

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LUCAS SCHÖNHOFEN LONGONI

**TRANSCENDÊNCIA INTRAMUNDANA:
DUAS ATUALIZAÇÕES DA CRÍTICA HEGELIANA**

Porto Alegre

2018

LUCAS SCHÖNHOFEN LONGONI

**TRANSCENDÊNCIA INTRAMUNDANA:
DUAS ATUALIZAÇÕES DA CRÍTICA HEGELIANA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva

Porto Alegre

2018

CIP - Catalogação na Publicação

Schönhofen Longoni, Lucas
Transcendência intramundana: duas atualizações da
crítica hegeliana / Lucas Schönhofen Longoni. -- 2018.
83 f.
Orientador: Felipe Gonçalves Silva.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2018.

1. Teoria Crítica. 2. Hegel. 3. Honneth. 4.
Reconhecimento. 5. Plebe. I. Gonçalves Silva, Felipe,
orient. II. Título.

LUCAS SCHÖNHOFEN LONGONI

**TRANSCENDÊNCIA INTRAMUNDANA:
DUAS ATUALIZAÇÕES DA CRÍTICA HEGELIANA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva

Aprovada em: Porto Alegre, 30 de Agosto de 2018.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille
UFRGS

Prof. Dr. Ricardo Crissiuma
UFRGS

Prof. Dr. Gonzalo Tinajeros Arce
UMSA

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) que, em conjunto com a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), permitiu-me pesquisar um tema que tanto estimo e prezo. O assunto que trabalhei nessa pesquisa me proporcionou o aprofundamento daquilo que julgo o mais essencial da filosofia: o *γνωθι σεαυτόν* (conhece-te a ti mesmo) associado ao *apprendre à mourir* (aprender a morrer). Ademais, permitiu – dado a vastidão dessa temática, que inclui Hegel e os hegelianos – o desenvolvimento de muitos projetos que serão a base para meus trabalhos acadêmicos futuros.

Faço também um agradecimento especial ao meu orientador, Prof. Dr. Felipe Gonçalves da Silva, de quem eximo toda responsabilidade pelas lacunas certamente não satisfatoriamente preenchidas nessa dissertação, sobre um tema que requereria um grande tempo de estudo assim como de um pesquisador que passasse por melhores condições psicológicas que as minhas. Em função de contratempos, tive que limitar meu objeto inicial de pesquisa. Não obstante, estou convencido que consegui abrir um caminho – em meio a muitos debates que tomam a questão da práxis/teoria como dada – que por si só já é relevante, ao conseguir identificar um problema e remetê-lo a suas origens.

Quero também ainda expressar a todos os membros da banca o meu agradecimento. Em especial ao Prof. Dr. José Pinheiro Pertille, a quem devo muito pelos seminários acerca da *Filosofia do Direito*, de Hegel.

Por fim, agradeço ao apoio da minha família e familiares, amigos e amigas que tanto me apoiaram em momentos de frustração, não me deixando desistir do projeto em momento algum.

Sobre o *ensinar* como o mundo deve ser, para falar ainda uma palavra, de toda maneira a filosofia chega sempre tarde demais. Enquanto *pensamento* do mundo, ela somente aparece no tempo depois que a efetividade completou seu processo de formação e se concluiu. Aquilo que ensina o conceito mostra necessariamente do mesmo modo a história, de que somente na maturidade da efetividade aparece o ideal frente ao real e edifica para si esse mesmo mundo, apreendido em sua substância no figura de um reino intelectual. Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo.

(HEGEL, 2010, p. 44)

[...] é preciso continuar, não posso continuar, é preciso continuar, então vou continuar, é preciso dizer palavras, enquanto houver, é preciso dizê-las, até que elas me encontrem, até que elas me digam, estranha pena, estranho pecado, é preciso continuar, talvez já tenha sido feito, talvez já tenham me dito, talvez já tenham me levado até o limiar da minha história, diante da porta que se abre para a minha história, isso me surpreenderia, se ela se abrir, vai ser eu, vai ser o silêncio, ali onde estou, não sei, não saberei nunca, no silêncio não se sabe, é preciso continuar, não posso continuar, vou continuar.

O inominável
(BECKETT, 2009, p. 185)

RESUMO

Quais os potenciais de transformação a Teoria Crítica poderia ainda suscitar em tempos de esvaziamento da ideia de proletariado? A teoria normativa precisa pressupor um ideal (expectacional) para amparar a prática emancipatória. Esse ideal precisaria, não obstante, para comportar certa dinâmica transformativa incluyente da práxis, comprometer-se com a negação do campo das expectativas normativas, isto é, do plano da justificação das demandas por uma “vida boa”. Analisando essa dificuldade, própria de uma crítica com exigências de transcendência intramundana, especialmente pelo prisma da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, verificamos que o autor buscaria juntar tanto a essencialidade dos conflitos como a ideia de normatividade na *Luta por Reconhecimento* a fim de poder fazer uma leitura racional e ainda fiel ao projeto de modernidade da sociedade. Verificamos assim que Honneth, apesar de agregar o conflito e a dinâmica de demandas possivelmente indeterminadas como questões para a teoria do reconhecimento e do processo de emancipação social, não se afasta plenamente do projeto de defesa da razão moderna como sustentáculo e princípio maior para amparar o progresso social seguro, tal como Habermas o sustenta na versão de uma ética do discurso. Para pôr esse projeto em perspectiva com o seu arquétipo de crítica, isto é, com o modelo que revela a necessidade de uma transcendência intramundana, buscamos interpretar o conceito de *Pöbel* (plebe) na *Filosofia do Direito de Hegel*. Esse conceito nos permite diferenciar dois tipos ideais no modo como se realiza e se ampara um juízo racional que tem por base a liberdade como chave de leitura do progresso. Com essa diferenciação tornamos mais claro o problema que envolve a relação entre teoria e práxis na efetividade da crítica social, pois os dois tipos ideais comportariam riscos assim como teriam seus benefícios, caso adotados em particular e em exclusão um do outro. A partir dessa identificação, procuramos elucidar que uma ética do reconhecimento deveria comportar uma meta-ética que lhe abrisse para momentos de questionamento do próprio conteúdo racional nas expectativas de justiça, dado que se abre a uma leitura em que a experiência tem primazia sobre a consciência, isso ao menos da perspectiva da “política”. Logo, sabendo que “a coruja de Minerva só alça voo ao entardecer”, não podendo assim ser guia último e absoluto do homem, o conceito de reconhecimento, caso queira ser base não só de uma ética, mas de uma política, necessitaria incluir um momento de “indeterminação produtiva” nos momentos lógicos que explicam sua dinâmica social.

Palavras-chave: Hegel. Honneth. Crítica. Negação. Indeterminação.

ABSTRACT

What potential transformations could the Critical Theory still give rise to in times of emptying of the idea of the proletariat? Normative theory needs to presuppose an ideal (expectation) to support emancipatory practice. This ideal, however, would need to include some transformative dynamics of praxis, to be committed to the negation of the field of normative expectations, that is, of the plane of justification of the demands for a "good life." Analyzing this difficulty, typical of a critique with demands of intramundane transcendence, especially from the prism of Axel Honneth's recognition theory, we verified that the author sought to combine both the essentiality of the conflicts and the idea of normativity in the *Struggle for Recognition*, to do a rational and still faithful reading to the project of modernity of society. We thus find that Honneth, while adding the conflict and the dynamics of possibly indeterminate demands as questions to the theory of recognition and the process of social emancipation, does not depart fully from the project of defense of modern reason as a support and major principle to support the secure social progress, as Habermas maintains in the version of a discourse ethics. In order to put this project in perspective with its critical archetype, that is, with the model that reveals the need for intramundane transcendence, we seek to interpret the concept of *Pöbel* (plebs) in Hegel's *Philosophy of Right*. This concept allows us to differentiate between two ideal types in the way how is realized and supported a rational judgment that is based on freedom as a key to reading of progress. With this differentiation we make clearer the problem of the relationship between theory and praxis in the effectiveness of social critique, since the two ideal types would entail risks as well as their benefits, if adopted in particular and in exclusion of one another. From this identification, we try to elucidate that an ethics of recognition should entail a meta-ethic that opens it to moments of questioning the rational content itself in the expectations of justice, given that Hegelianism opens to a reading in which experience takes precedence over consciousness, at least from the perspective of "politics". Therefore, knowing that "Minerva's owl only takes flight at dusk," and thus cannot be the ultimate and absolute guide of man, the concept of recognition, if it were to be based not only on an ethic but on a policy, would need to include a moment of "productive indetermination" in the logical moments that explain its social dynamics.

Keywords: Hegel. Honneth. Critique. Negation. Indeterminacy.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	A TRANSCENDÊNCIA IMANENTE NA RECONSTRUÇÃO HONNETHIANA DA TEORIA CRÍTICA.....	13
2.1	O PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA INTRAMUNDANA: ESGOTAMENTO DO PROLETARIADO.....	15
2.2	O PROCEDIMENTO NEGATIVO DE FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL: HONNETH E A ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DOS FERIMENTOS MORAIS.....	20
2.3	A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL A PARTIR DA IDEIA DE RECONHECIMENTO E O CONCEITO DE ETICIDADE COMO REFERÊNCIA NORMATIVA.....	31
3	A TRANSCENDÊNCIA IMANENTE NO ARQUÉTIPO HEGELO-MARXISTA.....	42
3.1	A ETICIDADE NA SOCIEDADE CIVIL: A <i>BILDUNG</i> ENTRE A UNIVERSALIDADE E A PARTICULARIDADE.....	42
3.2	A PLEBE NA SOCIEDADE CIVIL: EM BUSCA DE UMA DEFINIÇÃO.....	47
3.3	A PLEBE COMO SENTIMENTO DE INJUSTIÇA: GÊNESE E HIPÓSTASE DAS EXPECTATIVAS NORMATIVAS BURGUESAS NO ESTADO EXTERNO.....	52
3.3.1	A plebe na figura do <i>lumpemproletariado</i> : a potência crítica dos <i>lazzaroni</i>	58
3.4	PLEBE COMO DESAMPARO: DO VAZIO DA CRÍTICA MORAL À EXPERIÊNCIA DA DISSOLUÇÃO NA LIBERDADE NEGATIVA.....	62
3.4.1	A plebe na figura do proletariado: a potência crítica da classe trabalhadora.....	66
3.5	DOIS TIPOS IDEAIS EXCLUDENTES.....	69
3.6	UMA RECONCILIAÇÃO: DIFERENCIANDO DOIS MODOS DE	

	NEGAÇÃO.....	71
3.7	A PLEBE E SEU “DIREITO SEM DIREITO” NA SOCIEDADE CIVIL.....	74
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	78

1 INTRODUÇÃO

Nosso trabalho pretende se inserir no contexto do movimento de revalorização de Hegel como um pensador importante e ainda, em certa medida, atual para a compreensão das demandas políticas de nosso tempo. Esse movimento, que se inicia no final do séc. XX com a publicação dos trabalhos de juventude do filósofo e com a ascensão de movimentos vanguardistas em um contexto pós-queda do muro de Berlim, terá em Axel Honneth uma grande referência para a reconstrução da teoria crítica em termos do conceito relacional de *reconhecimento* – um conceito, a saber, trabalhado inicialmente por Hegel, principalmente em seus trabalhos de juventude.

Não obstante, uma vez que, na história, toda releitura feita de Hegel contém suas peculiaridades interpretativas, dada a complexidade e extensão dos escritos do autor, busca-se aqui compreender de que modo Axel Honneth – maior expoente do movimento dedicado ao trabalho de atualizar Hegel para os nossos tempos – irá trabalhar com esse conceito hegeliano de reconhecimento associado a uma teoria crítica que pretende identificar as potencialidades emancipatórias que nossa sociedade contemporânea comporta. Para tanto, nos apoiamos fundamentalmente na obra *Luta por Reconhecimento* (1992)¹.

Nosso objetivo é o de averiguar quais são as características essenciais que definem um processo de emancipação, isto é, de ganhos de liberdade, na chave honnethiana – da luta por reconhecimento – para podermos retirar daí uma compreensão da ideia de *transcendência intramundana*, termo que o autor usa para reafirmar, como fizeram seus predecessores da Escola de Frankfurt, a necessidade da crítica estar atrelada ao mundo concreto das relações sociais. Contudo, sabendo que cada autor com sua teoria dará um novo desenho e interpretação a essa premissa a ser atendida pela crítica, visamos apreender que potenciais de transformação residiriam nessa mais nova interpretação do processo de evolução moral da sociedade a partir da ideia das *lutas por reconhecimento*.

Mas para entendermos onde a teoria de Honneth se localiza em termos da atualização dos paradigmas pelas quais passou a Teoria Crítica, que busca desvelar os potenciais emancipatórios da sociedade através de um diagnóstico acerca da estrutura da racionalidade social, precisamos identificar Max Horkheimer e Theodor Adorno como pertencentes a uma primeira geração desse pensamento e Jürgen Habermas como pertencente a uma segunda.

¹ Essa referência principal em nossa pesquisa não exclui, entretanto, sínteses acerca do pensamento honnethiano que, acreditamos, deve incluir sua produção posterior - principalmente o rumo que seu pensamento toma em *O Direito da Liberdade* (2011).

Honneth, por sua vez, seria o pensador mais destacado de uma terceira geração. Tratamos aqui, portanto, da Teoria Crítica em seu momento pós-queda do muro de Berlim. Ali onde as forças utópicas do proletariado haviam se esgotado e não poderiam se encaixar mais na antiga ideia marxista de sujeito da história.

Nesse contexto histórico, tendo Habermas preparado o terreno e sanado parte dos problemas que ele acreditava poder diagnosticar naqueles autores da primeira geração como um *déficit de normatividade*, Honneth lê em Hegel - nos padrões de interpretação sugeridas por Habermas - uma filosofia da modernidade. Entrementes, por outro lado, inspirados pelo modelo da dialética do senhor e do escravo, mesmo este tendo sido fortemente abalado na prática pelos fracassos revolucionários, uma outra gama de pensadores buscará conservar algumas características de um modelo crítico inspirado no proletariado. De um lado, temos as leituras alemãs de Hegel, com foco no projeto de modernidade como realização de uma eticidade pensada por um conceito hegeliano de liberdade que basearia o discurso crítico da sociedade; de outro lado, temos as leituras francesas de Hegel, com foco na dialética do senhor e do escravo e no papel da reificação como fonte de alienação frente à angústia da despersonalização, característica de um pensar o sujeito moderno como falta ou pura negatividade (SINNERBRINK, 2017).

Sabendo dessa diferença de enfoque na apreensão de partes da filosofia hegeliana para reatualizar a filosofia política, que separa alemães e franceses – mas que, não obstante distingue também as próprias filosofias dos estudiosos da Escola de Frankfurt, em especial Adorno – perguntamo-nos aqui, tendo única e exclusivamente em consideração a ideia de *transcendência intramundana* - se Honneth se mantém fiel aos princípios da ética do discurso habermasiana, ou se, ao construir uma ética do reconhecimento, este acaba se aproximando de uma postura mais típica de intérpretes e pensadores que irão ler Hegel a partir do viés da dialética do senhor e do escravo, que na maioria das vezes não está associada a defesa última de uma teoria normativa, mas antes nega ou critica em grande parte o sistema sobre o qual é montada a filosofia de Hegel, que dá margem para uma interpretação de “fim da história”.

Esse enfoque, poderíamos dizer, mais alemão ou mais francês², colocam-nos questões relativas à natureza imanente da crítica, ou seja, ao papel que Honneth atribui à práxis como autoesclarecimento alcançado mediante experiências limites de "validade", o que tem se chamado de "excedente de validade" (CAUX, 2013). Tendo esse aspecto prático em vista, algumas críticas foram lançadas a Honneth. Fraser (2003), por exemplo, irá questionar até que

² Ver SINNERBRINK, R. Hegelianismo. Petrópolis: Vozes, 2017.

ponto Honneth, ao partir das experiências de sofrimento psicológicos dos agentes sociais, não estaria sendo por demais "terapêutico" em suas respostas positivas a esses sofrimentos. Por outro lado, esse mesmo enfoque ocasionou a indagação de que partir dessas experiências para o diagnóstico de uma teoria da justiça poderia ocasionar uma cegueira para a distinção entre demandas (lutas por reconhecimento) justas e demandas injustas - como seria o caso do neonazismo.

Tal crítica de Fraser a Honneth nos mostra o quão ambíguo Honneth pode ser em *Luta por Reconhecimento*, ao despertar duas críticas bastante opostas. É nisso que, a nosso ver, reside a dificuldade de compreensão do seu texto, dado que por vezes flerta com o momento concreto da luta por reconhecimento (mas que nos faz pensar na segunda crítica de Fraser), e por outras vezes flerta com uma visão teórica e abstrata das justificativas universais e racionais que permitiriam a diferenciação entre demandas de reconhecimento de cunho progressivo e demandas de reconhecimento de cunho regressivo (mas que nos faz pensar na primeira crítica de Fraser).

Honneth (2003b) parece responder bem à crítica que exige dele uma diferenciação de lutas por reconhecimento eticamente justificáveis de lutas eticamente não justificáveis. No entanto, com isso, ele parece se aproximar do que há de mais "formal" na posição de Fraser. O que Honneth contorna desse modelo formal, historicizando-o e adicionando uma genealogia da ética moderna, ao adotar uma ideia de eticidade baseada na individuação e nos ganhos de liberdade promovidas por autorrelações permitidas por relações intersubjetivas de reconhecimento, não consegue, todavia, como buscaremos mostrar, compreender a radicalidade de uma crítica que não funciona na perspectiva teórica do para-nós, mas na perspectiva dos sujeitos históricos, do para-a-consciência.

Para pôr esse projeto em perspectiva com o seu arquétipo de crítica, isto é, com o modelo que revela a necessidade de uma transcendência intramundana, buscamos interpretar o conceito de *Pöbel* (plebe) na *Filosofia do Direito de Hegel*. Esse conceito nos permite diferenciar dois tipos ideais no modo como se realiza e se ampara um juízo racional que tem por base a liberdade como chave de leitura do progresso. Com essa diferenciação tornamos mais claro o problema que envolve a relação entre teoria e práxis na efetividade da crítica social, pois os dois tipos ideais comportariam riscos assim como teriam seus benefícios, caso adotados em particular e em exclusão um do outro.

Nossa pesquisa aponta assim e quer elucidar via uma análise de duas atualizações da crítica hegeliana que uma ética do reconhecimento deveria comportar uma meta-ética que lhe

abrisse para momentos de questionamento do próprio conteúdo racional nas expectativas de justiça, dado que o hegelianismo se abre a uma leitura em que a experiência tem primazia sobre a consciência, ainda que aceitemos o risco e a dificuldade de aceitar um tal fenômeno compor o campo político. Mas concluimos lembrando que “a coruja de Minerva só alça voo ao anoitecer”, não podendo assim ser guia último e absoluto da política e da História.

2 A TRANSCENDÊNCIA IMANENTE NA RECONSTRUÇÃO HONNETHIANA DA TEORIA CRÍTICA

O assunto que nos interessa nesse trabalho é a "crítica", compreendida enquanto uma ação que expressa um juízo de valor acerca de determinado objeto. Mas com "crítica" devemos entender mais precisamente i) a *ação de diferenciar* um objeto da substância indistinta do todo que compreende sujeito e objeto, portanto como corte primordial, ou ii) a *expressão de um juízo de valor* que apenas põe em relação e avalia, segundo os critérios mais universais, o mais adequado e o menos adequado à determinada função ("vida boa")? Se, por um lado, compreendendo a crítica como uma *ação diferenciadora*, somos logo levados a associar o problema da crítica com os modos de experiência da consciência, por outro lado, a crítica como *discernimento de um juízo de valor*, o que se daria segundo critérios lógicos de escolha, levaria nosso pensamento a associar o problema da crítica como sendo um problema de concepção de um instrumento do qual nos servimos para conhecer a "vida boa".

Desde já nos aparece uma questão crucial: quais são os pressupostos ontológicos que deveriam guiar uma ideia de crítica, que envolve certo relacionar do pensar e do pensamento com o mundo?

