKguel, 2016, p. 32-33). Discorreu-se sobre *pureza de sangue*, mas o preconceito era mais religioso (racismo cultural) do que étnico (racismo étnico), pois não se negava a humanidade de mulçumanos e judeus (GROSFOGUEL, 2016, p. 33). *Apenas* se reconhecia neles a religião ou Deus errado, e, que estes deveriam se converter à religião verdadeira, o Cristianismo (GROSFOGUEL, 2016, p. 33). Deu-se genocídio físico dos mulçumanos e judeus, pela guerra e expulsão, e, genocídio cultural, por se forçar a conversão ao Cristianismo (GROSFOGUEL, 2016, p. 32-33).

Segundo e terceiro casos: Genocídio e Epistemicídio dos povos ameríndios bem como Genocídio e Epistemicídio de africanos. O erudito Grosfoguel vê

paralelo entre o genocídio na Península Ibérica de muçumanos e judeus com o genocídio de ameríndios na América. A monarquia cristã espanhola desejava em seu território um só Estado, uma só identidade, uma só religião. Os mesmos métodos de dominação e colonização usados na conquista de Andaluz foram aplicados na conquista da América. Destruíram-se bibliotecas e se forçou a mudança de fé religiosa. Assim, o racismo de natureza religiosa (preconceito religioso) foi transferido para o Novo Mundo (GROSFOGUEL, 2016, p. 34-35).

O racismo de índole religiosa (ou preconceito religioso em linguagem mais estrita) aconteceu na América, porque se considerava os povos indígenas ou ameríndios, povos *sem religião*, em razão de que não eram cristãos. (GROSFOGUEL, 2016, p. 36). A lógica presente era que tais povos não tinham religião e assim podiam ser explorados. Se não se tem religião, não se tem Deus. E se não se tem Deus, não se tem alma. E se não se tem alma, não se passa de mero animal, e assim o indivíduo pode ser escravizado.

Enquanto em relação aos índios ou ameríndios se debateu se tinham alma ou não, e os mesmos foram levados ao regime de servidão, via encomiendas, na América hispânica, africanos foram escravizados de modo direto, pois se julgava que não tinham alma (GROSFOGUEL, 2016, p. 39). Eles não puderam seguir a religião deles, nem se permitiu pensarem por si mesmos. Eles foram mortos a caminho para a América e na mesma pelos excessos do trabalho escravo. O racismo de cor passou aos poucos a tomar lugar do racismo religioso, a partir da escravidão negra. (p. 39).

Cabe observar que Espanha e Portugal, que foram precursoras do domínio europeu sobre o mundo foram postas de lado. Os povos desses países foram vistos com preconceito e os mesmos alienados do domínio quanto à questão epistêmica, que se liga ao cânone das universidades ocidentais, conforme o pensador Grosfoguel. O mesmo preconceito que estes povos manifestaram ter com os povos indígena e negro, os povos do Norte da Europa praticaram em relação a eles, em função de serem vistos como inferiores e sem disciplina. (GROSFOGUEL, 2016, p. 43). A irracionalidade aplicada a negros, amarelos e vermelhos foi expandida aos homens brancos ibéricos. (p. 43). Isso se deveu em parte à derrota da grande armada espanhola e à guerra religiosa dos trinta anos.

Quarto caso: A conquista da mulher indo-europeia: Genocídio/epistemicídio contra mulher. Esse caso não é muito relatado e se

relaciona com o extermínio de mulheres com conhecimento indo-europeu, em território europeu, sob a forma de conhecimentos xamânicos antigos, sob a acusação de bruxaria. (GROSFUGUEL, 2016, p. 41-42). Segundo Grosfoguel (2016, p. 41-42), a caça às bruxas “se intensificou entre 1550 e 1660” e se associou ao acúmulo de *capital primitivo*. O morticínio de mulheres se deu pela ameaça que representavam para a aristocracia e o patriarcado na cristandade, que eram a base para o capitalismo transnacional. Houve exageros no trato com as mesmas e inúmeros casos de acusação de bruxaria forjados.

O preconceito para o negro não se deu apenas na estrutura de exploração capitalista. O preconceito com o negro se deu no movimento protestante, tomando-se como exemplo os protestantes históricos, pois defendiam bom trato aos escravos, mas não a abolição da escravatura. Houve recepção do negro nas comunidades religiosas, mas não plena aceitação ou acolhimento, mas, conforme a pensadora Pereira (2010, p. 95-106), nas igrejas evangélicas pentecostais o negro achou seu espaço e foi bem-acolhido. Isso explica a elevada porcentagem de afrodescendentes como membros leigos e líderes nessas comunidades.

Os próprios protestantes foram objeto de preconceito religioso, no contexto brasileiro. De acordo com Pinheiro (2010, p. 11), o preconceito religioso para os protestantes se deu, quando a Igreja Católica era a igreja oficial no Brasil, e havia apenas “tolerância” aos mesmos na questão da adoração em *sua casa*, a partir de 1810. O preconceito religioso aumentou de forma acentuada, quando a Igreja Católica passou a ver, nas Igrejas Protestantes, uma ameaça aos seus domínios, no âmbito religioso, porém, com a separação entre Igreja e Estado em 1890, logo após a Proclamação da República, a questão da liberdade religiosa teve acentuado progresso. (PINHEIRO, 2010, p. 11).

O Brasil, aliás, foi país em que sempre houve preconceito religioso/ racismo religioso. Na época da colonização, a do Brasil colônia, a fé cristã (católica apostólica romana) foi imposta aos índios e mais tarde aos negros, que foram trazidos da África para serem escravos. (CUNHA, 2017, p. 5). No Nordeste brasileiro, houve durante o domínio holandês a promoção das ideias de tolerância religiosa e liberdade de culto para os judeus e os protestantes. Eles foram, porém, objeto de intolerância religiosa católica, ao migrarem para o Nordeste brasileiro. (CUNHA, 2017, p. 5). Os judeus vieram da Holanda bem como

de Portugal e os protestantes da França e Holanda (CUNHA, 2017, p. 5). Quando o domínio holandês acabou, a intolerância religiosa imperou completamente.

Com a vinda da família real, em 1808, o governo passou a incentivar a vinda de alemães, suíços e ingleses. Visava-se ao enbranquecimento do Brasil, por motivos claros de preconceito racial, e o fornecimento de mão de obra especializada. Muitos desses eram protestantes e assim, luteranos, bem como anglicanos/episcopais, vieram para o Brasil. (CUNHA, 2017, p. 5-6). Em 1810, foi dado o edito de tolerância aos protestantes, permitindo o culto, mas não o proselitismo. (CUNHA, 2017, p. 6). Naquela época, lideranças “católicas... praticavam muitas ações violentas contra protestantes... agressões físicas, apedrejamento de templos, entre outros...” (p. 6). Presbiterianos e metodistas, convém observar, chegaram ao Brasil pela época do império. A partir da proclamação da República, a liberdade religiosa teve plena evolução ou progresso. Em 1946, o deputado federal pelo PCB Jorge Amado, um dos mais famosos escritores brasileiros, estabeleceu a lei que assegurava a liberdade de culto para todas as crenças. Essa lei foi inserida no art. 5ª da Constituição brasileira de 1988.

Infelizmente, na atualidade, evangélicos pentecostais, que derivam do protestantismo histórico, possuem racismo religioso contra católicos, o qual se revela na destruição de imagens e símbolos católicos. Esses mesmos têm manifestado preconceito contra religiões de matiz africana. O ser humano parece não aprender com os erros do passado, como no caso do preconceito religioso. Não deveria ser assim. Diferenças de doutrina e visão de mundo não são justificativa para o preconceito.

Atualmente, elementos conservadores de origem católica, protestante histórica e evangélica pentecostal, encontram-se a exercer preconceito contra os *gays* e *lésbicas*. O preconceito relativo à opção sexual tem se manifestado solidamente na sociedade. Pessoas que pertencem ao grupo LGBT passam apuros tanto por religiosos como por pessoas preconceituosas em geral. Segundo Cescon e Nodari, no capítulo sobre *Ética e religião* (2014, p. 504), a intolerância contra os homossexuais, como no caso do pastor e deputado Marco Feliciano é algo notório, o qual se caracteriza “*por não aceitar pensamentos, comportamentos e atitudes diversas do que ele prega*”. Segundo Cescon e Nodari, há perigo para o Estado Democrático de Direito laico (2014, p. 504). E a

separação entre Estado e Igreja, grande avanço da humanidade, defendida pelo Estado Democrático Laico, está sob a ameaça pelas ideias e pela conduta de homens como o pastor acima referido.

Assim como os religiosos desejam ser respeitados no direito de proclamar seus ensinamentos/doutrinas com base na Bíblia nos cultos públicos e nos círculos de estudo bíblico, por mais conservadores que sejam na ótica ética, eles devem respeitar quem deseja viver no sexo algo distinto do que julgam correto. Assim como eles desejam não se ver forçados a realizar casamentos *gays* em suas comunidades, como ocorre, infelizmente, na Alemanha, eles devem respeitar quem não aceita qualquer intromissão em sua vida particular.

3 A teoria do reconhecimento de Charles Taylor e o racismo

Faz-se oportuno, agora, comentar o racismo, particularmente de raça, à luz do pensamento sobre o reconhecimento de Charles Taylor. Taylor desenvolve uma filosofia conectada às ideias de identidade e reconhecimento. Ele defende um conjunto de ideias políticas associadas ao reconhecimento, que pleiteiam uma postura de preservação da identidade cultural.

Para Taylor, segundo Dalmolin e Nodari, identidade consiste em um conjunto de propriedades que define, e, simultaneamente diferencia um ser humano do outro (2018, p. 254). O reconhecimento, segundo Taylor, seria o elemento-alicerce/base para a formação de identidade. (DALMOLIN; NODARI, 2018, p. 254). Ele seria o elemento primordial para debater a questão da identidade. (DALMOLIN; NODARI, 2018, p. 254-255).

No livro *Argumentos filosóficos* do pensador canadense, o conceito de identidade aparece ligado a reivindicações de classes menos favorecidas e de grupos que se constituem em minorias. Taylor entende a identidade como a *compreensão de quem somos*, das características fundamentais que nos definem como homens. (CAMATI, 2014, p. 72). Taylor entende que a identidade é formada pelo reconhecimento e pelo não reconhecimento ou reconhecimento equivocado pelos outros seres humanos. (CAMATI, 2014, p. 72). O não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo tem o potencial de trazer prejuízos à identidade e pode gerar a opressão ou escravidão de uma pessoa, grupo social e mesmo de um povo (p. 72). Ele menciona como exemplo de não

reconhecimento o caso das mulheres e dos negros, os quais não puderam desenvolver todo o potencial e aproveitar as oportunidades, em virtude do reconhecimento errôneo. (CAMATI, 2014, p. 72-73). Camati (2014, p. 73) afirma aludindo Taylor, que tanto um grupo quanto outro sofreram opressão psicológica e física, que inibiu o desenvolvimento pleno.

Outrora, o que identificava uma pessoa na sociedade era a posição social ou *status social* que a mesma ocupava no íntimo da sociedade. Atualmente, contudo, dá-se algo completamente distinto. O que caracteriza um indivíduo em sociedade é o conceito inerente de dignidade no homem (DALMOLIN; NODARI, 2018, p. 255), com a qual e da qual todos os seres humanos participam e se revelam, pois, nas distintas e diferentes identidades. Ainda de acordo com Dalmolin e Nodari (2018, p. 255), Taylor concebe dignidade como um conceito atrelado a um sentido *universalista e igualitário*, de compreensão e reconhecimento do homem, que permite entender o ser humano como tendo dignidade inerente. A noção de dignidade outrora era ligada à noção de honra, mas, na atualidade, a algo inerente ao homem. Nos séculos XVII e XVIII surgiu a ideia de identidade individualizada, e nesse contexto surge o valor da dignidade. Na cultura moderna é que se dá a questão da identidade na dignidade. Segundo o próprio pensador canadense, na obra, *Argumentos filosóficos*, o conceito de dignidade em sentido universalista e igualitário é o único conceito de dignidade compatível com a sociedade democrática.

Opõe-se a essa noção de honra a noção moderna de dignidade, agora usada num sentido universalista e igualitário que nos permite falar da “dignidade [inerente] dos seres humanos” ou de dignidade do cidadão. A premissa de base aqui é de que todos partilham dela. É óbvio que esse conceito de dignidade é o único compatível com uma sociedade democrática, sendo inevitável que o antigo conceito de honra fosse sobrepujado. (TAYLOR, 2000, p. 226).

Conforme Dalmolin e Nodari (2018, p. 260), o conceito de Taylor de reconhecimento reponta a Hegel. Hegel não concebia o homem como ser pronto e acabado, mas em processo de autoconstrução, que envolvia a comunidade, o que significa que o conceito dele era comunitário. Como se observa em *A dialética do senhor e do escravo*, o homem só existe genuinamente para si, quando se sabe existir para o outro. (DALMOLIN; NODARI, 2018, p. 261). Nós, seres humanos, não podemos viver sem o outro. A identidade “é um processo aberto

de negociação entre autoimagem” e a imagem que os companheiros/parceiros fazem de nós. (DALMOLIN; NODARI, 2018, p. 265). Dalmolin e Nodari, mencionando Ribeiro, afirmam: “a identidade é a compreensão de si que o sujeito elabora na relação com os outros”. (p. 258).

Cabe salientar que, enquanto na filosofia moderna, o homem constitui a identidade dele na própria subjetividade dele, na filosofia de Taylor; o homem constitui a identidade, num jogo dialético entre subjetividade e alteridade, e, não é apenas decorrência do processo puramente subjetivo. Subjetividade é o movimento de *saída de si* e retorno a si pela mediação da *alteridade*. (DALMOLIN; NODARI, 2018, p. 64). A alteridade tem relação com a interação entre o *eu* interior e particular de cada indivíduo com o *outro*, ou seja, aquele que está além de mim. Liga-se à ideia do que é diferente e pode ser conceituada como antônimo de identidade. Ela se conecta à capacidade de se colocar no lugar do outro na relação interpessoal.

Quanto à questão da identidade em Taylor, o mesmo destaca, em *As fontes do self* a dependência outrora da ideia de dignidade em relação à noção de honra:

De fato, um dos exemplos acima, a ética da honra, foi claramente a base de uma compreensão sobremodo disseminada de dignidade atribuída ao cidadão livre ou guerreiro-cidadão e, num grau ainda maior, a alguém que desempenha função de destaque na vida pública. Isto continua sendo uma dimensão importante de [...] vida na sociedade moderna, e a implacável competição por esse tipo de dignidade é parte daquilo que anima a política democrática. (1997, p. 42).

Essa noção primitiva de dignidade imperou em contexto bastante militarizado e foi pressuposto marcante que antecedeu o moderno conceito de dignidade. Essa forma de ver a dignidade dominou os povos gregos desde a época de Homero, passou a ser referência entre os romanos e teve influência na era medieval, até boa parte da era moderna. Essa noção se conecta ao que o homem pode fazer em guerra ou conflito, enquanto a definição contemporânea se vincula à natureza do ser humano, a algo com sentido ontológico.

Cabe salientar que, segundo Perrucci (2003, p. 326), Taylor concebe que a equação entre identidade e posição social, que existia outrora foi abalada, em razão da concepção kantiana do “homem como autolegisador”, que atinge a

universalidade da lei moral, pela própria autonomia da razão, ou seja, pela capacidade de estabelecer normas para si com base na razão, e, torna-se assim independente do *aparelho metafísico medieval*, com suas leis abstratamente universais, o que implica responsabilidade pelos seus atos.

Perrucci, sintetizando o pensamento de Taylor, apresenta esse rompimento da identidade como equivalente à posição social, como importante para a passagem da ética da honra para a ética da dignidade e a compreensão do valor do homem enquanto homem.

Em particular, o desabamento das hierarquias sociais, que aconteceu especialmente na época da crise do ancien régime, possibilitou a passagem da chamada “ética da honra” para a “ética da dignidade”, como instância de igual consideração de cada cidadão nas diferentes dimensões da vida associada. A mudança fundamental que a partir daí se manifesta consiste na admissão de que o valor de cada homem independe de sua posição social: o homem tem valor enquanto homem. É a afirmação da igualdade universal dos homens baseada no compartilhamento universal da instância racional como marca que enobrece o ente que, embora pertença ao mundo fenomênico, se revela também “coisa em si” pela potencialidade de um agir capaz de espelhar as exigências de uma “razão que manda”. (2003, p. 326).

Taylor defende uma compreensão mais ampla do homem que a formulada por Kant que interpreta o ser humano como individualidade, sob o fundamento da autonomia da razão particular de cada um, e que encontrou plena acolhida no Capitalismo liberal. Ele combate a compreensão atomista do indivíduo, que corresponde à visão que o concebe metaforicamente, independentemente da sociedade. (PERRUCCI, 2003, p. 327). A compreensão de Charles Taylor é de que o sujeito se insere em ordem mais ampla, a qual não pode remodelar a não ser de modo tênue, e que o homem se desenvolve no contexto da comunidade a que pertence, onde se dá a formatação do indivíduo, pela incessante troca social pelos interlocutores (p. 327). O foco de Taylor em *As fontes do self* é o da comunitariedade do indivíduo.

Taylor, em sua reflexão sobre o reconhecimento, entende a ação moral como intimamente associada à noção do bem, sob a concepção de que a ação moral corresponde ao desejo articulado linguisticamente do que realiza a ação na procura da efetivação do bem, como o aspecto ligado à existência que confere dignidade à sua identidade de ser humano. (ARAÚJO, 2003, p. 23-24).

Taylor defende que a identidade é definida pelas avaliações fortes dos indivíduos, que realizam as intenções deles. Agir sem avaliações fortes é agir sem consciência da identidade particular, pois uma pessoa apenas age com autenticidade, dentro da plataforma de avaliações fundamentais, que se constituem em configurações morais. (ARAÚJO, 2003, p. 128).

A identidade é definida pelos compromissos e pelas identificações que *proporcionam a estrutura* ou o *horizonte*, em cuja esfera, caso a caso, posso estabelecer o que é bom, valioso, o que deveria fazer, o que endosso ou não. (ARAÚJO, 2003, p. 126).

De acordo com Araújo (2003, p. 128), Taylor trata também da crise da identidade, em que a mesma está vinculada à noção de forma aguda de desorientação, em que o indivíduo não sabe, *“nem quem ele é, nem sabe se posicionar”* ante as questões que aparecem na comunidade. A crise de identidade está bem presente na atualidade, pela falta de compromissos e identificações sérias.

