

## Luta por reconhecimento na "modernidade tardia"

Vinício C. Martinez\*

Aluisio Almeida Schumacher\*\*

Em certa medida, quando a Razão de Estado se converte em Estado de Exceção é porque realizou potencialmente sua própria *natureza*. Isto quer dizer que bem se ajustaram a *condição da exceção* e o *caráter privatista* de sua origem. O *privatismo* de que é tomado o Estado de Sítio já estava plantado na *formação burguesa* da esfera pública:

O público está esvaziado de sentido porque não tem força; porque nunca teve *coerção* suficiente, isto é, funciona como mero reflexo ampliado do privado.

Como vimos, este aburguesamento do espaço público, na verdade, trazendo à risca o nascimento do "novo espaço público", coincidiu com um processo de privatização: há um público-privado. Em síntese, o público é privado porque o cidadão (sujeito de direitos humanos: reais e virtuais) já nasceu privado. Portanto, este público-burguês não pode escapar a seus limites (Habermas, 2003, p. 74).

Para o jovem Marx, de a *Questão Judaica*, nem se cogitava de uma emancipação política (incluindo aí a noção jurídica) que não fosse plenamente humana — ou todos/ou tudo, ou nada (Marx, 1991, p. 63).

A emancipação, portanto, continua tanto *virtual* quanto o fora à época de Marx, pois não há nada mais estranho e dificultoso à emancipação do homem como *ser genérico* do que a vida empírica *realmente negatizada*.

Contrariamente a Hegel (Estado Ético <sup>[01]</sup>), mas seguindo sua "filosofia da consciência", podemos dizer que a exceção é anti-ética na medida em que inibe qualquer forma de *comunitarização* e porque *não há o reconhecimento do adversário*. Sob o pretexto de salvar o todo, a excepcionalidade do poder privilegia só uma das partes envolvidas. A excepcionalidade não estimula o desentranhamento necessário, não estimula o *sair-de-si para encontrar o Outro* (Honneth, 2003, pp. 63-64).

Assim, pelo esforço da diferenciação, aquele que é capaz de *sair-de-si* para reconhecer ao Outro (não como o *outro qualquer*, mas o Outro que merece tanto destaque quanto *eu*), é capaz de retornar a *si-mesmo*.

---

## Descentramento e alteridade: Reconhecimento

Com isto, retornaria à dimensão da eticidade, do próprio fazer-se humano, como um *processo de socialização de intersubjetividades*: "auto-experiência da consciência individual". Para Hegel, ao contrário de Marx, aí estaria a emancipação, considerando-se que haveria o complemento da ação prática sobre o meio e sobre si-mesmo. Hegel fala, então, de uma auto-objetivação, de *coisificação*: "...o processo de formação carece de uma ampliação que abarque exatamente a dimensão prática, através da qual a inteligência adquire 'a consciência de seu agir', isto é, de si mesma como do pôr do conteúdo ou do fazer-se-conteúdo [...] Daí Hegel falar do trabalho, resumidamente, como de uma experiência do 'fazer-se-coisa" (Honneth, 2003, pp. 73-75). O caminho adotado por Hegel é "da luta de todos contra todos, ao Estado (a ética pública)", mas isto só ocorre quando se dá o reconhecimento do adversário, o que exclui o Estado de Exceção. Hegel queria fugir das amarras lançadas por Maquiavel e Hobbes em torno da Razão de Estado. Isto se dá com a perspectiva do *direito como inerente ao reconhecimento*:

...os sujeitos precisam ter-se reconhecido mutuamente de alguma maneira antes de todo conflito [...] O reconhecido é reconhecido como válido imediatamente [...] O homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente [...] nesse sentido, uma tal afirmação recíproca inclui desde o começo uma certa medida de autolimitação individual [...] os sujeitos aprendem a se conhecer como pessoas de direito (Honneth, 2003, pp. 85-86).

Neste sentido, Hegel também escapa do modelo da Razão de Estado que Hobbes formulou a partir da *soberania estatal*, como se esta fora um antídoto ao *estado de natureza*. O que Hegel fará é uma reversão da leitura do *estado de natureza*, justamente, para fugir da camisa de força da Razão de Estado, como uma força pública que se impõe de fora para dentro da consciência do sujeito: "...Hegel é obrigado então a fazer essa descrição alternativa do estado de natureza; ele adota em seu texto a forma de uma exposição na qual o conflito em torno da tomada de posse unilateral é interpretado como uma 'luta por reconhecimento', e não como uma 'luta por auto-afirmação" (Honneth, 2003, p. 87). A Razão de Estado não deixa de ser uma forma de luta por auto-afirmação do Estado, que se completa na organização do contrato social e na soberania estatal, debelando o *estado de natureza*. Antecipando uma discussão que será aprofundada em Weber, talvez pudéssemos ter na ação social um recurso movido contra o Estado de Exceção, na medida em que as intersubjetividades possam se por à totalidade do *ser-totalitário*.