Criticar pressupõe uma diferenciação e uma associação de ideias, as quais, uma frente à outra, revelam para um terceiro serem melhores ou piores no que diz respeito a uma função determinada. Mas o fato de considerarmos a função "vida boa" nos faz observar que essa função jamais se deu em abstrato, como sujeito formal, mas sempre se deu em concreto, como sujeito engajado e desejante. Aproximando-nos assim de uma posição hegeliana, percebemos que as ideias serem melhores ou piores para um "terceiro" não é isento de significado em nossa busca por uma compreensão da "crítica", uma vez que isso implica um mínimo de consciência que é desejo/telos, que avaliaria e compararia não necessariamente duas ideias visando uma finalidade particular "para nós" (modernos), mas uma finalidade universal inconsciente naquilo que poderíamos chamar de desejo de vida (de viver/autopreservação do organismo), ou seja, "para a consciência" (em seu estágio de experiência consciente do mundo).

Observar que essa função teleológica, da qual a crítica é dependente, faz parte de um todo vivo e em movimento, permite-nos relativizar o que entendemos por "vida boa", distinguindo pelo menos a vida boa nos limites do biológico, da vida boa na cultura. Temos

assim nosso protótipo de visão ontológica por onde se poderia derivar uma crítica nos moldes hegelianos.

Se a ideia de vida boa passa assim pela ideia de vida plena do sistema (biológico ou social), e vida plena do sistema passa pela ideia de realização das potências da natureza, somos logo questionados se podemos falar em "vida boa" sem falar em "natureza humana" ou em antropologia. Temos que aceitar que a crítica não sai dos limites do humano. Mas dado que para o homem o "humano" é uma questão seria razoável pensar que o campo da crítica ultrapassa o que é desejo imediato, apreendendo seu próprio desejo, objetificando-o, isto é, tendo consciência de si (autoconsciência). Esse será o movimento do pensamento para Hegel.

Colocar-se em questão na crítica incita, nesse movimento do pensamento de tomar consciência de si mesmo, muitas outras questões, pois é ao buscar uma crítica autocrítica que podemos perceber de algum modo a limitação da crítica. Pois no fim, sempre aparecerá algo de contraditório na ideia de "autocrítica", dada a impossibilidade do pensamento (constituído pelo conjunto de experiências do sujeito) sair de si mesmo, negar o seu desejo, acessando um solo neutro e ideal que iluminaria e distinguiria o melhor do pior. Isso é algo que o pensamento abstrato seria incapaz de fazer. Isto é, um concepção formalista de crítica seria incapaz, no limite, de autocrítica. Mas a experiência da consciência nos ensina que mudamos ao longo de nossa vida humana e assumimos uma postura crítica em relação ao nosso padrão de comportamento anterior que adotávamos. Assim a autocrítica aparece novamente como possível, embora - como defenderia Aristóteles - ela só seja possível uma vez já tendo superado o comportamento criticado. Ou seja, a ação viria antes da apreensão crítica. Mas se isso é verdade, se a ação vem antes da crítica, não seria a crítica mera justificação a posteriori, autoengano? Não seria, portanto, uma mera racionalidade a posteriori de um processo ativo de adaptação às relações de poder da sociedade na qual vivemos? Ou a crítica poderia ser dita emancipadora, mesmo assumindo suas limitações?

Se a crítica se dá a posteriori de um processo de vivências, para podermos dizer que ela contém algo de emancipatório, precisaríamos distinguir entre os critérios de justificação ruins, parciais, e o critério de justificação bom, que busca ser universal e não tendencioso (dentro dos limites das funções que entendemos em nosso tempo histórico como mínimas para uma autorrelação digna do indivíduo). É a partir da investigação desse "critério de justificação universal" que poderemos, então, olhar a sociedade com olhos críticos, podendo distinguir situações sociais regressivas ou progressivas em relação à medida que adotamos.

Para que esse critério de justificação universal e racional possa existir em nosso tempo histórico é primeiro preciso assumir que exista espaço para ele. Nisso Honneth seguirá Habermas e sua ética do discurso, como veremos adiante. Mas mesmo havendo espaço, precisamos nos perguntar sobre as limitações de uma expansão desse modelo crítico para um modelo político.

Pois se a crítica, alinhada ao modelo necessário da autocrítica, adota o sistema de sociabilidade maior e mais bem desenvolvido do "Me" isso não a exime de um compromisso com o movimento disruptivo entre os "Mes", que tem "Eu" por nome - na nomenclatura usada por Mead³. Isso porque o mal uso de uma teoria da justiça que trabalha um "critério de justificação universal racional" precisa reconhecer o tempo e o espaço ontológico no qual essa teoria normativa se fundamenta. Isto é, precisaria incluir-se no dinamismo próprio do pensamento autocrítico.

Honneth é consciente do problema de tentar derivar a moral positivamente. Ele a busca fundamentar negativamente via uma "análise fenomenológica dos fermentos morais". Contudo, o próprio autor identifica a necessidade de se fazer um salto para poder defender noções morais positivas. É acerca dessa metodologia que nos perguntamos se Honneth vê espaço na política para aquilo que excede a validade de um sistema normativo, de modo a podermos falar em uma experiência de indeterminação não apenas patológica como também possivelmente produtiva na ideia de "luta por reconhecimento", estudada por Honneth.

2.1 O PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA INTRAMUNDANA: ESGOTAMENTO DO PROLETARIADO

Honneth busca fazer uma crítica social da modernidade. Ou seja, tem como intuito fazer uma avaliação ética das sociedades modernas, diagnosticando o que é justo ou injusto, saudável ou patológico nessas sociedades. Para tanto, é fácil compreender a necessidade de estar-se munido de um critério justificado de avaliação do qual se parta. Esse ponto de vista só poderia partir de um universal racional, via “[...] antecipação de um estado último preliminar [...]” (HONNETH, 2003a, p. 269), das condições ideais de “vida boa”, o qual seria capaz de avaliar como progressivos ou regressivos, em termos éticos, as situações particulares da sociedade.

³ Ver HONNETH, A. Luta por reconhecimento. São Paulo: Ed. 34, 2003a.

Esse objetivo está ligado com os objetivos de Honneth de revigorar a filosofia social, tendo em vista que “[...] a filosofia social está preocupada com as condições estruturais necessárias para a vida boa e com as deformações sociais nestas condições que impedem uma autorrealização saudável” (ZURN, 2000, p. 118).

No entanto, não é nada fácil conceber uma estratégia metodológica e argumentativa não enviesada e isenta de compromissos com visões de mundo particulares para a construção de tal critério, pois sabemos como a cultura, as crenças, as tradições, perpassam o entendimento da “vida boa” em toda parte. Eximir-se desse tipo de compromisso seria, todavia, a despeito das dificuldades metodológicas, uma primeira condição para uma avaliação “universal racional” válida da sociedade.

Honneth necessitaria de um critério suficientemente independente do conjunto de crenças da sociedade e suficientemente geral para ser válido para o conjunto de sociedades como um todo. Logo, não seria contraintuitivo pensar que a avaliação e a crítica social trazem consigo certa necessidade de afastamento do mundo, certa cisão entre o racional e o real.

Contudo, Honneth sendo um representante da Teoria Crítica (TC), tem muito presente a ideia da crítica do universalismo abstrato de Hegel dirigida a Kant. Ele sabe que para ter como objetivo promover o desenvolvimento moral concreto da sociedade não se pode fechar os olhos para a relação tênue entre o critério e a sua constituição orgânica no interior de uma realidade social, sob o preço de conceber uma crítica anistórica da sociedade, o que segundo a metodologia do materialismo dialético seria o mesmo que se prender a uma visão parcial do mundo – visão, portanto, ideológica, comprometida com o poder, ainda que apresentada como sendo “racional-neutra”.

Isso quer dizer que toda avaliação social, a qual tem por pretensão mostrar o “como as coisas são” em estado puro, parte necessariamente de uma consciência implicada historicamente cuja perspectiva é a de “como as coisas deveriam ser”, no qual já estão consideradas as condições de possibilidade materiais e simbólicas da crítica dentro de um estado de coisas que, diferentemente da pretensão kantiana, apresenta o conhecimento cognitivo e os imperativos normativos, o “é” e o “dever ser”, como inerentemente mediados por uma imbricação ontológica (JAY, 2008, p. 88). Isto é, o lugar outro (afastado do mundo) do qual a crítica precisa se derivar não é, em verdade, um afastamento absoluto, sem relação.

Mas seria preciso compreender que por essa via não há necessariamente um retorno do universal formal ao nível do âmbito particularista e relativista da crítica. Antes, a crítica imanente seria dependente de uma ideia de racionalidade social a qual não apenas recorta as

partes em desunião (*Verstand*), mas concebe o dinamismo do todo (*Vernunft*) em grandes tendências, que dispõem as relações sociais segundo traços racionais de compreensão (sejam traços de uma racionalidade econômica embasada no conceito de trabalho, sejam traços de uma racionalidade intersubjetiva de formação da pessoa embasada no conceito de reconhecimento etc.).

A ênfase da Escola de Frankfurt na razão foi uma das características mais importantes de seu trabalho. Nisso se demonstrou mais claramente a sua dívida para com Hegel. [...]. Como Horkheimer repetiria insistentemente, a racionalidade estava na raiz de qualquer teoria social progressista. [...]. Por *Verstand* [compreensão/entendimento], Kant e Hegel haviam pretendido referir-se a uma faculdade inferior da mente, que estruturava o mundo dos fenômenos de acordo com o senso comum; nesse caso, o mundo consistia em unidades finitas, idênticas apenas a si mesmas e opostas a todas as outras coisas. Assim, a *Verstand* não penetrava no imediato de modo a apreender as relações dialéticas abaixo da superfície. A *Vernunft* [razão], por outro lado, era uma faculdade que ia além das meras aparências, chegando a essa realidade mais profunda. (JAY, 2008, p. 104, grifos do autor).

Por essa perspectiva, a crítica estaria sempre ancorada nos conflitos e contradições da realidade social (pensada), não sendo algo concebido exogenamente. Isso porque, partindo de uma compreensão da estrutura ontológica do mundo como razão (*Vernunft*) a epistemologia na qual a teoria crítica se embasa não permite a hipóstase do dualismo sujeito-objeto, instância crítica e mundo fenomênico. Essa visão terá de compreender valores e deveres (a instância crítica) enquanto fatos do mundo e não como padrão de medida transcendente, desligado da dialética que dinamiza a autocompreensão da sociedade. Sendo assim, partindo dessa premissa epistemológica basilar da teoria crítica, constatamos que a pergunta pela natureza ontológica do dever-ser, que a embasa como teoria normativa, faz-se essencial. Pois será a partir da análise do “tempo” e do “lugar” no qual se apoia a instância crítica que poderíamos melhor compreender as suas potencialidades transformadoras assim como sua correspondência factual com o mundo empírico – as duas características pelas quais uma teoria crítica deve prezar.

Essas duas características estão ligadas a duas exigências que a zona-substância, na qual brilha a referencialidade normativa, demanda atender: i) necessidade de afastamento do mundo e ii) necessidade de proximidade. Transcendência e imanência.

Ou seja, a justificação da normatividade, para Honneth fundamentada em relações de reconhecimento, para ser válida, teria que se mostrar superior às críticas aos modelos da moral kantiana e do relativismo comunitarista. Honneth busca combinar as melhores características das teorias éticas de Kant e Aristóteles. A ideia é manter a formalidade

kantiana (a universalidade), assim como a concepção de autonomia como autodireção, ampliando com Aristóteles a noção de individualidade conquistada pelo social assim como apontar para as fontes motivacionais da eticidade, ausentes em Kant.

A unilateralidade do afastamento nos leva a uma visão parcial e ideológica do mundo e uma aproximação unilateral nos conduz ao relativismo e à impossibilidade de exercer a autocrítica. O afastamento tende também a não compreender a efetividade dos conflitos sociais, por não derivar deles o critério normativo. Já a proximidade exagerada tende, por não se diferenciar da realidade, a não ser crítica o suficiente, o que conduz a uma teoria somente descritiva. Ora, entramos assim em uma dificuldade. Uma que perpassa o pensamento e a vida prática daqueles teóricos desde os tempos de Marx. Como permanecer ligado ao objeto de crítica e, ao mesmo tempo, apontar para além dele?

Lembremos como haveriam discordâncias quanto ao modo de comportar-se politicamente no interior da Escola de Frankfurt, o que renderia muitas críticas para os dois lados: tanto para aqueles que optavam por não se engajar como para aqueles que optavam pela militância partidária.

Em suma, a peculiaridade do lugar da crítica, solo do dever ser, seria estar ao mesmo tempo afastado da realidade do mundo – o suficiente para um bom potencial crítico transformador (e não apenas reparador, comprometido com alguma visão de mundo particular) – e ancorado no mundo – o suficiente para ser efetivo e para ser identificado nos conflitos morais atuais da sociedade. Procuraríamos por um “afastamento imanente”, ou nas palavras de Honneth, por um potencial de “transcendência intramundana” no interior do corpo social. Ou seja, a crítica só pode ser o reflexo de uma demanda social que aponta para além do presente, a elaboração de uma potencialidade moral imanente às condições sociais (CAUX, 2013). É nesse “além do presente que é imanente às condições sociais” que residiria o potencial transformador da TC. “[...] Honneth interpreta o conceito de comportamento crítico [...] como uma continuação reflexiva da práxis social cotidiana dos atores no conflito social” (CAUX, 2013, p. 291). A TC tem a tarefa apenas de compreender conceitualmente e refletidamente o que se passa na esfera dos conflitos sociais. Entrementes, o que é “além do presente” encontra uma dificuldade de ser vislumbrado dado não poder ser demandado socialmente do mesmo modo que nos são ofertados os símbolos do presente ao qual atrelamos nosso desejo. Ou seja, não caberia ao teórico crítico respaldar certas demandas sociais, mas antes encontrar nelas um conteúdo crítico que, no entanto, não positivasse de todo o sentido do conflito, pois o teórico, assim como os agentes em conflito, deve estar consciente de suas

limitações enquanto sujeito no mundo presente e preservar os traços de negatividade que tais “demandas sociais” carregariam.

Haveriam muitos modos de interpretar essa exigência da TC em conciliar afastamento (do presente) e proximidade (inserção no mundo). No entanto, ela nos revela em um primeiro momento negativamente que o “lugar ontológico” de derivação do dever-ser, que se conecta a um campo de possíveis no âmago do corpo social, não poderia ser derivado das crenças simples de um determinado contexto e do espaço de inferências conceituais distantes da história e do mundo.

A exigência da crítica de se dar em função de um “além do presente que é imanente às condições sociais” nos revela assim um problema a ser investigado em Honneth, que perpassa certo enfrentamento das demandas sociais com o que é inefável, ou seja, desprovido de figuração linguística uma vez que seu sentido não tem realização no tempo presente. Este sentido é construído pela práxis; pela prática autocriadora do que não pode ser apresentado na mente enquanto imagem ou telos bem construído, pois dependente de um conjunto de relações ainda não disponíveis no tecido social.

Sabemos como boa parte da primeira geração da teoria crítica buscou resolver esse problema e justificar suas análises críticas a partir de outro lugar, o lugar de exceção, da ruptura, da fenda ou da cisão que se abria no interior mesmo das relações sociais (de classe), onde a racionalidade social como um todo (lida a partir da perspectiva do trabalho) entra em colapso. A partir dessa leitura, emergiria na sociedade capitalista um espaço vazio, o qual, no entanto, se apresentaria como possibilidade de preenchimento, para a formulação de um dever-ser crítico, a qual traria como possibilidade imanente uma nova forma de organização. Esse lugar de fala teria no proletariado o seu correspondente empírico – categoria que possibilitaria a mediação entre teoria e práxis.

Devido ao afastamento de tudo o que estava posto na humanidade capitalista (ou na pré-história da humanidade), o comunismo seria muito difícil de ser formulado em termos normativos positivos, justamente porque permanecia como algo latente e fugidio às categorias do sujeito ligado a um estágio de consciência atrelado às relações simbólicas do capitalismo – daí a linguagem obscura e que se recusava à cooptação pelas formas de expressão da linguagem estabelecida a fim de assegurar o potencial crítico dessa instância que se abria na sociedade. “[...] A teoria crítica negava a necessidade ou mesmo a possibilidade de formular uma descrição definitiva do 'homem socialista'” (JAY, 2008, p. 99-100).

Essa perspectiva era possível para o núcleo da Escola de Frankfurt uma vez que ela tinha por pressuposto fundamental que o capitalismo produz não apenas a ilusão de uma sociedade de livres e iguais, mas também a possibilidade concreta da realização da igualdade e da liberdade – por onde se abria um hiato para o enraizamento da crítica social.

No entanto, a integração do proletariado na sociedade apaziguava os conflitos de classe, seja por motivo da maior intervenção estatal na economia e regulação jurídica dos conflitos promovidos pelo Estado de bem-estar social nos anos 1950, seja por meio da maior participação das massas no sistema político ou da maior mobilidade social via expansão do sistema educacional. Dada essa integração do proletariado o marxismo não apresentaria mais um “[...] elo capaz de dar conta da união entre teoria e prática, de um diagnóstico apto a apontar e inter-relacionar os bloqueios e os potenciais emancipatórios de seu tempo” (CRISSIUMA, 2013, p. 58-59) uma vez que este estaria órfão do proletariado tanto na teoria como na prática no desfecho do séc. XX.

Com isso os modelos críticos tenderam, como escreve Martin Jay, a deslocar cada vez mais a crítica para o âmbito de uma transcendência:

[...] os primeiros teóricos críticos viveram em uma época em que uma nova força ‘negativa’ (isto é, revolucionária) na sociedade – o proletariado – começava a se agitar, uma força que podia ser vista como o agente que realizaria a sua filosofia. Na década de 1930, porém, os sinais da integração do proletariado à sociedade eram cada vez mais visíveis; para os membros do *Institut*, isso ficou ainda mais claro depois da emigração para os Estados Unidos. Portanto, pode-se dizer da primeira geração de teóricos críticos da década de 1840 que a deles foi uma crítica ‘imaneente’ da sociedade, baseada na existência de um ‘sujeito’ histórico real. Quando de seu renascimento no século XX, a teoria crítica foi cada vez mais forçada a uma posição de ‘transcendência’, pelo enfraquecimento da classe trabalhadora revolucionária. (JAY, 2008, p. 85, grifo do autor).

É nesse ponto que Honneth se apresenta como um autor de interesse para o nosso trabalho, uma vez que o autor traz uma crítica a esse modelo de transcendência usando de uma "análise fenomenológica dos ferimentos morais" para derivar sua teoria normativa do reconhecimento. Mas para situar essa posição, é preciso entender antes os motivos para a transcendentalização da crítica, que tem o esgotamento do proletariado como seu principal mote.

2.2 O PROCEDIMENTO NEGATIVO DE FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL: HONNETH E A ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DOS FERIMENTOS MORAIS

Com a passagem para os anos 40 e o fim da segunda guerra mundial, Horkheimer e Adorno passam a radicalizar uma leitura pessimista acerca das tendências bloqueadoras do projeto de emancipação marxista. O funcionamento do capitalismo, cada vez mais dependente da manutenção do Estado como poder conciliador e administrativo, passa por uma mudança estrutural. Ao invés de um capitalismo concorrencial ou monopolista, Pollock empregará os termos “capitalismo de Estado” ou “capitalismo administrado” para se referir a um modelo econômico cada vez mais dependente de um planejamento estatal. Nessa fase o capitalismo não aponta para além de si mesmo, ele é estruturalmente fechado e as transformações são bloqueadas uma vez que ele incorpora um modo de subjetivação que lhe é próprio.

No capitalismo administrado, a razão se vê reduzida a uma capacidade de adaptação a fins previamente dados de calcular os melhores meios para alcançar fins que lhe são estranhos. Essa racionalidade é dominante na sociedade não apenas por moldar a economia, o sistema político ou a burocracia estatal, ela também faz parte da socialização, do processo de aprendizado e da formação da personalidade. (NOBRE, 2009, p. 51).