Taylor constatou que a discriminação negativa, de modo determinante, estabeleceu a condição social de certos grupos sociais até os tempos atuais, em parte do mundo ocidental, e particularmente se mencionam os negros e pardos, como exemplos no Continente Americano, e verificou também uma discriminação positiva, que, na visão deste comentador, poderia se interpretar como a política de cotas nas Universidades e no serviço público, para promover a igualdade e recuperar a desvantagem desses grupos sociais desfavorecidos historicamente (RAGUSO, 2005, p. 174). Taylor critica algo que tem sucedido nesta discriminação positiva, que é a ideia de homogeneização da sociedade, a qual não considera a diferença como um valor em si, mas como mero limite ou acidente de percurso. (RAGUSO, 2005, p. 174-175). Taylor desmascara as contradições do universalismo moderno, que promove a homogeneização cultural, que tem dimensão epistêmica, pela busca plena da igualdade, que implica a visão liberal da sociedade, plena igualdade de direitos (o que é salutar) e completa a homogeneização cultural e dos indivíduos. (RAGUSO, 2005, p. 175). A tendência do universalismo é o etnocentrismo, que objetiva espriar um modelo cultural, o modelo ocidental, moderno e tecnológico como o único padrão ou a referência de civilização e desenvolvimento, enquanto os outros estariam em desenvolvimento (p. 175).

Taylor critica certo liberalismo contemporâneo, por não responder adequadamente aos anseios de reconhecimento e respeito de grupos minoritários, em contextos multiculturais. (RAGUSSO, 2005, p. 175). O liberalismo conforme Taylor faz isso ao: (1) insistir na aplicação padronizada de regras e direitos; (2) permanecer numa atitude de profunda suspeita consoante aos propósitos coletivos das pequenas comunidades, o que quer dizer, que se privilegia apenas e se garante o reconhecimento dos direitos individuais. (RAGUSSO, 2005, p. 175-176).

Por outro lado, Taylor critica a atitude do reconhecimento por igual de todas as culturas *a priori*. Ele atribui a origem dessa atitude que se pode comparar a um ato de fé, a teorias radicais neonietzscheanas, que defendem a aceitação de tudo que é diferente, sem averiguar interação entre as culturas em estudo, ou seja, sem as conhecê-las devidamente. (RAGUSSO, 2005, p. 176). Para ele, sem uma laboriosa dedicação, a compreensão da diversidade, de maneira profunda, há de se cair também em atitude etnocêntrica. O reconhecimento sem o conhecimento do outro se assemelha a um ato paternalista, na perspectiva de Taylor, do que um ato de reconhecimento bem como de respeito. (RAGUSSO, 2005, p. 176).

Raguso (2005, p. 177), parafraseando Pannikar, afirma que se pode dizer “que partindo de uma tal atitude de respeito pelo outro podemos passar a considerá-lo um próximo e não somente um estranho, um alter e não um aliud”. A teoria do reconhecimento de Taylor, se bem aplicada, aproxima as pessoas e faz com as mesmas se vejam como íntimos, como semelhantes, não como desconhecidos ou com quem não se compartilham muitas coisas em comum. Tudo, porém, principia pela ideia de respeito, noção que, na atualidade, parece estar sob severo ataque.

De acordo com Schucman (2010, p. 49), Charles Taylor em A política do reconhecimento, defende “como tese central a necessidade e exigência de políticas de reconhecimento de grupos minoritários”. A tese desse autor tem “como premissa o fato de que toda identidade é construída e constituída de forma dialógica”, isto é, não há como um ser humano se reconhecer de maneira positiva, se a sociedade em que ele está inserido tem preconceitos e discriminações que limitam as possibilidades de ser sujeito.

Schucman comentando Taylor destaca que os afrodescendentes se autodesprezam dado o equivocado reconhecimento.

A representação negativa ou não representação dos grupos minoritários dentro de uma sociedade atua de forma perversa sobre a própria subjetividade da vítima: a própria auto depreciação torna-se um dos mais fortes instrumentos de opressão sobre os sujeitos pertencentes a grupos cuja imagem foi deteriorada.

Portanto, o reconhecimento incorreto ou não reconhecimento de uma identidade marca suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento de incapacidade, ódio e desprezo contra elas mesmas, e desta forma a política de reconhecimento não é apenas um respeito a esses grupos, mas também uma necessidade vital para a constituição dos indivíduos. Sendo assim, qual seria a categoria usada pelos sujeitos negros para se unirem em torno de ressignificação positiva se não a própria raça? (2010, p. 49).

Segundo Carneiro (2015, p. 1960), o reconhecimento em Taylor não deve ser visto *apenas como respeito*, mas como *estima e abertura* às diferenças. Carneiro sintetiza o que foi exposto acima por Raguso e destaca a necessidade de não avaliar as pessoas segundo nossos padrões culturais, e, de evitar a formalidade no reconhecimento dos outros:

Segundo Taylor, apenas presumir o valor igual entre as pessoas e culturas, sem adentrar de fato em seu conteúdo, seria como que assumir um tipo de condescendência distante, o que longe de configurar uma verdadeira assunção de igual valor, resvalaria apenas em uma gramática formal, sem conteúdo substantivo. Em segundo lugar, Taylor considera que, quando analisamos uma cultura somente munidos de nossos próprios padrões culturais, sem perscrutar as razões alheias, caímos facilmente no etnocentrismo, julgando as outras culturas segundo nossos próprios padrões. Em terceiro lugar, uma simples presunção de valor igual, se não promover um real encontro com a diferença, seria paradoxalmente homogeneizadora e não faria justiça ao ideal do reconhecimento. (2015, p. 196).

Conforme Carneiro (2015, p. 205), Taylor deve ser compreendido como crítico do *liberalismo procedimental*, não apenas por este *não reconhecer as diferenças*, mas também por não manter a coesão e reprodução das sociedades políticas. Taylor era favorável ao respeito às minorias.

A concepção de Taylor pressupõe que todos os seres humanos são iguais em direitos e deveres, e essa ideia de igualdade universal tem sustentação particular na filosofia de Kant, que ensina que todos os seres humanos são

dignos de respeito. Mas ele vai além disso. O homem deve ser respeitado não apenas em seus direitos particulares, mas também em seus direitos sociais, visto que Taylor tem uma visão comunitarista. O fundamento do pensamento de Taylor pressupõe o valor inerente do homem. Ora, com essa visão, não há espaço para o racismo em sentido estrito, associado à raça, nem o racismo em sentido amplo, conectado à cultura e religião, ao conhecimento e à origem racial. Ao homem, tendo valor inerente, não são diferenças raciais ou de religião, entre outras, que hão de diminuir o valor do homem. A teoria do reconhecimento de Taylor é uma alternativa apropriada ao racismo.

4 Considerações finais

Com base no que foi estudado e refletido até aqui neste artigo, do ponto de vista filosófico, pode-se afirmar o seguinte, com relação ao racismo, preconceito, difusão do racismo e reconhecimento:

– (1) o racismo em geral é termo com sentido amplo e que abrange as ideias de: (a) racismo epistêmico, fundamento para muitos tipos de preconceito segundo Grosfoguel, o qual se relaciona com o domínio da forma de conhecer europeia sobre o mundo, a qual idealiza a imparcialidade e superioridade racional dela focada no homem; (b) racismo cultural, que se liga à ideia de superioridade cultural do europeu sobre o restante do mundo e que abrange o racismo religioso; (c) racismo étnico, que tem sentido equivalente ao racismo em sentido estrito. O racismo no sentido amplo se manifestou sob diversas formas na História, o que revela a tendência humana, de modo universal, de manifestar preconceito. O racismo em termos gerais, em análise filosófica mais profunda, transcreve a tendência humana de não aceitar o outro, o outro distinto;

– (2) o racismo em sentido estrito é o racismo de natureza **étnica**, que se liga a percepção social acerca das diferenças biológicas entre os povos. Ele aparece como decorrência do racismo religioso. No caso específico do povo judeu, o antissemitismo religioso do período medieval dá lugar ao racismo étnico, por ser povo diferenciado no seio das Nações-Estado. O biopoder se manifesta de modo bastante opressor em relação ao povo judeu. O racismo em sentido estrito ou específico não se manifestou apenas com os judeus, mas também com os homens negros e amarelos. Ele também se manifestou aos

homens brancos ibéricos (espanhóis e portugueses) por parte dos europeus do Norte da Europa. Sob certa perspectiva, o racismo étnico é resultado do discurso da guerra entre raças. Ele fascina tanto, não porque esteja fundamentado cientificamente, mas porque como ideologia dá o que a sociedade ou certo setor dela espera. O racismo nesta acepção é ainda fenômeno bem presente na sociedade. Como o racismo étnico faz parte do racismo em geral, pode-se afirmar que, em sentido filosófico mais profundo, o racismo étnico reflete a tendência humana de não aceitar o outro diferente;

– (3) o racismo religioso ou o preconceito religioso se manifestou aos mulçumanos (islâmicos) e judeus. Também com os protestantes, os católicos e também com as religiões de origem africana. Ele ainda se manifesta em sociedade. Ele expressa também a particularidade humana de não aceitar o outro diferente, no caso específico, o outro que tem uma visão da divindade (deidade) e da religiosidade distintas;

– (4) o racismo em sentido estrito ou étnico se apresentou também como parte de um grande mecanismo de justificativa da exploração econômica de natureza capitalista, da conservação da estrutura da sociedade e da vindicação da colonização europeia. No passado, ele tinha essa clara relação com a economia. Nessa perspectiva, o racismo estrito se conecta à noção de que é mais fácil explorar e subjugar economicamente quem é visto como outro diferente;

– (5) o preconceito de opção sexual faz parte da índole humana de não respeitar o outro diferente. Assim como uma pessoa deseja ser respeitada em seu direito de ser uma pessoa de conduta conservadora, fundamentada em textos sagrados, ela deve respeitar o outro em seu direito de viver uma vida de comportamento liberal e distinto do que é visto como convencional. O respeito ao pensamento e à cosmovisão de mundo distintos de modo recíproco pode ser visto como princípio universal, empregando-se linguagem kantiana. Adotando o pensamento de Taylor do respeito a minorias, pela filosofia do reconhecimento, as pessoas com opção sexual distinta seriam respeitadas;

– (6) a teoria do reconhecimento de Charles Taylor pode ser vista como algo que leva à reflexão de que o homem tem valor em si mesmo, por se compreender o mesmo como ser racional que pode estabelecer significado para si e que o mesmo não depende mais da honra para o reconhecimento e a formação da identidade. O homem, tendo valor em si, valor de certa forma

metafísico, não são diferenças de raça, conhecimento, cultura e religião, que possam justificar o racismo em sentido estrito ou étnico e o racismo em sentido amplo;

– (7) a identidade se forma pelo reconhecimento. E esse tem vínculo com a noção de alteridade. A identidade define o que é o homem e o distingue do outro. Nenhuma identidade deve ser desprezada, por uma concepção preconceituosa. As diferenças culturais, as quais têm relação próxima com a identidade, com base na teoria do reconhecimento de Charles Taylor, não deveriam ser fatores de preconceito, pois são expressão do ser racional que tem valor em si designado homem. Toda manifestação cultural, como produto do homem, tem seu valor. Mas o reconhecimento das culturas *a priori* não é válido, pois na ótica de Taylor deve-se de fato conhecê-las.

Sob a perspectiva da ciência política, o racismo faz parte dos jogos de biopoder para estabelecer e manter o poder político das elites dominantes. Sob a visão ou o olhar da sociologia, o racismo étnico tem relação com o racismo cultural e ambos visam a manipular, em prol da elite social, o grupo social discriminado em sociedade. Sob a ótica ou ângulo da economia, o racismo se conecta ao interesse histórico de exploração do discriminado no modelo econômico do capitalismo. Todas essas perspectivas, sob a visão filosófica, têm como raiz do problema, a dificuldade humana de aceitar o outro diferente em sociedade. Aceita-se o outro semelhante ou parecido, mas não o que é julgado distinto.

Como, então, resolver, ou ao menos minorar, a questão do racismo, em suas múltiplas faces, no seio da sociedade? Uma alternativa a ser pensada é o reconhecimento. Pensar o reconhecimento como alternativa ao racismo é importante, e a teoria do reconhecimento de Charles Taylor pode ser um modo de promover a integração e o respeito entre as distintas pessoas.

Referências

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. **Charles Taylor**: para uma ética de reconhecimento. 2003. 275f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. de Roberto Raposo, 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **As origens do totalitarismo**. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMATI, Odair. **Autenticidade e reconhecimento em Charles Taylor**. 2014. 94f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2014.

CARNEIRO, Carlos David. Justiça Política entre a igualdade e a diferença: explorando a política do reconhecimento de Charles Taylor. **Revista da Faculdade de Direito – RFD – UERJ**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 176-207, dez. 2015.

CESCON, Everaldo; NODARI, Paulo César. Ética e religião. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

CUNHA, Magali do Nascimento. XL CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO – INTERCOM, 40. , 2017, Curitiba. **Intolerância e violência religiosas das grandes mídias brasileiras: o propósito do Relatório Brasil (2011-2015)**. Disponível em: <portalintercom.org.br/anais/nacional.2017/resumo/R12-1300-1.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2018.

DALMOLIN, Luciano; NODARI, Paulo César. Identidade no horizonte do reconhecimento: uma leitura a partir da filosofia de Charles Taylor. In: CALGARO, Cleide; SANGALLI, Idalgo José. **Ética, direitos humanos e socioambientais**. Caxias do Sul: EducS, 2018.

FARIAS, André, Brayner. Vilém Flusser: pós-história e biopolítica. **Rev. Fil. Aurora**, Curitiba, n. 42, p. 917-937, set./dez. 2015. Disponível em: <puopr.br/index.php/aurora/article/view/S71/505>. Acesso em: 17 jul. 2018.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. de Maria Enantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GUIMARÃES, Antônio S. A. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 47, n. 1, p. 9-43, 2004. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ra/v47n1/a01v47n1.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2018.

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro grandes genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI. **Soc. Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jun./abr. 2016. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?pid=So102-69916000100025&script=sci_arttext>. Acesso em: 12 jul. 2018.

OLIVEIRA, Luciano. **10 Lições sobre Hannah Arendt**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

PASSOS, Aruanã Antonio dos. Racismo de Estado: Michel Foucault e Hannah Arendt sob perspectiva. **Revista Húmus**, v. 3, n. 9, set./dez. 2013. Disponível em: <www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/1908>. Acesso em: 10 jul. 2017.

PEREIRA, Cristina Kelly da Silva. Religião e negritude: discursos e práticas no Protestantismo e nos Movimentos Pentecostais. **Revista Eletrônica Correlatio**, n.16, p. 95-113, dez. 2010. Disponível

em: <www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/2407/2386>. Acesso em: 12 jul. 2018.

PERRUCCI, Adamo. Identidade e reconhecimento em Charles Taylor. **Bagoas**, n. 5, p. 323-336, 2013. Disponível em: <[file:///C:/Users/Positivo/Downloads/20301-66278-2-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Positivo/Downloads/20301-66278-2-PB%20(1).pdf)>. Acesso em: 3 dez. 2018.

PINHEIRO, Elias Oliveira. Para além do proselitismo protestante: as mudanças efetuadas na configuração do campo religioso brasileiro, durante as atividades protestantes no Brasil (1850-1900). **Âncora – Revista digital de estudos em religião**, v. 2, p. 1-15, jun. 2007. Disponível em: <www.revistaancora.com.br/revista_2/06.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2018.

RAGUSO, Fabrizia. **O desafio do multiculturalismo**: entre a identidade e o reconhecimento. 2005. 333f. Tese (Doutorado em Ética) – Universidade do Minho, Braga, 2005.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Racismo e antirracismo: a categoria raça em questão. **Psicologia Política**, v. 10, n. 19, p. 41-55, jan./jun. 2010.

SIVIERO, Iltomar. **Política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt**: aproximações críticas desde a memória dos acontecimentos políticos. 2016. 246f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Unisinos, São Leopoldo, 2016.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Trad. de Talyta Carvalho. São Paulo: Ed. Realizações, 2010.

_____. **Argumentos filosóficos**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo; Loyola, 2000.

_____. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Trad. de Adail Ubirajara e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Uma era secular**. Trad. de Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2010.

Paulo César Nodari*
Rodrigo Bordignon**

1 Afinal, o que é o homem?

Desde o início da humanidade, sobretudo na aurora da cultura ocidental (VIII a. C. na Grécia), a reflexão a respeito do ser humano manteve-se sempre no horizonte das mais diversas manifestações culturais do homem, a saber, o mito, a ciência, a literatura, a filosofia e a política. Disso, pode-se notar, de imediato, que o homem apresenta uma singularidade superior: a capacidade de interrogar a si mesmo.

Para o filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, o ser humano, por conta dessa singularidade, pensa, reflete e delibera sobre sua existência, busca respostas, a fim de alcançar e almejar possíveis desmitificações de sua existência, e, por consequência, de sua finalidade e finitude. Ele não permanece na passividade à espera de soluções que lhe garantam, talvez, a resolução do sentido de seu ser, mas aventura-se, através de sua capacidade racional, em sua própria existência, para encontrar seu *telos* e possibilitar luzes para a questão: *O que é o homem?*

Com o surgimento das ciências do homem, no século XVIII, a reflexão acerca do ser humano passou a ser feita através de diferentes e singulares realidades e ciências, gerando, por conseguinte, o problema do reducionismo antropológico. A ideia de um ser humano unitária passou a não mais vigorar, mas, sim, a ideia de um ser pluriversal, concebido a partir de diversas formas e concepções. Caberia, portanto, à Antropologia Filosófica, segundo Lima Vaz, fornecer um horizonte conceptual de análise ontológica que abarcasse as realidades humanas, desde sua característica mais elementar até sua concepção mais geral.

* Pós-doutor em Filosofia. Professor na Universidade de Caxias do Sul. *E-mail*: pcnodari@ucs.br, paulocesarnodari@hotmail.com

** Bolsista pela BIC/CNPq. Acadêmico do Curso de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail*: bordirodrigo@hotmail.com

Com o intuito assim definido, Lima Vaz aventura-se a conceber suas categorias filosóficas. Ele as divide em três grandes grupos. Categorias de Estrutura, Categorias de Relação e Categorias de Unidade. Toda essa distribuição categórica vaziana é feita de forma sistemática e sob o método da dialética da suprassunção (*Aufhebung*).¹ Essa forma metodológica tem por característica a superação sem negação das categorias, sempre em vista da identidade unitária do ser humano.