...se o significado social do conflito nascente só pode ser entendido adequadamente se for imputado às duas partes um saber sobre a dependência em relação ao respectivo outro, então os sujeitos cindidos <sup>[02]</sup> não devem ser apreendidos como seres que agem apenas egocentricamente, isoladamente uns dos outros. Pelo contrário, ambos os sujeitos já haviam incluído de maneira positiva seu defronte nas próprias orientações da ação, antes que se opusessem com hostilidade no conflito: pois os dois já aceitaram de antemão o respectivo outro como um parceiro de interação, fazendo seu próprio agir depender dele (Honneth, 2003, p. 90).

A reciprocidade ou mútuo reconhecimento é que leva à ação social, a expectativa da ação (resposta) do outro condiciona a nossa própria: "A superação da exclusão já aconteceu; ambos são no exterior de si, ambos são um saber, são para si objeto; cada um está consciente de si mesmo no outro, como um superado, é verdade, mas a positividade está igualmente do lado de cada um ...Cada um é no exterior de si" (Honneth, 2003, p. 90). Então, o que teremos, o *estado de natureza* ou a ação social? O que para Hegel era uma forma de fugir do *estado de natureza* hobbesiano, a alteridade formadora da ação social, para nós será uma forma de fugir à excepcionalidade do poder: só agimos em função do outro; a ação é condicionada pela expectativa da reação futura. Mas, a força e a soberania do Estado serão inquestionáveis. À diferença do contrato social, em que cabe e se justifica perfeitamente a "luta por reconhecimento" a partir do conflito entre intersubjetividades, o Estado soberano é uno (nem um pouco afeto às intersubjetividades) e nisso não escapa à Razão de Estado: "...no Estado a vontade geral se contrai em 'um Um', no ponto de uma única instância de poder, que por sua vez se refere a seus portadores, às pessoas de direito portanto, da mesma maneira que se refere às formas de sua própria produção espiritual" (Honneth, 2003, p. 109). Na fundação do Estado soberano atua a ação social <sup>[03]</sup>, agora grafada como ação virtuosa do herói carismático:

Primeiramente, a fundação do Estado já não é mais atribuída a um processo de conflito intersubjetivo, como era antes no caso do surgimento da relação jurídica, mas explicada através do poder tirânico de personalidades dirigentes e carismáticas; visto que a "vontade absoluta" do espírito se presente apenas em sua energia singular para agir, somente elas estão em condição de forçar a disposição social para a obediência, a qual deve preceder o desdobramento do poder político. A subjetividade do espírito se espelha somente na singularidade de um herói único, que por sua vez oferece uma prefiguração da autoridade monolítica do Estado [...] "Eis a superioridade do grande homem: saber, expressar a vontade absoluta. Todos se reúnem em torno de sua bandeira, ele é seu deus" (Honneth, 2003, p. 110).

O conflito entre as intersubjetividades, na luta por reconhecimento, abre caminho ao descentramento, mas não pode rivalizar ou sequer trazer o conflito para a zona do Estado soberano. A soberania se incutiu em todos com a força da eticidade que vem da virtude política (daí o extenso elogio a Maquiavel), mas se faz ação por meio do Poder Extroverso (monologicamente): "...a eticidade tornou-se uma forma do espírito constituindo-se monologicamente e já não compõe uma forma particularmente exigente de intersubjetividade" (Honneth, 2003, p. 112).

Mas, como diz Rolnik, não há devir sem alteridade e sem este "saber-fazer-próprio" (ou a antiga *práxis*):

Assim a alteridade e seus efeitos, embora invisível, é real: nossa natureza é essencialmente produção de diferença e a diferença é gênese de devir-outro. Se considerarmos que a processualidade é este devir-outro — ou seja, a corporificação, no visível, das diferenças que vão se engendrando no invisível <sup>[04]</sup> —, ganha maior consistência a idéia de que a processualidade é intrínseca à(s) ordem(ns) que nos constitui(em) (Rolnik, 1994, p. 161).

Em casos mais acentuados de *ausência de alteridade*, há uma cantilena de retorno a um passado idílico, mesmo que seja sob a capa de um ávido comprador (compulsivo, esquizofrênico), e aí teremos a sina do "pequeno-robô derrotado". Um pequeno robô com sonhos derrotados porque não se *volta ao passado*, nem se consome tudo o que se quer ou como se quer. Aqui, são casos típicos da "contradição viva do pensamento", do *non sense*.