O modelo crítico da *Dialética do Esclarecimento* (1947) segue a ideia principal de que o processo civilizatório, no qual o homem aprendeu progressivamente a controlar a natureza em seu próprio benefício, acaba revertendo-se no seu contrário, na mais crassa barbárie. O caminho do esclarecimento para a autonomia e autodeterminação se transforma em seu contrário, em um crescente processo de instrumentalização para a dominação e repressão do homem. O saber do iluminismo é revertido em técnica e ciência moderna, como razão instrumental. O Esclarecimento (*Aufklärung*) resume o processo de desencantamento do mundo e a liberação de um medo da natureza desconhecida, de um relacionamento místico com a natureza, ou seja, a liberação de uma interpretação mágica do mundo que repercute em um modo de autorrelação do sujeito, de consciência de si individual. No entanto, ao entrar na era esclarecida da modernidade científica o que se tem não é um acesso ao real apurado de suas interpretações irracionais mas um modo de relação dominadora com a natureza que paradoxalmente naturaliza o homem completamente civilizado. O positivismo se transforma na visão filosófica hegemônica do mundo. Com isso há um abandono do materialismo interdisciplinar por parte dos autores: o bloqueio da prática transformadora não é mais conjuntural, mas antes estrutural.

Para defender sua posição crítica, Honneth terá que ler o núcleo da Teoria Crítica a contrapelo, pois terá que defender a possibilidade de um universal qualitativamente distinto das relações instrumentais para poder mesmo defender uma ideia de “patologia social”.

Segundo o autor, a visão normativa é uma condição implícita da crítica e do pessimismo que supostamente esvazia as possibilidades de emancipação. Assim, analisando o negativismo teórico-social dos diversos autores da TC, Honneth percebe que a identificação teórica de deformidades da razão (das condições de negatividade social) depende crucialmente de uma “[...] distinção básica entre relações ‘patológicas’ e relações ‘intactas, não patológicas’”. Ou seja, “Tais formulações sempre pressupõem normativamente um estado ‘íntacto’ de relações sociais, no qual todos os membros são providos com uma oportunidade para a autorrealização bem-sucedida” (HONNETH, 2008, p. 392). Desse modo, Honneth acredita ser necessário, para tornar a TC novamente frutífera à atualidade, elucidar de modo claro a relação entre patologia social e racionalidade deficiente – o que, por sua vez, só pode ser analisado identificando as condições normativas, bem fundamentadas, de uma racionalidade social intacta.

Para defender essa possibilidade Honneth segue o caminho aberto pela transformação comunicativa da TC, a partir da qual seria possível vislumbrar uma dimensão da ação social que contém a forma de expectativas normativas de interação, não permanecendo presa à racionalidade instrumental diagnosticada pelos autores críticos da primeira geração.

Este diagnóstico de um bloqueio das potencialidades críticas na *Dialética do Esclarecimento* é o ponto de partida dos desenvolvimentos teóricos de Habermas. Esta obra levaria o pensamento crítico a uma aporia ao interpretar a razão instrumental como a “[...] forma estruturante e única da racionalidade social no capitalismo administrado” (NOBRE, 2009, p. 11): uma vez que a única forma de racionalidade vigente na modernidade seria aquela que produz uma sujeição completa dos indivíduos às estruturas, em nome de que seria possível criticá-la? Horkheimer e Adorno, na impossibilidade de resolver essa aporia, a assumirão como evidência das condições precárias da crítica. Esta, grosso modo, dar-se-ia apenas nos interstícios da razão, ou seja, na inefabilidade da arte ou das pulsões corporais – razão pela qual Habermas acusaria estas alternativas de serem sensualistas.

Para Habermas, entretanto, tal alternativa seria insuficiente. Essa condição aporética exigiria uma reatualização da TC. O ponto de partida seria explicitar e assumir os fundamentos normativos da teoria, que seriam uma condição necessária para se tecer qualquer crítica ou avaliação de cunho moral acerca de relações sociais e momentos históricos.

Essa exigência seria tão fundamental que mesmo a DE, não o intencionando, tem de pressupor uma razão não desvirtuada para poder falar em distorções e avaliar situações sociais regressivas na sociedade moderna. Assim Habermas observa que Horkheimer e Adorno têm

de pressupor uma conciliação do espírito com a natureza para falar em desfiguração, antecipar um socialismo real não realizado, pressupondo assim uma normatividade da qual partiriam para se contrapor à razão instrumental. Não obstante, os autores não possuíam os instrumentos conceituais para trabalhar o que seria este estado ideal que se deixa corromper.

A razão instrumental [...] não coloca à disposição instrumentos explicativos que possam esclarecer o que significa afinal a instrumentalização de relações sociais e intrapsíquicas *sob a perspectiva de contextos vitais violados e deformados*. [...] Assim, a evocação da solidariedade social pode apenas indicar *que* a instrumentalização da sociedade e seus integrantes destrói algo; mas ela não pode apontar de maneira explícita *em que* consiste esta destruição. (HABERMAS, 2012, p. 670-671, grifo do autor).

Honneth, no entanto, observa que vários autores da TC, em suas diferentes abordagens, incorporam essa mesma ideia hegeliana: “[...] que um universal racional é sempre requerido para a possibilidade da completa autorrealização efetiva no interior da sociedade [...]”, não obstante esse núcleo ético – “O universal racional que se supõe garantir uma forma ‘intacta’ de vida social [...]” e que “[...] é entendido como o potencial para um modo invariante de atividade humana [...]” – permaneça por muitas vezes “[...] oculto por trás de premissas antropológicas”.

É com referência a tal autoridade da práxis racional que os teóricos críticos são capazes de analisar a sociedade de acordo com uma teoria da razão enquanto diagnóstico de patologias sociais. Os desvios em relação ao ideal que deveria ser alcançado com a realização social do universal racional poderiam ser descritos como patologias sociais, uma vez que deveriam acompanhar uma perda lamentável das expectativas de autorrealização intersubjetiva. (HONNETH, 2008, p. 394-395).

Habermas, por conseguinte, propõe-se a explicitar aquilo que Horkheimer e Adorno pressupunham como um dos principais motes para o desenvolvimento de uma teoria crítica da sociedade. Qual seja, o da fundamentação de uma teoria normativa derivada de um estado incólume da razão. Isto significaria para Habermas todo um pensamento dirigido para as condições adequadas à realização da liberdade, que se traduzem para Habermas em condições comunicativas ideais.

As estruturas de uma razão, [...], só estarão acessíveis à análise quando as ideias de conciliação e liberdade puderem ser decifradas como códigos de uma forma utópica de intersubjetividade (seja ela qual for) que possibilite tanto um entendimento entre os indivíduos no trato entre si, sem coerções, quanto à identidade de um indivíduo apto a manter entendimento consigo mesmo, também sem coerções – socialização sem repressão. (HABERMAS, 2012, p. 674).

Esse espaço na teoria seria possível uma vez que Habermas vê operando nas relações humanas mais do que estava previsto na versão monológica do desenvolvimento histórico. Assim, ao lado da racionalidade instrumental, orientada para o êxito e possibilitando a reprodução material da sociedade, cujo tipo de ação mais representativo é o trabalho, Habermas haveria de identificar uma racionalidade de tipo comunicativo, como uma ação orientada para o entendimento e que exerce a reprodução simbólica da sociedade. Habermas caracteriza assim patologias sociais partindo de uma leitura da racionalidade social que se dividiria em dois sistemas reprodutivos: o sistema de reprodução material e o sistema de reprodução simbólica.

Patologia seria o resultado da expansão indevida das formas de racionalidade típicas à reprodução material, ou seja, o sistema econômico capitalista e o burocrático, para além de seu domínio. Ela ocorreria quando o “sistema dinheiro” (sistema econômico) ou o “sistema poder” (sistema estatal-burocrático) invadissem a esfera do “mundo da vida”, isto é, “[...] a esfera privada da família, das relações de amizade e de vizinhança e a esfera pública constituída de instituições e discussões culturais e políticas.” (REPA, 2013, p. 163). Em suma, a análise social de Habermas parte da diferenciação antagônica entre o sistema (entendido como a combinação dos subsistemas dinheiro e poder) e o mundo da vida (entendido como combinação da esfera privada e da esfera pública). Patologia fica assim sendo definida pelo conceito de colonização sistêmica do mundo da vida, quando as formas empobrecidas de linguagem reinantes na reprodução material da sociedade – o código do dinheiro e o código do poder – substituem a comunicação simbólica mais rica.

A partir dessa divisão no interior da sociedade Habermas poderá pensar em uma fundamentação dos critérios normativos pelos quais podemos julgar processos emancipatórios ou regressivos. Isso porque o mundo da vida dispor-nos-ia de uma chave para um conceito de vida emancipada. Compreendendo que a lógica de reprodução do mundo da vida moderno é, segundo Habermas, a lógica do entendimento recíproco entre os sujeitos de uma interação social - que se efetua através da linguagem - chegaríamos a uma ideia de possível acordo comunicativo, o qual enquanto universal racional de inspiração hegeliana pressuporá idealmente as condições formais para que seja possível uma “aceitação universal em todos os estágios do desenvolvimento social” (HONNETH, 2008, p. 395). Isto é, chegaríamos a possível formação de um padrão de medida normativo para a identificação, avaliação e explicação das causas de patologias sociais.

Essa normatividade teria seu amparo social em expectativas reais que necessariamente os agentes têm de pressupor para entrar em consenso. Habermas vincula essa função racional da sociedade à “ação comunicativa”, presente nas interações sociais do mundo da vida em certo uso da linguagem – quando orientado para a obtenção de um acordo, de um consenso. A ação comunicativa, dentro do arcabouço habermasiano, procuraria realizar assim a “[...] tarefa de ser uma fonte de critérios normativos que estão enraizados na práxis social e vinculados às potencialidades de uma vida emancipada” (REPA, 2013, p.165). Nesse aspecto ela contrastaria com as ações estratégica e instrumental, ambas representativas de uma “ação racional com respeito a fins”, ligadas ao sistema dinheiro e poder, e que tem a sua racionalidade centrada na ideia de eficácia. A ação comunicativa, diferentemente, se daria de maneira implícita na práxis social cotidiana. Ela reivindicaria pretensões de validade para cada discurso proferido que efetuamos ou ouvimos mesmo sem termos consciência disso. Ela se basearia assim em certa expectativa tácita, em um saber intuitivo e pré-teórico de regras implícitas de validade dos pronunciados da qual só tomamos consciência geralmente quando recebemos um “não” do outro, quando percebemos alguma falha.

Esse tipo de ação comunicativa embasaria assim uma “ética do discurso”, uma vez que o atendimento das expectativas de consenso pressupõe uma gama de conteúdos éticos, como a liberdade de expressão, a não coerção etc. necessários para que um acordo comunicativo seja atingido. O importante nessa ética seria a defesa não tanto dos resultados dos processos de consenso ou dissenso, mas antes das regras e condições que todos precisam supor para que seja possível obter um consenso. Isso implica dizer que os sujeitos antecipam necessariamente, ainda que de modo tácito, as condições ideais de consenso para fundamentar suas experiências éticas.

O importante é que os envolvidos na discussão não podem pretender alcançar um acordo sem antes pressupor e antecipar como realizadas aquelas condições ideais de uma comunicação isenta de relações de poder. Aqui e agora, não se pode saber se essas condições estão sendo cumpridas inteiramente, mas, ao mesmo tempo, não se pode deixar de pressupor que estão sendo cumpridas, caso se pretenda realmente alcançar um consenso. (REPA, 2013, p. 172).

A respeito das condições da ação comunicativa, [...] nunca podemos estar seguros de que elas se realizam totalmente, mas ao mesmo tempo não podemos deixar de pensar que elas estão sendo cumpridas toda vez que pretendemos entrar em um diálogo livre de dominação. Ou seja, essas condições formam uma situação ideal que nunca se realiza totalmente e, ao mesmo tempo, essa situação ideal é antecipada em todo diálogo, em todo proferimento. (REPA, 2013, p. 174).

Em suma, o núcleo da normatividade em Habermas residiria no conjunto de procedimentos que garantiriam um consenso livremente produzido e não coagido, o qual seria dependente de discursos racionais que remetem à exigência simultânea de verdade, igualdade e liberdade. Já patologias sociais, como vimos, seriam caracterizadas por situações as quais impediriam a reprodução simbólica da sociedade segundo os padrões de racionalidade que são inerentes às formas altamente desenvolvidas de acordo linguístico, onde as regras que garantem o diálogo livre são ou suprimidas ou afetadas de alguma maneira.

Habermas, desse modo, evita dar um conteúdo efetivo para a ideia de uma universal racional priorizando a procedimentalização da forma racional, a qual deveria garantir apenas as condições de autorrealização de um acordo comunicativo pleno, isento de deformidades e de coerções.

“Não é possível determinar previamente o que é uma vida emancipada, mas é possível estabelecer as regras e as condições em que se pode dar o diálogo emancipado. [...] Com isso, a própria ideia de auto-organização democrática de uma comunidade juridicamente constituída passa a ser o cerne do projeto socialista.” (REPA, 2013, p. 176).

Na ação comunicativa, os sujeitos se encontram dentro de horizontes de expectativas normativas cuja decepção se torna uma fonte constante de demandas morais que vão além de formas de dominação estabelecidas especificamente. [...] Com a ajuda de sua concepção de pragmática universal, Habermas revela as justificativas normativas específicas contidas no processo da interação social. De acordo com a sua concepção de pragmática, as regras linguísticas nas quais a ação comunicativa está baseada possui um caráter normativo na medida em que elas também determinam as condições que governam o processo de alcançar entendimento, um processo que deve ser livre de dominação. (HONNETH, 2007a, p. 69).

Um dos problemas centrais enfrentado pelos teóricos da TC é o de conectar a intenção teórico-normativa com a moralidade situada historicamente (HONNETH, 2007b, p. 80). Isso porque uma crítica eficaz da sociedade pediria o enraizamento do critério moral na própria sociedade, o qual deveria ser derivado de uma análise dos conflitos morais a ela inerentes. Essa necessidade toma como modelo certa função que o proletariado exercia para o pensamento crítico na obra de Marx, uma vez que as demandas morais advindas da luta de classes capacitava a teoria com um ancoramento social, de caráter latente e estrutural (HONNETH, 2007b, p 80). Desse modo a TC se esquivava de cair em uma concepção moral utópica e desatrelada das experiências dos sujeitos ou ainda em uma defesa de visões morais de mundo oriundas da cultura e de suas crenças não racionalizadas.

Mas como então a TC teria contornado o problema para encontrar um substrato social para a crítica posteriormente à integração do proletariado no capitalismo tardio? Somente Habermas, ao manter buscando uma teoria normativa baseada nos processos de racionalização

da sociedade ao longo da história, encontrando esses potenciais normativos nos conteúdos de conhecimentos prático-morais, poderia encontrar uma resposta a essa vicissitude. Honneth, assim, admite seguir a via aberta por Habermas no que se refere a um ancoramento normativo da crítica no interior da realidade social. Pois apenas com a transformação comunicativa da TC seria possível dar visibilidade a um tipo de ação social que se daria sob a forma de expectativas normativas de interação. Essas expectativas dar-se-iam em termos de um entendimento comunicativo, a partir do qual seria possível esperar vários pressupostos éticos - racionalidade que embasaria uma ética procedimental do discurso (FASCIOLI, 2016, p. 44).

Segundo Honneth, no entanto, haveriam problemas com a ética do discurso. Em primeiro lugar, por mais que esta pretenda estar ancorada em uma genealogia da linguagem por via de uma reconstrução do materialismo histórico, não consegue explicar as experiências cotidianas de ofensa moral e de conflito. Em segundo lugar, a ética do discurso estaria implicada em uma certa cegueira para com demandas sociais que não se apresentam de forma discursivamente articulada.

O principal fator que fez com que Honneth rejeitasse a filosofia moral da ética do discurso é que ela se apresenta desvinculada das experiências morais cotidianas. Isto é, segundo o filósofo, Habermas enfrentaria uma dificuldade em vincular a crítica normativa à experiência moral pré-teórica dos sujeitos revoltosos, ou seja, àquela experiência que é anterior a toda reflexão científica. Isso seria um problema para Honneth tendo em vista que o critério moral para a avaliação das sociedades – o “ponto de vista moral” do qual se parte para fazer uma crítica social – tem de ser o mais factível possível, não podendo a teoria possuir primazia ante a práxis dos agentes na explicação dos conflitos. Logo, o “ponto de vista moral” tem de ser testemunhado cotidianamente nos fenômenos sociais a fim de justificar a crítica. No entanto, a ética do discurso de Habermas se afastaria das experiências cotidianas uma vez que as violações às regras linguísticas não se mostram como um estado moral que gera certo conhecimento ou sentimento de injustiça (FASCIOLI, 2016).

Habermas poderia dizer que os sujeitos de fato experienciam injúrias morais à medida que as expectativas de entendimento seriam afetadas. Essas expectativas seriam a base pré-teórica do modelo crítico. Elas seriam reais e dar-se-iam em virtude da racionalização comunicativa do mundo da vida por meio do desenvolvimento de regras linguísticas que intuitivamente passamos a aceitar como base de um acordo comunicativo (FASCIOLI, 2016). Ademais, se por um lado é certo que a violação de regras semânticas não produzem sentimento de injustiça para além de confusão no entendimento das partes, por outro sabemos

que outros tipos de violação do discurso ideal, como a mentira, o fingimento, a manipulação, geram uma vivência de ofensa moral (FASCIOLI, 2016).

Mas um segundo argumento de Honneth, que se soma àquele que diz que Habermas teria desconsiderado as experiências cotidianas, é mais contundente ao dizer que o discurso não é a experiência moral mais basicamente compartilhada do ponto de vista das motivações pessoais. Se por um lado não podemos dizer que o discurso não contém nenhuma relação com as experiências cotidianas de ofensa moral, por outro podemos dizer que de fato “[...] o que é vivenciado mais como ofensa moral não é a violação a regras do discurso argumentativo, mas a violação de certas expectativas de reconhecimento social acerca da própria identidade pessoal” (FASCIOLI, 2016, p. 51).

The emancipatory process in which Habermas socially anchors the normative perspective of his Critical Theory in no way appears as an emancipatory process in the moral experiences of the subjects involved. They experiment an impairment of what we can call their moral experiences, i.e., their ‘moral point of view’, not as a restriction of intuitively mastered rules of language, but as a violation of identity claims acquired in socialization. The communicative rationalization of the life-world may unfold historically, but it does not appear as a moral state of affairs in the experiences of human subjects. (HONNETH, 2007a, p. 7)⁴.

Desse modo, a racionalização comunicativa do mundo da vida e o progresso moral se daria por de trás das costas dos sujeitos, não proporcionando uma boa base expectacional para amparar uma teoria normativa uma vez que os agentes não perceberiam, em sua maioria, a sua afetação através do viés linguístico. Ou seja, os sujeitos não experimentam ou vivenciam moralmente os déficits nas condições linguísticas. Ou antes, estas experiências englobaria uma parte muito pequena do real motivo para as ofensas morais. Esses déficits, ademais, não se traduzem em sentimento de injustiça para os agentes. Desse modo a fundamentação de uma crítica por essa via expectacional não estaria realmente atrelada às motivações dos indivíduos em conflito na sociedade. Habermas cai assim em um problema de tradução entre a experiência moral da práxis e a instância teórico-normativa o qual somente uma virada de foco para as questões do reconhecimento e da identidade pessoal poderia aclarar.

⁴ “O processo emancipatório no qual Habermas ancora socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica de modo algum aparece como um processo emancipatório nas experiências morais dos sujeitos envolvidos. Eles experimentam um comprometimento do que podemos chamar de suas experiências morais, isto é, seu “ponto de vista moral”, não como uma restrição de regras de linguagem intuitivamente dominadas, mas como uma violação de reivindicações de identidade adquiridas em socialização. A racionalização comunicativa do mundo da vida pode revelar-se historicamente, mas não aparece como um estado moral de coisas nas experiências de sujeitos humanos.” (HONNETH, 2007a, p. 70, tradução nossa).

Habermas, em suma, teria confundido a dimensão da validade das reivindicações normativas – no âmbito da linguagem – com o domínio fenomênico da experiência moral. Com isso ele toma toda experiência moral como produto de distorções linguísticas e a moralidade fica reduzida à esfera da práxis linguística. Como resultado, essa leitura das experiências morais através do foco exclusivo da linguagem não pode compreender suas reais motivações, acarretando em certa cegueira ao conflito. Já a categoria do reconhecimento não só poderia explicar os motivos dos conflitos sociais como também possibilitaria a leitura de certa moralidade que tem de permanecer escondida sob uma ótica do discurso, de modo que uma ética do reconhecimento seria capaz de compreender melhor experiências invisíveis de injustiça.

Para o autor esse seria um segundo problema da ética do discurso de Habermas. Pois a ética do discurso submeteria à invisibilidade experiências de sofrimento social que não chegassem a articular um discurso público. Isso porque Habermas precisa ignorar formas de moralidade dessimbolizadas.