A Antropologia Filosófica propõe-se a analisar seu objeto próprio, o ser humano, visto ser ele o próprio objeto e o sujeito da análise filosófica. Ela deve estipular e englobar todas as realidades humanas, por meio das categorias filosóficas. A formulação se divide em: a) Categorias de *Estrutura*; b) Categorias de *Relação* e c) Categorias de *Unidade*. A primeira diz respeito à realidade mais elementar do ser humano. Chama-se *Estrutural*, pois compreende a base ontológica do homem. Nela evidenciam-se a estrutura somática (categoria do *corpo próprio*), a estrutura psíquica (categoria do *psiquismo*) e estrutura *noético-pneumática* (categoria do *espírito*). A segunda constitui-se pelas categorias das relações humanas. Lima Vaz (2004) afirma que é preciso analisar a realidade que diz respeito às relações que o ser humano opera no mundo (*objetividade*), com os outros (*intersubjetividade*) e com o Absoluto (*Transcendência*). Uma vez que o ser humano apresenta as realidades estruturais e relacionais, o autor concebe uma última zona categorial necessária para a efetivação da ideia unitária de homem: as categorias de *Unidade*. Dividem-se em *realização* e *pessoa*. É importante salientar que, na ordem cronológica, a categoria de pessoa aparece por último na sistemática de Lima Vaz, entretanto, na ordem ontológica, a pessoa está desde o início do desenvolvimento das categorias.

2 Categorias de estrutura

O problema da corporalidade é o primeiro da análise da antropologia vaziana. Ele inaugura esta categoria afirmando que ela abarca a presença do

¹ Este princípio é herdado, sobretudo, de Hegel. Suprassunção significa “superar sem negar”; é a maneira de estabelecer a complementaridade entre as categorias filosóficas, com o intuito de não destacar apenas a singularidade de uma categoria em especial, mas englobá-las, igualmente, na unidade. (SAMPAIO, 2006, p. 236).

homem no mundo. Com o corpo o homem está-no-mundo. Entretanto, não deve ser entendida apenas em âmbito físico e biológico, mas, nos termos vazianos, “enquanto dimensão constitutiva e *expressiva* do *ser* do homem”. (VAZ, 2014, p. 177). Mondin (2003), nesse sentido, em sua análise minuciosa a respeito do corpo humano, afirma que, dentre as muitas funções que a corporalidade apresenta na função onto-antropológica, “a somaticidade é uma componente essencial do ser do homem”. (MONDIN, 2003, p. 38). Para ele, o corpo é uma parte essencial do homem, pois graças ao âmbito somático, o ser humano se situa no mundo. A estrutura somática é vista como o ponto inicial do discurso filosófico, denominando-se de “corpo próprio”, porque designa não simplesmente o caráter biológico do corpo, mas, sobremaneira, sua realidade intencional. Segundo Lima Vaz:

O problema do corpo próprio, ou, em termos filosóficos, o problema da categoria de *corporalidade* é não somente um problema fundamental para a Antropologia filosófica, mas é seu *ponto de partida*, pois a autocompreensão do homem encontra seu núcleo germinal na compreensão de sua condição corporal. (VAZ, 2014, p. 179, grifos do autor).

A categoria do corpo mostra-se, pois, a partir de uma tensão. Trata-se do *sujeito interrogante*, aquele que questiona sua identidade e do *corpo enquanto objeto* aglutinado na objetividade do mundo. Essa tensão existente, portanto, leva-nos a perceber que existem duas formas de estar-no-mundo: uma enquanto entidade físico-biológica, submetida às leis da natureza, e outra como demarcação da interioridade do ser humano, em que o corpo é tomado como intencionalidade, como corpo próprio. Nessa tensão entre corpo natural e corpo intencional é que o corpo próprio firma-se como *essência*. Os significados e as expressões que o ser humano encontra em seu corpo denotam sua identidade.

A *categoria* da corporalidade define-se como termo do movimento dialético no qual o *corpo* (entende-se aqui o *corpo próprio* da pré-compreensão e o *corpo abstrato* da compreensão explicativa) é suprassumido pelo sujeito no movimento dialético de constituição da essência do sujeito ou da resposta à questão sobre o seu *ser* (VAZ, 2014, p. 185, grifos do autor).

Lima Vaz afirma que existe uma distinção necessária: corpo enquanto presença natural e corpo enquanto presença intencional. No primeiro caso, o

corpo é entendido como simplesmente dado pela natureza, sendo uma presença passiva no mundo. É um *estar-aí*. Por outro lado, a presença intencional denota um caráter de ativismo, um caráter do *ser-aí*. Pela primeira, o ser humano está-no-mundo, pois é entendido como possuidor de um corpo que se submete às leis da física. Por sua vez, na segunda, o ser humano busca a estruturação do mundo para si. É o lugar em que o espaço-tempo do mundo se articula de maneira intencional no espaço-tempo do sujeito. Por conseguinte, “o *corpo próprio* pode ser chamado, assim, o *lugar* fundamental do espaço propriamente humano, e o *evento* fundamental o tempo propriamente humano”. (VAZ, 2014, p. 180).

O ser humano, como sujeito, é capaz de produzir a intencionalidade do corpo, exprimindo-o como corporalidade do Eu, reintegrando as totalidades físico-biológicas e suprassumindo-as na totalidade do corpo intencional. O homem não é simplesmente portador de um corpo qualquer, mas ele é corpo próprio, no sentido que seu corpo é parte de sua identidade. Neste ponto, o *homem é seu corpo intencional*, em vista de ser o polo imediato de sua presença no mundo. Contudo ele também, ao mesmo tempo, *não é somente seu corpo intencional*, na medida em que não comporta em si mesmo a totalidade do ser, devendo assim, transcender os limites de sua presença imediata no mundo. Para Lima Vaz só lhe é possível tal consideração por conta do princípio de totalização. Ou seja, enquanto busca do que é o homem, o corpo humano não conserva em si mesmo todas as realidades que dizem respeito ao ser humano, como marcas que denotam sua identidade. É preciso, diante disso, conforme Lima Vaz, “avançar além das fronteiras do corpo na busca dessa identidade”. (VAZ, 2014, p. 187).

Entendendo-se que o ser humano está-no-mundo por ser um ser corporal, ou seja, através de seu corpo próprio, existe outra dimensão que compreende e abarca traços importantes de sua identidade, a saber, o psiquismo. O psiquismo ou a *psyché* tem profunda relação com a dimensão somática. Na Antiguidade Clássica, as relações entre *psyché* (alma) e *soma* (corpo), *psyché* e *noûs* (alma e intelecto) e entre *psyché* e *pneûma* (alma e espírito) foram postas e entendidas como correlacionadas, visto que demarcavam a constituição da essência humana. A herança deixada pelo período clássico possibilitou-nos tratar essas relações a partir de dois esquemas, conforme Lima Vaz: o primeiro é o esquema dual (alma – corpo) e o segundo na forma da tríade (corpo – alma – espírito).

Lima Vaz optará pela visão triádica, pois abordará o psiquismo como a categoria mediadora entre corpo e espírito, como veremos a seguir.

Segundo Lima Vaz, ao tentar compreender-se a si mesmo enquanto ser dotado de *psique*, o ser humano concebe-se a partir de sua situação fundamental, a saber, a situação de estar-no-mundo. Esta situação, como dito anteriormente na categoria do corpo, é a presença natural do ser humano no mundo, subordinado pelas leis da natureza. Noção essa, sumamente importante, pois, do ponto de vista da dimensão somática, o corpo é a forma *imediata* do humano no mundo. O psiquismo, por outro lado, é a forma *mediata* do homem no espaço-tempo. A mediação passa pela percepção e pelo desejo. O homem está-no-mundo pela sua forma corporal e busca apreender as coisas que lhe aparecem. Contudo, só é possível interiorizar essas coisas através do psiquismo. O psiquismo, pela percepção e pelo desejo, fornece ao ser humano a possibilidade de formar seu *mundo interior*. Por isso, a categoria do psiquismo é vista por Lima Vaz como a categoria mediadora.

Pelo “corpo próprio” o homem se exterioriza ou constitui sua expressão ou *figura exterior*, e o Eu corporal é como que absorvido nessa exteriorização. Pelo *psiquismo* o homem plasma sua *figura interior*, de modo que se possa falar com propriedade do Eu *psíquico* ou *psicológico*. O domínio do psíquico é, pois, o domínio onde começa o homem *interior*, e onde começa a delinear-se o centro dessa interioridade [...] (VAZ, 2014, p. 191, grifos do autor).

Ao deparamo-nos com a instância do psiquismo como a instância de captação do externo para o interno, Lima Vaz prioriza a reconstrução interna, sendo ela elaborada a partir de dois grandes eixos fundamentais: a *imaginação* e o *afetivo*.² É nesse momento que ocorre o movimento primeiro do *estar-no-mundo* para o *ser-no-mundo*. Se quisermos podemos afirmar que, primeiramente, a passagem se dá por um espaço-tempo físico para um espaço-tempo humano. O humano, então, não somente está-no-mundo através de seu

² Também denominados eixo da *representação* e *pulsão*. São responsáveis pela capacidade de fazer, no homem, a dialética da presença do eu *natural* para a presença do eu *intencional*. (VAZ, 2014, p. 191).

corpo, como inicia³ a ser-no-mundo graças ao psiquismo. Antes, porém, de afirmar a finalidade do psiquismo, Lima Vaz alerta que a análise da Antropologia Filosófica é uma análise *ontológica*, que busca a essencialidade das dimensões. Não é uma análise redutivista do ponto de vista material (psiquismo submetido ao corpo), e, muito menos, uma análise redutivista de uma forma intelectual (psiquismo submetido ao âmbito racional). O psiquismo enquanto análise ontológica constitui-se como:

Domínio de uma presença *mediata* do homem no mundo e como primeiro momento da presença do homem a si mesmo, presença essa *mediatizada* pelo mundo interior do próprio psiquismo. Podemos dizer, portanto, que *estruturalmente* o psiquismo é o sujeito exprimindo-se na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências, estados e comportamentos. (VAZ, 2014, p. 198, grifos do autor).

Diante disso, Lima Vaz opera, seguindo seu processo metódico, o movimento dialético em que *o ser humano é seu psiquismo*, na medida em que interioriza as formas que encontra no mundo. Em outros termos, enquanto psiquismo, o homem é capaz de realizar a introspecção dos fenômenos que encontra no espaço-tempo, através de seu estar-no-mundo como corpo, a fim de criar e conviver harmonicamente com seu mundo interior. Portanto, enquanto *psiquismo o homem é mediação*. Contudo, seguindo o processo dialético, *o homem não é somente o psiquismo*, na medida em que não abarca a totalidade de seu ser. Seguindo, pois, o princípio da totalização, conforme o autor, “esse discurso é impelido para além das fronteiras do somático e do psíquico: num último passo dialético na constituição das estruturas do ser-homem, esses momentos devem ser assumidos na estrutura *espiritual* ou *noético-pneumática*” (VAZ, 2014, p. 200).

Com a categoria do *espírito* ou também denominada de *noético-pneumática*, Lima Vaz coroa todo o seu percurso da dimensão estrutural. Para ele, no espírito está o ápice da totalidade estrutural do ser humano. A inquietante busca pela ideia unitária possui seu caráter ontológico revelado

³ Para Lima Vaz, na instância do psiquismo inicia o percurso da manifestação do homem enquanto ser. Contudo, a manifestação da unidade estrutural do ser humano, atinge seu ápice na *vida espiritual*. (VAZ, 2014, p. 192).

através do espírito. Mas como isso ocorre? Por que, na categoria do espírito, inicia propriamente o desvelar-se da unidade do ser humano?

É na categoria de espírito que o homem tem a capacidade de “sair de si mesmo” e de estar “aberto para” o mundo objetivo da natureza, para as relações intersubjetivas e para estar aberto ao Absoluto que, em última análise, é Deus. Para conceber o ser humano como pessoa é preciso levar em conta a categoria espiritual. Somente ela pode conferir ao homem seu estatuto de humanidade. Nesse sentido, afirma Lima Vaz:

Ao nos elevarmos, no homem, ao nível do *espírito*, vemos enunciar-se a noção de espírito como coextensiva ou homóloga à noção de Ser entendida segundo suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*). Ela constitui, portanto, o elo conceptual entre a Antropologia filosófica e a Metafísica. Com efeito, em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental da *verdade*, e, enquanto liberdade (*pneûma*), à amplitude transcendental do *bem*: como *espírito* ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*. (VAZ, 2014, p. 204-205, grifos do autor).

Lima Vaz introduz o caminho que percorrerá para esclarecer e delimitar, a seu modo, a categoria de espírito. Entendido o espírito como coextensivo ao Ser, portanto como categoria que almeja a essência das coisas, o homem possui, em si, as capacidades da inteligência e da liberdade para fazê-lo. Consequentemente, nesse percurso, o homem se abre necessariamente à verdade e ao bem, pois são instâncias, segundo Lima Vaz, que advêm da inteligência e da liberdade. Ele toma por base a rememoração histórica, recordando as principais noções do espírito que foram elaboradas ao longo da história da cultura Ocidental. Para ele, quatro são as definições do espírito, a saber: *pneûma*, *noûs*, *logos* e *synesis*. Sobre a primeira definição, Lima Vaz analisa que o espírito manifesta-se com a noção de “sopro”, própria da tradição bíblica e greco-latina. Essa ideia refere-se à força vital, ao *ruah*, como dimensão fontal da existência humana. É o “princípio interno de vida”. (VAZ, 2014, p. 206). Na segunda definição, é tratada a ideia de *noûs* como um tema especificamente grego. Nesse quesito, o espírito compreende a ideia de ser uma atividade contemplativa, sendo esta, como a forma mais sublime do conhecimento humano. Para Lima Vaz, essa compreensão do espírito enquanto contemplação é

a que mais vigorou ao longo dos séculos. Sobre o terceiro, *logos*, é abordado como a razão universal. É entendido como correlativo à ideia de palavra, portanto, no *diálogo*, acontece a inteligibilidade da palavra segundo a manifestação do espírito. Ou seja, é na palavra que o espírito se manifesta enquanto capacidade do ser humano. Por último, manifesta-se a ideia do espírito enquanto *synesis*, consciência-de-si. Segundo Lima Vaz, essa expressão tem origem no Oráculo de Delfos (Grécia), através da máxima *conhece-te a ti mesmo*. É a dimensão da reflexividade própria, de uma forma de autocompreensão reflexiva.

Se pela dimensão do espírito o ser faz a reflexão total sobre si mesmo, isso não é sinônimo de fechamento, mas de abertura ao transcendente, ao universal do ser ou em adequação de movimento ativo com o ser. Essa noção evidencia que o homem existe verdadeiramente enquanto espírito, na prática da verdade e do bem. Sendo assim, “a vida propriamente humana é vida segundo o espírito”. (VAZ, 2014, p. 239). Afirmar que a vida humana é uma vida segundo o espírito é afirmar que o ser humano é um ser, por excelência, de reflexividade. Só no espírito é que acontece a “correspondência transcendental entre o *espírito* e o *ser*”. (VAZ, 2014, p. 239). Ou seja, o espírito possibilita uma abertura à universalidade do ser e este lhe garante a atribuição ontológica do existir.

Para Lima Vaz, a vida segundo o espírito se caracteriza a partir de dois aspectos: enquanto *presença* e enquanto *unidade*. Só a vida segundo o espírito é vida de *presença* a si mesmo, de conhecimento de si e de autodeterminação. Só é vida segundo o espírito, porque a vida humana não pode ser uma vida segundo o corpo, muito menos uma vida segundo o psiquismo. Só pelo espírito o homem garante sua *unidade* estrutural, suprassumindo a dimensão corporal e a psíquica para elevar-se ao nível espiritual. No espírito, está a totalidade estrutural do indivíduo.

3 Categorias de relação

Estipulado o arcabouço das categorias estruturais que circunscrevem a realidade própria do ser do homem, o próximo passo da análise vaziana é compreender o ser humano no mundo, com as pessoas e com o Absoluto. Para isso é preciso, então, a formulação de categorias que abarcam tais dimensões.

Contudo, antes de iniciar o processo de elucidação das categorias, Lima Vaz afirma que só é possível para a Antropologia Filosófica evidenciar tais categorias, porque o ser humano é um ser *situado*. Entende-se ser situado como um ser que, ao interrogar-se sobre si mesmo, percebe que, além de sua existência propriamente, ele está circunscrito em espaço e tempo. Ou seja, ele percebe que existem outros seres além dele. É, em linhas gerais, a relação intrínseca do sujeito-objeto.

Diante dessa realidade de ser um *situado*, a impressão que o homem abstrai é estar presente em um mundo. Poder-se-ia questionar se existiria, aqui, uma correlação desta categoria relacional com a categoria estrutural do corpo próprio, visto que é graças ao corpo que o homem situa-se no mundo. Lima Vaz não nega essa afinidade. Para ele, não só o corpo próprio relaciona-se com as categorias de relação, mas a categoria do psiquismo e a categoria do espírito também possuem estrita participação nas relacionais. Existe “uma homologia ou correspondência entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade com a qual o homem se relaciona”. (VAZ, 2016, p. 14).

Tendo em mente o movimento da dialética, Lima Vaz concebe que o homem é *para o mundo* na medida em que sua existência está circunscrita na realidade exterior, na qual ele realiza e opera as formas de sua existência, mas também, ao mesmo tempo, o homem *não é para o mundo* no sentido de não limitar-se, apenas, na relação não recíproca com as coisas que lhe aparecem. O homem apresenta, devido à sua identidade estrutural, a capacidade de conviver com os outros indivíduos que estão no mundo e que não são simples objetos no mundo. Para isso a compreensão filosófica da objetividade mostra-se como momento totalizante das expressões do ser humano no mundo. Expressões que possibilitam o conhecimento de sua pertença, mas também expressões que, já conferidas pela categoria estrutural, impulsionam o ser humano para a relação intersubjetiva.

Enquanto ser espiritual, o homem apresenta uma característica singular: a linguagem. A linguagem possibilita no ser humano a capacidade de comunicar-se através da palavra, da escrita, de gestos. A linguagem pressupõe uma relação recíproca para ser efetivada. Essa relação, portanto, não pode ser efetivada na objetividade, porque as coisas do mundo não são seres de linguagem. Somente

em uma relação entre sujeitos é que a linguagem pode ser estabelecida. Sendo assim, afirma Lima Vaz:

Uma relação *recíproca* entre sujeitos ou suscita o aparecimento do perfil do *outro* no horizonte do mundo, sendo o *meio (médiun)* no qual o “Eu é um Nós e o Nós um Eu”, segundo a expressão de Hegel. É no *médiun* da linguagem, portanto, que se faz presente a *relação intersubjetiva* como nova forma fundamental do ser humano. (VAZ, 2016, p. 36, grifos do autor).

A análise da objetividade cede lugar, a partir de agora, para a categoria de intersubjetividade. Sabendo que assim como o corpo próprio está propriamente mais ligado na categoria da objetividade (visto que o corpo próprio denota o ser-no-mundo), da mesma forma o psiquismo está mais alinhado com a categoria da intersubjetividade (na medida em que o psiquismo sugere formas da elaboração da convivialidade). Essa passagem da objetividade para a intersubjetividade acontece pela ânsia do ser humano em poder comunicar-se através da linguagem com outros seres de linguagem.