De qualquer forma, é preciso entender que o Estado se faz soberano quando bem estrutura e concentra sua força, quando todos têm clareza da Razão de Estado, mas isto não quer dizer imediatamente que tenha de ser um Estado Totalitário. No caso de Hegel, a fórmula do Estado soberano coincidia com a monarquia constitucional — outra coisa é especular: será que Hegel autorizaria o Estado de Exceção para manter firme o poder?

Devemos esclarecer que é possível relacionar-se com a regra sem exceção, para bom efeito do próprio processo de socialização e de reconhecimento e que, ao contrário disso, a exceção funciona como efeito desestabilizador. Então, é preciso neutralizar as exceções às regras — até mesmo para que não tomem o seu lugar. É como perceber o Eu no (do) Outro: "Se o sujeito, pelo fato de aprender a assumir as normas sociais de ação do 'outro generalizado', deve alcançar a identidade de um membro socialmente aceito de sua coletividade, então tem todo o sentido empregar para essa relação intersubjetiva o conceito de 'reconhecimento'" (Honneth, 2003, p. 136). Daí a legitimidade de se reconhecer no direito a ponte entre o Eu e o Outro (como objeto da mesma socialização).

Com a adoção das normas sociais que regulam as relações de cooperação da coletividade, o indivíduo em crescimento não aprende só quais obrigações ele tem de cumprir em relação aos membros da sociedade; ele adquire, além disso, um saber sobre os direitos que lhe pertencem, de modo que ele pode contar legitimamente com o respeito de algumas de suas exigências: direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará (Honneth, 2003, p. 137).

Esta será a base de seu auto-respeito, de acordo com Mead. Mas, também pode ser o sentido da *legitimidade justa*, quando se recebe com *dignidade*, a entrada do Outro na comunidade: "Com isso recebe-se uma posição, consegue-se a dignidade de ser membro da comunidade" (Honneth, 2003, p. 137). Além do mais, este reconhecer-se como membro de uma comunidade, por meio da experiência do direito, também poderia ajudar a evitar a manifestação de ações baseadas na excepcionalidade. Como nós percebemos as normas, faz muita diferença, quando se trata de perceber as regras sem exceção: "O indivíduo não tem somente direitos, mas também deveres; ela não é apenas um cidadão, um membro da comunidade, ele reage também a essa comunidade e a muda em suas reações [...] O 'Eu' é a reação do indivíduo à atitude da comunidade, tal como esta transparece em sua experiência" (Honneth, 2003, p. 140). Sob este aspecto, o Estado de Exceção retira do governante a implicação dos deveres, assim, como subtrai aos indivíduos o sentimento do direito.

Com esta percepção do direito como bilhete de ingresso no processo interativo, com aceitação e dignidade de quem se vê parte do todo social, é possível repensar a Razão de Estado de outro modo. Seria possível pensar a Razão de Estado (a soberania com *legitimidade justa*) sem a conclusão forçada pelo Estado de Exceção. Por meio da interação social, em nossa "luta por reconhecimento democrático", somos forçados a perceber o Outro — em sua dimensão social. Portanto, neste esforço de comunicação externa, somos forçados a ampliar nossa visão da *totalidade social* e, assim, evitamos o desdobramento do *pensamento totalitário* (de exceção e de exclusão) que tende a se concentrar como *soberania do EU* (ou do UM, como diria Hegel). O que ainda reforça a tese de que se trata de uma percepção realmente *social*, integrada, não-exclusiva como aquela visão de que o direito decorre da propriedade (presente em Hegel e criticada por Marx). Um pouco no sentido do direito como capacidade de "reconhecimento" e de "interação", ou seja, para além da percepção privatista:

...sem a experiência de um parceiro de interação que lhe reagisse, um indivíduo não estaria em condições de influir sobre si mesmo com base em manifestações autoperceptíveis, de modo que aprendesse a entender aí suas reações como produções da própria pessoa. Como o jovem Hegel, mas com os meios das ciências empíricas, Mead inverte a relação de

Eu e mundo social e afirma uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência (Honneth, 2003, p. 131).

Sem interação não há "reconhecimento" de si mesmo. Mead também irá cunhar a categoria do ME, que é a auto-percepção cognitiva do Eu (de si mesmo), mas que só se dá no processo de interação — daí que se vai da percepção à reação.