My supposition is that Habermas must implicitly ignore all those potentialities for moral action which have not reached the level of elaborated value judgements, but which are nonetheless persistently embodied in culturally coded acts of collective protest, or even in mere silent ‘moral disapproval’ (Max Weber). (HONNETH, 2007b, p. 83)⁵.

A exigência de que esses grupos se enquadrassem em regras de discurso só levaria a teoria a excluir suas demandas da esfera de demandas legítimas. Para o padrão racional linguístico ele será entendido como irracional. Como diz Honneth em uma entrevista, isso porque

La ética discursiva siempre está presuponiendo que estamos en un discurso, de que podemos en el discurso superar nuestra condición de radicalmente situados. Significa que en un discurso nosotros somos libres de limitaciones morales del mundo de la vida. Que nos liberamos. (PEREIRA, 2010, p. 330)⁶.

⁵ “Minha suposição é que Habermas necessita implicitamente ignorar todos os potenciais de ação moral os quais não alcançaram o nível de juízos de valor elaborados, mas os quais, não obstante, estão persistentemente incorporados em atos culturalmente codificados de protesto coletivo, ou mesmo na mera “desaprovação moral” (Max Weber) silenciosa.” (HONNETH, 2007b, p. 83, tradução nossa).

⁶ “A ética discursiva sempre está pressupondo que estamos em um discurso, de que podemos no discurso superar nossa condição de radicalmente situados. Significa que em um discurso nós somos livres de limitações morais do mundo da vida. Que nos liberamos.” (PEREIRA, 2010, p. 330, tradução nossa).

Para a teoria do reconhecimento essa seria uma forma de privilegiar o espaço público e uma democracia deliberativa através de um processo de abstração das reais relações morais intersubjetivas que perpassam as instituições de esferas privadas. Para Honneth a ética do discurso é uma versão da teoria da democracia e não uma resposta a questões morais. Ela não se aplica às relações morais íntimas e nem às relações morais existentes na instituição do mercado. Estas instituições seriam para Honneth representantes de um discurso “encarnado”, o que garantiria uma normatividade “encarnada” para esses espaços de convívio assim como um modo mais complexo de encarar a justificação de demandas progressistas dada a falta de uma abstração para princípios de medição de progressos ou regressos.

La idea de la ética del discurso es que alguien puede emanciparse de los límites de esos lazos previos de relaciones. Mientras tanto, mi formulación sería que el reconocimiento viene antes de la justificación, porque la forma en que justificamos nuestras soluciones morales o la forma en que tenemos un diálogo abierto sobre normas morales, está prefigurado o previamente restringido por la forma en que reconocemos al otro. (PEREIRA, 2010, p. 331)⁷.

O movimento de abstração para Honneth não seria este que abstrai das relações afetivas intersubjetivas para uma comunicação, mas de um modo negativo, como “consciência de injustiça”. Corroboraria com a sua visão o fato de que na história o progresso moral não se deu a partir de ideias de justiça claras e bem desenvolvidas, mas antes a partir de uma moralidade social altamente fragmentada e contextual das classes oprimidas. Analisando empiricamente os movimentos do proletariado e das subclasses, notamos que suas demandas nunca são articuladas. Elas antes são muito mais contextuais e se apresentam como uma negação do dado sem apresentar razões claras dos seus princípios morais.

[...] the social ethic of the suppressed masses contains no ideas of a total moral order or projections of a just society abstracted from particular situations, but is instead a highly sensitive sensorium for injuries to what these masses take to be their justified moral claims. Their ‘inner morality’ [...] represents only the negative side of the institutionalized moral order its innovative, historically productive potential consists in its pointing out hegemonically excluded possibilities of justice with the force of life-historical outrage. These implicit criteria of moral disapproval are not abstracted into a system of norms for action removed from specific situations. When the social history of the working class concentrates upon normative ideas in the daily life of the industrial proletariat, it is more likely to encounter securely anchored feelings of

⁷ “A ideia da ética do discurso é que alguém pode emancipar-se dos limites desses laços prévios de relações. Por outro lado, minha formulação seria que o reconhecimento vem antes da justificação, porque a forma que justificamos nossas soluções morais ou a forma em que temos um diálogo aberto sobre normas morais, está prefigurada ou previamente restringida pela forma em que reconhecemos o outro.” (PEREIRA, 2010, p. 331, tradução nossa).

injustice rather than clearly formulated, ethically grounded goals. (HONNETH, 2007b, p. 84)⁸.

Entre os socialmente excluídos não havia um tipo de projeção de sociedade justa, idealizada e abstraída de situações particulares. A base para a motivação da ação política fica sendo a experiência de injustiça, daquilo que não é mais suportável, independente se se têm ou não uma clara representação dos princípios morais os quais se busca atingir.

[...] the motivational basis for political action is not the positive representation of moral principles, but rather experiences of injustice: being the victim of an injustice is a feeling rather than a rational conviction. However, it would be wrong to conclude that this feeling is irrational and that it depends only on individual, psychological factors, separate from social injustice. On the contrary it potentially results from a social denial of recognition. (DERANTY; RENAULT, 2007, p. 98)⁹.

Por um lado isso legitima protestos que são guiados sem um discurso argumentativo explícito, sem uma demanda política clara, agregando a eles algo próprio de uma racionalidade latente em um sentimento de injustiça – que, em tese, estaria amparado em uma ideia de eticidade racional.

Essa característica da teoria abraçaria a ideia de que o discurso das demandas políticas se constrói na prática da indignação e da luta por reconhecimento, o que deixa aberto um lugar para a práxis negativa, onde as demandas não são articuladas, pois mesmo assim essas manifestações ganhariam um atributo político, a exemplo do movimento punk.

One is often tempted to refuse to give pre-political protest actions (such as riots or other forms of collective violence) any kind of legitimacy. However, it would be wrong to conclude that a feeling is always irrational when it is not rationally articulated, or that legitimacy depends only on universal rights and social justice, separate from individual motivations and psychological factors. (RENAULT, 2007, p. 198)¹⁰.

⁸ “[...] a ética social das massas suprimidas não contém ideias de uma ordem moral total ou projeções de uma sociedade justa abstraída das situações particulares, mas um alto sensorio sensitivo para lesões ao que essas massas tomam por suas reivindicações morais justificadas. Sua ‘moralidade interior’ [...] representa somente o lado negativo da ordem moral institucionalizada; seu potencial inovador, historicamente produtivo, consiste no apontamento de possibilidades hegemonicamente excluídas de justiça com a força da vida histórica ultrajada. Esse critério implícito de desaprovação moral não é abstraído em um sistema de normas para a ação removidas de situações específicas. Quando a história social da classe trabalhadora se concentra sobre as ideias normativas presentes na vida cotidiana do proletário industrial é mais provável que se encontre sentimentos firmemente ancorados de injustiça ao invés de objetivos eticamente fundamentados e claramente formulados.” (HONNETH, 2007b, p. 84, tradução nossa).

⁹ “[...] a base motivacional para a ação política não é a representação positiva de princípios morais, mas, ao contrário, experiências de injustiça: ser vítima de uma injustiça é um sentimento e não uma convicção racional. Contudo, poderia ser errado concluir que esse sentimento é irracional e que ele depende somente de fatores individuais e psicológicos, separados da injustiça social. Ao contrário, ele potencialmente resulta de uma negação social de reconhecimento.” (DERANTY; RENAULT, 2007, p. 98, tradução nossa).

¹⁰ “Sempre se é tentado a recusar a dar qualquer tipo de legitimidade para ações de protesto pré-políticas (como motins ou outras formas de violência coletiva). Contudo, poderia ser errado concluir que um sentimento é

2.3 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL A PARTIR DA IDEIA DE RECONHECIMENTO E O CONCEITO DE ETICIDADE COMO REFERÊNCIA NORMATIVA

O conceito de reconhecimento foi reapropriado inicialmente por Kojève. Até os anos noventa esse conceito seria utilizado especialmente para uso clínico e ético. Só a partir dos anos 90 ele ganharia uma teorização política, fornecendo uma orientação normativa para o desenvolvimento progressivo das lutas sociais. Honneth e Taylor são os autores que politizaram o reconhecimento. (SAFATLE, 2013, p. 193).

Esse movimento de politização do reconhecimento vem na esteira de uma necessidade estrutural da TC para encontrar uma nova linguagem para compreender novos fenômenos de violência, reificação e alienação. Nosso tempo político – principalmente dos anos 70's em diante – mostrou a ascensão de uma pluralidade de demandas sociais por emancipação advindas de grupos culturalmente desprivilegiados, não diretamente ligados à esfera produtiva, das chamadas “minorias”, as quais acabaram por revelar a insuficiência das abordagens críticas as quais permaneciam presas à categoria do trabalho. Esses novos fenômenos patológicos seriam derivados da esfera “espiritual”, ou seja, derivado de relações sociais afetivas, culturais, de expressão de cidadania, de autorrelação subjetiva etc. A falta de uma teoria que legitimasse essas demandas fez com que uma nova linguagem fosse gestada para a teoria social. Uma que não se mostrasse redutível à categoria do trabalho e que fosse mais próxima das experiências cotidianas de ofensa moral além de mais aberta para contemplar os vários tipos de demandas, sejam elas por igualdade racial, por empoderamento das mulheres, da comunidade LGBT ou por manutenção de identidades culturais ameaçadas pela globalização. Essa linguagem teria entrado em cena na contemporaneidade com a reedição de Hegel por parte do multiculturalismo e do feminismo – movimentos sociais que permitiram a consciência teórica de que, assim como a distribuição de riqueza, o reconhecimento mútuo é condição essencial para a realização da justiça social (HONNETH, 2007c).

Essa linguagem – a do reconhecimento – proporcionará a Honneth um critério para o desenvolvimento de uma crítica social normativa amparada nos ideais de individualização e

sempre irracional quando não é racionalmente articulado, ou que a legitimidade depende apenas de direitos universais e justiça social, separada das motivações individuais e dos fatores psicológicos.” (RENAULT, 2007, p. 198, tradução nossa.).

inclusão (PEREIRA, 2010, p. 326). Por meio de uma conexão entre reconhecimento e moralidade, constatada a partir do levantes de diversos grupos desprivilegiados da cultura, Honneth, adaptando a ética do discurso de Habermas, desenvolverá uma gramática que, a partir das relações de intersubjetividade nas diferentes esferas de reconhecimento na vida social moderna, busca retirar um sentido normativo dos conflitos sociais no processo histórico global. Esses conflitos teriam como base normativa certa intuição das relações ideais de reconhecimento a partir das experiências de sofrimento e de desrespeito. Logo, o núcleo normativo de sua teoria residiria numa ideia de reconhecimento pleno a qual garantiria a integridade psicológica da pessoa e forneceria os alicerces para uma ética do reconhecimento.

A partir da análise das lutas por reconhecimento, Honneth descobre formas específicas de reconhecimento recíproco que poderiam justificar os critérios normativos amparados nas ideias de individualização e inclusão em um processo global que se desenvolveria no interior de relações intersubjetivas de reconhecimento. Essas formas de reconhecimento recíproco caracterizariam exigências morais universais para a autorrealização/integração de qualquer indivíduo – o que implicaria uma premissa antropológica, mas principalmente o resultado de um processo histórico de diferenciação. A partir dessa noção, uma ética poderia ser traçada identificando as exigências intersubjetivas mínimas para a autorrealização dos indivíduos. Honneth descobriria assim uma ideia de “vida boa” de certa forma implícita nas relações sociais modernas e manifesta nos conflitos. Esse universal ético dar-nos-ia o arcabouço conceitual para identificar padrões deficitários de reconhecimento, ou seja, patologias sociais, as quais poderão ser alvo de uma crítica racionalmente fundamentada e não derivada de uma cultura particular.

A crítica é o reflexo de uma demanda social que aponta para além do presente, a elaboração de uma potencialidade imanente às condições sociais. Interpretando o sentido dos conflitos, os procedimentos imanentes da luta moral, ela elabora uma racionalidade que transcende contextos.

Honneth assim, a partir de uma investigação histórico-sociológica desses conflitos, retira uma racionalidade que transcende seus contextos particulares. Essa racionalidade estaria baseada na *Filosofia do Direito* de Hegel e teria por método a “reconstrução normativa”. Através da interpretação dos conflitos, ela reconstrói aqueles valores sociais compartilhados que se apresentam como suportes incondicionais para uma vida autorrealizada. A partir dessa discriminação dos valores fundamentais, Honneth pode criticar a sociedade moderna com base em um critério normativo (o dos valores compartilhados essenciais para uma vida

autorrealizada, que têm lastro histórico e podem ser comprovados empiricamente). Essa metodologia Honneth a retira em parte do Hegel de Jena, cujo programa, segundo o teórico crítico, seria o de “[...] reconstruir o processo de formação ética do gênero humano como um processo em que, passando pelas etapas de um conflito, se realiza um potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos.” (HONNETH, 2003a, p. 117). Este programa busca ser reinterpretado de modo materialista, já que estaria ainda comprometido com uma metafísica ultrapassada, tendo assim que ser atualizado a partir de uma orientação sociológica para refundar as bases de compreensão dos fenômenos intersubjetivos.

Essa hipótese de interpretação privilegiaria uma leitura da teoria normativa de Honneth sob pilares de uma concepção antropológica. No entanto, ainda que seja certo afirmar que o trabalho de Honneth contenha insumos antropológicos, como a ideia de uma subjetividade que só entra em processo de maturação e de individuação (promovendo a autorrelação prática da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima) a partir de relações intersubjetivas com seus parceiros de interação na socialização, não é dado que as esferas de socialização sob as quais Honneth se debruça para fundamentar uma teoria normativa e através das quais os sujeitos formam suas capacidades prático-cognitivas sejam naturalmente dadas, pois, antes, como o autor defende, elas são construções históricas. Como Honneth salientará

[...] sólo mantengo que todos los seres humanos para realizarse y para ganar cierto autorrespeto — que tomo como requisitos antropológicos —, necesitan cierto tipo de reconocimiento. [...] En definitiva, es la idea de que somos seres necesitados de cuidado, de satisfacer nuestros intereses, y somos también seres políticos. (PEREIRA, 2010, p. 327)¹¹.

Mas qual o critério então utilizado por Honneth para dizer se algo é justo ou injusto e de onde seria permitido retirar esse critério normativo para avaliar as sociedades? Em outras palavras, o que caracterizaria a “vida boa” na visão de Honneth e como ele poderia ser derivado das sociedades, dado que essas nos seus movimentos cotidianos parecem não aderirem a nenhum consenso - uma vez que a “vida boa” poderia ser traduzida em muitas opiniões individuais?

¹¹ “[...] só mantenho que todos os seres humanos para se realizarem e para ganharem certo autorrespeito – que tomo como requisitos antropológicos – necessitam certo tipo de reconhecimento. [...] Em definitivo, é a ideia de que somos seres necessitados de cuidado, de satisfazer nossos interesses e somos também seres políticos.” (PEREIRA, 2010, p. 327, tradução nossa).

Para fundamentar este critério Honneth terá, portanto, que superar a resistência das crenças individuais e fundar os pilares de sua teoria em um solo que abstraísse destes conteúdos imediatos em prol de uma gramática logicamente anterior na vida individual e autônoma. Essa gramática teria de ser buscada sem que a teoria perdesse o seu correspondente empírico.

Sendo assim, que tipo de ação social efetiva poderia dar base para a construção de um critério normativo de avaliação das sociedades se não podemos confiar nos valores e finalidades caóticos da vida social moderna? Para Honneth, para além da caoticidade dos valores e objetivos particulares observáveis na vida social, seria possível identificar uma gramática normativa, com dimensões tanto ahistóricas (amor) como historicamente impregnadas em instituições e práticas sociais modernas (direito e estima), vinculadas a expectativas subjetivas de autonomia e individuação. Segundo Honneth, é essa gramática que nos permitiria acessar a instância intramundana cujo desrespeito seria capaz de explicar a motivação normativa dos agentes à luta social: para o autor, a história e a sociologia nos mostram que os motivos para a luta e para a emancipação seria um desrespeito a expectativas de integridade pessoal, e não uma simples reação à inobservância ou distorção de regras linguísticas, como em Habermas.

Com isso, a categoria do reconhecimento estaria mais apta a interpretar os conflitos reais, os quais desde o início se baseiam em um tipo de normatividade que, uma vez desrespeitada, insuflaria lutas por reconhecimento. No entanto, como essas expectativas seriam tácitas, sua única forma de manifestação seria a luta. Elas carregariam algo que não pode ser completamente explorado antes de sua negação, que a faz aparecer para a consciência. Logo, é por uma via negativa, de lutas históricas, que Honneth buscará fundamentar sua teoria normativa. Assim, para reconstruir a Teoria Crítica, diferentemente de Habermas,

[...] Honneth preferirá partir dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais para, a partir daí, buscar as suas lógicas. Com isso, torna-se possível, em princípio, construir uma teoria do social mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas. (NOBRE, 2009, p. 17).

Para fundamentar a moralidade que estaria se expressando nos levantes de diversos grupos desprivilegiados, Honneth parte de um via negativa e vai analisar fenomenologicamente as experiências de humilhação. A ética normativa do reconhecimento daí derivada, ou seja, derivada das expectativas normativas frustradas dos agentes sociais,

teria o benefício de ser imanente, baseando-se em experiências cotidianas compartilhadas. A análise da humilhação revela uma ofensa de tipo moral, onde algo foi afetado na autorrelação positiva que temos sobre nós mesmos, na consciência que a pessoa tem de si a respeito das capacidades e direitos que lhe correspondem. Essa ofensa, assim, desperta a intuição moral de que devemos nossa integridade e identidade ao reconhecimento obtido em sociedade. Nossa autonomia está atrelada à dependência dos outros. Daí a consciência de uma ética na qual se deve respeitar a todos para que a minha liberdade seja conquistada.

A análise fenomenológica das experiências de humilhação nos mostra que existem expectativas normativas de reconhecimento no interior da sociedade. Mas a falta de reconhecimento faz com que nossa integridade psicológica e moral fiquem comprometidas. O critério normativo de Honneth é, portanto, o de integridade psicológica. Mas que tipo de hermenêutica seria necessária para identificar a dinâmica da integridade? Seguindo o modelo de Hegel, Honneth pode identificar que o atendimento saudável das relações de reconhecimento fornecem para o indivíduo três níveis de integridade: autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Essa integridade seria formada através de três formas de reconhecimento recíproco: a dedicação emocional, o reconhecimento jurídico e a estima social.

Dizer que existem três esferas de reconhecimento na sociedade e três formas de autorrelação do sujeito não é suficiente para uma teoria crítica se ela não souber identificar onde essas formas de reconhecimento falham. Mas Honneth identifica essas falhas em experiências de i) maltrato físico; ii) privação de direitos ou exclusão social; iii) injúria ou desonra. Essas experiências de desrespeito, para Honneth, seriam sintomas de uma expectativa de reconhecimento da consciência as quais estariam embasando demandas por igualdade social, por direitos iguais etc. Ou seja, haveria nas demandas desses grupos a manifestação de lutas por reconhecimento das quais seria possível tirar uma lógica progressiva de conquistas sucessivas de liberdade a partir da ideia de individualização por socialização. Ou seja, essas demandas empíricas refletiriam o modo como o indivíduo se constitui e é maturado, tornando-se autoconsciente e desenvolvendo capacidades prático-cognitivas, por meio de relações intersubjetivas específicas. Essa teoria normativa estaria assim não só amparada na manifestação empírica das lutas, mas também na psicologia moral moderna e em outros estudos que nos permitem compreender os fenômenos no desenvolvimento psicológico e na capacitação para o arbítrio e para a liberdade do indivíduo enquanto um ser autônomo.

Contudo, as ciências modernas que proporcionarão os *insights* da teoria honnethiana não poderiam suprir por si só o critério normativo exigido para uma avaliação crítica das sociedades. Antes, elas serão usadas pelo autor para a construção de um argumento sólido para o fornecimento de uma ideia de “vida boa”. Daí termos que compreender a teoria honnethiana como dirigida para a formulação de uma “ética do reconhecimento”, que descreveria se não a “vida boa”, pelo menos as condições mínimas de autorrealização dos indivíduos.