Como segunda dimensão da categoria de relação, a intersubjetividade confere ao homem o caráter de relação recíproca. Se antes, na objetividade, a relação do homem com o mundo era compreendida como não recíproca, agora na relação entre e com os outros, manifesta-se a reciprocidade. Esta, como já elencada na categoria de objetividade, desenrola-se através da linguagem. Segundo Lima Vaz, a linguagem é “uma estrutura significativa que se diferencia em múltiplas formas, desde a postura corporal e o gesto até a prolação da palavra e a articulação do discurso, em particular do discurso da interlocução (*diá-lógos*)”. (VAZ, 2016, p. 50). Nesse sentido, a linguagem tem seu estatuto ontológico referido como sendo a mediadora da relação recíproca do homem. Estas relações podem ser duais (eu-tu) ou plurais (eu-nós). Assim o outro se faz presença para o eu na reciprocidade. Em seu livro, *Ontologia e história*, Lima Vaz faz uma importante colocação sobre a importância do diálogo na vida intersubjetiva. Para ele: “Só pode ser reconhecido como sujeito, e este reconhecimento tem lugar precisamente no ato em que, pela mediação da palavra, eu estabeleço com o outro a relação do diálogo. [...]. O diálogo é a uma relação específica entre sujeitos.” (VAZ, 1968, p. 307).

A intersubjetividade afirma que o homem evidenciado como ser-no-mundo deve ser compreendido, agora, como ser-no-mundo com-os-outros. Nesse sentido, o eu individual suprassume sua individualidade na abertura ao outro. É puramente uma relação de abertura do eu para o outro. Essa abertura é abertura em todas as categorias humanas, desde a abertura corporal até a abertura de espírito. Diante disso, Lima Vaz faz uma menção especial a Hegel sobre sua constituição dialética. É recordado o tema do *reconhecimento*, na *Fenomenologia do espírito* como uma introdução, por assim dizer, da pré-compreensão da intersubjetividade, visto que

a originalidade do ponto de vista hegeliano, com o qual a perspectiva adotada na nossa *Antropologia Filosófica* apresenta alguma analogia, consiste em fazer surgir o problema do outro no âmbito da dialética do *reconhecimento*, ao termo das experiências que a consciência faz no seu relacionar-se com o mundo objetivo e que conduzem, através dum complexo movimento dialético, ao aparecimento da noção de *infinito*, suscitando o desdobrar-se interno da consciência, agora assumindo a figura da *consciência-de-si*. (VAZ, 2016, p. 54, grifos do autor).

A partir dessa ideia hegeliana, percebe-se a importância da dialética da alteridade. O sujeito é ele mesmo diante do outro. E o outro é ele mesmo na relação com o sujeito. Ou seja, na relação intersubjetiva de dois ou mais sujeitos não ocorre o desconhecimento da identidade. Ambos são eles mesmos. O sujeito é ele mesmo na relação e o outro sujeito também é ele mesmo na relação intersubjetiva. Há, em suma, um reconhecimento das identidades. Assim sendo, deve-se compreender que, na reciprocidade da relação intersubjetiva, não se pode incorrer no *solipsismo* (somente eu). O solipsismo é uma impossibilidade do ponto de vista antropológico, pois, ocorrendo o movimento da suprassunção dialética da objetividade pela intersubjetividade, o sujeito precisa, necessariamente, viver na relação. A relação se sobressai ao individualismo.

Lima Vaz afirma que o indivíduo, ao deparar-se com o outro, faz uma autoafirmação de si mesmo e deve assumir o outro também em seu discurso de identidade. A essa possibilidade de ter diante de si um “outro eu” (*alter ego*) Lima Vaz chama de “infinidade intencional”. (VAZ, 2016, p. 65). A partir dessa paradoxal relação é que a categoria da intersubjetividade se fundamenta, visto que é o conhecimento e consentimento o *outro como outro*. Isso só ocorre graças à identidade dialética da diferença do Eu com o não Eu, que é um Eu

diferente do meu Eu. Ou seja, é a percepção da diferença entre os seres iguais. A percepção de que a intersubjetividade é o encontro de seres espirituais que se reconhecem impassíveis diante do solipsismo e solidários na abertura à alteridade.

Nada impede a capacidade relacionável do homem. Para tanto, as experiências humanas de relação não limitam a capacidade do ser de interagir. O ser humano tem, em si, a capacidade de transcender. É um ser para o Absoluto. Almeja sanar sua inquietação de autorreconhecer-se, buscando na *transcendência* seu “porto seguro”. Sem essa prerrogativa, somos fadados a permanecer no mundo, como única perspectiva de vida. Assim sendo, as dimensões de objetividade e intersubjetividade sedem lugar no movimento da supressão (*Aufhebung*), para elevar o homem à categoria de transcendência como categoria totalizante das relações. Diante da relação não recíproca do homem com o mundo, manifestada na categoria de objetividade e perante a relação com os outros, formalizada, na categoria intersubjetiva; a última categoria de relação no percurso vaziano é a transcendência. Ela é a mais elevada relação do ser humano. O sujeito situado no mundo, que se relaciona com as coisas e com os outros, liga-se numa realidade que está para além da materialidade do mundo. A categoria da transcendência mostra-se como a síntese da dialética relacional do pensamento de Lima Vaz.

A relação de *transcendência* exprime como que o excesso *ontológico* (do sujeito enquanto se auto-afirma como *ser*), pelo qual nos sobrepomos ao mundo e à história (o que é evidente quando refletimos sobre o mundo e a história no horizonte do ser) e avançamos, assim, *além* do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, buscando um fundamento último para o *Eu sou* primordial que nos constitui. (VAZ, 1997, p. 195, grifos do autor).

Para pensar a categoria de transcendência, é preciso concebê-la como resultado da inquietação ontológica do ser humano. Mesmo com relações objetivas e intersubjetivas, o ser humano não esgota sua dimensão relacionável. Graças à categoria do espírito, o ser humano é capaz de abrir-se ao transcendente. Relaciona-se com o transcendente, com o Absoluto, com Deus. A transcendência pode ser elencada, conforme Lima Vaz, como um movimento paradoxal. O sujeito concebe o transcendente como realidade exterior ao seu ser, pois na autoafirmação que faz de si mesmo como sujeito finito e situado no

mundo, o transcendente é, necessariamente, externo ao mundo. Contudo, na mesma medida, o transcendente é interior ao ser humano, na medida em que, como ser espiritual, o homem possui em si mesmo a ânsia pelo Absoluto. Essa relação paradoxal atribui à transcendência um estatuto de realidade eminentemente humana.

Tendo em vista tais noções acerca do fenômeno do Absoluto, é possível designar, portanto, que a categoria da transcendência é o movimento intencional em que o homem transgride os limites de sua pertença no mundo para abrir-se a uma nova perspectiva. Conforme Sampaio, essa capacidade do humano para ultrapassar a realidade histórica alça-o “em direção a uma realidade transmundana e trans-histórica, compreendida como a abóboda de um sistema simbólico unificante das razões que dão o sentido à vida humana”. (SAMPAIO, 2006, p. 123). Contudo, só é possível ao homem tal abertura, porque, primeiramente, o Absoluto lhe garante tal possibilidade. Se o Absoluto não permitisse tal abertura, o homem não seria capaz de transcender.

Mas, diante disso tudo, aparecem as seguintes indagações: se a objetividade é, fundamentalmente, a relação não recíproca do homem com as coisas e, a intersubjetividade é a relação recíproca de dois ou mais sujeitos entre si, a relação do homem com o transcendente é *não recíproca* ou recíproca? Se for recíproca, como procede? Esses questionamentos devem ser levados a cabo, uma vez que a transcendência é entendida, para Lima Vaz, como uma categoria relacional. Lima Vaz chama a atenção para a essência da relação homem-Absoluto. Para ele, quando o homem reporta-se para o Absoluto, a relação é denominada *real*. Real, porque são evidenciadas formas do ser humano para encontrar o Absoluto (formas intelectuais: Metafísica, Ética, Teologia; bem como formas de práticas religiosas diversas). Todavia, quando o Absoluto relaciona-se com o sujeito, é uma relação de *razão*. Segundo Sampaio, é “relação que não se quer não é relação”. (SAMPAIO, 2006, p. 126). A relação do sujeito com o transcendente não é em vista de uma reciprocidade ontológica, mas, mais ainda, por conta de sua infinita dependência existencial. Ou seja, o homem é dependente do contato com o Absoluto. Sua relação é relação de dependência.

Nesse sentido, ocorre o movimento dialético, em que a finitude humana eleva-se à infinitude do Ser. O homem irrompe os limites de sua posição *capax entis* para mostrar-se *capax Dei*. Se, na categoria da intersubjetividade, o

principal norteador da relação “Eu-Tu” e “Eu-Nós” era o sujeito, portanto o *Eu*; na categoria da transcendência o agente primordial é o Absoluto, visto que Ele possui a predicação primeira do Ser.

Em suma, o sujeito é para o Absoluto e esse *ser-para* suprassume as relações de *objetividade* e de *intersubjetividade*, compreendendo assim (momento da totalização) todos os aspectos do *ser-para* do homem, constituindo-o como expressão adequada do seu *ser-em-si*. A síntese do *ser-em-si* e do *ser-para* é, dialeticamente falando, a tarefa para o homem de construir a sua *unidade*. (VAZ, 2016, p. 124, grifos do autor).

O movimento da supressão (*Aufhebung*) não se limita apenas no campo estrito da transcendência. O ser humano suprassume as categorias de estrutura (corpo próprio, psiquismo e espírito) e as categorias de relação (objetividade, intersubjetividade e transcendência) para realizar a síntese final de sua existência. Essa síntese é a resposta final pela busca da unidade do ser humano, almejada por Lima Vaz. Assim sendo, o ser humano, a partir das categorias de estrutura e relação, determinou-se essencialmente, afirmando sua dimensão substancial e relacional. Portanto, a partir de agora, deve afirmar-se como ser de unidade pelas categorias de *unidade*, sendo elas, *realização* e *pessoa*.

4 Categorias de unidade

A ideia de realização da própria vida é uma das principais características do ser humano. O homem almeja realizar-se. Tanto é verdade, que ocupamos toda nossa vida pela busca da realização. Mas realizar-se em que sentido? Segundo Lima Vaz, a realização da própria vida, muito mais do que aspirações profissionais, amorosas, sociais, etc., ela diz respeito a um drama existencial: *ser ou não-ser*. É realizar-se como ser humano em sua essência. É desenvolver-se enquanto existência, mas não no puro existir, mas no domínio do sentido da vida.

Uma das experiências mais constantes e mais profundas do homem é a de que a *realização* da própria vida, sendo para ele um desafio permanente, é, ao mesmo tempo, uma tarefa nunca acabada: é o risco supremo de *ser* ou *não-ser*, não no domínio do existir simplesmente, mas no domínio do *sentido* da vida [...]. Nenhuma frustração maior e mais penosa para o homem do que aquela que nasce da sensação de uma vida não realizada, da dispersão e da perda do tempo da vida que não foi recuperado pela linha

harmoniosa de um crescimento sempre mais unificante. (VAZ, 2016, p. 146, grifos do autor).

O sujeito almeja a autorrealização porque não quer viver uma vida frustrada, fadada ao fracasso. Uma vida fracassada não é o ideal humano. Com a pluralidade de modelos e propostas de autorrealização, que são oferecidos ao homem em nosso mundo, a experiência da realização humana fica ainda mais complexa, insegura e desafiante para o indivíduo. Torna a frustração uma realidade possível. Bem sabemos que a frustração é a porta de entrada para grandes patologias psíquicas, dentre as quais a depressão que tanto aflige nosso século. Considerando, pois, que a realização da vida humana se inscreve no horizonte existencial, o indivíduo é continuamente colocado frente à variada e incessante procissão de modelos que nos são oferecidos pela herança da nossa tradição cultural. A autorrealização é fixada, também, como finalidade do ser humano, cabendo, por conseguinte, ao homem, frente a toda riqueza e complexidade de sua vida, realizar-se, inscrevendo, assim, o perfil original de seu ser.

A realização humana deve ser vista a partir da sua *ipseidade* (ser-em-si) e não simplesmente provinda da *alteridade* (ser-com-outro). É tarefa do sujeito, primeiramente, alcançar sua autorrealização. Não pode esperar realizar-se somente pelos outros. O homem, a partir de sua totalidade estrutural (corpo próprio, psiquismo e espírito) e de sua totalidade relacional, deve assumir sua condição de autorrealizar-se. Claro que, diante da relação recíproca, a autorrealização ganha mais consistência, pois os outros, enquanto infinitude intencional auxiliam no processo de maturidade e efetividade da realização.

A existência do homem é uma existência que almeja a realização. Diante do ser-em-si garantido pela dimensão estrutural e do ser-para-outro da dimensão relacional, “a *essência* do homem assegura a *unidade* indivisa do seu ser e a *distinção* que o faz entre os seres”. (VAZ, 2016, p.163). A autorrealização firma o sujeito como *ser-para-si*. Ou seja, a partir do embate dialético entre a *ipseidade* e a *alteridade* (em que o homem, compreende a si mesmo e aos outros), o homem volta a si mesmo, através da realização, a fim de garantir seu caráter ontológico de existência. O homem depois que se relaciona com os outros, faz o movimento ontológico do voltar-se a si mesmo para autoafirmar-se como ser que existe. Isso

pode ser melhor evidenciado na seguinte proposição: ser-em-si → ser-com-o-outro → ser-para-si.

A realização se mostra, portanto, como passagem do ser que é (identidade ou unidade = *indivisum in se*) ao ser que *se torna* ele mesmo pela negação dialética do *outro* no ativo relacionar-se com ele, o que implica a *suprassunção* do outro no desdobrar-se da unidade fundamental (alteridade ou unificação = *divisum ab omni alio*). (VAZ, 2016, p. 165, grifos do autor).

Ao unificar as categorias estruturais e relacionais, ela garante a possibilidade de o homem não permanecer apenas em sua *ipseidade* e *alteridade*, mas impulsiona o homem para desejar realizar-se, para sentir-se feliz. Nesse sentido, a categoria de realização assemelha-se à noção aristotélica do Bem Supremo, na medida em que o homem busca esse Bem. Porém, enquanto, para Aristóteles, esse Bem é manifestado pela *eudaimonia*, para Lima Vaz esse Bem é realizar-se. O importante é sempre buscar a realização. Sendo assim, a realização não esgota em si mesma sua tarefa. Mas conduz o ser humano para a síntese entre a existência e à essência, entre o sujeito e o ser. Ela abre caminhos para que a categoria de *pessoa* aborde a igualdade inteligível do *sujeito* com o *ser*.

Chega-se ao discurso final do itinerário proposto por Lima Vaz: a categoria de *pessoa*. Abordadas as categorias estruturais do ser humano, compreendido que o homem é um ser de relações pelas categorias relacionais e sabendo que a vida humana é um constante lançar-se para realizar-se, cabe agora conceber o homem como pessoa. Ela é a unidade final da complexidade ontológica do sujeito humano. Compreendida como resultado final do movimento dialético da *suprassunção* (*Aufhebung*) das categorias anteriores, a pessoa é propriamente a categoria da *essência*. Sendo, pois, essência, ela estava desde o início do percurso vaziano, enquanto ontologia. Porém, só é abordada agora, por último, na ordem cronológica porque ela é a síntese, a coroa, a unidade completa da vida humana. Na Antropologia Filosófica, é possível perceber que o autor preocupa-se, inicialmente, em traçar a noção semântica da palavra pessoa.

Antes de tornar-se um dos termos-chave do vocabulário filosófico, o termo *pessoa* (*prósopon*, *persona*) percorreu diversos territórios semânticos, desde a linguagem teatral, onde provavelmente reside sua origem, passado pela linguagem das profissões, pela gramática, pela retórica, pela linguagem jurídica, pela linguagem teológica, até vir a fixar-se na linguagem filosófica. (VAZ, 2016, p. 189, grifos do autor).

Sendo, pois, a categoria unificante, a pessoa, na atribuição inteligível do sujeito e do ser, confere ao homem o selo pessoal. A pessoa é, para Lima Vaz, “o sujeito adequado na atribuição da *vida segundo o espírito*”. (VAZ, 2016, p. 193). Ela o é em vista de, na categoria do espírito, o homem ser livre e inteligente. Essas acepções são próprias da pessoa. Outros seres vivos não humanos, portanto, não pessoas, não possuem tais características. A pessoa é a síntese final da Antropologia Filosófica de Lima Vaz. Isso significa que ela não traz um conteúdo novo ou que aponte para uma nova categoria. A pessoa é, pois, o fim ontológico da busca pela unidade do ser humano.

Do corpo próprio ao movimento de autorrealização, passando pelo psiquismo, pelo espírito, pelas relações de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência, é a marca do pessoal que dá a cada uma dessas expressões do sujeito uma significação propriamente humana, integrando-as na unidade ontológica definida pela adequação inteligível entre sujeito e ser. (VAZ, 2016, p. 216, grifos do autor).

A pessoa é a origem e o fim inteligível de todo discurso vaziano. É começo absoluto, pois se faz presente em toda a afirmação do sujeito, e é, igualmente, seu fim, na medida em que suprassume todas as categorias na unidade final. Tendo presente que a pessoa é a síntese que integra a experiência do ser (possui um corpo próprio, é constituído pelo psiquismo e é aberto para a vida reflexiva no espírito; é finito e situado, estabelecendo relações “não recíprocas”, recíprocas e de dependência, e que almeja desenvolver-se existencialmente através da realização), ela forma a expressão acabada do “*Eu sou*”.

Ao voltar nosso olhar para o percurso que sucedeu todo o estudo vaziano, é possível assegurar que a pessoa é a resposta final. O ser humano é pessoa. O é, em vista da expressão do fechamento do discurso dialético. Não porque se esgotaram as formas de pensar, mas, muito mais, porque a pessoa é o resultado da homologia entre o sujeito e o ser, entre o *em-si* e o *para-nós*. Ela é, portanto, o discurso nodal da Antropologia vaziana, não incorrendo em excessos ou em faltas ontológicas. A pergunta norteadora: *O que é o homem?* é respondida, então, a partir da afirmação “o homem é *pessoa*”. (VAZ, 2016, p. 227). A ideia de um humanismo personalista é, portanto, a palavra final da Antropologia Filosófica.

5 Considerações finais

A reflexão vaziana a respeito do ser humano, no que se refere à sua ideia unitária, mostra importantes pistas para a compreensão ontológica do homem. Em torno da pergunta que desde os primórdios da humanidade suscitou reflexões, a saber: *O que é o homem?*, Lima Vaz inicia seu itinerário filosófico, a fim de apresentar possíveis luzes para tal questionamento. Sua análise é elaborada de forma sistemática sob o método da dialética da supressão (*Aufhebung*). Além disso, Lima Vaz concebe a Metafísica como importante eixo direcionador para as reflexões tanto da Antropologia Filosófica quanto da Ética.