No geral, seria uma leitura de que o direito é parte atuante do processo civilizatório, porque teoricamente poderia colaborar para inibir a formação e instrumentalização de formas sociais não integradas e que levam ao "desconhecimento" do sujeito dos próprios direitos.

Neste padrão se insere a luta por reconhecimento dos direitos, no âmago do curso do processo civilizatório <sup>[05]</sup> — na geração de direitos, conferindo à passagem dos direitos individuais aos globais, mas reconhecendo-se, intermediariamente, os grupos, as etnias e as relações comunitárias. Mas de que *direitos* estaremos tratando se, para reconhecer o direito é preciso, antes, provoca-lo?

- Direito é muito mais política, do que equilíbrio ou estabilidade.
- Direito é muito mais pressão/coerção, do que autonomia/satisfação.
- Direito é muito mais "liberdade negativa", do que felicidade.
- Direito é muito mais liberdade, do que igualdade.
- Direito é muito mais força, do que legitimidade.
- Direito é mais conquista do que paz.
- O direito está mais para o Império, do que para o "poder de império".
- Direito é mais o poder dos poderosos, do que o "poder de se impor a todos".
- O direito mais serve aos privilégios, do que se impõe como princípio: *erga omnes*.
- Direito é mais ordenamento, do que ética e/ou convivialidade.
- Direito é mais economia, do que doutrina.

- Direito é mais política do que sociologia.
- Direito é mais legislação, do que seus principais pressupostos.
- Direito é mais subsunção, do que reflexão.
- Direito é mais contemplação, do que transformação.
- O direito é mais da ordem, do que da mudança.
- Direito é mais ideologia, do que utopia.
- Direito é mais poder, do que justiça.
- Direito é mais instrumento, do que arte (tal qual a política, atualmente).
- O direito é mais "causídico", casuístico, do que filosófico.

Assim se vê *o que* precisa ser modificado, e ainda que o *como* esteja muito nublado. Também vimos que o direito positivo chama mais a atenção para os limites do que para o potencial engendrado.

Na busca por avivar a ética e as relações comunitárias, sem dúvida, deve ser destacada a experiência da "democracia como forma de vida" (ideal). No entanto, isto esbarra na vivência do capitalismo, em que os valores do capitalismo se apresentam então como forma de vida hegemônica. Mas, de qualquer modo, esta tentativa de vivência da "democracia como forma de vida", como experimento real da "democracia cotidiana" (equilibrando a moral da vida privada com a ética da vida pública <sup>[06]</sup>), pode estimular transformações na "esfera da vida" e daí ser viável a modificação de algo mais substancial no âmbito do sistema. Pois, é óbvio, mas é preciso ressaltar que o sistema é feito de pessoas e que a educação dessas pessoas, portanto, deverá repercutir no "papel" e no "status" que elas mesmas venham a manifestar e desempenhar com suas ações sistêmicas — sejam ações para reformar partes do sistema, sejam ações visando a superação do sistema como um todo.

Desse modo, ainda temos que uma das principais diferenças entre o Estado e a esfera pública, é que esta valoriza mais a comunidade (o *comus*, a ética comunitária) do que as instituições — mesmo que o Estado deva ser visto como a instituição por excelência, capaz de abarcar a organização do público. Depois, ainda que o foco esteja no âmbito comunitário, é preciso superar as restrições próprias do recorte particular (mesmo legítimas) em direção a uma moral universal, de interesse global. Trata-se de uma moral para a alteridade e para a interação solidária, para a eticidade social e não só

como construção da personalidade (o *eu inconformado*) ou das particularidades sociais (Honneth, 2003, pp. 131-133) — é preciso transcender o *eu* para o *Outro generalizado*, para o *humano genérico*. Isto é possível porque o *eu* reage sobre a alteridade, sendo capaz de transformar a alteridade recebida, reformulando as personalidades constantemente.

Por outro lado, Honneth critica a tese da luta de classes porque, em sua concepção, esta forma de conflito não admite a negociação e a "reconciliação" e nem tampouco o reconhecimento. Mas, de qualquer modo, a *luta por reconhecimento* também trava uma *batalha pelo enraizamento*, e de modo bem específico quanto à *condição operária* (Weil, 1979), com destaque para a idéia do trabalho não-opressivo e de pertencimento ao nível mais consciente (tal qual a *objetivação* do mundo do trabalho proposta pelo jovem Hegel). Assim, enraizamento, pertencimento e reconhecimento inclinam-se contra toda forma de opressão e de estranhamento

Com isso, temos que é preciso manter o foco nos valores de uma moral universal, partindo-se do conflito de interesses e do reconhecimento racional e intersubjetivo do *Outro generalizado (humano genérico)*, e ultrapassando-se também o discurso do *eu inconformado* (necessário, mas insuficiente). Este *médium* está nos grupos, nos segmentos, nos estratos, nas frações de classe, nas camadas, nos movimentos (sindicais, estudantis etc), nas organizações sociais — no caminho do *inconformismo* à *intersubjetividade*. Portanto, a *auto-conservação intersubjetiva* é a vacina contra a *vita mea, mors tua* e, de quebra, isto impede a alegação pró legitimidade de grupos intolerantes ou proto-fascistas (a exemplo das proposições de *exceção*).