Essa “ética do reconhecimento” compreende um universal racional através do qual seria possível não só diagnosticar as injustiças sociais e os modos de vida patológico como também ler os vários movimentos sociais e as lutas contextuais a partir de uma ideia comum de “luta por reconhecimento”. Ou seja, para além das demandas explícitas e particulares de determinado grupo, a luta social expressaria um universal implícito o qual estaria guiando as expectativas normativas dos agentes por mais obscuras que essas pudessem ser para os próprios agentes envolvidos em luta. Pois como Honneth dirá, na simples negação de um estado de coisas sociais atua imediatamente uma expectativa normativa ainda que esta não possa ainda ser nomeada com todas as letras. O papel da teoria de Honneth é assim, de algum modo, mostrar que tipo de expectativa normativa (a sua forma) os agentes estariam antecipando inconscientemente ao dizer “não” para um certo estado de coisas.

Essa fundamentação possibilitadora de diagnósticos de patologias sociais (racionalidade deficiente) Honneth acredita encontrar em Hegel, principalmente na sua FD, onde o filósofo do séc. XIX organiza instituições éticas universais em todas suas etapas, estando atreladas a um progresso racional-histórico que constituirá a modernidade. É frente a este potencial racional, que a modernidade e suas instituições possibilitam objetivamente, que seria possível para Hegel identificar situações deficientes da razão porque caracterizadoras de obstáculos e de absolutização de momentos particulares da formação e desenvolvimento institucional de uma sociedade plena, com efeitos psicológicos nos modos de autorrelação do indivíduo.

Assim, levando em conta tais instituições, os indivíduos são capazes de projetar suas vidas de acordo com objetivos socialmente reconhecidos e, com isso, experimentar a vida com sentido. Por sua vez, quem quer que não permita que tais finalidades objetivas da razão influenciem sua vida sofrerá as consequências da ‘indeterminação’ e desenvolverá ‘sintomas de desorientação’. (HONNETH, 2008, p. 395).

Nesse sentido, o sistema institucional e conceitual sobre o qual se gera uma expectativa normativa está posto historicamente e parte de uma possibilidade objetiva ainda que obscura nas consciências individuais mas possíveis de serem intuídas, sentidas e posteriormente articuladas nas experiências de desrespeito. Como dirá Honneth, Hegel “[...] estava convencido de que as patologias sociais deveriam ser entendidas como resultado da inabilidade da sociedade para expressar apropriadamente o potencial racional já inerente em suas instituições, práticas e rotinas cotidianas” (HONNETH, 2008, p. 394).

Honneth procura desatrelar a FD do seu tempo histórico (contexto particular) observando que nela se encontra uma tese geral acerca dos preceitos necessários para a manutenção e efetivação dos “padrões mais altamente desenvolvidos de racionalidade”, onde os membros de uma sociedade adquirem a capacidade de “conduzir suas vidas com sentido”. Sem essa suposição ética, dirá Honneth, já implícita em Hegel, não poder-se-ia estabelecer justificadamente uma conexão com a análise que busca ver no capitalismo uma deformidade, uma patologia social (HONNETH, 2008).

Essa suposição ética seria capaz, portanto, de diagnosticar patologias sociais segundo uma teoria geral com características antropológicas e normativas na qual esses modos de racionalidade são compreendidos como desviantes:

Os membros da sociedade devem concordar que a condução conjunta de uma vida bem-sucedida, não-deformada, somente é possível se todos se orientarem de acordo com princípios ou instituições que eles são capazes de entender como fins racionais para sua autorrealização. Qualquer desvio em relação à ideia aqui esboçada deve conduzir à patologia social, na medida em que sujeitos estão reconhecidamente sofrendo de uma perda de objetivos comuns, universais. (HONNETH, 2008, p. 394).

Tomando a teoria do reconhecimento de Honneth, podemos dizer que a tradução do conteúdo particular (explícito nos gritos dos grupos) para a forma do universal (implícita na ética do reconhecimento) e vice-versa não perverte nenhum dos sentidos (particular ou universal). De fato, nosso autor quer ver aqui antes uma complementaridade que uma diferença de qualidade. Isso porque no conteúdo particular as demandas se mostram realmente como sendo lutas por identidade (tanto as lutas dos operários como a dos movimentos feministas etc.). Por outro lado, o universal só ganha significado e efetividade quando aparece nos seus casos particulares. Tirar o universal do particular seria não compreender o real sentido dessas lutas (ou seja, o universal não perverte o significado do particular, antes o realça, não desvia do seu sentido original). Tirar o particular do universal

seria conceber uma teoria sem força e efetividade no mundo real (seria conceber uma ideia abstrata a qual não enriquece a compreensão dos casos empíricos).

No entanto, temos aqui um problema. Se o universal não perverte o significado das lutas, poderíamos entender que entre o sentimento negativo dos agentes e aquele universal há uma continuidade quase inócua uma vez que a ética do reconhecimento expressaria apenas um referencial de possibilidade no qual jazem os vários grupos em sociedade. O momento da tradução do particular para o universal, o qual teria que se mostrar como um produto da própria luta, seria perdido em prol de um fortalecimento do referencial normativo, fazendo com que o universal anterior aparecesse somente como o estado implícito do universal posterior, não havendo grandes mudanças de qualidade entre um e outro para além da inversão do estado em-si ao estado para-si. Ou seja, essa continuidade tenderia a privilegiar um universal racional último em depreciação dos momentos particulares, os quais seriam vistos apenas pela ótica desse universal racional último o qual regula a leitura dos déficits.

Um modo hegeliano atrelado à gramática da consciência, teria que buscar ler a tradução – ou antes, a interversão – como um momento crucial da luta por reconhecimento. Seria, portanto, através da luta que um estágio de reconhecimento t_0 alcançaria um estado de reconhecimento t_1 , por onde não podemos ler t_0 como uma relação de reconhecimento implícita (em estado não ativo) da relação de reconhecimento em t_1 , haja visto que entre um e outro a consciência de si dos agentes atingiu um novo patamar. Ou seja, a consciência de si seria um resultado da dialética do universal em t_0 e não o amparador de expectativas normativas em t_0 dado que ali os indivíduos careciam de consciência de si e, portanto, de expectativas em relação a um estágio o qual seria impossível de antecipar mentalmente. O reconhecimento só se dá como resultado de um retorno da diferença a qual necessitaria ser produzida e sentida como impossibilidade na própria experiência da consciência. Isso implica dizer que em relações primárias de reconhecimento, para usar um exemplo extremo, não é possível a antecipação normativa de um estado de consciência pois sequer seria possível que o sujeito inconsciente se diferenciasse de si mesmo para acessar um outro, modelo para o qual criaria uma expectativa.

Honneth em *Luta por Reconhecimento* parece compreender esse fenômeno, a partir do qual o sujeito “perde algo que nunca teve”, ou seja, desvencilha-se de um estado em identidade com a natureza sendo que “ele”, ser consciente de si, nunca esteve identificado à natureza, mas sim o seu outro que o constitui. Ou seja, sendo o self um produto das relações intersubjetivas como defender que a expectativa de reconhecimento não é também um

atributo orgânico do self em um determinado contexto ou estágio de reconhecimento. Pois a capacidade de esperar algo diz respeito a uma capacidade cognitiva de antecipação a qual não poderia superar o próprio self no qual está atrelado. A expectativa é como uma âncora que o self (produto de um determinado estágio de reconhecimento) joga para a frente sem nunca poder superar quem o lançou.

Assim, em um tempo onde as utilidades das posses exerciam a máxima função de reconhecimento, as expectativas desses sujeitos estavam atreladas ao máximo usufruto das posses e nada mais. Somente com a impossibilidade estrutural de um tal estado de coisas que os agentes seriam incitados a superar essa visão de mundo. Assim, em um exemplo de juventude, Hegel esboçará que o roubo das posses abriu margem para a necessidade de se respeitar o outro como pessoa uma vez que no ato da lesão o sujeito lesado percebe que o seu bem para ele vale mais que uma utilidade somente, ela simboliza seu autorrespeito pelo qual o sujeito lesado está disposto a entrar em uma luta de vida ou morte com o ladrão. A partir daí nada seria como antes. A propriedade recuperada aparecerá então aos olhos dos agentes como uma causa menor, porque o conflito e uma relação de reconhecimento diferenciada precisará ser fundada com o enfrentamento do ladrão pelo lesado. Esse resultado não poderia ser previsível. Ele tem um motivo para a consciência que age: recuperar a posse. Mas tem uma consequência que não se deriva dedutivamente na vivência da consciência anterior: a necessidade de se fundar o direito de propriedade etc. Os indivíduos perceberam no processo que suas relações com os objetos significam mais que uma relação para o atendimento das utilidades do corpo, ela representa uma condição para o exercício da liberdade individual, liberdade individual essa que só poderia ser intuída com a experientiação do corpo como um outro do “eu” – o que em termos práticos representa a possibilidade de arriscar a própria vida por uma razão outra que a subsistência. Esse sentido de “eu” é produto da negação da posse e da impossibilidade de recuperação simples da mesma. É reflexo de uma relação com os objetos, que passa a ser de propriedade, onde também o corpo passa a ser uma propriedade diferenciada do “eu”.

Os efeitos políticos para uma concepção de luta que se guia por uma expectativa que pretende se dar para além do eu constituído, transcendendo o tempo do sujeito e da consciência de si, só poderiam ser reparativas.

A diferença entre os dois modelos (entre aquele se limita a políticas reparativas e aquele que permite políticas transformativas) estaria em primeiro lugar no valor da negação. Existe uma negação simplória a qual produz a desrespeito particular no indivíduo frente a um

universal posto tácito. O fato de que ele se torne explícito com a luta não faz com que o modo de vida como um todo seja alterado. O universal não muda de qualidade, ele apenas passa de um estágio particular em-si para um acoplamento no universal para-si. E existe uma negação que chamamos de negação determinada, que é o próprio universal entrando em contradição e tendo que se resolver. Assim, enquanto a característica do estágio de negação do primeiro caso é o desrespeito (o momento t1 do respeito invade t0) do segundo é o desamparo (motivo pelo qual o sujeito arrisca a vida para readquirir o sentido de existência perdido – o qual jamais é retomado na mesma qualidade, pois a experiência de indeterminação do desamparo exige um universal maior que aquele que o indivíduo acessava. A negação faz o sujeito ver como sua vida era pobre ainda que haja como dirigida para um movimento de retorno da unidade/identidade.

A questão simples que mostra a diferença entre uma perspectiva e outra é a seguinte: em t0 o universal de t1 já existia (resultando numa teleologia onde os momentos iniciais são explicados pelo fim do processo)? Ou ele não existia e teve que ser criado a partir de t0 (de modo que a própria dinâmica de t0 explica por si só o movimento que ela tem para criar outro universal em t1)? É a velha crítica de Marx a Hegel de que os momentos da consciência não explicariam de fato grande coisa e seria antes mais retórica do que um meio de acessar a verdade. Pois a dialética desde Aristóteles encontra esse debate. A dialética para Aristóteles seria um método de chegar a verdade ou de explicar e refutar as crenças do povoado frente a verdade de Aristóteles?

Defender a hipótese de que o modelo da luta por reconhecimento pode apoiar políticas transformativas implicaria defender um terceiro entre a oposição do “reconhecido” e do “não-reconhecido”. Ou seja, seria defender a possibilidade do indeterminado; do sujeito que não se sente reconhecido e nem desrespeitado, dado que seu referencial universal se apresenta em construção.

Isso se daria para Habermas uma vez que o autor teria ficado preso i) na distinção dualista e analítica entre “sistema” e “mundo da vida” e ii) numa ideia de intersubjetividade comunicativa que não se estrutura pela luta e pelo conflito social (NOBRE, 2009, p. 16).

A gênese da instância normativa em Habermas é a evolução da linguagem, racionalização comunicativa do mundo da vida. Essa racionalização, não obstante, não é intencional para os sujeitos e dá-se por trás das costas. Não é possível atrelar em Habermas o fundamento normativo com a experiência social atual de injustiça. A tradução das lutas morais no corpo da racionalização da linguagem não se dá muito bem. Habermas cai assim

em um *problema de tradução entre a experiência moral da práxis e a instância normativa teórica*. A linguagem possui uma história e um desenvolvimento (gênese), ou seja, não é a priori, mas também se afasta demais das experiências efetivas e intencionais dos sujeitos. A racionalidade comunicativa de Habermas é prévia ao conflito e não constituída em processos de luta, limitando-se a expressar um resultado da modernidade. Habermas não estaria explicando bem como, nas lutas sociais, houve uma racionalização comunicativa do mundo da vida por meio da ação dos agentes humanos.

A ofensa, no entanto, não é o mesmo que um retrocesso a níveis de consciência mais primários. Não é uma perda de consciência de si. É apenas a percepção de um contraste entre a expectativa de uma autoconsciência moral realizada e a situação atual da pessoa – imagem que a tenta, dizendo que ela não tem, por exemplo, direitos iguais aos outros. Mas essa tentação nunca pode ser levada suficientemente a sério pela teoria de Honneth porque nela há a primazia do universal racional no qual se atrelam expectativas, por onde toda situação de relação de reconhecimento primária já conversa com um universal superior.

A fim de identificarmos essas características do pensamento de Honneth como parte de uma interpretação particular da ideia de “transcendência intramundana”, passamos de agora em diante a analisar o conceito de “plebe” em Hegel, tendo em vista um remontar da questão da lógica da emancipação aqui ilustrada a seu arquétipo base. Perguntamo-nos se uma teoria normativa do reconhecimento que se queira embasando também um modo de pensar a política como espaço de transformações sociais consegue manter os elementos dialéticos do modo de pensar hegeliano da *Aufhebung*. Elementos esses que incluem a passagem dos sujeitos por certo momento de indeterminação, aparição primeira da negatividade como função desestabilizadora das certezas normativas em dado campo de validade.

3 A TRANSCENDÊNCIA IMANENTE NO ARQUÉTIPO HEGELO-MARXISTA

3.1 A ETICIDADE NA SOCIEDADE CIVIL: A *BILDUNG* ENTRE A UNIVERSALIDADE E A PARTICULARIDADE

A sociedade civil para Hegel é a esfera que media econômica, social e juridicamente as particularidades autônomas, tendo sua importância ética e histórica no desenvolvimento do reconhecimento da *pessoa universal*, a qual compõe a igualdade de todos os indivíduos enquanto sujeitos responsáveis e subjetivamente livres – a despeito de suas diferenciações em

castas ou estamentos ou ainda em relação aos valores que cada indivíduo carrega (HEGEL, 2000, §209). Sua principal característica emancipatória é a dissolução da substancialidade das relações éticas pré-modernas – logicamente apreensíveis por certa dinâmica de relações da família – em uma esfera racional de relações intersubjetivas pautada pelos princípios da pessoa concreta, correspondente ao fim para si da *particularidade*, e da relação entre estas, correspondente à mediação *universal* dos fins particulares (HEGEL, 2000, §182). Ela se insere no contexto histórico de Hegel como “[...] uma resposta ao grande desafio posto pela Revolução Francesa aos contemporâneos, o da realização e da institucionalização política da liberdade” (MÜLLER, 2000, p. 6).

Nesse sentido a sociedade civil, enquanto conceito, apresenta-se na obra de Hegel como uma grande inovação sociológico-filosófica e como uma grande crítica às filosofias políticas do contratualismo ao pôr a formação (*Bildung*) do sujeito, do particular para o universal, como pilar de explicação da associação em sociedade (HEGEL, 2000, §187). Pois se por um lado, na sociedade civil, a mediação é tão somente o resultado externo dos fins das pessoas concretas, sendo encarada como o meio para satisfação destas, por outro lado dá a forma da universalidade aos fins particulares e desse modo satisfaz o bem próprio de outrem (HEGEL, 2000, §182, Adendo). Este emergir da forma universal por de trás da consciência dos agentes interessados – por intermédio de suas ações recíprocas – fundamenta o tipo de associação moderna e revela a Ideia da emergência da cultura para o pensamento enquanto campo social autônomo subsistente por si – o que para a antiguidade só poderia estar profundamente mesclado com as formas de representação da família e do Estado.

A tardança, em termos históricos – mesmo se consideramos o advento do capitalismo, originário do séc. XV – na conceituação da sociedade civil como uma dinâmica pertencente à eticidade se deve, em parte, ao fato de que a universalidade que aí se põe ser externa às particularidades, ou seja, alheia à vontade dos sujeitos e, portanto, distante da moral subjetivista ou imediatista. Ela é antes um reflexo da economia política enquanto ciência que organiza um todo caótico (HEGEL, 2000, §189). Ou seja, a forma do universal que adentra os fins particulares é gestada pela realização do fim egoísta de cada agente. Estes fundam um sistema de dependência recíproca onde o bem próprio de todos e o direito de todos são condições para a efetivação e asseguramento de meu bem próprio e de meu direito (FD, §183). Tal disposição do universal, como é possível perceber, traz características de exterioridade e de formalidade em relação ao fazer imanente dos indivíduos. Entramos assim no “[...] sistema da atomística” onde as “[...] pessoas [...] não têm em sua consciência e por

[sua] meta a unidade absoluta, mas sua própria particularidade e seu ser-para-si [...]” (HEGEL, 2011a, p. 297, §523) por onde todos os outros indivíduos são meios. Esse universal mediador das particularidades autônomas será chamado por Hegel de Estado externo – “[...] o *Estado de necessidade constringente* e do *entendimento*” (HEGEL, 2000, §183, p. 16). Em suma, a dificuldade em se diagnosticar na sociedade civil uma substância ética se deve ao seu esvaziamento neste cenário: a sociedade civil é o lugar onde ocorre a perda da eticidade em seus extremos da particularidade e da universalidade (HEGEL, 2000, §184).

Nesta esfera a Ideia está, portanto, cindida em dois momentos – o da particularidade e o da universalidade. Assim sendo, cada qual constitui um ser-aí subsistente por si: enquanto a particularidade se encontra no direito e na possibilidade de se desenvolver livremente, a universalidade se encontra no direito de demonstrar-se como o fundamento e potência daquela liberdade reflexiva. A totalidade da eticidade é aqui apenas uma totalidade relativa e uma necessidade interna de identificação neste aparecimento (*erscheinung*) externo do seu outro distinto, que é tanto aparecimento do particular na sua forma universal quanto aparecimento do universal na forma do particular. No primeiro caso, o universal mediador aparece como verdade do saber e do querer dos indivíduos, de modo que nos aproximamos de um Estado platônico; no segundo caso esta universalidade aparecerá como uma triste necessidade de associação dos indivíduos para a satisfação de seus interesses, ou seja, como um poder externo, um outro particular e uma necessidade constringente (HEGEL, 2000, §184). Esse passar de um para o outro ou levar em consideração apenas um dos lados da eticidade nos conduz a um mau infinito em que nenhuma parte fica satisfeita pois o verdadeiro é o constitutivo de ambos, como momentos necessários e codependentes da Ideia trabalhada neste horizonte e que aqui só pode aparecer (*erscheinung*), dando margem para ambas ilusões unilateralistas. Hegel dirá:

Ao mesmo tempo que a particularidade e a universalidade na sociedade civil se dissociaram, estão ambas, contudo, reciprocamente ligadas e condicionadas. Enquanto um momento parece fazer o que é oposto ao outro e julga poder ser somente mantendo o outro à distância de si, cada um, no entanto, tem o outro por sua condição. (HEGEL, 2000, , p. 17, §184, Adendo).

Essa codependência, como sendo a verdadeiro traço característico da sociedade civil, e que funciona à base da astúcia da razão, revela que a exterioridade do universal mediador não impede a sua efetividade – sendo assim capaz de pertencer à eticidade – uma vez que autoengendrado via práticas econômicas individuais e não idealmente posto. Ou seja, enquanto Ideia as obrigações éticas da sociedade civil não se impõem como obrigações de um

dever-ser externo. Em verdade, é do próprio interesse do particular que as “obrigações” são derivadas. O universal na sociedade civil adentra o particular e vice-versa. A vontade universal e a vontade particular se encontram identificadas. “Fomentando o meu fim, fomento o universal e este, por sua vez, fomenta o meu fim” (HEGEL, 2000, p. 17, §184, Adendo). Sua própria consciência de si, portanto seu ser, seu saber e seu querer, não são outra coisa que as manifestadas neste todo mediado. Indivíduos e instituições determinam-se reciprocamente, um estando no outro, como é próprio da ideia de liberdade na eticidade (HEGEL, 2000, §142).