A proposta do presente trabalho foi a de apresentar a problemática vaziana em torno do ser humano. Para tanto, percorreu-se o caminho sistemático da constituição das categorias antro-filosóficas. As primeiras, concebidas como categorias de estrutura, asseguram a realidade primeira e mais elementar do ser do homem. Nela, o ser humano apresenta-se ao mundo através de sua condição corporal. Seu corpo é sua identidade no mundo. O ser humano está-no-mundo graças ao seu corpo próprio. Além disso, o sujeito apresenta-se como psiquismo. Isso significa que é portador da imaginação e do afeto, garantindo, no homem, não mais estar-no-mundo, mas ser-no-mundo. Por fim, surge a dimensão espiritual. Esta confere ao homem a dimensão propriamente reflexiva, impulsionando-o para a vivência do Bem e da Verdade. Assim sendo, o espírito é a categoria que possibilita a síntese existencial estrutural do homem, afirmando, assim, que a vida humana é a vida segundo o espírito.

De acordo com Lima Vaz, as categorias de relação, por outro lado, atenuam para a condição relacionável do ser humano. Elas são compreendidas como realidade não recíproca, no nível da objetividade; portanto, no nível eu-mundo, como realidade recíproca diante da relação intersubjetiva e, por último, como relação de dependência na categoria da transcendência, em que o humano é aberto para o Absoluto. Através dessa realidade da dialética relacionável, o humano opera, com maior consistência, sua autoafirmação de ser estrutural e ser relacionável. Evidenciou-se, também, que somente as categorias de estrutura e relação não possibilitam a afirmação da totalidade essencial do ser humano. Cabe averiguar as categorias de unidade como última região categorial da realidade humana. Nesta região, o sujeito é visto como aquele que busca a

realização. Ele almeja realizar-se porque não quer viver uma vida frustrada. Através da autorrealização, o ser humano garante sua existência como ser-parasita. Todavia, é preciso, como alertou Lima Vaz, conceber uma última dimensão. Esta tem por finalidade garantir a síntese derradeira da unidade essencial do ser humano. Esta dimensão denomina-se pessoa. O ser humano é pessoa porque, nela, cumpre-se a total unidade entre a essência e a existência; entre o ser e o sujeito; entre a vida e o existir.

A busca pela ideia de unidade do ser humano chega ao fim. Diante da pergunta fundamental: *O que é o homem?* Lima Vaz responde, com convicção, segurança e originalidade que o homem é pessoa. Como pessoa, o ser humano é totalmente aberto para a inteligência (Verdade) e para a liberdade (Bem), para almejar-se à universalidade do Ser, da Verdade e do Bem. Como pessoa o ser humano se diferencia dos outros seres e se autoafirma como sujeito portador da inteligibilidade do ser. Como pessoa o ser humano é um ser corporal, psíquico, espiritual. É, também, um ser de relações objetivas, intersubjetivas e transcendentais. É, inclusive, um ser que deseja profundamente realizar-se. A ideia de uma Antropologia Filosófica, que conceba a pessoa como síntese final, é a resposta última da compreensão do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz.

Referências

GIRARDI, Leopoldo J.; QUADROS, Odone J. **Filosofia**. 8. ed. Porto Alegre: Acadêmica, 1980.

MONDIN, Battista. **O homem, quem ele é?:** elementos de antropologia filosófica. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e modernidade:** método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2014. v. I.

_____. **Antropologia filosófica**. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2016. v. II.

_____. **Ontologia e história**. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

_____. **Escritos de filosofia:** filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997. v. III.

Intersubjetividade em Lima Vaz. Como o reconhecimento e o consenso fundamentam a ação ética?

Manuel Melo*
Paulo César Nodari**

1 Considerações iniciais

1.1 Método e influências de Lima Vaz

Apesar de Lima Vaz ser um dos nomes com maior destaque na filosofia brasileira, sua obra carece de maior atenção por parte da comunidade filosófica. Sua filosofia se apresenta de maneira sistemática, tendo o método dialético como principal caminho de argumentação. O cuidado com a tradição filosófica não se restringe à apresentação do texto; evidencia-se, minuciosamente, em cada argumentação, que presa por clareza e referências pertinentes. Lima Vaz demonstra grande erudição e conhecimento exímio das diversas correntes de pensamento que emergiram no decorrer da História. Entretanto, as questões abordadas não deixam de ser atuais, levando em consideração as contribuições de diversas áreas do conhecimento. É justamente, por isso, que o projeto de sua antropologia é conciliar os principais conceitos e as noções, de modo a englobar a totalidade do fenômeno humano, sem incorrer em reducionismos.

Mesmo com grande influência tomista, Lima Vaz não pode ser caracterizado como um pensador tomasiano exclusivamente. Ele acreditava não ser possível ressurgir integralmente sua obra no horizonte cultural contemporâneo, mas ressaltava a importância de uma análise crítica e produtiva da obra de Tomás de Aquino. O mesmo ocorre com Hegel, ou seja, Lima Vaz se declarou muito mais como um apreciador do que como um especialista da filosofia hegeliana, muito embora fosse ele profundo conhecedor da obra desse autor.¹ As influências vazianas para a composição da Antropologia Filosófica

* Graduando em Filosofia. Bolsista de Iniciação à Pesquisa: UCS/Pibic.

** Orientador da Bolsa de Pesquisa UCS/Pibic. Pós-Doutor em Filosofia. Professor na UCS.

¹ Para conhecer mais a importância e a envergadura do pensamento de Lima Vaz, no cenário filosófico brasileiro, alguns textos são muito importantes. Dentre eles, citam-se, aqui, apenas dois, embora houvesse outros: NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2000. DOMINGUES, Ivan. **Filosofia no Brasil: legados & perspectivas**. Ensaios metafilosóficos. São Paulo: Unesp, 2017.

surgem em um contexto de agitação mundial, devido ao pós-guerra, por meio do contato com o existencialismo francês e com o personalismo, emergindo, por conseguinte, as problematizações e reflexões sobre a intersubjetividade, isto é, a preocupação da relação do eu com o *outro*.

As obras Antropologia Filosófica I (1991) e II (1992) apresentam-se com uma estrutura sólida e clara. A primeira parte do Volume I apresenta uma visão histórica da antropologia e, na segunda parte, dá início ao sistema que é finalizado no Volume II. O questionamento norteador desse período se dá pela pergunta: “O que é o homem?” Essa clássica reflexão remonta às origens da filosofia grega e encontra seu ápice no período moderno com Immanuel Kant. Lima Vaz parte do pressuposto de que o homem, por ser o único animal capaz de questionar sobre sua existência, é, assim, *sujeito* e *objeto* da interrogação. É um conhecimento de si, isto é, o homem enquanto sujeito é também capaz de objetivar-se, cunhando uma explicação sobre si mesmo.

Com efeito, a compreensão filosófica é uma autocompreensão do homem na qual sujeito e objeto se entrecruzam epistemologicamente, pois o que é nela tematizado ou objetivado é justamente o conteúdo ontológico no qual está a resposta à pergunta sobre a possibilidade radical do *sujeito como sujeito*: o que é o homem? A própria formulação dessa pergunta faz emergir a subjetividade, tematizada como tal no próprio coração da compreensão filosófica. (VAZ, 1991, p. 160, grifos do autor).

A importância e preocupação com a tradição são visíveis tanto na parte histórica da Antropologia Filosófica I, quanto na aporética histórica, presente como passo inicial da *compreensão filosófica* de cada uma das categorias. Para investigar e cunhar sua antropologia, Lima Vaz estende sua análise desde as origens gregas até a modernidade, demonstrando como os paradigmas filosóficos influenciaram a visão de homem. Ele demonstra os principais aspectos que culminaram na crise ou no reducionismo do fenômeno humano, bem como no niilismo, ao analisar as perspectivas relacionadas aos conceitos formais e histórico-culturais do homem, em cada período. Por meio da explanação sistemática da proposta de Lima Vaz, suscitam-se possibilidades de recuperar a reflexão sobre uma ética universal.

1.2 Origens do niilismo e seu papel na fragmentação do indivíduo

Lima Vaz reconhece a força do niilismo na contemporaneidade. Seu objetivo é pensar uma saída para os problemas que advêm da falta de sentido que abala a existência humana. O pensamento niilista caracteriza-se, grosso modo, por uma obsessão pelo nada. Há uma ruptura com os valores da tradição que culminam em desorientação e falta de sentido à vida pelo homem. É possível perceber alguns aspectos fundamentais do niilismo. Primeiramente, há uma dissolução de todo fundamento transcendental. O foco está na imanência do sujeito que agora é o único responsável por justificar suas ações. O indivíduo é o critério do agir. Lima Vaz afirma que o sujeito não é capaz de superar o peso ontológico de ser fundamento último de toda realidade. Isso tem como consequência histórica o surgimento de um hedonismo generalizado, e, muito provavelmente, também, a falta de sentido da existência. Oliveira, comentando a interpretação de Lima Vaz acerca do *enigma* da modernidade, escreve:

Lima Vaz identifica o primeiro traço fundamental do *enigma* da Modernidade no âmbito metafísico. Segundo ele, a racionalidade técnico-científica, ao estabelecer normas, formular hipóteses, enunciar teorias, verificar leis, propor modelos, simular situações, medir e calcular conseguiu produzir quantidade enorme de objetos, mas se mostrou incapaz de pensar o simples *estar-no-mundo* do sujeito. A partir da racionalidade técnico-científica, o ser humano não consegue pensar “o seu simples *existir* enquanto *dado* a si mesmo, em meio às coisas que igualmente lhe são *dadas*”. De modo mais preciso: a primazia da razão eminentemente operacional levanta a pretensão de racionalizar “todas as manifestações da vida humana e de todos os fenômenos do universo”. Entretanto, “a *existência*, no seu simples ato de *existir*, é irredutível aos procedimentos operacionais da razão”. Logo, para Lima Vaz, “o simples *existir* permanece um enigma para a razão moderna, que estende sempre mais seu poder imperial numa gigantesca operação de racionalização de todas as manifestações da vida humana e de todos os fenômenos do universo”. (OLIVEIRA, 2013, p. 50, grifos do autor).

Outro aspecto que embasa o niilismo é a negação de toda finalidade do homem e do cosmos. Os fins passam a ser constituídos de modo arbitrário. Isso resulta em uma mudança da estrutura da concepção de tempo. O passado ou, então, a tradição é visto como algo que deve ser abandonado. O futuro não é mais a possibilidade de realização do homem. Agora, o futuro é obscuro e não tem sentido, devendo ser deixado de lado. Resta apenas o presente, sem referência ao passado ou ao futuro. Como resultado, a humanidade se

encaminha para um contexto pragmático generalizado, no qual o critério último para as normas, os fins e valores se dá pela utilidade técnica. Ocorre, assim, a redução do sujeito à mera funcionalidade, ou seja, as pessoas são vistas a partir de suas funções e papéis sociais.² Segundo Lima Vaz, uma das respostas do niilismo às inquietantes interrogações há muito longevas do pensamento ocidental, “considera tais interrogações um resíduo anacrônico da civilização que termina. Ele pretende retirar qualquer validade ao problema ético e confiar a conduta da vida humana a técnicas controláveis de comportamento e previsão”. (VAZ, 2000, p. 241).

Chega-se, também, a um relativismo absoluto. Todos os juízos de valor têm a mesma força, e nenhum é mais ou menos correto que outro. Essa falta de critérios abre espaço para o um relativismo que permite que toda dimensão ética seja arbitrária. Os valores da tradição tornam-se obsoletos e não têm mais validade argumentativa. Lima Vaz, por sua vez, chama a atenção para dois tipos de niilismo: ético e metafísico. O niilismo metafísico, caracterizado pelo esquecimento do ser, tem origem em uma postura especulativa antirrealista. O realismo clássico é marcado pela identidade entre pensamento e ser. A correspondência entre as crenças e a realidade caracteriza um conhecimento verdadeiro. Entretanto, na modernidade, o paradigma é alterado e a ideia de uma inteligência espiritual é abandonada. Agora, com uma perspectiva antirrealista emerge a ruptura entre ser e pensar. A intuição intelectual não é mais possível. A representação empírica do que é observado pelos sentidos torna-se o termo último do conhecimento. O acesso ao conhecimento e a

² Para reflexão sistemática e aprofundada sobre niilismo: OLIVEIRA, Jelson. **Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia.** Caxias do Sul: Educs, 2018. “Do ponto de vista histórico, o conceito ganhou atenção a partir do século XIX, principalmente com Nietzsche, embora o primeiro a usar o termo tenha sido Friedrich Jacobi, para interpretar a *reductio ad absurdum* promovido pela filosofia kantiana, através do racionalismo crítico. Ao criticar as posições de Fichte, Jacobi acusa o idealismo de recair em um niilismo marcado pela absolutização do ego e uma hipertrofia da subjetividade, para negar a transcendência divina (DAVIS, 2004, p. 107). Kierkegaard também é citado frequentemente quando se trata de retomar a história filosófica do conceito, por sua definição a respeito do nivelamento da condição humana (a partir da supressão da individualidade) a uma vida sem sentido ou propósito. Na filosofia do século XX, além de Heidegger e Jünger, vários autores recolheram, cada um a seu modo, as consequências teóricas da inserção desse como um dos vocábulos centrais da filosofia contemporânea: Vattimo, Deleuze, Foucault e Derrida, além de Habermas, Lyotard, Rorty, Baudrillard e Cioran, entre outros, que fizeram do niilismo um conceito-chave para a interpretação do cenário cultural de nossos dias, em suas mais variadas expressões.” (OLIVEIRA, 2018, p. 33-34).

intuição de *valores intrínsecos* são restritos e perdem qualquer caráter transcendental. Comenta a esse respeito Oliveira:

Essa dramática situação espiritual e intelectual conduziu o homem moderno a afirmar “a recusa da razão ou o *niilismo*”. Niilismo entendido tal como definido tal como definido por Possenti, isto é, como o “*esquecimento do ser, a ruptura da relação intencional imediata entre o pensamento e o ser, e no seu lugar o advento de formas de representação do ente*”. Ou ainda entendido como complexo filosófico-cultural que se caracteriza pela dissolução de todo fundamento, pela negação de toda finalidade, tanto do homem quanto do *cosmos*, pela redução do sujeito a uma função ou a um papel social, e finalmente pela invalidação de todo juízo de valor. (OLIVEIRA, 2013, p. 52, grifos do autor).

O niilismo ético tem suas raízes no niilismo transcendental ou metafísico. Com o abandono dos ideais de verdade e da noção de um fim último para a humanidade, o conceito de ação boa, que visa à realização do próprio sujeito, perde seu fundamento. A noção de práxis dá lugar ao mero fazer técnico, e a ética perde sua especificidade, dá-se, assim, um esvaziamento da concepção de virtude. Cai por terra a ideia do hábito, isto é, da contínua repetição da práxis, orientada por uma racionalidade própria, que permitia um entrelaçamento entre razão e vontade como defendia Aristóteles. O niilismo exclui a possibilidade de elaboração de uma ciência da prática. O discurso sobre a práxis torna-se vazio, já que os valores de *bem* e *mal* são muito mais denotados como particulares.

Surge a dúvida de como seria possível achar alternativas para a era do vazio ético. Até que ponto se pode resistir com essa indistinção entre bem e mal. Segundo Lima Vaz, enquanto a cultura insistir em afirmar a primazia do saber técnico (modelo de racionalidade instrumental), sem estabelecer uma referência ou especificidade ao saber prático e sem reconhecer a necessidade de uma abertura do sujeito à contemplação da *verdade* e do *bem*, a cultura, muito possivelmente, dirige-se ao caminho do sem sentido e do sem razão. O postulado da autonomia, segundo Lima Vaz, a um exacerbado individualismo, coroa, por assim dizer, a expressão simbólica de Protágoras, isto é, do homem-medida. Afirma-se, pois, acerca do avançar desmedido da dialética do desejo e da dominação:

Nessa concepção da *práxis* que preside à gênese e ao desenvolvimento do fenômeno histórico da modernidade e às suas expressões simbólicas, é, por conseguinte, essencialmente alterada a estrutura dialética da relação mensurante-mensurado, em virtude da absolutização do momento mensurante que compete à *práxis*. Esta, com efeito, absorve na sua imanência o fundamento transcendente que assegurava a primazia relativa da *práxis* sobre a realidade e da realidade sobre a *práxis* ou, em termos éticos, da liberdade sobre a norma e da norma sobre a liberdade. Enquanto permanece indiscutido o postulado da imanência do fundamento no sujeito ou, eticamente, o postulado da autonomia absoluta do sujeito, a *práxis* concreta do homem ocidental, na sua titânica empresa de universalização da história, avança impelida pela dialética do desejo e da dominação (ou da satisfação hedonística e do poder), expressão universal do *niilismo ético* e forma moderna, infinitamente mais ambiciosa, e aplicada intrepidamente à prática histórica, do programa do homem-medida de Protágoras. Sobre a base desse postulado, atravessado pelo paradoxo de uma Razão teórica finita que se infinitiza como Razão prática, segundo o ensinamento de Kant, torna-se inviável a construção de uma Ética universal: a ética kantiana do dever foi notoriamente submergida pela ética empirista do prazer e do poder. Nossa civilização, no seu desígnio e no seu operar universalizantes, permanece uma civilização sem Ética. (VAZ, 1997, p. 134-135, grifos do autor).

Como alternativa, o autor sugere um movimento sistemático para uma reconstrução dos grandes modelos teóricos, perdidos na modernidade. Não se trata de imitar os modelos da tradição, mas de pensar uma filosofia que dê conta dos problemas contemporâneos, sem que com isso se perca a riqueza ontológica do homem, característica fundamental do *existir*. Assim, é possível uma reconstrução da especificidade ética. Lima Vaz parte da experiência do sujeito no mundo que se depara com o questionamento: Quem sou eu? O indivíduo se descobre como um ser de razão e de vontade, marcado por um excesso ontológico constitutivo. O homem é um ser aberto para o horizonte da *verdade* e do *bem* e, por isso, apresenta angústia quando se depara com o niilismo. É preciso realizar essa abertura através de atos concretos, orientados pela razão específica da *práxis*. A realização humana só é possível através da razão prática. Deve-se reconhecer que a abertura ao horizonte do bem não pode ser realizada por uma realidade particular e finita. É de suma importância resgatar um modelo de racionalidade que torna possível a contemplação de um horizonte que transcende a História.