De qualquer modo, seja pela via reconhecimento de direitos e da reforma do Estado (Locke, Rousseau, Habermas, Honneth), tendo por base uma forte educação política, seja pelo viés do acirramento da luta pela sobrevivência presente na luta de classe e da revolução social (Maquiavel, Hobbes, Marx, Sorel) é preciso um grande aporte no âmbito da cultura política. Esta revolução da cultura política implicaria em alterar drasticamente a mentalidade privatista da política, da esfera pública, para alcançar um nível muito mais elaborado e estilizado da esfera pública — agora não mais como mera extensão do mundo privado, nesta distorção que *corrompe* a intenção clássica.

---

#### Bibliografia de Apoio

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo : Companhia das Letras, 1999.



BALZAC, Honoré. *Ilusões Perdidas*. São Paulo : Companhia das Letras, 2002.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. 4ª ed. Brasília-DF : Editora da UNB, 1985.

\_\_\_\_\_. *Estado – Governo – Sociedade: para uma teoria geral da política*. 3ª ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro : Campus, 1992.

COLE, G.D.H. *La organización política: doctrinas y formas*. México, DF : Fondo de Cultura Económica, 1987.

DEUTSCH, Karl. *Política e governo*. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1979.

GOETHE. *Fausto Zero*. São Paulo : Cosac & Naify Edições, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Col. Os Pensadores. 3ª ed. São Paulo : Abril Cultural, 1983.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo : Ed. 34, 2003.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa : Edições 70, 1990.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa-Portugal : Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *Segundo Tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Petrópolis-RJ : Vozes, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe – comentários de Napoleão Bonaparte*. 12ª ed. São Paulo : Hemus, 1996.

ROLNIK, S. *Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia*. IN: SPINK, M. J. P. *A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar*. São Paulo : Cortez Editora, 1994.

MARTINEZ, Vinício Carrilho. *Estado de (não)Direito: quando há negação da Justiça Social, da Democracia Popular, dos Direitos Humanos*. Mestrado em Ciências Jurídicas. Paraná : Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR. Faculdade Estadual de Direito do Norte Pioneiro – FUNDINOPI, , 2005.

MARX, Karl. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos económico-filosóficos*. Lisboa : Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. 4ª ed. Petrópolis-RJ : Vozes, 1993.

WEBER, MAX. *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte II. São Paulo : Cortez ; Campinas-SP : Editora da Universidade de Campinas, 1992.

WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979.

---

## Notas

<sup>01</sup> "...só a relação ética do Estado é considerada por Hegel o verdadeiro lugar de um reconhecimento da 'vontade singular'" (Honneth, 2003, p. 105).

<sup>02</sup> No estado de natureza estão em relação de oposição.

<sup>03</sup> Mesmo que seja de forma negativa, ou seja, uma vontade que se impôs aos demais, selando as intersubjetividades.

<sup>04</sup> Para os efeitos desejados no texto, podemos combinar *visível* com real e *invisível* com virtual.

<sup>05</sup> Entendendo-se direitos como a condição de equidade, e de proteção e de instigação das capacidades e potencialidades individuais e sociais.

<sup>06</sup> De nada adianta aprovar medidas de revigoramento da democracia no âmbito do Estado e ser um *canalha* na vida particular.

\*Doutor em Educação pela USP, professor da Faculdade de Direito da Fundação de Ensino Eurípides Soares da Rocha em Marília (SP)

**\*\*Bacharel em Ciências Econômicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, especialista em Desenvolvimento Econômico e Développement Agricole pela Universidade de Paris I (Pantheon-Sorbonne), mestre em Estudos das Sociedades Latino-Americanas - Economia pela Universidade de Paris III (Sorbonne-Nouvelle), doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, professor de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (campus de Botucatu).**

MARTINEZ, Vinício C.; SCHUMACHER, Aluisio Almeida. **Luta por reconhecimento na "modernidade tardia"** . Jus Navigandi, Teresina, ano 11, n. 1270, 23 dez. 2006. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=9310>>. Acesso em: 27 fev. 2007.