Não obstante, a sociedade civil, por trazer dentro de si dois momentos em si subsistentes e distintos, é antagônica e harmonicamente imperfeita – sendo sua eticidade cindida nos extremos. Por um lado, as particularidades, uma vez radicalizadas em seus interesses e caprichos pela ampliação dos desejos através de representações e reflexões, destroem-se a si mesmas na necessidade do universal, no mau infinito da satisfação das carências humanas. Por outro lado, enquanto comportamento universal, as satisfações das carências, por depender completamente da contingência externa e do arbítrio, assim como ser restringida pela potência da universalidade, só podem ser elas próprias contingentes, ou seja, algo igualmente sem-medida e abstrato. É o mundo objetivo da religião cristã, onde subsistem o direito infinito da subjetividade e da substância, onde a “[...] totalidade tem de [...] adquirir a força para pôr a particularidade em harmonia com a unidade ética” (HEGEL, 2000, p. 19, §185, Adendo). Não sendo assim, “A sociedade civil oferece, nestas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambos.” (HEGEL, 2000, p. 18, §185).

Nesse sentido, a recondução da sociedade civil à substância ética exigiria a internalização deste antagonismo em uma unidade capaz de suportar a dissolução dos momentos da sociedade civil, um no outro. O Estado é essa força verdadeiramente infinita, “[...] unidade que *deixa a oposição da razão divergir em todo o seu vigor* e que a dominou, unidade que, portanto, se mantém nessa oposição e *a mantém coesa dentro de si*” (HEGEL, 2000, p. 18, §185).

Aqui, na sociedade civil, a particularidade, como já apontamos, é cultivada pelo passar para o universal. Não enquanto coerção frente a um poder externo, mas enquanto constituição da consciência de si, positiva. Não obstante, seria preciso ressaltar ainda que essa constituição não pode dissolver os dois momentos da sociedade civil senão que os põe lado a lado como necessidade recíproca, a qual se deixa assim apreender pelos particulares em um devir de

conscientização da mediação universal. Hegel, portanto, dirá “Essa unidade, [...], não é enquanto *liberdade*, mas sim enquanto *necessidade*, a de que o particular se eleve à *forma da universalidade* e nessa forma procure e tenha o seu subsistir”. (HEGEL, 2000, p. 20, §186).

Logo, o interesse da Ideia na sociedade civil é o aparecimento da mediação universal através da realização dos interesses das pessoas privadas (enquanto instâncias codependentes) como formação das mesmas. Esse aparecer do mediador universal, à medida que é possível ser concebido por nós no desenrolar das categorias que Hegel expõe em seus escritos é possível também de ser apreendido pelos particulares interessados na sociedade civil, no entanto, a despeito de suas intenções, ou seja, de uma forma não refletida ou ainda naturalizada. Isso porque os interesses dos cidadãos, sendo mediados pelo universal, só podem ser atingidos se

[...] determinam de modo universal o seu saber, querer e fazer, e se façam um *elo* da cadeia dessa *conexão*. O interesse da Ideia, aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil enquanto tal, é o *processo* de elevar, pela necessidade natural assim como pelo arbítrio das carências, a singularidade e a naturalidade desses à *liberdade formal* e à *universalidade formal do saber e do querer*, de *formar pelo cultivo* a subjetividade na sua particularidade. (HEGEL, 2000, p. 20-21, §187, grifos do autor).

Mas por que razão Hegel insistiria aqui na emergência dos particulares para um universal não substancial, mas formal? Não estaríamos tratando da negação de fato de toda inclinação natural e portanto do adentramento definitivo do homem na esfera social? Não exatamente, pois aqui a substância se apresenta como negação da substância, como capacidade de se determinar para fora das determinidades substanciais: sejam elas das carências imediatas ou das representações culturais. Este é, portanto, o campo ético do desenvolvimento da liberdade reflexiva, que a partir da posição de um terceiro formal e tácito pode optar por A ou B, se desvencilhar da família, mas não pode ele mesmo ter a si enquanto conteúdo. Não pode se autonegar reflexivamente como capacidade subjetiva do indivíduo porque para ele sua substância já se encontra negada simplesmente. Assim, apesar da formação do indivíduo na sociedade civil para a cultura, e assim do ganho qualitativo de suas determinações, os indivíduos buscariam da mesma maneira atingir suas metas, sejam elas das carências imediatas ou do reconhecimento social e jurídico. O seu âmbito não é o da efetividade orgânica do pensamento, portanto, mas o da universalidade formal (HEGEL, 2011a, p. 296, §517). Só o Estado é “[...] a substância ética *consciente-de-si* [...]” (HEGEL, 2011a, p. 305, §535). Em contrapartida, na sociedade civil

[...] esses efeitos positivos não são desejados pelos atingidos, mas se devem como que à astúcia da razão: para os sujeitos individuais, no sistema das necessidades, a formação vale apenas como meio de geração de uma nova satisfação no âmbito do natural; na verdade, porém, eles são enganados: eles alienam-se cada vez mais em relação à natureza e perdem a unidade imediata com o gozo. Esse desengano e a autonomização do espírito que ele condiciona são justamente o que constitui o objetivo da razão. (HÖSLE, 2007, p. 593).

Nesse sentido, a sociedade civil é a esfera onde irá se dar fundamentalmente a gênese da pessoa universal enquanto sujeito que dá a si suas próprias leis e as conhece no campo jurídico da administração do direito. Estamos assim frente a um processo de gênese e maturação dos sujeitos enquanto mais ou menos conscientes de suas situações como membros de direitos e deveres na sociedade. É o processo dialético da *Bildung* (formação) que expõe como “[...] a *forma da universalidade* vem por si à existência no pensamento [...]” (HEGEL, 2000, p. 21, §187, grifo do autor) possibilitando uma consciência de si para os sujeitos que internaliza ela mesma uma certa expectativa que fundamenta seu senso social de justiça. “É por esse trabalho de formação, [...], que a própria vontade subjetiva ganha dentro de si a *objetividade*, na qual, unicamente, por sua parte, ela é digna e capaz de ser a *realidade efetiva* da Ideia” (HEGEL, 2000, p. 22, §187, grifos do autor).

Não obstante, uma forma de avançar nessa linha de pensamento seria indagar se a própria ideia de pessoa abstrata não estaria na sociedade civil ainda presa a uma determinação substancial externa, assim como as determinações da carência imediata e das representações culturais ou simbólicas que os indivíduos mais recebem do que fazem de si em sociedade, apesar de ser ela uma determinação do pensamento (HEGEL, 2000, §209, Adendo) e dessa forma esgotar as potencialidades da liberdade reflexiva (HEGEL, 2000, §6). É nesse sentido que observamos na plebe duas possibilidades de leitura: i) como simples desvio em relação às expectativas construídas dos direitos da pessoa ou ii) como demonstração do esgotamento e da necessidade de superar a categoria da pessoa como fundamento último de uma autorrelação substancial, o que só seria possível com certa experienciação do negativo, a lembrar que, em termos fenomenológicos, “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente.” (HEGEL, 2011b, p. 145, §187).

Por essa via acreditamos que a plebe de Hegel se faz um momento de reflexão que ultrapassa a própria interpretação exegética do texto do filósofo, indo ao encontro de uma discussão acerca das possibilidades do fazer crítico, que tem na Teoria Crítica o seu

desaguadouro. Desse modo, estaremos também investigando qual a importância e a centralidade que ainda hoje uma investigação da plebe na sociedade civil de Hegel tem para o debate contemporâneo naquilo que corresponde à relação entre teoria e *práxis*. Para tanto, primeiro devemos lidar com as dificuldades de se definir a plebe (*Pöbel*) em Hegel.

3.2 A PLEBE NA SOCIEDADE CIVIL: EM BUSCA DE UMA DEFINIÇÃO

O conceito de plebe (*Pöbel*)¹³ aparece na obra de Hegel dentro da terceira seção da sociedade civil, nomeada *A polícia e a corporação* (§§230-254). Ela buscará efetivar a liberdade e o bem-estar individual numa síntese entre a primeira e segunda seções: *O sistema das carências* (§§189-207) e *A administração do direito* (§§208-228). Isso porque, por um lado, as carências do particular se remetem ao universal dos direitos através da abstração que a divisão do trabalho e as leis de mercado promovem para o pensamento - “[...] o próprio direito é a carência suprema” (HEGEL, 2000, p. 47, §210, Griesheim) -, e por outro lado os direitos abstratos não são capazes de efetivar o bem-estar de todos os indivíduos, pois o bem próprio de cada um ainda se encontra entregue ao arbítrio e às contingências instrumentalizadas pelo mercado - “[...] o bem próprio é algo exterior para o direito como tal” (HEGEL, 2000, p. 71, §229).

Entre a necessidade de se conceber os indivíduos como universais iguais na pessoa universal ao mesmo tempo que a sociedade civil permitiria dissonâncias na efetivação do bem-estar, dadas a exterioridade e as instrumentalizações possíveis de direitos abstratos ali onde eles ainda permitiriam possíveis danos e injustiças, é a polícia, primeiramente, que terá de resolver esta incongruência promovendo a segurança da subsistência e do bem-próprio – seja como poder protetor da ordem (§§232-234), seja através de políticas econômicas (§235-236) e sociais (§§237-242) ou ainda buscando resolver os impasses dialéticos da moderna sociedade industrial (§§ 243-248). A determinação da polícia, assim como a da corporação, é a realização efetiva da unidade entre a particularidade subjetiva e o universal do direito abstrato (HEGEL, 2000, §229).

No *sistema das carências* a subsistência e o bem-próprio de cada singular é uma *possibilidade* cuja realidade efetiva está condicionada pelo seu arbítrio e pela sua particularidade natural, assim como pelo sistema objetivo das carências; pela administração do direito a *lesão* da propriedade e da personalidade é anulada. Mas o

¹³ Utilizamos aqui a tradução de *Pöbel* como plebe apesar do termo ter recebido várias traduções para o português, como plebe, população e ralé.

direito *realmente efetivo na particularidade* inclui tanto que as *contingências* contra um ou outro fim sejam *suprimidas* e que a *segurança imperturbada* da *pessoa* e da *propriedade* seja efetuada, quanto inclui [também] que a *segurança* da subsistência e do bem-próprio do singular, em suma, que o *bem-próprio particular* seja *tratado e efetivamente realizado* como *direito*. (HEGEL, 2000, p. 72, §230, grifos do autor).

Vemos assim que no *sistema das carências* o bem-próprio do particular está condicionado pelo seu arbítrio, pela sua particularidade natural, assim como pelo sistema objetivo das carências. Mas o que se deve entender por isso? Primeiramente, a possibilidade na participação da riqueza universal está sujeita às condições pelo lado subjetivo: “[...] se ele é apto, se arranjará por si, se soçobrar, é culpa sua” (HEGEL, 2000, p. 77, §237, Hotho). No entanto, Hegel não deixará de apontar para o fato de que “[...] ela pressupõe condições de habilidade, de saúde, de capital etc.” (HEGEL, 2000, p. 76, §237). Hegel assim nos remete ao §200 onde, diagnosticando as condições na possibilidade na participação da riqueza frisa a consequência necessária da desigualdade da mesma e das habilidades na sociedade civil. Contudo, se naquele momento esta necessidade aparecia como incontestável dados os direitos da particularidade, aqui Hegel enfocará que “[...] do mesmo modo como o arbítrio, as circunstâncias contingentes, físicas e as que residem nas relações externas (§200) podem reduzir os indivíduos à *pobreza*. [...]. O poder universal assume o lugar da família junto aos pobres [...].” (HEGEL, 2000, p. 79, §241).

Assim, para combater tais efeitos da pobreza, as quais o direito busca resolver sem obter pleno sucesso, a polícia, em seu momento d’A *política social* (§§237-242), será concebida por Hegel para combater um desvio da ética via provimentos de educação, tutela pública assim como institucionalização da caridade.

Haveria, no entanto, mais um momento que nos parece se apresentar como mais determinado uma vez que referente à *Dialética da moderna sociedade industrial* (§§243-248), que não cai nas finalidades da política social – como fica evidenciado com a impossibilidade de uma política nesse sentido no §245. Essa dialética diria respeito ao aumento da acumulação das riquezas que, como contrapartida, gestaria uma classe atada ao trabalho:

Quando a sociedade civil atua com eficácia desimpedida, ela está empenhada no interior de si mesma num crescimento progressivo da população e da indústria. – Por um lado, graças à *universalização* da conexão entre os homens através das suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las, aumenta a *acumulação das riquezas*, – pois dessa dupla universalidade tira-se o maior lucro, – assim como aumenta, por outro, o *isolamento* e o *caráter restrito* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *necessidade constringente* da classe atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as

demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil. (HEGEL, 2000, p. 80-81, §243, grifo do autor).

É a esse último aspecto condicionante da distribuição da riqueza que Hegel atrela a formação de uma plebe, definida como uma massa da população que vive com um nível de riqueza igual ou abaixo do de subsistência. Teríamos então de nos perguntar: qual é a unidade para a medição do nível de subsistência que Hegel utiliza? Seria ela natural e, portanto, calórica, ou seria ela social e, por conseguinte, fundamentada sobre um costume, carregado de uma ideia de vida boa? Hegel em seguida observará que “[...] esse mínimo é [...] muito diverso entre os diferentes povos” (HEGEL, 2000, p. 81, §244), deixando claro que esta medida não pode ser objetivada a despeito das formatações do espírito e dos costumes dos povos. Nossa condição necessária para a definição de plebe é assim o nível de subsistência: igual ao mínimo ou abaixo dele. Nosso problema agora é com essa medida mesma. Como situá-la na efetividade?

É nesse momento que Hegel expõe outra condição para a definição da plebe, que a diferencia de vez de uma medida natural de subsistência. Hegel dirá: “A pobreza em si não torna ninguém parte da plebe: esta só é determinada como tal pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo, etc.” (HEGEL, 2000, p. 81, §244). Ou seja, a definição de plebe só se completa quando sua medida quantitativa (nível de subsistência) se encontra com sua medida qualitativa (estado de ânimo revoltoso contra a sociedade). No entanto, deparamo-nos agora com a dificuldade em compreender este estado de ânimo. Como conceituá-lo? O texto de Hegel parece nos indicar duas possibilidades. Vejamos quais são elas.

Antes de caracterizar as duas noções de revolta seria preciso, no entanto, eliminar uma terceira possibilidade de leitura, a qual não será tratada aqui. Essa possibilidade diria respeito ao fato de que Hegel sinaliza que esta revolta é *interna* e que, como tal, não se manifesta. Ou seja, de fato a plebe decai até “[...] perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho [...]” (HEGEL, 2000, p. 81, §244). Nesse sentido ela não se revolta na efetividade. Esta massa estaria em condição de servidão voluntária. Mas uma leitura que abraçasse a característica de revolta dos pobres como sendo interna, não se dando na efetividade, não nos ajudaria na definição de plebe, pois seria impossível o diagnóstico do plebeu na diferenciação entre um pobre satisfeito e um pobre com uma “revolta interna”. Não obstante, isso não impede que possamos ler a internalidade da revolta como expressão de uma situação possível de alienação. Porém, como tal,

acreditamos que ambas concepções de revolta que apresentaremos possibilitam também a compreensão do fenômeno de uma suposta alienação. Contudo, não buscamos aprofundar essa discussão aqui.¹⁴

Uma primeira possibilidade de interpretação deverá ler o “estado de ânimo revoltoso contra a sociedade”, que complementa o nível de subsistência como medida para a definição da plebe tal como Hegel a descreve na FD, como o resultado de uma expectativa frustrada em relação aos direitos do pobre ou do plebeu, pois parece ser isso que o “dar-se por satisfeito” na seguinte passagem parece apontar: “Na Inglaterra mesmo o mais pobre acredita ter o seu direito, o que é diferente daquilo com que, noutros países, os pobres se dão por satisfeitos” (HEGEL, 2000, p. 81, §244). Poderíamos dizer assim que no pobre há duas percepções: uma delas atrelada aos direitos que ele acredita ter em relação à sociedade civil, outra correspondente a seu estado atual de subsistência. Esse *gap* interno seria, portanto, o responsável pelo estado de ânimo revoltoso que é desencadeado nos pobres, que passam então a ser conceituados como plebe. Diremos que o afeto relacionado a esse *gap* condiz com um sentimento de injustiça e que a dificuldade que reside nesta definição se encontra na riqueza da fundamentação da natureza daquela medida que suporta normativamente as expectativas dos agentes.

Esse modo de conceituar a medida qualitativa para a definição de plebe, ou seja, o estado de ânimo revoltoso, parece corresponder ao conteúdo de outras proposições que Hegel elenca no §244 e em seu adendo. Ele escreve que a revolta é “[...] contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc.” (HEGEL, 2000, p. 81, §244, Adendo) revelando que ela possui uma racionalidade dirigida a alguns alvos, os quais poderíamos supor ser agentes que deveriam reconhecer na plebe os seus direitos, nos quais suas expectativas estão atreladas. Ademais, “[...] surge na plebe o mal de não ter a honra de assegurar a sua subsistência mediante o seu trabalho e de, contudo, pretender assegurá-lo como direito seu” (HEGEL, 2000, p. 81, §244, Adendo). Ou seja, enquanto a situação real do pobre aqui parece variar, aquela medida que suporta a expectativa normativa do agente parece permanecer imune à variação, de modo que o sujeito ainda espera atingir aquele nível de direito que ele percebe como legítimo. Daí que Hegel empregará inclusive o termo “in-justiça”, para se referir a uma

¹⁴ Seria importante também comparar o estado de ânimo da plebe necessitada com a atitude de plebe que Hegel também descreve para os ricos, que aprende que pode comprar tudo: “‘A riqueza pode assim conduzir ao mesmo escárnio e à mesma falta de pudor em que incorre a pobre ralé [...]. Aqui é a má consciência que é reconhecida não apenas como algo interior, mas como uma realidade’ (R. Henrich, p. 196: cf. já 3.382ss.)” (HOSLE, 2007, p. 600-601).

situação que só pode ser atingida em sociedade e feita “[...] a esta ou àquela classe” (HEGEL, 2000, p. 81, §244, Adendo).

Uma segunda possibilidade de interpretação dessa revolta que Hegel assinala no adendo do §244 diria respeito a um descolamento da legitimidade mesma do universal que referencia não só o direito, como também a cultura em geral que a suporta, na consciência de si da massa de indivíduos implicados na condição de plebe. Este estado de ânimo não poderia ser chamado simplesmente de sentimento de injustiça ali onde o solo da expectativa da justiça é revirado e a massa da plebe é incapaz não apenas de sentir e de fruir as vantagens espirituais da sociedade civil no sentido da alienação, como também no sentido da desidentificação com essas normas, até “[...] perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho” (HEGEL, 2000, p. 81, §244). Precisaríamos, portanto, de um outro conceito para a caracterização deste estado de ânimo o qual se situa numa indeterminação radical. Chamaremos-no desamparo. A dificuldade que reside esta definição estaria então baseada não apenas na investigação da fundamentação e da natureza daquela medida normativa universal a qual referencia as expectativas dos sujeitos, como também na investigação das possibilidades de desencadeamento da liberdade negativa como momento de despossessão de si no interior daquela norma mesma sem que com isso se regrida para um estado a-social.

3.3 A PLEBE COMO SENTIMENTO DE INJUSTIÇA: GÊNESE E HIPÓSTASE DAS EXPECTATIVAS NORMATIVAS BURGUESAS NO ESTADO EXTERNO

Uma primeira forma de abordar a plebe seria pelo fator “sentimento de injustiça”, ou seja, pelo *gap* que se formaria entre a expectativa normativa dos particulares, sua consciência de si como membro da sociedade civil com direitos, e sua situação efetiva. Mas qual direito seria ferido na condição de plebe? E por que ele se daria? Qual o fundamento deste “sentimento” na natureza? Hegel nos dirá:

[...] surge na plebe o mal de não ter a honra de assegurar a sua subsistência mediante o seu trabalho e de, contudo, pretender assegurá-lo como direito seu. Contra a natureza, nenhum homem pode afirmar um direito, mas no estado de sociedade a privação adquire, em seguida, a forma de uma in-justiça feita a esta ou àquela classe. A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que move e atormenta sobretudo as sociedades modernas. (HEGEL, 2000, p. 81, §244, Adendo).