Claramente, a contemporaneidade presencia um impasse sobre a concepção de homem. A resposta não é mais unitária, há uma fragmentação

antropológica, tornando complexa a incumbência de evidenciar a essência do homem. As soluções trazidas até então não são satisfatórias, pois, em sua maioria, tendem para um reducionismo do fenômeno humano. Lima Vaz separa as abordagens epistemológicas em três aspectos: naturalista, culturalista e idealista. Cada um desses polos pretende explicar o homem de modo excludente, sem considerar o sujeito em sua totalidade. O autor não desconsidera a importância desses tipos de explicação. Elas podem ser pertinentes ao revelar saberes sobre o homem em determinados contextos. Segundo Lima Vaz, a concepção de reducionismo diz respeito à centralização do conhecimento, em apenas um desses aspectos. Não é pertinente considerar o homem, por exemplo, apenas em sua psicologia ou fisiologia. Estar no mundo, de um ponto de vista fenomenológico, extrapola noções puramente objetivas. Estar no mundo, efetivamente, implica contemplar a existência em sua totalidade. Uma análise plena do fenômeno humano deve compreender o indivíduo em sua estrutura individual e em suas relações, bem como em sua realização e finalmente, como resultado não só de um processo reflexivo, mas prático, de um sujeito realizado como *pessoa*.

Lima Vaz demonstra como a filosofia é o único meio de responder efetivamente à pergunta: *O que é o homem?* Na sua sistematização antropológica, estão inclusas as concepções histórico-culturais, ou o discurso baseado em crenças extraídas de experiências naturais que o homem faz de si mesmo (pré-compreensão) e das ciências (compreensão explicativa), supassumidos nas categorias da compreensão filosófica do homem. A antropologia vaziana configura-se, assim, como uma ontologia do ser humano. Nenhum aspecto é abstraído, como ocorre no caso das ciências particulares que tentam cada uma por si dar uma noção de homem, com a pretensão de esgotar o fenômeno através de seu método. Esse processo extrapola os limites epistemológicos da ciência em questão. (VAZ, 1991, p. 162).

1.3 Aspectos gerais da intersubjetividade em Lima Vaz

A intersubjetividade é a segunda das categorias de relação na Antropologia Filosófica de Lima Vaz, que tem como principal objetivo abarcar a totalidade do fenômeno humano. A intersubjetividade emerge como um dos passos necessários no processo de afirmação plena do ser. É perceptível a importância

dada à eticidade no desenvolvimento de seu esquema antropológico. Dá-se, em todo sistema vaziano, um rico diálogo entre o discurso moral e o discurso metafísico, permeado pelo discurso antropológico, principalmente, no que diz respeito à categoria da intersubjetividade. Por um lado é analisada a estrutura do *ser* do homem em toda sua riqueza ontológica, de outro, e também *essencial* a constituição do *ser*; há o âmbito normativo do *dever ser*. O autor demonstra como a esfera intersubjetiva é fundamental para a constituição do indivíduo e, conseqüentemente, de uma comunidade ética.

É importante ressaltar que, apesar de a teoria antropológica ser apresentada de modo sistemático e seguindo uma ordem lógica de construção, esses passos não devem ser considerados separadamente. Não há, por exemplo, como desconsiderar as categorias da estrutura do sujeito e analisar separadamente o aspecto intersubjetivo, que constitui a segunda das categorias de relação. A antropologia vaziana é

[...] um esquema linear que, sendo articulado na linha de inteligibilidade *para-nós*, é reversível na linha da inteligibilidade *em-si* dos seus momentos, pois a *essência* é que irá constituir o fundamento ontológico de inteligibilidade no movimento de auto-realização do sujeito, das relações de transcendência, intersubjetividade e objetividade, bem como das categorias de estrutura. Essa reversibilidade do percurso dialético, ou circularidade da compreensão filosófica, mostra que os momentos do discurso no seu desenvolvimento *para-nós* devem ser pensados exatamente no movimento que os faz passar um no outro: assim, na região categorial da *estrutura*, o *corpo próprio* [primeira categoria de estrutura] só é tal enquanto passa dialeticamente no *psiquismo* [segunda categoria de estrutura] e este no *espírito* [terceira categoria de estrutura]. (VAZ, 1992, p. 51, grifos do autor).

O autor expõe o percurso antropológico em várias fases, mas, como recurso lógico-didático, para demonstrar que a unidade do sujeito se realiza na categoria de pessoa. O método dialético busca suprassumir as categorias, de modo a não deixar que a complexidade do fenômeno humano seja limitada por uma determinada particularidade.

Seria, pois, compreender de maneira incorreta o desenvolvimento do discurso da Antropologia filosófica supor seus momentos categoriais como unidades discretas e totalmente constituídas na sua inteireza conceptual, o que implicaria o irremediável extrinsecismo do discurso com relação às categorias que ele articula e, finalmente, a impossibilidade de se pensar o homem na sua unidade. (VAZ, 1992, p. 51-52).

Lima Vaz adota o método como uma alternativa de unificação entre os diversos campos do conhecimento, sem excluir a importância individual para determinada área e ao mesmo tempo alcançar uma visão completa do homem. Ao compreender o sistema, se percebe como todas as categorias são necessárias e colaboram na constituição do sujeito como pessoa.

As categorias que exprimem o sujeito devem ser articuladas de modo a manifestar o *movimento lógico* de constituição do sujeito enquanto sujeito, ou o movimento lógico que traduz a experiência antropológica original. Essa articulação é necessariamente *dialética* porque as categorias são *suprassumidas* em níveis sempre mais profundos de integração da unidade do sujeito, até que atinja o nível primeiro da *essência* ou do sujeito como totalidade ou como pessoa. É no nível formal do discurso que a Antropologia filosófica distingue-se seja do discurso da pré-compreensão, seja do discurso das ciências humanas. (VAZ, 1991, p. 162, grifos do autor).

Segue-se, agora, uma breve explanação das categorias da estrutura do indivíduo. Isso permitirá uma análise mais coesa da categoria da intersubjetividade.

2 Categorias de estrutura do ser humano

Lima Vaz inicia a parte sistemática de sua antropologia pelas categorias de estrutura (*somática, psíquica e espiritual*). Como dito acima, cada uma dessas categorias segue um roteiro de pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica. São as categorias da estrutura que representam o alicerce do questionamento do homem sobre si mesmo (*ser-em-si*), que, através de sua dimensão corporal e psíquica, percebe a abertura ao espírito e transcende os limites do âmbito somático. As categorias de estrutura evidenciam as particularidades do homem em sua totalidade individual.

2.1 Categoria da corporalidade

O autor começa pela categoria do *corpo próprio*, e não simplesmente como corpo *físico*, pois entende o corpo como possuidor de *intencionalidade*. O sujeito se expressa e constitui-se como um *eu corporal*, superando a compreensão meramente físico-biológica. O corpo é o ponto de partida para a autocompreensão do homem, pois, através do corpo, o homem se encontra presente no mundo. Essa presença se dá de dois modos: primeiramente o

homem simplesmente está presente de modo natural, no sentido meramente físico (*estar-aí*); mas também essa presença é mediada por uma intencionalidade própria (*ser-aí*), o que permite uma postura ativa, como a realização de atividades que visem à satisfação de suas necessidades básicas. (VAZ, 1991, p. 176). Assim, na pré-compreensão do corpo próprio,

[...] a mediação do sujeito se exerce como mediação *empírica*, que suprassume o corpo *dado*, ou o corpo como Natureza (N) na Forma (F) do *corpo próprio*, pela qual ele se torna um corpo propriamente *humano*. Nesse nível se constitui, efetivamente, uma intencionalidade *subjéctiva* do corpo que se exprime na *corporalidade do Eu*, reestruturando corporalmente o espaço-tempo físico-biológico e o espaço-tempo psíquico; e uma intencionalidade *intersubjéctiva* do corpo, que reestrutura corporalmente o espaço-tempo social e o espaço-tempo cultural. (VAZ, 1991, p. 178, grifos do autor).

A compreensão explicativa da corporalidade é aquela dada pelas ciências. Há uma tentativa de objetivação radical do corpo humano, o que não é suficiente para excluir a integração do corpo na totalidade do fenômeno da vida enquanto experienciada pelo indivíduo. Aqui a mediação entre Natureza (N) e a Forma (F), ou seja, a passagem do dado, para o conceito, é exercida pelo Sujeito (S) abstrato, enquanto obedece às regras e aos métodos científicos. “O homem adquire um conhecimento científico do corpo *objetivado* segundo conceitos e leis de um saber empírico-formal”. (VAZ, 1991, p. 179).

Na compreensão filosófica do corpo, ocorre a suprassunção dialética entre a pré-compreensão (corpo próprio) e compreensão explicativa (corpo abstrato) da corporalidade. É esse o momento em que o corpo se eleva ao nível de categoria dentro do discurso antropológico.

Esse movimento dialético ao nível da constituição da *categoria* pressupõe, portanto, que a Forma ou expressão do sujeito já se tenha constituído primeiramente pela mediação *empírica* no nível da pré-compreensão e, em segundo lugar, pela mediação *abstrata* no nível da compreensão explicativa. Desse modo, ao situarmos a corporalidade no interior do movimento dialético de constituição do sujeito, atribuímos ao corpo o estatuto de estrutura fundamental do *ser* do homem, e à corporalidade o estatuto de categoria constitutiva do discurso da Antropologia filosófica. (VAZ, 1991, p. 181, grifos do autor).

O corpo é o sujeito (Eu) que estrutura e dá às formas expressivas a natureza do sinal na relação intersubjéctiva com o Outro, ao mesmo tempo em

que atua como suporte das significações ou dos dados na relação objetiva com o mundo. Assim, a transcendência do corpo se dá pela sua capacidade de problematizar a própria existência, chegando a uma concepção essencial do seu ser. Esse é o ponto de partida do discurso antropológico, pois é aí que o ser do homem é conceitualizado filosoficamente, transcendendo os limites da corporalidade, ou da presença imediata do homem no mundo ao suprassumir o corpo-objeto no corpo próprio. Revela-se a necessidade de dar o próximo passo da Antropologia Filosófica, visto que a presença imediata é transcendida pelo psiquismo. Este desde já se apresenta como prenúncio de algo além da mera corporalidade, que por sua vez, se mostra insuficiente para explicar a *totalidade* do sujeito. (VAZ, 1991, p. 182-183).

2.2 Categoria do psiquismo

Ao analisar o esquema triádico (*corpo, psique, espírito*) utilizado por Lima Vaz, percebe-se que o psíquico é fundamental na estrutura do sujeito, pois atua como mediação entre o corpo e o espírito. Na esfera da psique é onde ocorre a interiorização do mundo, ou seja, a constituição de um mundo interior. O homem passa de uma presença imediata (*corpo próprio*), para uma presença mediada, onde a percepção e o desejo têm papel fundamental.

Pelo “corpo próprio”, o homem se exterioriza ou constitui sua expressão ou *figura exterior*, e o Eu corporal é como que absorvido nessa exteriorização. Pelo *psiquismo* o homem plasma sua expressão ou *figura interior*, de modo que se possa falar com propriedade do *Eu psíquico* ou *psicológico*. O domínio do psíquico é, pois, o domínio onde começa o homem *interior*, e onde começa a delinear-se o centro dessa interioridade, ou seja, a *consciência*. (VAZ, 1991, p. 188, grifos do autor).

A pré-compreensão do psiquismo demonstra como essa dimensão representa mais um nível estrutural do homem, que, por sua vez, é irreduzível à estrutura puramente somática ou corpórea, apesar de sua relação contínua. Assim, emerge o sentimento-de-si, permitindo posteriormente a unidade espiritual do Eu inteligível. (VAZ, 1991, p. 190). A compreensão explicativa do psiquismo encontra alguns dilemas em sua atual fase de desenvolvimento. Muitas são as correntes e os métodos da psicologia. A análise do comportamento (behaviorismo) e também o cognitivismo, situam-se como as duas principais correntes da ciência psicológica. A primeira busca entender o

funcionamento psicológico do indivíduo através da análise de suas ações e utiliza-se de experimentos de estímulo e resposta para então formular suas hipóteses. A segunda utiliza métodos quantitativos, e busca descrever as funções mentais como modelos de processamento de informações.

Entretanto, percebe-se uma impossibilidade epistemológica de objetivação da vida psíquica, pois, desde o princípio, o sujeito é inerente ao próprio objeto, na relação mente e corpo. O estudo do psiquismo implica uma análise de um *sujeito-objeto*, sendo o sujeito investigador e objeto, simultaneamente, o que impossibilita a redutibilidade completa dessa categoria. Evidencia-se, assim, um excesso ontológico que impele o sujeito a operar a passagem do dado à forma que será suprassumida na compreensão filosófica. (VAZ, 1991, p. 191-192). A compreensão filosófica demonstra que o homem enquanto psiquismo é capaz de afirmar seu próprio ser através do domínio mental, ao mesmo tempo, em que deve reconhecer o psiquismo apenas como uma das partes de sua constituição. Pelo princípio da ilimitação tética a autoafirmação do homem ultrapassa o *eidós* do psíquico, o que demonstra que a categoria do psiquismo sozinha, não esgota a afirmação do sujeito enquanto sujeito. (ANDRADE, 2016, p. 57). Afirma-se a respeito do psiquismo:

[...] o psiquismo é a maneira de interiorizar da realidade no contato com o mundo externo, assumindo uma posição mediadora entre o corpo próprio (exterioridade) e o Espírito (interioridade absoluta). Sendo posição mediadora é ele que dá à reflexão filosófica, o movimento dialético entre exterioridade e interioridade. A primeira é construída a partir da realidade exterior, o dado natural, e a segunda a partir da realidade interior, o dado da forma. Assim, o psiquismo capta o ser exterior do estar-no-mundo e o reconstrói psiquicamente como ser-do-mundo. Desse modo, para Lima Vaz, a psique é compreendida como a dimensão interior que se manifesta ou se expressa, na ação corpo, como também é expressão do espírito que pode direcionar as vivências psíquicas. (DAL POZZO, 2014, p. 38).

O psiquismo representa a intermediação entre objetividade e espírito que, como ver-se-á a seguir, constitui interioridade absoluta, significação do ser ou essência do homem.

2.3 Categoria do espírito

Uma das peculiaridades na Antropologia de Lima Vaz é que a consciência possui um estatuto especial. Ela não é pressuposta na categoria do psiquismo. A psicologia humana, como visto anteriormente, atua como ponte para a verdadeira inteligência do mundo exterior. A partir daí, chega-se à categoria de espírito, que é condição de possibilidade para a capacidade racional consciente propriamente dita. O espírito, que é a categoria que diz respeito à capacidade de transcendência, tem relação direta com a apreensão do ser do sujeito. “O espírito no homem não é como a dimensão somática e psíquica, que são ligadas à sua contingência e finitude. O espírito faz do homem participante da infinitude e, por isso, o espírito no homem faz o papel mediador com a infinitude.” (ANDRADE, 2016, p. 60).

A pré-compreensão do espírito se dá, então, pela experiência de autoconsciência que revela ao sujeito, presença a si mesmo, o que o encaminha para a apreensão do ser. Quando o homem se dá conta de sua situação de estar-no-mundo, ele tem a possibilidade de então ultrapassar essa condição, devido à sua abertura intrínseca ao absoluto. A pré-compreensão se verifica pelo aparecimento da *consciência racional*, ou então, como o homem se encontra presente no mundo pelo espírito, em forma de *razão*. Pode-se dizer que é como o espírito se manifesta historicamente. Assim, pode-se traçar um itinerário das obras do espírito, através dos diferentes contextos culturais, como religião e arte. Em suma, reflexos da vida social, incluindo as diversas formas de consciência verificadas na História, devem sua efetividade ao espírito. (ANDRADE, 2016, p. 63). Lima Vaz define a pré-compreensão do espírito como

uma estrutura dialética de *identidade na diferença*: *identidade* do ser e do manifestar-se do espírito ou, segundo o nosso esquema, da Natureza {N} e da forma {F} no nível do espírito; *diferença* porque a manifestação implica para o espírito-no-mundo (ou espírito finito) a *alteridade* do objeto que se manifesta ao espírito e no qual o espírito se manifesta: a não-identidade, em suma, do *em-si* do objeto e do *para-si* do sujeito. É igualmente a partir dessa dialética do *em-si* do objeto e do *para-si* do sujeito que se caracteriza a presença do homem no mundo segundo o espírito como presença *espiritual*, ou seja, estruturalmente uma presença *reflexiva*. (VAZ, 1991, p. 206, grifos do autor).

A compreensão explicativa do espírito refere-se às explicações objetivas das operações do espírito, ou como se dão as operações do conhecimento

intelectual. Campos, como a neurociência, psicologia, lógica, linguagem, bem como as chamadas ciências do espírito ou ciências humanas, podem fornecer uma compreensão explicativa do espírito em seu exercício. Ainda assim, deve-se ressaltar que o próprio método científico constitui-se também como operação espiritual, sendo impossível exercer sobre a identidade reflexiva, ou consciência, a mediação abstrata objetiva da compreensão explicativa. Não se pode objetivar a própria capacidade de objetivação, o que evidencia a irredutibilidade do espírito. (VAZ, 1991, p. 207-208).

A compreensão filosófica revela tensão entre o espírito como categoria antropológica e o espírito como transcendência. O sujeito enquanto se afirma como espírito, afirma também a transcendência através do espírito.

Neste sentido são duas maneiras de entender o termo transcendental. No sentido categorial é a condição intrínseca de possibilidade, o espírito que pertence à estrutura transcendental do ser do homem, ou seja, uma categoria ontológica interior do discurso, no qual se afirma o ser do homem. No sentido transcendental, que é o clássico, o espírito é entendido em correlação à noção analógica de ser, que ultrapassa o homem e vai na direção do Espírito absoluto e infinito como *princeps analogatum*. (ANDRADE, 2016, p. 65, grifos do autor).

Em Lima Vaz, então, a dimensão transcendental é condição de possibilidade para que se possa pensar ou afirmar o ser do homem. Desse modo, a categoria do espírito configura-se como abertura transcendental e possibilidade de apreensão dos conceitos universais, como o Bem. Mente e corpo estão agora suprasumidos. Somente o espírito é capaz de conduzir o homem para uma vida virtuosa, pois é através dele que os valores universais se tornam inteligíveis. É o espírito que garante a possibilidade de conhecimento de valores universais. Todo sujeito tem a capacidade de apreender esses valores, pois o ser humano possui intrinsecamente abertura ao absoluto.

O discurso dialético, portanto, parte da categoria do corpo, que é situado na exterioridade do mundo, mas é plasmado pela intencionalidade como corpo próprio, que é o Eu corporal. A passagem dialética se faz ao psiquismo que estrutura o espaço-tempo interior da imaginação, da memória e da afetividade. Na passagem dialética ao espírito, a oposição entre o mundo exterior e o mundo interior é negada pela síntese entre exterioridade e interioridade com que o espírito se manifesta em seus dois momentos de razão e de liberdade. (ANDRADE, 2016, p. 72).

Agora unificado, ainda é preciso explicitar como se dão as *relações* desse sujeito ou *ser-no-mundo*. Passemos para as categorias de relação do sujeito com o mundo que se desvela, com o *outro* e com o *Absoluto*.

3 Categorias de relação do ser humano

Verifica-se a importância de definir a estrutura individual do sujeito, pois as categorias estruturais atuam, cada uma em seu âmbito, como condição de possibilidade para a abertura das relações do homem, que está situado como *ser-no-mundo*. O fenômeno humano é muito mais abrangente do que a mera individualidade e há de se considerar a esfera relacional na constituição do homem. Afirma-se:

[...] o *corpo próprio* é a condição primeira de possibilidade da nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao *mundo*, o *psiquismo* é a condição primeira de possibilidade da nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao *outro* (ou à História), o *espírito* é a condição primeira de possibilidade da nossa presença à realidade na forma de uma abertura constitutiva ao Absoluto. (VAZ, 1992, p. 14, grifos do autor).

O homem fundamenta-se como um ser de relações ao tomar como contraponto sua unidade estrutural (*corpo, psiquismo, espírito*) e a realidade ôntica que se apresenta. Essa diferenciação entre identidade e ente é o que vai possibilitar a dialética entre os três âmbitos relacionais que são: objetividade, intersubjetividade e transcendência.

Há aqui um movimento de *negação* do exterior pelo interior que tem início na constituição do corpo próprio e se consoma em pura imanência do espírito; mas esse primeiro movimento é, por sua vez, relançado por um movimento de *negação da negação* que restitui a realidade no seu *em-si* ou na sua exterioridade verdadeira, que é a sua realidade *significada*. [...] Aqui, ao iniciarmos o estudo das categorias de relação, aparece toda a sua importância, pois é em virtude dela que podemos falar de uma abertura *intencional* do homem, na sua unidade estrutural de corpo-alma-espírito, à realidade na qual está *situado*. Abertura que se desdobra em níveis relacionais distintos, segundo a *forma* própria da realidade com a qual o sujeito se relaciona, mas que é determinada fundamentalmente pela *presença espiritual*, regida pela dialética do *em-si* e do *para-nós* descrita a propósito da pré-compreensão do espírito. (VAZ, 1992, p. 13, grifos do autor).

3.1 Categoria da objetividade

A categoria da objetividade representa a relação do homem com o mundo. Como *ser-no-mundo*, o sujeito tem a pré-compreensão da relação de objetividade. A compreensão explicativa é evidenciada pelo saber técnico e teórico/científico. O homem passa a apreender o mundo como *natureza*, que agora é vista diante de uma racionalidade específica, em prol do *fazer* e do *conhecer*. A supressão dessas duas visões de mundo (mundo da vida, homem como ser-no-mundo; e mundo como natureza, objetivado pela técnica) vai culminar na compreensão filosófica da relação de objetividade.

Ao mesmo tempo em que o homem é um ser-no-mundo-natureza, esta condição como exterior não encontra correspondência plena na afirmação Eu sou, no horizonte último do ser. Porque ele se abre pela estrutura de ser espiritual a uma relação que exige reciprocidade, o que, neste nível da objetividade, não é correspondido. Portanto, apesar da relação de objetividade ser o primeiro nível de viver a vida do espírito, ela não corresponde com a linguagem, que é elemento exclusivo do homem, por isso, não está na mesma altura que ele, o que faz emergir a necessidade de uma relação com o “outro eu” no horizonte do mundo. (ANDRADE, 2016, p. 78).

Aqui ainda não há espaço ético, e a aparição do outro não constitui *comunidade*. O outro surge no escopo da experiência apenas como objeto. Não há *reciprocidade*. O homem através da linguagem significa o mundo à que ele está sujeito. Lembrando que a linguagem pressupõe a categoria do espírito. O espírito possibilita a significação objetiva do mundo exterior, ou seja, é na própria relação de objetividade em que o homem tem espaço para significar e apreender seu ser. A linguagem caracteriza a possibilidade de abertura ao sentido, o que por si só acaba por transcender a mera relação objetiva. Em outras palavras, a relação de objetividade

se significa na *linguagem* mas, interpelados pela linguagem, o mundo e a natureza não respondem a não ser pelo próprio dizer do homem que traduz na *sua* linguagem a *significação* que jaz silenciosa nas estruturas do mundo e nas leis da natureza. Ora a linguagem é essencialmente anúncio, mensagem, interrogação, interpretação, atestação, promessa ou ainda demonstração e narração. (VAZ, 1992, p. 35-36, grifos do autor).

A linguagem, portanto, pressupõe a existência do *outro*. Intrinsecamente na capacidade linguística do ser humano, está a noção de alteridade. Linguagem é assim, porta de entrada para o âmbito intersubjetivo. Agora há de se dar o passo para a próxima das categorias de relação.

3.2 Categoria da intersubjetividade: antropologia e ética

Como as outras categorias, a intersubjetividade também se mostra como um dos passos essenciais no processo de afirmação plena do ser. A esse fator é preciso chamar a atenção, pois nela evidencia-se a importância da alteridade no discurso antropológico de Lima Vaz. Nesse sentido, percebe-se que a relação intersubjetiva plena, e, portanto, ética, é fator necessário, para que o indivíduo chegue à sua realização como *pessoa*. Para demonstrar como se dá a intersubjetividade na constituição do sujeito, é importante atentar à *forma* do raciocínio vaziano.

É na relação intersubjetiva que o outro é efetivamente reconhecido. Duas infinitudes intencionais relacionam-se, e a mera objetividade é rompida. O conceito de infinitude intencional carrega todo peso ontológico da unidade individual do sujeito, descrita pelas categorias de estrutura (*corporalidade, psiquismo e espírito*). O *encontro* configura, portanto, o nível da pré-compreensão da categoria de intersubjetividade. O outro emerge em sua irreduzível originalidade perante a simples relação de objetividade. “Ou seja, da relação objetiva para a intersubjetiva o homem passa do ser-no-mundo para o ser-com-o-outro”. (ANDRADE, 2016, p. 83).

Passando para a compreensão explicativa, verifica-se novamente uma impossibilidade de objetificação científica. Trata-se do momento em que ocorre a reciprocidade espiritual como reciprocidade e liberdade. As tentativas da ciência esbarram em seus limites metodológicos.

Levantou-se assim imperativamente o problema de uma ciência do agir humano, ou de uma teoria de operar (*Handlungstheorie*) que passou a ser, aparentemente, o problema dominante do pensamento contemporâneo. No entanto, como já observamos, o florescer recente das teorias da linguagem como ação (*Sprachliches Handeln*) e da competência comunicativa assinala, com inequívoca clareza, os limites da compreensão explicativa aplicada à relação de intersubjetividade, e a necessidade da transgressão desses limites e da entrada no domínio da compreensão filosófica. (VAZ, 1992, p. 64, grifos do autor).

Na compreensão filosófica, o outro indivíduo agora é reconhecido dialeticamente como *identidade na diferença*. É possível um diálogo legítimo dentro de um horizonte de *reconhecimento* e *consenso*. A relação de intersubjetividade é caracterizada pela supressão dialética da relação de objetividade como *identidade na diferença*: O *eu*, na sua reflexividade, nega sua identidade com o outro, que por sua vez configura-se igualmente *ele mesmo*.

[...] a dialética da alteridade ou a essencial e constitutiva relação do sujeito, enquanto situado e finito, ao seu *outro* (*esse ad*, ou relação de alteridade que é equioriginária, em ordem à compreensão do sujeito, com seu *esse in* estrutural) implica necessariamente a passagem do *outro-objeto* (tematizado na relação de objetividade) ao *outro-sujeito*, ou seja, implica o paradoxo da *reciprocidade*, segundo o qual o sujeito é *ele mesmo* (*ipse*) no seu relacionar-se com *outro* sujeito o qual, por sua vez, é igualmente *ele mesmo* (*ipse*) no seu ser-conhecido e no conhecer seu *outro*: em suma, no *reconhecimento*. (VAZ, 1992, p. 55, grifos do autor).

Isso evidencia a necessidade formal do reconhecimento do outro. Só é possível afirmar o outro quando há seu acolhimento no espaço intencional do meu ser, que por sua vez deve ser afirmado também pelo outro em uma relação de *reciprocidade*. Enquanto sujeito unificado, ao se deparar com outro sujeito, analogicamente, torna-se preciso seu *reconhecimento* como outro sujeito unificado. Todo *sujeito formal* (unificado em suas relações de estrutura) é idêntico, pois a forma da estrutura do sujeito é universal. Daí, por analogia, evidencia-se a necessidade de *reconhecimento* legítimo de qualquer outro como sujeito idêntico a mim, e não como mero objeto. Dessa maneira, a possibilidade de coisificação de outros indivíduos se extingue. A intersubjetividade promove a migração da individualidade do sujeito para o existir em comum. Ao reconhecer o outro, o homem percebe-se como ser de relações em uma comunidade. Percebe-se que a *ação ética*, só pode ser pensada como expressão de um sujeito em relação à outro. Por isso, no âmbito da categoria de intersubjetividade está inexoravelmente contido o agir ético. Estando a relação intersubjetiva formalmente demonstrada, ela se eleva ao estatuto de universalidade. O homem possui abertura ao absoluto, ou acesso às formas puras da abstração; portanto, é um ser universal. A intersubjetividade representa as relações entre sujeitos universais dentro de uma comunidade ética.

A estrutura intersubjetiva do agir ético constitui-se, portanto, inicialmente, no âmbito da universalidade da razão prática, em que o encontro com o outro tem lugar segundo as formas universais do reconhecimento e do consenso. Reconhecer a aparição do outro no horizonte universal do Bem e consentir em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu, eis o primeiro passo para a explicitação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético. (VAZ, 2000, p. 70-71).

A antropologia e ética vazianas têm como base as estruturas formais e, portanto, universais da antropologia do sujeito, bem como o reconhecimento por analogia (o que constitui a abertura ao absoluto através da categoria do espírito) dos conceitos, como *bem, liberdade e justiça*. A relação de intersubjetividade é apreendida por meio da apreensão dos conceitos universais do *reconhecimento* e *consenso*, noções estas que se constituem como base à compreensão do existir humano em sociedade. Ressalta-se que *reconhecimento* e *consenso* estão não só intimamente relacionados, mas, também, dependem da abertura ao transcendental que se demonstra como característica intrínseca do ser humano, pois, segundo Lima Vaz, a abertura ao Bem universal atua como causa final da ação ética.

Implícita em todo o agir ético, a auto-afirmação do sujeito na sua relação ao Bem fundamenta-se, por um lado, na *abertura* intencional da Razão prática ao Bem universal definido em homologia com o Ser e, por outro, na *objetividade* do mesmo Bem como causa *final* do agir. A *singularidade* do agir ético, mediatizada pela situação *mundano-histórica* do sujeito, é determinada, por conseguinte, na sua inteligibilidade intrínseca, pela situação *metafísica* que o refere estruturalmente ao horizonte do Bem universal. (VAZ, 2000, p. 197, grifos do autor).

Para sumarizar os passos percorridos até aqui: no momento do *reconhecimento* de si como sujeito unificado, tendo em vista as relações de estrutura e sua supressão na dimensão espiritual, o indivíduo, situado no mundo, defronta-se com outras infinitudes intencionais como ele. O *reconhecimento* deve ser *recíproco* e ocorre quando há uma relação com o outro percebido no horizonte do *Bem*, o qual, por sua vez, precisa, também, reconhecer o mesmo no horizonte do *Bem* e enquanto infinitude intencional. Por analogia, percebe-se o outro como sendo o mesmo. *Consenso* é ato intencional que deve ocorrer de imediato, simultaneamente ao reconhecimento, para que se efetive a comunidade entre o Eu e o Outro. *Consenso* é pressuposição do

reconhecimento do outro no horizonte do *Bem*. Configura-se, desse modo, como um ato intrinsecamente livre, pois, tanto o vislumbrar o horizonte do *Bem*, como também direcionar a vontade ao *Bem* (essenciais para o reconhecimento) constituem-se como processo contido dentro da esfera da liberdade do indivíduo. (VAZ, 2000, p. 71).

O reconhecimento e o consenso constituem-se, pois, como a base de origem da comunidade ética. E esta, por sua vez, tem a missão de tornar possível a convivência ética entre os homens, sendo, porém, possível em caráter de possibilidade duradoura, sob a forma reflexiva e judicativa da norma, como resposta ao desafio da permanência ou duração no tempo da própria comunidade ética e da instituição, na medida em que ela é uma grandeza social essencialmente normativa e constitutivamente uma grandeza ética. (NODARI, 2018, p. 37).

O *reconhecimento* é obra da razão prática enquanto *cognoscente*. O *consenso* é obra da mesma razão em sua *atividade volitiva*. *Reconhecimento* e *consenso* permitem assim, uma relação intersubjetiva não meramente formal, mas promovem diálogo ético em uma relação de comunidade (*Eu-Tu*). Assim há a passagem do indivíduo ético abstrato (estrutura subjetiva) para o indivíduo ético concreto (relações), que se efetiva em uma comunidade ética. (VAZ, 2000, p. 77).

3.3 Consenso e reconhecimento: ética e justiça

Antes de passar para a categoria de transcendência e mostrar como ela se encaixa na esfera antropológica, para finalizar a tríade das categorias de relação, é importante analisar mais minuciosamente as noções de *reconhecimento*³ e *consenso*. Como demonstrado, os mesmos são conceitos essenciais para a formação de uma comunidade ética, alicerçando a estrutura dialética da

³ Quer-se salientar, não obstante a opção declarada, neste texto e contexto, seja pelo reconhecimento, sugere-se uma reflexão muito interessante e oportuna sobre o reconhecimento e suas dificuldades, sobremaneira, no que diz respeito ao problema da sincronia e simetria do reconhecimento. “O reconhecimento só pode ser sincrônico e simétrico, ele funciona dentro de condições prévias de possibilidade. Mas o acolhimento do estranho é a produção de uma *diacronia* que cerca e contamina o discurso da identificação e *aceitação* do estrangeiro. O discurso da concessão, muito próximo de estagnar numa tolerância. O problema do reconhecimento é uma certa estabilidade identitária pressuposta, que não se mantém senão na base de alguma violência, de alguma força travestida de *condições*. O acolhimento, o lado profundo da hospitalidade, só pode ser *dacrônico* e assimétrico, portanto, aberto à *inconcidionalidade*. Necessariamente deve transcender o paradigma identificatório”. (FARIAS, 2018, p. 137-138).

intersubjetividade, possibilitando, por conseguinte, um convívio justo. A importância desses conceitos torna-se mais visível e efetiva, como se verá posteriormente, na compreensão na dignidade humana, emergindo como um valor intrínseco ao ser humano, se engendrada em uma comunidade de *reconhecimento* do Outro e *consenso* ao Bem.

Chamando a atenção ao aspecto teleológico e metafísico presente em Lima Vaz (2000, p. 8), não se pode esquecer que a busca do *Bem* como valor universal perpassa toda sua reflexão ética. Lima Vaz conclui sua *Ética filosófica* discorrendo que uma prática ética só é justificável através de uma ciência da prática embasada em uma *metafísica do Bem*. (VAZ, 2000, p. 242)

Sendo, pois, a operação na qual inteligência e vontade operam sinergicamente – o ato inteligente e livre – aquela que *exprime* adequadamente a interioridade mais profunda de nosso ser ou o *Eu sou* primordial, é como ato inteligente e livre que o *agir ético* se eleva à *forma* mais alta de auto-expressão do Eu. Nela com efeito, o ser humano se auto-exprime justamente enquanto na sua relação com o bem se *autodetermina* em vista do *Fim* de todos os outros fins – a sua eudaimonia ou “viver bem” (*eu zên*) no dizer de Aristóteles – ou seja a sua auto-realização no Bem. (VAZ, 2000, p. 19, grifos do autor).

Quando evocados, os conceitos de *consenso* e *reconhecimento* aparecem inerentemente unidos à noção de justiça. Esta, para Lima Vaz, possui dois âmbitos que se dão de modo indissociável. Sendo o homem é constitutivamente um ser social, percebe-se que a justiça ocupa lugar essencial, convertendo-se em virtude do agir e viver comunitários. A justiça, como subjetividade, converte-se em *virtude*, sendo que, para a vida em sociedade, é urgente passar para a compreensão da virtude para o domínio objetivo. Neste, a justiça se exerce como fundamento da lei. Percebe-se, pois, nessa perspectiva, que o *consenso* e o *reconhecimento* impõem normatividade. O *consenso* ao Bem e o *reconhecimento* do Outro, convertem-se em busca pela justiça como virtude e também, por sua vez, como base da lei. (CARDOSO, 2013, p. 249-250). A tal respeito, acentua Cardoso:

A comunidade ética se baseia numa concepção de igualdade que exige o reconhecimento da mesma dignidade entre os sujeitos e o consenso de todos em vista da realização da tarefa da vida em comum. Na base da comunidade ética está a primazia da liberdade que se liga à bondade e à formação da consciência moral social, que será fruto da consciência moral dos indivíduos. (2013, p. 250).

O agir ético deve passar por três momentos dialéticos que se dão dentro do âmbito do *ethos*, que pode ser entendido como o conjunto de costumes e crenças que caracterizam uma comunidade. “É no terreno concreto do encontro intersubjetivo com o outro que Lima Vaz distingue os níveis do reconhecimento recíproco: encontro pessoal, encontro comunitário, encontro societário.” (RIBEIRO, 2012, p. 186). Nesse processo dialético e estrutura do agir ético, salienta Lima Vaz:

A transposição, portanto, da estrutura do agir ético nas suas dimensões constitutivas que são o sujeito, a comunidade e os fins, para o nível gnoseológico da Idéia exige o cumprimento dessa delicada operação dialética que é a negação do estatuto puramente empírico do *ethos*, a sua suprassunção ou elevação ao plano do inteligível ou do conceito e enfim a sua recondução ao sensível, considerado não já na fluidez do seu simples acontecer mas ordenado segundo o dever ser da Idéia ou da norma ideal. (VAZ, 1996, p. 448)

É importante distinguir *ethos* e *práxis*. *Ethos* representa a situação contextual do indivíduo, e, por sua vez, *práxis*, suas ações dentro desse contexto. A comunidade ética se dá, assim, dentro de um conjunto de normas e valores (*ethos*), no qual os indivíduos exercem sua *práxis* (conduta, ação), e, com e entre os quais ocorre a relação intersubjetiva. (VAZ, 2000, p. 231). O âmbito prático da justiça surge como importante ponto na reflexão ética, instituindo papel fundamental no Direito. Nesse sentido, a lei e o Direito devem ser entendidos levando em consideração o aspecto teleológico do paradigma ideonômico da tradição, e, por isso, são impassíveis de uma redução à mera ciência jurídica. Na lei deve estar implícito o *consenso* ao Bem, isto é, a lei deve obedecer a uma normatividade que deriva da busca pelo Bem universal. Logo, subjetivamente, o *consenso* ao Bem promove a virtude da justiça, e, objetivamente, essa virtude deve ser convertida em leis que visem ao bem comum.