O direito ferido na plebe que Hegel parece nos apontar é, portanto, o do provimento da autossustentação pelo trabalho. O sentimento de injustiça é uma condição do homem em sociedade, não podendo ser desencadeado pelo mero fato biológico da subnutrição. O conceito de sustentação, por isso, em Hegel, é social e obedece a certos critérios intersubjetivos nos quais se fundamenta a autopercepção do sujeito enquanto membro de uma sociedade. Ou seja, está identificado com certa norma expectacional presente na sociedade civil e, assim, na eticidade. O simples fato de que na modernidade a pobreza se apresenta como um problema a ser solucionado já pressupõe uma formação social e uma expectativa ética.

Essa expectativa é fundada na reciprocidade. Hegel dirá que na eticidade há uma contrapartida entre direitos e deveres. Pois nela “[...] *obrigação e direito* [...] unem-se em um, e o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos.” (HEGEL, 2010, p. 173, §155). É na reciprocidade em sociedade, portanto, que os indivíduos terão formados os seus laços simbólicos e, com eles, suas expectativas éticas perante a sociedade.

Vemos assim Hegel fundamentando a necessidade de uma política social na reciprocidade das relações na sociedade civil que constituiriam uma segunda família (FD, §238). A obrigação do indivíduo é trabalhar para a sociedade civil e assim contribuir para a riqueza social geral e seu direito é obter sua sustentação do mercado. Assim, no momento em que o trabalho não provê a sustentação, o indivíduo tem um direito perante a sociedade civil como um todo. Isso porque “A sociedade civil tem de proteger o seu membro, defender os seus direitos, assim como o indivíduo singular tem obrigações correlatas aos direitos da sociedade civil.” (HEGEL, 2000, p. 78, §238, Adendo). Esse direito, é preciso esclarecer, não obedece em Hegel a uma fórmula prescritiva, mas ela é o resultado necessário do próprio desenvolvimento do senso de dignidade social dos partícipes na sociedade civil. No decurso da argumentação hegeliana este desenvolvimento se dá nas seções que precedem a polícia: no sistema de carências e na administração da justiça.

Esses direitos que advém à consciência do indivíduo, portanto, e que querem se fazer valer na polícia, devem percorrer uma gênese na sociedade civil, para serem corretamente compreendidos, uma vez que eles não podem ser exteriores à substância ética mesma em seu estágio de desenvolvimento. O universal inerente à sociedade civil tem sua verdade no movimento orgânico do seu engendramento. A expectativa normativa que fundamenta a injustiça como sentimento, desse modo, emerge de uma ontogênese do universal o qual

primeiro terá de insurgir como um “aparecer” do todo que media as carências mais imediatas dos indivíduos. Isso equivaleria a dizer que a normatividade (fundamentalmente expectacional) derivada desse processo é histórica e institucional.

Hegel parece indicar que da simples equação econômica das carências, através da divisão do trabalho, algo mais se gesta intersubjetivamente e que condiz com a consciência da dependência de todos os indivíduos, no aparecer [*erscheinung*] do universal e da necessidade internos nos comportamentos externos, isso à medida em que o egoísmo inicial apenas leva às últimas consequências a sua independência. Contudo, esse parecer [*schein*] dos indivíduos dissociados enquanto átomos não poderia ter meramente um sentido de ilusão frente ao universal uma vez que efetivamente os indivíduos adquirem uma liberdade subjetiva emancipada por intermédio da rede de relações posta pela sociedade civil. Não é uma relação de coerção que aqui está presente. Para Hegel, caberia somente mudar o enfoque da leitura da liberdade subjetiva não como capacidade inata dos indivíduos (a verdadeira ilusão)¹⁵, mas como resultado de um universal social. A sociedade civil traz assim a característica maior da eticidade: promover a individuação pela socialização, a liberdade através da necessidade e das relações com o outro.

A gênese da expectativa normativa, que tem nos direitos jurídicos uma expressão, se dá, portanto, pelo aprofundamento da conscientização do estatuto do universal tácito do mercado, que é potência uniformizadora e agregadora dos indivíduos, enquanto indivíduos que contribuem para a sociedade e que tem, por isso, um direito em relação à ela. Essa eticidade começa perdida nos seus extremos da universalidade tácita e das particularidades e vem tornando-se para si como cultura geral e direitos jurídicos. Ou seja, são direitos e expectativas provenientes da práxis no mercado e não ideais morais. Na sociedade civil a universalidade deverá ser demonstrada a potência sobre a particularidade e seu fim último (HEGEL, 2000, p. 16, §184). Esse é o processo que permitiria a gênese de uma expectativa normativa na consciência de si dos particulares e que, com o seu bloqueio, poderia definir um sentimento de injustiça. Contudo, Hegel faz questão de entender essa normatividade como externa à substância. O Estado externo é em parte emancipador, em parte disciplinador. Vejamos brevemente como essa astúcia da razão se dá no sistema das carências.

¹⁵ Hegel (2000, p.65) dirá no §15 que “Quando se houve dizer que a liberdade em geral é o fato de *poder fazer o que se quer*, tal representação apenas pode ser tomada por uma falta total de cultura de pensamento, na qual não se encontra ainda nenhum pressentimento do que é a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc.”. O arbítrio poderia nesse caso ser chamado de “ilusão”.

Na lógica do desenvolvimento da sociedade civil, a universalidade ocupa inicialmente apenas a posição de um terceiro invisível em relação às necessidades imediatas dos particulares: ela é o simples pôr em relação ofertas e demandas de mercadorias (HEGEL, 2000, §189). Ela, não obstante, transmuda-se nas *modalidades da carência e da satisfação* e nas *modalidades do trabalho* para a cultura formal pela abstração e complexificação das carências que os indivíduos desenvolvem através deste laço social, assim como pela abstração do trabalho através da sua divisão, possibilitando a libertação do homem de suas amarras imediatas com a natureza. “O hábito dessa abstração no gozo, conhecimento, saber e conduta, constitui a *cultura* nessa esfera: a *cultura* formal, de modo geral.” (HEGEL, 2011a, p. 298, §525). A universalização dos desejos assim mediados pelos outros incorpora o ser reconhecido universalmente para outros. Isso gesta a socialização das carências e a conexão social entre todos os indivíduos em um universo simbólico mercadológico de representações e valores.

É pelo fato de eu ter de me orientar em função do outro que se introduz aqui a forma da universalidade. Adquiro dos outros os meios da satisfação e tenho, por conseguinte, de aceitar a sua opinião. Ao mesmo tempo sou obrigado a produzir os meios para a satisfação dos outros. Uma coisa remete à outra e se conecta com ela. Tudo o que é particular torna-se nessa medida algo social; [...]. (HEGEL, 2000, p. 27, §192, Adendo).

O homem na sociedade civil é cidadão, um concreto da representação de si que possibilita o arbítrio da subjetividade livre. O homem na sociedade civil (nesse primeiro aparecer do universal como universal simbólico) não mais age segundo suas carências imediatas, mas segundo a sua representação de si em sociedade. O “homem em geral” age assim segundo uma necessidade criada por ele mesmo, ele possui arbítrio. Ao invés de agir segundo uma contingência externa, age segundo uma contingência interna (HEGEL, 2000, §194).

A libertação que a representação de si possibilita no universo simbólico do reconhecimento é, não obstante, formal, “[...] visto que a particularidade dos fins continua sendo o conteúdo que lhe serve de fundamento” (HEGEL, 2000, p. 29, §195). É em um outro que a representação de si de cada um tem sua base. Assim, a liberdade conquistada tanto do lado da demanda quanto do lado da oferta se liga a uma necessidade constringente do ser efetivo do mercado. Por um lado, a multiplicação indeterminada (simbólica) das carências (luxo) é – além de uma libertação – um aumento igualmente infinito da dependência e da necessidade constringente dos indivíduos entre si no que diz respeito à troca de propriedades.

Por outro lado, a divisão do trabalho, que proporciona o aumento de produtividade com isso libertando o homem de suas carências imediatas, também torna uma “[...] necessidade total a dependência e a relação recíproca entre homens em vista da satisfação das demais carências” (HEGEL, 2000, p. 31, §198), o que incita a mecanização do trabalho e o embotamento do espírito do trabalhador.

Dada essa dupla face da liberação do homem e de sua dependência no sistema de carências, ali onde é o trabalho isolado e fragmentado que está em questão, Hegel propõe uma síntese na riqueza, a verdadeira realização da eticidade na complementação e cooperação mútua entre os trabalhos. A riqueza para Hegel é o universal mediador em estado positivado – o reconhecimento intersubjetivo da mão invisível smithiana – onde a particularidade reconhece seu direito de membro.

O direito da sua particularidade tem, aqui, o seu ser-aí, a sua realização efetiva, a sua base firme, cada indivíduo tem aqui o sentimento próprio de repousar em si mesmo, e de ter a honra de satisfazer pelo seu trabalho as carências que conhece a partir de si mesmo. Cada um se sabe independente, mesmo com respeito à sua dependência, visto que ele supera esta pela sua atividade. Esta é a raiz da sua riqueza, esta é uma situação racional. (HEGEL, 2000, p. 34, §199, Griesheim).

A necessidade de superar a formalidade do arbítrio pensado a partir da cultura formal – a condição de ser homem em geral – assim como o atrelamento e a necessidade constringente que os mecanismos das carências e da produção põem para os particulares, como algo externo, isso dentro da ideia da formação de uma distribuição desigual da riqueza insuperável do ponto de vista da crítica moral, faz com que Hegel pense que a divisão estamental da sociedade é a realização concreta do encadeamento das atividades econômicas em um nível de positividade da liberdade e da eticidade na complementação dos estados e no desenvolvimento do reconhecimento da retidão e da honra profissional. Estes estamentos estariam ligados cada um a uma função da reprodução cultural e econômica.

Ou seja, se um primeiro movimento da sociedade civil vai das particularidades e suas carências para uma cultura formal, um segundo movimento vai da cultura formal para as particularidades efetivas no sistema distributivo dos estamentos. Daí se gestará um terceiro movimento, que será das particularidades efetivas dos estamentos para a universalidade dos direitos da pessoa. É neste ponto que o direito privado enquanto efetivo, ou seja, como proteção da propriedade pela administração do direito, será buscado por Hegel para ultrapassar a divisão estamental da honra de um particular no universal da liberdade da pessoa. Hegel resume estes três estágios da seguinte maneira:

O princípio da particularidade contingente, desenvolvido até [ser] um sistema mediatizado pela necessidade natural e pelo livre-arbítrio, até [ser] relações universais desse sistema, e um curso de necessidade [Notw.] exterior, tem nele – enquanto é a determinação, fixa para si mesma, da liberdade – em primeiro lugar o *direito formal*. (HEGEL, 2011a, p. 299, §529, grifo do autor).

Na relação recíproca entre carências e o trabalho surge a necessidade, como reflexividade dentro de si, da personalidade infinita no direito (abstrato) como um ser universalmente reconhecido, sabido e querido (HEGEL, 2000, §209). É a formação da consciência do singular para o universal que está aqui em questão. O centro referencial da lei é um universal posto pelo pensamento e que, dessa forma, liberta o homem de várias contingências das representações particulares que o homem pode fazer de si mesmo na cultura. No direito, portanto, o homem sabe e quer uma lei, que é a representação de si pensada e universalizada enquanto pessoa. Ou seja, o direito é a cultura consciente. É a pessoa que, enquanto produto do pensamento referencia o arbítrio particular, sendo ela a concretização de um universal expectacional que não propõe apenas fantasias vazias de rejeição da cultura ou de universalização de um particular por um dever-ser, mas busca em um universal mesmo a legitimação de sua defesa que é neste âmbito a defesa da propriedade de todos enquanto administração da justiça.

No entanto, não basta a forma da lei pôr-se para a sociedade civil se esta não adquire existência no ser-aí da lei. É aí que as leis vêm a ser conhecidas pelos particulares e que suas relações recíprocas passam a ser mediadas pelo reconhecimento jurídico do outro. “Tal como na sociedade civil o direito *em si* se torna lei, assim também o ser-aí previamente *imediato* e *abstrato* do meu direito singular passa à significação do ser-reconhecido, enquanto um ser-aí no saber e no querer universal existente.” (HEGEL, 2000, p. 56, §217). O direito do singular, onde estava assentada sua honra, ganha o reconhecimento jurídico universal onde prepondera a forma do contrato. “A propriedade, agora, [na sociedade civil] repousa sobre o *contrato* e sobre as *formalidades* que a tornam suscetível de prova e lhe dão força de lei”. (HEGEL, 2000, p. 56, §217,). É sob essa formatação que o sujeito não só esperará defender suas propriedades no tribunal como também se relacionará consigo mesmo, enquanto homem de direitos em uma sociedade que reconhece seus membros como proprietários independentemente de seu estamento. O indivíduo adquire objetividade ao se relacionar como proprietário de si. O proprietário tem direito não só às suas propriedades como também à autoconsciência do direito.

Se o conhecimento do direito [...] é propriedade de um estamento, que se torna [proprietário] exclusivo [do direito], graças, entre outras coisas, a uma terminologia que é uma língua estranha para aqueles cujo direito está em questão, então os membros da sociedade civil, que dependem para a sua subsistência da *sua atividade* e do seu *próprio saber e querer*, são mantidos *estranhos* não só em face daquilo que há de substancial e racional nisso, o direito, e [assim] posto sob *tutela*, até mesmo numa espécie de servidão em face de um tal estamento. Mesmo se eles têm o direito de estarem em juízo de corpo presente, com os seus *pés* (*in judicio stare*), isso é pouco, se não estiverem *espiritualmente* presentes com o seu próprio *saber*, e [nesse caso] o direito que obtém permanece para eles um *destino* exterior. (HEGEL, 2000, p. 71, §228, grifos do autor).

Isso tudo posto fica explícito que na seção da polícia, onde o conceito de plebe aparece, já temos não só um campo da cultura, o qual deixa margem para divergências no tipo de honra que cada estamento carrega, mas o campo jurídico da pessoa universal como ser normativamente reconhecido que ultrapassa a divisão de estamentos. Tendo este horizonte em mente, é possível situar com maior precisão o porquê da plebe se ver ferida no seu direito à subsistência, uma vez que trabalhou e buscou realizar suas obrigações sociais como todos os outros membros da sociedade civil. Também é possível determinar a natureza social de sua expectativa e os seus fundamentos no sistema das carências e o papel essencial da administração do direito – ainda que aqui Hegel pressuponha a origem da lei¹⁸. Tudo se passa como se os fundamentos da associação e da reciprocidade estivessem dados pelo sistema da atomística, bastando universalizar as relações derivadas analiticamente deste solo e pô-las para o pensamento buscando efetivá-las no Estado do entendimento. É dessa forma que procederá a Economia Política e o Direito: buscando atingir os princípios abstratos universais últimos da associação econômicas e das regras do direito. As duas ciências caem em um mal infinito por partirem do pressuposto do sistema da atomística. Assim, nenhuma delas suplantaria a casa da sociedade civil, o sistema da atomística, ainda que agregassem em termos de determinações qualitativas para a boa sociedade.

O material finito é determinável progressivamente no mau infinito; mas essa progressão não é, como se representa por exemplo no espaço, um engendrar de determinações espaciais, da mesma qualidade que os precedentes, e sim um ir em frente em algo mais especial e cada vez mais especial, mediante a penetração do entendimento analítico que descobre novas diferenciações, que fazem necessárias novas decisões. Se as determinações dessa espécie recebem igualmente o nome de *novas decisões* ou de *novas leis*, então, relativamente ao avançar desse movimento, decresce o *interesse* e o *conteúdo* dessas determinações. Elas recaem no *interior* das leis já subsistentes, substanciais, universais, como melhorias em um chão, nas portas

¹⁸ Assim o filósofo nos dirá que “A gênese histórica do juiz e dos tribunais pode ter tido a forma da relação patriarcal ou da violência ou da livre escolha [...]. [...] a forma como elas [as instituições do direito] surgiram e forma introduzidas não é o que importa na consideração do seu fundamento racional.” (HEGEL, 2000, p.60, §219).

etc., no interior da casa, e, ainda que sejam algo *novo*, não são uma casa.. (HEGEL, 2011a, p. 301, §529, grifos do autor).

Passemos agora para o teste dessa interpretação no exemplo que Hegel nos fornece de plebe e que até o momento não tocamos. Hegel dirá no adendo do §244: “[...] o homem, porque está entregue à contingência, torna-se leviano e avesso ao trabalho, como, por ex. os *Lazzaroni* em Nápoles.” (HEGEL, 2000, p. 81, §244, Adendo, grifo do autor). Como se daria o estado de ânimo de revolta dos *lazzaroni* tendo em vista que vimos ser essa uma condição para a definição de plebe? Sua leviandade e aversão ao trabalho, uma vez que parecem contradizer um espírito de revolta, não seriam a comprovação de que este suposto estado de ânimo característico da plebe é pouco relevante para o conceito? Poderíamos falar em um sentimento de injustiça para os *lazzaroni*? Responder tais perguntas nos exigiriam saber quem foram os *lazzaroni* na época de Hegel.

3.3.1 A plebe na figura do lumpemproletariado: a potência crítica dos *lazzaroni*

Lazzaroni é o apelido dado para a massa mais baixa de pobres desclassificados, durante a era da Revolução Francesa, geralmente em situação de mendicância ou que vivia de trabalhos casuais em Nápoles. No entanto, esta era uma parcela da população com forte atuação política, que geralmente seguiam a liderança de demagogos, sendo assim defensores da monarquia e da casa de Bourbon, tendo lutado contra o exército francês nas campanhas de exportação da Revolução, de 1790’s.

Hobsbawm caracterizou essa massa como a “quintessência da turba”¹⁹, o que ele entende como

[...] o movimento de todas as classes pobres urbanas para a obtenção de modificações econômicas ou políticas pela ação direta – isto é, pelo tumulto ou rebelião –, mas que não se inspira em nenhuma ideologia específica; ou, quando encontra expressão para as suas aspirações, o faz em termos do tradicionalismo e conservantivismo (a ‘turba da igreja e do rei’). Foi um movimento pré-político e como tal primitivo [...] (HOBSBAWM, 1978, p. 114).

Hobsbawm (1978, p. 115-116) está interessado em diagnosticar e identificar um modelo para revoltas específicas da era pré-industrial e de caráter urbano ali onde nenhuma ideologia progressista se fazia ainda presente. O que o historiador irá observar é que a massa

¹⁹ “Os *lazzaroni* de Nápolis, em 1799, a quintessência da turba, eram defensores apaixonados da Igreja e do Rei, e violentamente antijacobinos.” (HOBSBAWM, 1978, p. 116, grifo do autor).

que compunha a turba – “[...] uma combinação de assalariados, pequenos proprietários e o pobre urbano inclassificável” (HOBSBAWM, 1978, p. 117) – reagia quase que automaticamente, devido a sua vivência no limite da subsistência, contra o desemprego e o aumento de preços. A turba clássica ao se manifestar reivindicava, portanto, direitos. Supunha a sensibilização das autoridades e alguma concessão imediata das demandas. Sua revolta era direcionada principalmente contra os ricos e os poderosos, ainda que não necessariamente contra o chefe de Estado ou da cidade. Além disso, guiados por um patriotismo municipal instintivo, eram hostis aos estrangeiros.

A turba assim teria como característica uma reivindicação de direito, cuja expectativa teria se construído na sociedade, a qual incitaria ações de protestos contra os ricos ainda que fortemente amparada por uma narrativa tradicionalista. Em seu contexto histórico, viviam de uma relação de amor de ódio com seus governantes. Ao mesmo tempo que usufruíam de certas relações de simbiose com as autoridades e se identificavam com sua cidade, uma vez que nas grandes cidades pré-industriais sua grandeza era devido ao fato de serem centros administrativos e sedes da Corte, exigiam a manutenção do baixo custo de vida, ou seja, o cumprimento do dever assistencial do príncipe. A turba assim não era ligada a um rei individual. Era o seu espaço vazio ou idealizado o que ela tinha como justificativa para entrar em cena exercendo uma potência crítica. “Os *lazzari* eram dedicados apenas a um rei – pois uma república impessoal era algo acima de sua compreensão –, e não a um rei bourbônico. [...]. Ele quer um rei que cumpra seu dever, como quer um santo que cumpra seu dever: qualquer um serve” (HOBSBAWM, 1978, p. 124, grifo do autor). Este espaço vazio não poderia ser compreendido como amparando uma função meramente utilitária. Antes ela simbolizaria uma norma de vida dificilmente de ser questionada, uma vez que, naturalizada, constituía a própria representação de si dos agentes. Assim Hobsbawm poderá dizer que

Essa norma não é particularmente feliz para o povo comum, a menos que ele tenha muita sorte: fomes, epidemias, peste, guerra, assassinato e morte súbita, pobreza e injustiça estão sempre presentes ou são iminentes, mas esse é o destino do homem. Mas se essa ordem estável, por pobre que seja, fosse ameaçada do exterior, ou mesmo internamente, a menos que o governante tivesse criado ou tolerado mais do que a esperada margem de pobreza, injustiça e morte (ou na frase chinesa, a menos que ‘o mandato dos Céus se tenha esgotado’), o povo cerrava fileiras à sua volta, já que ele era, num sentido simbólico e mágico, ‘eles próprios’, ou pelo menos a personificação da ordem social.. (HOBSBAWM, 1978, p. 122).