[...] a lição socrática nos ensina que somente a idéia da consciência moral, ou seja, da interioridade do sujeito racional orientada para o bem, nos permite pensar o ato moral e a comunidade ética segundo o modelo ideonômico. Ora, é segundo esse modelo que o reconhecimento e o consenso encontram seu lugar como momentos dialéticos universais na idéia da comunidade ética e, ao alcançar sua expressão objetiva na Lei e no Direito, institucionalizam-se como formas universais do bem-comum. Na vida segundo a Lei e o Direito define-se, por sua vez, o perfil de uma consciência moral inter-subjetiva, que se manifesta eficazmente sobretudo quando alguma ameaça pesa sobre os fundamentos éticos da comunidade. (VAZ, 1996, p. 450).

Lima Vaz também discorre sobre a importância da *dignidade humana*, que precisa ser considerada atributo essencial e inalienável do homem. (VAZ, 2000, p. 202). A dignidade só pode ser afirmada tendo em vista o *consenso* e o *reconhecimento* e, por isso, perpassa os âmbitos da justiça como virtude e como lei. “Para Lima Vaz, na sociedade contemporânea é cada vez mais necessária a reflexão acerca da dignidade humana vinculando-a ao discurso sobre o reconhecimento.” (RIBEIRO, 2012, p. 93). A dignidade, então, para ser efetiva, deve ser exercida na esfera individual e social simultaneamente. Ela precisa ser “vivida na vida de cada um e reconhecida na vida de todos”. (VAZ, 2000, p. 203). Acerca da relação entre dignidade e justiça, enquanto virtude e lei, afirma-se:

Desta sorte, apenas a *dignidade* reconhecida entre seus membros pode realizar na vida ética concreta da comunidade o *universal* da *justiça* como *virtude* e como *lei*. Apresenta-se aqui um encadeamento necessário entre as duas proposições: *Eu sou* para o Bem (sujeito ético = dignidade individual) → *Nós somos* para o Bem (comunidade ética = dignidade comunitária). Em outras palavras, a *dignidade* tem sua origem e o seu fundamento no estatuto que denominamos *metafísico* do indivíduo e da comunidade e que decorre da sua ordenação transcendental ao Bem. (VAZ, 2000, p. 203, grifos do autor).

Ainda sobre as possibilidades de um bom convívio ético, provenientes da riqueza teórica do *reconhecimento* do *consenso*, é significativo falar sobre equidade e igualdade. Ambos relacionam-se diretamente com a justiça. Equidade e igualdade seguem-se como consequência, no momento em que se toma o *consenso* e o *reconhecimento* em sua universalidade. O *ethos* deve estar permeado de equidade e igualdade nas relações para um bom convívio dos indivíduos inseridos, e, por conseguinte, seguem as mesmas normas e valores. Equidade e igualdade seguem-se como consequência, no momento em que se toma o *consenso* e o *reconhecimento* em sua universalidade. (VAZ, 2000, p. 185).

Vale dizer, para repeti-lo ainda uma vez que a vida ética comunitária só é possível como *vida justa*. É mesmo permitido dizer que a idéia de um *ethos* universal, hoje uma das aspirações mais profundas da nossa civilização, só é pensável na perspectiva da concepção e da prática de uma *justiça* universal, codificada numa nova e ampliada versão do *jus gentium* e que se estenda a todos os campos onde indivíduos e nações se inter-relacionam. (VAZ, 2000, p. 185-186, grifos do autor).

3.4. Categoria da transcendência

Para a pré-compreensão da última das categorias de relação, Lima Vaz remete-se à História, verificando nela a força das produções do espírito, isto é, da relação com a transcendência. É evocada a dialética entre imanência e transcendência que, segundo Lima Vaz:

[...] aparece assim como a articulação primeira do pensamento metafísico ao qual corresponde, desde o ponto de vista antropológico, a experiência que denominaremos transcendental na qual se descobrem ao homem, entrevistas, mas não devassadas, a insondável profundidade e a infinita amplitude do ser como tal, experiência que se traduz na inquieta insatisfação da razão, que vai sempre além de qualquer ser particular ou limitado pelo seu estar-no-mundo. (VAZ, 1992, p. 99).

É verificável, na História, obras em campos diversos do conhecimento, que revelam uma compreensão do ser em diferentes contextos culturais. A relação com a transcendência, desde os primórdios, sempre deu um passo adiante na compreensão ontológica do homem. Situada em uma realidade finita, a abertura ao transcendente conduz do mero estar-no-mundo para ser-no-mundo. Como na categoria de espírito, também na relação com a transcendência não é possível aplicar, pura e simplesmente, a metodologia própria da ciência, pois a compreensão explicativa é limitada.

Desta sorte, devem ser consideradas como formas de compreensão explicativa (indireta) da relação de transcendência, a Antropologia Cultural, a História das Religiões, a Fenomenologia da Religião, a História da Cultura como história das visões do mundo ou história das ideias, a Psicologia Religiosa, enfim todas as tentativas de explicação, entendidas como *científicas* em sentido amplo, que têm por objetivo a *vida espiritual* dos indivíduos e das comunidades humanas, na medida em que deixa seus traços ou atesta sua presença na tradição das comunidades ou no comportamento dos indivíduos. (VAZ, 1992, p. 113, grifos do autor).

É na compreensão filosófica que a finitude do conceito categorial é rompida pela infinitude do conceito transcendental. É nesse ponto que o ser humano, de modo *intencional* se conduz para além de sua mundaneidade, em direção ao absoluto, na busca do sentido do ser. (DAL POZZO, 2014, p. 73).

Assim, se o *espírito* é, no homem, um *analogado inferior* com relação ao espírito Absoluto, a relação de *transcendência* é *analogado principal*, em razão dos seus *terminus ad quem* (o Absoluto), ao qual se referem às relações de *objetividade* e de *intersubjetividade*, adquirindo nessa referência a sua plena significação humana. Aqui se manifesta a singular peculiaridade lógica do discurso da Antropologia Filosófica ao atingir a categoria de *relação de transcendência*: enquanto *categoria* ela é *unívoca* com as relações de *objetividade* e *intersubjetividade*; pelo seu *terminus ad quem* ela penetra no espaço lógico da *analogia*. O mesmo acontece com a categoria de *espírito* com relação às categorias do *corpo próprio* e do *psiquismo*. (VAZ, 1992, p. 136, grifos do autor).

O homem é constitutivamente um ser com abertura à transcendência, por isso a relação com o transcendente não é recíproca, mas de dependência. Desse modo, a ontologia do ser humano depende da intuição do absoluto para se sustentar.

Por isso, a afirmação “Eu Sou” é submetida ao absoluto, porque essa afirmação só pode ser feita no reconhecimento da *transcendência* como *telos* supremo da autoafirmação do seu ser. Esse Transcendente, sendo imanente ao dinamismo intelectual do sujeito, permite ao sujeito articular o discurso da sua autoafirmação como sujeito. (ANDRADE, 2016, p. 89, grifos do autor).

A relação com o Absoluto é o único caminho para que o homem possa se autocompreender, visto que nem a Natureza nem a História fornecem fundamentos legítimos para o *ser*. As obras do espírito, embora possam ser verificadas no curso histórico, estão sempre fundamentadas em uma relação com o eterno e universal. A transcendência, relação de identidade dialética com o absoluto, traz à tona a diferença real entre indivíduo finito e situado, e o *ser*. “Assim sendo, é uma relação com o Absoluto, uma vez que é a universalidade absoluta do ser que se constitui em horizonte último do espírito”. (ANDRADE, 2016, p. 88).

4 Ética e realização: pessoa

Como se pode perceber, a ética permeia por diversos pontos na constituição antropológica do sujeito, exercendo papel fundamental na trajetória em direção à sua realização como *pessoa*. Parece ter suma importância a explanação da categoria da realização para o entendimento da teoria ético-

antropológica de Lima Vaz. Na categoria da realização ocorre a *ação* humana propriamente dita. É aí que se efetiva a unidade dialética entre *ser-em-si* (estrutura do indivíduo) e *ser-em-outro* (relações do indivíduo), unificando a experiência do indivíduo em seu operar humano.

Ao recuperar a noção aristotélico-escolástica de *enérgeia*, ou *atividade*, Lima Vaz demonstra que está na ação, ou no desenrolar de sua existência no mundo precisamente, o horizonte passível de realização plena do indivíduo. A realização deve ser entendida como vida virtuosa (*areté*), que busca o bem advindo da perfeição de sua ação. Através da compreensão da condição humana (categorias estruturais e relacionais), o indivíduo agora tem condições de perceber que, além da ontologia do ser, a realização da própria vida revela uma necessidade moral, ou seja, um *dever ser*. Esse é um dos pontos em que ocorre intersecção entre antropologia e ética.

É lícito concluir, pois, que a unidade existencial do homem, síntese da sua unidade estrutural e dos seus atos – *existentis enim est agere* –, edificando-se sobre um fundamento *ontológico*, tem necessariamente um conteúdo *ético*. A unificação da própria vida não é, para o homem, um processo que se desenrola apenas na ordem do *ser*, mas que se perfaz sob o signo do *dever-ser*, e nela tem lugar a passagem permanente da necessidade *ontológica* para a necessidade *moral*. O homem é um ser constitutivamente *ético* e essa eticidade é ou deve ser o primeiro predicado da sua unidade existencialmente em devir – ou do imperativo da sua auto-realização. (VAZ, 1992, p. 146, grifos do autor).

Um dos aspectos propostos pela antropologia vaziana parece ser a união entre o muito criticado essencialismo estático da tradição filosófica, com o puro dinamismo de um existencialismo, que deixou de lado a concepção de sujeito. O ser humano, pensado como “expressividade”, está sempre em movimento entre o ser que simplesmente é e o ser que se significa na constituição *em-si* (estrutura) e na sua conversão ao outro (relações). Assim a realização é o processo de automanifestação do próprio ser que o constitui como sua existência em ato (*energéia*). O operar propriamente humano constitui-se como síntese entre estrutura e relações que se dão na categoria de realização. (VAZ, 1992, p. 164).

Numa palavra,

a *realização* se mostra, portanto, como uma passagem do ser que é (identidade ou unidade = *idivisum in se*) ao ser que *se torna* ele mesmo pela negação dialética do *outro* no ativo relacionar-se com ele, o que implica a *suprassunção* do outro no desdobrar-se da unidade fundamental (alteridade ou unificação = *divisum ab omni alio*) [...] Analogamente, no terreno da realização humana, *ipseidade* e *alteridade*, opondo-se dialeticamente como *estrutura e relação*, são suprassumidas no movimento da *realização*, no qual o ser é *existência* que se efetiva como *operação*. O *ser-em-si* da estrutura e o *ser-para-o-outro* da relação são suprassumidos no *ser-para-si* da *realização* na conquista, pelo sujeito, da unidade profunda que ele é como *essência*, mas que deve tornar-se como *existência*. (VAZ, 1992, p. 165, grifos do autor).

Percebe-se que a ação humana tem lugar na categoria de realização e opera a suprassunção dos âmbitos estruturais e relacionais do homem. Por isso, uma ética que englobe o todo da experiência humana deve ser pensada levando em consideração a subjetividade e a intersubjetividade como domínios inseparáveis e que encontram no *agir* ético sua verdadeira unificação. A efetivação de uma ética intersubjetiva já é de certo modo a realização do indivíduo em andamento. Logo o momento intersubjetivo nas categorias de relação estabelece as condições para a instauração de uma convivência propriamente ética, que será efetivada pelo indivíduo consciente de sua condição no mundo, rumo à sua realização. A compreensão filosófica da relação intersubjetiva é, portanto, passo importante no caminho da realização do homem.

À luz dessa articulação entre Antropologia e Ética, podemos considerar o desdobramento dos níveis da relação de intersubjetividade pois, em cada um deles, deverá manifestar-se uma forma própria de relação do homem com a transcendência. Se a constituição desses níveis é *antropológica*, sua efetivação existencial é sempre *ética*, de tal sorte que o agir dos sujeitos em cada um deles não pode ser pensado adequadamente senão na perspectiva de uma perfeição ou virtude (*areté*), a ser praticada como *forma ética* da relação de intersubjetividade. (VAZ, 1992, p. 77, grifos do autor).

Com isso, fica evidente que, ao refletir sobre a categoria de intersubjetividade, Lima Vaz já tinha em mente a questão da realização e, posteriormente, da constituição do indivíduo como pessoa ou *pessoa moral*, permeando por toda a reflexão ética e antropológica do ser humano. É importante ressaltar que a categoria de pessoa moral, na ética de Lima Vaz, é a interpretação ética da mesma categoria antropológica. (VAZ, 2000, p. 239).

O processo de *personalização* envolve a totalidade de nosso ser, do corpo próprio ao espírito, e todas as modalidades de nosso abrir-nos à realidade exterior, do mundo à transcendência. Ora, esse processo é constitutivamente *ético* e todo o nosso ser inscreve sua gênese e sua história no destino de uma *pessoa moral*. (VAZ, 2000, p. 239, grifos do autor).

A categoria de pessoa moral representa o indivíduo/pessoa como constitutivamente ético. O que não quer dizer que é um fenômeno que venha ocorrer espontaneamente durante algum momento da vida individual. Evoca-se novamente a importância da categoria de *realização*.

Em outras palavras, a *pessoa* deve manifestar-se dinamicamente, num processo contínuo de auto-realização, em formas distintas de *personalidade*. A categoria de *pessoa* exprime o núcleo essencial permanente do indivíduo, as *personalidades* definem as linhas de sua expansão dinâmica. (VAZ, 2000, p. 238, grifos do autor).

Por *personalidades*, Lima Vaz se refere aos tipos distintos de expressividade presentes no fenômeno humano, como, por exemplo, a personalidade *psicológica* ou a *social*. A personalidade moral constitui a verdadeira autenticidade humana, pois é constituída em duplo movimento de “*livre-arbítrio à liberdade* (adesão ao Bem) e o aprofundamento constante da *consciência moral* (autojulgamento do teor moral do próprio ato)”. (VAZ, 2000, p. 238). A personalidade moral é molde para o qual as outras personalidades devem se referir, garantindo-lhes, por conseguinte, autenticidade humana. As diversas formas de personalidade são âmbitos pelos quais a realização é levada a cabo, mesmo sabendo que o ponto referencial e guia de toda a conduta seja sempre a *personalidade moral*.

Na formação da *personalidade moral* a *pessoa* opera diretamente por sua *dýnamis* própria, na ordem da causalidade formal e final pela *razão* e na ordem da causalidade eficiente pela *vontade*. A *pessoa* é o sujeito primeiro da atribuição de todos os atos da vida ética à qual compete em rigor o predicado da *dignidade*. Por extensão analógica, a designação de *pessoa* se aplica à comunidade ética, que não sendo uma *pessoa física*, é dita *pessoa moral*. (VAZ, 2000, p. 239, grifos do autor).

Percebe-se então que uma eticidade personalista genuína verifica-se em todas as manifestações do fenômeno humano: psicologia, sociedade, política, direito, entre outras. A *pessoa moral* representa a síntese da essência (estrutura,

subjetividade) com a existência (relações, objetividade), na esfera ética. “O processo de personalização envolve a totalidade do ser humano e todas as modalidades de sua abertura à realidade exterior que vai desde a realidade do mundo, passa pela realidade da história e alcança a realidade da transcendência.” (CARDOSO, 2013, p. 252). O ser humano, como *pessoa*, constitui-se finalmente como um *ser ético*.

5 Considerações finais

Lima Vaz analisa o domínio das relações com o *outro* por um viés de reciprocidade. Foi percorrido sobre a necessidade do *reconhecimento* e do *consenso* para a efetivação de uma ética intersubjetiva, bem como seu papel na apreensão do conceito de *ser*, através do método dialético. Foi ressaltado o teor universal presente na ética de Lima Vaz. *Reconhecimento* recíproco entre alteridades implica a percepção do outro no horizonte do *Bem* universal, enquanto o *consenso* é ato intencional que ocorre simultaneamente ao *reconhecimento*, para que se efetive a comunidade entre o eu e o outro. Vontade ao Bem é entendida aqui como *liberdade*, por isso o *consenso* configura-se como ato intrinsecamente livre.

Percebe-se que há uma normatividade ética perpassando o caminho para a realização plena do indivíduo. Normatividade esta embasada na noção platônica e aristotélica de *areté*, que diz respeito à perfeição do ato. A partir da sua unidade estrutural e dirigindo-se às relações fundamentais, o homem deve buscar a excelência de sua ação, regida racionalmente conforme o espírito, o que confere a característica de uma ação humana propriamente dita. O sujeito encontra na *práxis* a possibilidade de efetivação da *virtude*. Assim, “existir é *viver* a unificação progressiva do seu ser no exercício dos atos que manifestam a ‘vida segundo o espírito’ como vida propriamente humana”. (VAZ, 1992, p. 144). O indivíduo deve reconhecer no Absoluto de existência a fonte primeira da *Verdade* e do *Bem*. A vida segundo o espírito implica um conhecimento da *Verdade* e *consentimento* ao *Bem*. (VAZ, 1992, p. 174).

Evidencia-se, assim, a importância e imprescindibilidade do discurso antropológico na formação do indivíduo, mostrando como antropologia e metafísica relacionam-se para a elaboração de uma ética intersubjetiva, bem

como para a efetivação de uma comunidade ética. Com isso, é possível entrever uma alternativa ao niilismo ético, que domina os debates filosóficos na contemporaneidade. O questionamento sobre a presença do outro, na construção antropológica do indivíduo, permite uma expansão da esfera ética. O acolhimento do outro, percebido em sua plenitude ontológica e não mais visto como simples objeto, mostra-se fundamental para o verdadeiro agir ético.

Referências

- ANDRADE, Paulo Raphael Oliveira. **Antropologia filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico**. 2016. 163f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.
- CARDOSO, Delmar. Ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz. **Revista Estudos Filosóficos**, n. 11, p. 246-253, 2013:
- DAL POZZO, Edson Luiz. **A dimensão do espírito e a relação com a transcendência em Lima Vaz: uma resposta ao niilismo contemporâneo**. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2014.
- DOMINGUES, Ivan. **Filosofia no Brasil: legados & perspectivas**. Ensaios metafísicos. São Paulo: Unesp, 2017.
- FARIAS, André Brayner de. **Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento**. Porto Alegre: Zouk, 2018.
- NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- NODARI, Paulo César. Reconhecimento e consenso em Lima Vaz. **Revista Direito Ambiental e Sociedade**, v. 8, n. 1, p. 24-41, 2018.
- OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. **Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo**. São Paulo: Loyola, 2013.
- OLIVEIRA, Jelson. **Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: Educs, 2018.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo: Loyola, 2012.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.

____. **Escritos de filosofia III.** Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

____. **Escritos de filosofia V.** Introdução à ética filosófica II. São Paulo: Loyola, 2000.

____. Ética e justiça. Filosofia do agir humano. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, 1996.



EDUCS