O fato de a turba dos *lazzaroni* almejar a realização daquilo que ela percebe na sua condição atual de vida como o dever do governante, atentando contra os ricos e poderosos,

sem com isso perder a sua identificação com o esplendor da cidade na qual vivia, com a norma de vida que o governante representava, remete-nos àquilo que vínhamos argumentando como próprio do sentimento de injustiça: a manutenção de um certo horizonte de expectativas apesar da revolta dos sujeitos implicados. As demandas destes agentes são, em última análise, bastante imediatistas, compondo um agregado de indivíduos que não traz organicamente nenhum ideal de sociedade para além da visão tradicional – ainda que pudesse apontar para um comportamento revolucionário. Daí Hobsbawm (1978, p. 123) poder classificar esses movimentos do tipo “Igreja e Rei” em uma fase “ludita”.

Marx e Engels, por sua vez, irão tomar os *lazzaroni* como a parcela mais representante do que fora denominado por eles *lumpemproletariado*: o resíduo face aos trabalhadores assalariados no âmbito do conjunto de homens livres despossuídos – a plebe – cuja emergência histórica, em proporções significativas, dá-se devido ao desmonte do feudalismo. Constituído do estrato mais baixo da sociedade, onde se somavam criminosos, mendigos, prostitutas, trabalhadores itinerantes, vagabundos etc., o *lumpemproletariado* se orientava de um modo “fora da lei” e imediatista ainda que atuando em prol da monarquia e da burguesia em momentos decisivos, como Marx atestou na sua experiência de movimentos do séc. XIX²⁰.

A separação da plebe entre *lumpemproletariado* e proletariado só iria ser possível com o desenvolvimento posterior do trabalho assalariado nas grandes indústrias. O proletariado seria assim como que uma potência dentro desta “proto-classe”, que é a plebe, que em sua origem histórica se aproximava bastante da definição de *lumpemproletariado* (a plebe-lumpem). O que distinguia o proletariado e o *lumpemproletariado* para Marx era, dadas suas condições objetivas diferenciadas, uma certa exclusão determinada da sociedade em face de uma exclusão simples a qual não remeteria os agentes à consciência da totalidade do modo de produção, mas aos interesses mais imediatos adotando um modo parasitário de existência inóspita para qualquer ideal social. A distinção que se busca traçar assim é entre a experiência de uma indeterminação produtiva e a experiência de uma indeterminação improdutiva no interior da estrutura social.

O *lumpemproletariado* seria assim a camada mais baixa dos membros da turba clássica, massa que sente a injustiça enquanto identificado com a norma de vida representada

²⁰ “In Naples the *lazzaronidom* [*Lazzaronitum*], in alliance with the monarchy, against the bourgeoisie. In Paris the greatest historical struggle that has ever taken place. The bourgeoisie, in alliance with the *lazzaronidom*, against the working class.” (MARX apud DRAPER, 1978, p. 460, grifo e tradução do autor). MARX; ENGELS, *Werke*. Berlin: Dietze Verlag, 1981.

pelo governante, ou seja, enquanto identificado com os costumes da cidade – tendo assim seus laços simbólicos com a sociedade civil conservados. Disso resultaria que ela conservaria a esperança de retorno para a ordem – a mesma da qual ela foi excluída temporariamente. A noção de lumpemproletariado, não obstante, conservaria a ideia de desamparo, porém enquanto um existir anômico que perdeu sua capacidade crítica uma vez que a sociedade nada é para eles assim como eles nada são para a sociedade.

Em suma, essa interpretação da plebe de Hegel como turba clássica ou ainda como lumpemproletariado teria fortes argumentos a seu favor. Suas revoltas poderiam ser lidas como sentimento de injustiça e relação a uma norma de vida intocável ainda que a ideia de lumpemproletariado nos trouxesse a ideia de desamparo já que este seria, segundo Marx, improdutivo no questionamento da expectativa social construída através das relações recíprocas que vimos Hegel enfatizar na sociedade civil.

Poderíamos ainda dizer que Hegel estaria identificando como plebe, dentro das possibilidades históricas de seu tempo, o grupo que na versão de Marx incluiria o lumpemproletariado e o proletariado em potência – duas noções que só receberiam sua determinação por volta de 1830-1850. Portanto, se a referência à plebe no texto de Hegel denotaria a mistura ainda indistinta entre o lumpemproletariado e o proletariado seria válido buscar apreender de que forma uma ênfase no proletariado deslocaria nossa interpretação do texto de Hegel, mais especificamente, da necessidade que este poderia estar apontando para uma necessidade de se revelar para a consciência a exterioridade do universal formal – que só se mostraria como evidente com as dificuldades da polícia em efetivar o bem-estar da plebe. Essa revelação só poderia se dar pelo autoengendramento deste universal em uma contradição. Uma leitura dessa espécie não enfatizaria o sentimento de injustiça, mas o desamparo em relação a uma norma de vida como condição da emancipação.

3.4 PLEBE COMO DESAMPARO: DO VAZIO DA CRÍTICA MORAL À EXPERIÊNCIA DA DISSOLUÇÃO NA LIBERDADE NEGATIVA

Para pensar o estado de ânimo da plebe como desamparo precisamos voltar a pensar aquele universal racional ao qual se atrelavam as expectativas de direito e de reconhecimento. Porém, dessa vez colocamos como problema central a capacidade de autoengendramento deste universal como um infinito que, portanto, ultrapassa a instância formalizadora dos homens enquanto pessoas. Esse autoengendramento precisamos compreender como

capacidade do universal autonegar-se. Para ver se a plebe compreende algo desta ideia, vejamos primeiramente como Hegel analisa os processos falhos deste autonegar-se pela via moral.

Lembremos que o universal da sociedade civil, inicialmente, não é um universal refletido, mas sim um universal tácito que aparece, mais ou menos ofuscado, da simples associação dos fins egoístas dos indivíduos. Ou seja, o universal, não sendo em si e para si, é formal, ainda exterior e, desse modo, fora da verdadeira infinitude, aparecerá como um outro particular: indivíduos e mercado são um e outro ao mesmo tempo. São um da perspectiva que os indivíduos só acessam sua consciência de si a partir deste espaço formal do mercado: seu saber e seu querer são a cultura geral da sociedade civil. São outro porque este universal não sendo unido com as particularidades mesmas poderá ser sentida como necessidade externa, coerção. Daí que o elemento-reconciliador no sistema das carências

[...] é conhecer na esfera das carências esse brilhar aparente da racionalidade que reside na coisa e nela atua, assim também, inversamente, este é o campo onde o entendimento dos fins subjetivos e das opiniões morais dá vazão ao seu descontentamento e à sua irritabilidade moral. (HEGEL, 2000, p. 24, §189).

Hegel nessa passagem já indica que não aceitará críticas de cunho moral a essa “[...] triste necessidade” (HEGEL, 2000, §184, p. 17, Griesheim) de um universal formal, uma vez que, partidas dele mesmo, seriam antes contraditórias do que efetivas. Seria uma crítica autocontraditória, porque uma vez parte da sociedade civil seria impossível se abster dela. Os cínicos apenas aparentam se abster utilizando-se de seus meios simbólicos. Assim, a conduta de Diógenes, contrariamente ao que se poderia acreditar “[...] é um efeito da vida social ateniense, da qual ela não é senão o reflexo paradoxal. O cinismo não é algo original, mas antes se determina por oposição ao refinamento” (MARMASSE, 2011, p. 48). Ele, portanto, também cai em um mal infinito, não tendo medida em si. A crítica dessa dependência mútua, que aparenta ser triste, portanto, não pode ser feita para trás porque assim estaria entrando em contradição. “As carências naturais não podem ser separadas das imaginárias. Diógenes tinha uma tigela para beber, mas quando viu alguém beber da mão, jogou fora a tigela. Não é possível indicar um limite nesse caso.” (HEGEL, 2000, p. 29, §195, Hotho).

A crítica não poderia ser feita à totalidade do universo simbólico, mas tão somente a uma parte, assim funcionando (o universo simbólico) como universal expectacional. Caberia então saber se a plebe é uma parte distinta no todo, um particular subsistente por si, ou uma

parte determinada do todo universal, uma exata contrapartida de outro particular o qual carregaria nossas expectativas de universalização.

Hegel buscará mostrar primeiramente o conteúdo ético que reside no sistema das carências, que na dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências o egoísmo subjetivo se inverte na contribuição para a satisfação das carências de todos os outros. O que parecia ser não-ético na sociedade civil se transforma em ético. O entrelaçamento de todos no mercado é o que constitui a riqueza permanente e universal que contém para cada indivíduo a possibilidade de participação pela sua formação e habilidade para assegurar a sua subsistência. O indivíduo aqui, no seu trabalho, teria o direito de satisfazer a sua subsistência, uma vez que contribui, como participante do mercado, para a riqueza do universal.

Não obstante, Hegel dirá que a possibilidade de participação na riqueza universal está condicionada, na sociedade civil, pelo capital próprio, pela habilidade (que está ela próprio condicionada pela riqueza do particular) e pelas circunstâncias contingentes (disposições naturais, corporais e espirituais). Essas condições acarretariam necessariamente na desigualdade da riqueza e das habilidades dos indivíduos. A sociedade civil assim agrava as desigualdades naturais na ordem do espírito: ela a eleva a uma desigualdade da habilidade, da riqueza e mesmo da formação intelectual e moral.

Contudo, Hegel nos dirá ainda que defender uma igualdade universal nessas condições é fruto de uma fantasia vazia de pensamento. Por outro lado, argumenta que este é o lugar onde, de fato, esse tipo de fantasia tem o seu direito. “As fantasias vazias também alcançam aqui o seu direito, ao mostrarem-se como meras fantasias. Na sociedade civil, portanto, aquilo que verdadeiramente existe na particularidade é o que está menos restringido”. (HEGEL, 2000, p. 35, §200, Hotho).

Ou seja, ela mesma é fruto deste estado de coisas, “[...] parte do conceito que o homem em si mesmo tem de si [...]” (HEGEL, 2000, p. 35, §200, Hotho.). No entanto, o que está em jogo aqui não é o argumento da crítica autocontraditória do cinismo, senão que o argumento da impossibilidade de universalização de um particular através de um dever-ser moral, pois contrapor ao direito da particularidade “[...] a exigência da igualdade é próprio do entendimento vazio, que toma esse abstractum e esse *dever-ser* seus pelo real e racional” (HEGEL, 2000, p. 35, §200.). Ele não compreende a relação ainda externa entre a particularidade natural e a particularidade arbitrária, o que permite Hegel dizer que aqui o que

está em jogo é o “resto do estado de natureza” (HEGEL, 2000, p. 35, §200). O particular e o necessário não são apreendidos como estando juntos.

Esses tipos de críticas abstratas, formadas a partir de uma cultura formal, não encontrarão para Hegel legitimidade tendo que o sujeito estar engajado em seu estamento e ser só assim efetivo como cidadão participante da sociedade civil. É uma distância entre a concepção de homem em geral e o que é efetivo que levará Hegel a dizer que

[...] o singular na sua particularidade pode tomar-se pelo universal e presumir erradamente que, se ele se inserisse num estamento, se entregaria a algo inferior. Esta é a falsa representação, segundo a qual, quando algo obtém um ser-aí que lhe é necessário, graças a isso ele se restringe e abdica de si. (HEGEL, 2000, p. 44-45, §207, Adendo).

Ele, a partir de seu estamento universal, pois necessário na divisão racional dos trabalhos em sociedade, poderá então defender legitimamente sua honra e sua retidão como participante efetivo do estado e não como arbítrio abstrato de uma representação de si cultural contingente. O fundamento da crítica, por assim dizer, só adquire efetividade quando provinda das relações concretas da própria eticidade enquanto uma totalidade necessária e que tem um lugar no Estado político (HEGEL, 2000, §201, Griesheim).

O indivíduo se dá realidade objetiva somente entrando no *ser-aí* em geral, por conseguinte, na *particularidade determinada*, e com isso, restringindo-se *exclusivamente* a uma das esferas *particulares* da carência. A disposição de ânimo ética nesse sistema é, por isso, a *retidão* e a *honra* ligada ao estamento, é fazer de si e, a saber, por determinação própria, por sua atividade, diligência e habilidade, membro de um dos momentos da sociedade civil burguesa e manter-se como tal e cuidar de si somente por essa mediação com o universal, assim como ser *reconhecido* na sua representação e na representação dos outros somente por essa mediação. – A *moralidade* tem a sua posição própria nessa esfera em que dominam a reflexão sobre o seu fazer, o fim das carências particulares e do bem-próprio, e em que a contingência na satisfação dessas carências torna um dever a ajuda também contingente e singular. (HEGEL, 2000, p. 43-44, §207).

Contudo, entre os estamentos não haverá conflito para Hegel.

Certamente, na sociedade civil, eles se relacionam uns com os outros como meios. Contudo, Hegel não teoriza aqui nenhuma exploração injusta. Se, para Marx, as classes são essencialmente antagonistas, para Hegel, os estados profissionais são complementares. (MARMASSE, 2011, p. 50).

Essa necessidade constringente e ainda exterior do universal da sociedade civil, portanto, não poderia ser revelada pelo acesso moral ao universo simbólico da cultura geral. O direito abstrato, máxima compreensão universal de si a que os indivíduos têm acesso nesse

momento da sociedade civil, para se mostrar realmente abstrata deve fracassar nas suas pretensões universais de eticidade. O único modo de demonstrar a formalidade do universal na sociedade civil seria conduzi-la a sua desintegração necessária interna pela “dialética da moderna sociedade industrial” mesma, ou seja, através da radicalização de seus princípios na formação de uma plebe, onde as expectativas do direito e da sua possível realização são abaladas. A questão que permanece é se esse universal formal abalado continua agindo na plebe ou se ele, enquanto cultural geral, teria que colapsar de alguma forma.

Uma forma mais concreta de colocar a questão seria pensar se o indivíduo, na experiência da plebe, pode ainda se reconciliar com a compreensão do homem em sociedade como pessoa ou se Hegel estaria aqui refletindo aquela que foi a falha dos teóricos políticos que ampararam seus modelos no sistema da atomística ou, nos termos de Macpherson, no individualismo possessivo. Essa premissa negligenciaria a formação de estruturas de classes no interior da dinâmica da sociedade civil. Segundo o autor, as duas condições necessárias para a fundação do dever político em uma sociedade de mercado possessiva, i) “[...] que os indivíduos de que se compõe a sociedade se vêm, ou são capazes de se ver, como sendo iguais, sob algum aspecto mais fundamental [...]” e ii) “[...] que exista uma coesão de interesses próprios entre todos aqueles que têm voz na escolha do governo [...]”, deixam de existir no séc. XIX com a emergência de uma classe atada ao trabalho, a classe operária industrial, que começa a adquirir consciência de sua situação distinta na sociedade e se articular politicamente, e com a ampliação do sufrágio democrático, não mais restrita à classe dominante (MACPHERSON, 1979, p. 284-285).

Essa tese de um desamparo radical com respeito a normatividade da sociedade civil mesma se torna mais forte quando Hegel expressa que “[...] no *excesso da opulência*, a sociedade civil *não é rica o suficiente*, isto é, que, na riqueza que lhe é peculiar, ela não possui o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe.” (HEGEL, 2000, p. 82, §245,). Isso incitaria um debate acerca da estruturalidade dessa contradição uma vez que Hegel não parece estar disposto a considerar toda revolta da plebe, que é uma característica de seu conceito e um produto da própria dialética industrial, como uma crítica moral ou vazia. Assumindo essa possibilidade, poderíamos ficar tentados a abordar o fenômeno da plebe como um momento constitutivo de experiência do negativo que implica um processo de desidentificação absoluta própria da potencialidade abstraidora da vontade. Lembremos que para Hegel

A vontade contém α) o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu dentro de si, no qual estão dissolvidos toda delimitação, todo conteúdo dado e determinado, imediatamente ali presente pela natureza, pelos carecimentos, pelos desejos e pelos impulsos, ou então seja pelo que for; [ela contém] a infinitude indelimitada da *abstração absoluta* ou da *universalidade*, o puro *pensar* de seu si mesmo. (HEGEL, 2010, p. 57, §5).

3.4.1 A plebe na figura do proletariado: a potência crítica da classe trabalhadora

Por essa via, aproximamo-nos de uma leitura marxista do proletariado como classe desidentificada com o ethos burguês. Ou mesmo com os *sans-culotte*, base popular da Revolução Francesa e que poderia estar mais próxima do horizonte de Hegel, sendo ela uma massa verdadeiramente oposta aos *lazzaroni* em termos de estado de ânimo, ainda que em condições parecidas de subsistência. Lembremos que na FE Hegel não deixará de analisar o terror revolucionário como uma potência negadora. Não obstante, uma vez que Marx deu mais ênfase a este ponto, tomemos antes o proletariado como exemplo do diagnóstico do desamparo social.

O proletariado não luta pelo reconhecimento de suas tradições e formas de vida. Ele é a classe dos despossuídos de predicado e de identidade²¹. Classe formada por “[...] indivíduos histórico-universais, empiricamente universais, em vez de indivíduos locais” (MARX, 2008, p. 58). Carrega em si certa experiência da negatividade que é condição para a fundamentação da verdadeira universalidade. Experiência da despossessão completa de si no estranhamento em relação às categorias burguesas da forma de vida.

O proletário é desprovido de propriedade; 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 submissão 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, 2011, p. 22).

Desse modo, Safatle (2015, p. 93) nos dirá que o proletariado anima algo do movimento da essência de Hegel, que é radicalmente antipredicativa: “[...] tal como na teoria hegeliana do sujeito [...], o proletariado só supera sua alienação ao se confrontar com o caráter profundamente indeterminado do fundamento e conservar algo desta indeterminação”

²¹ É interessante notar, como o faz Rancière, que “Em latim, *proletarii* significa pessoa ‘pessoa prolífica’ – pessoa que gera crianças, que meramente vive e reproduz sem nome, sem ser contada como fazendo parte da ordem simbólica da cidade.” (RANCIÈRE apud SAFATLE, 2015, p. 93). RANCIÈRE, J. *La mésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

(SAFATLE, 2015, p. 93). Isso porque o proletariado seria, para Marx, a classe que expressa a dissolução de todas as classes, momento da contradição em que o sujeito não encontra mais figura na imagem atual do homem.

Esse movimento podemos ver como estando em jogo principalmente na FE, em especial na DSE, ali onde é no confronto primeiramente com a morte e posteriormente com a angústia que o desejo poderá ser negado em prol de uma outra figura do universal, como senhor ou como estoicismo. Lembremos ainda como Hegel dirá que a morte enquanto experiência do negativo supera a condição de pessoa do sujeito e que a angústia abala todas as determinações e identificações do escravo.

Assim também a luta de classes não visa a integração da personalidade tendo em vista que “A abolição da propriedade privada deve acompanhar necessariamente a abolição de uma economia psíquica baseada na afirmação da personalidade como categoria identitária” (SAFATLE, 2015, p. 94). A luta de classes para Marx é assim não só uma luta pela justiça econômica mas um “[...] modelo de crítica à tentativa de transformar a individualidade em horizonte final para todo e qualquer processo de reconhecimento social” (SAFATLE, 2015, p. 94). A ideia de pessoa, derivada do direito romano, não pode ser a última forma para se pensar o sujeito.

Desse modo a ideia de superação do capitalismo em Marx é também uma crítica à ideia do individualismo possessivo e uma abertura para uma experiência social pós-identitária. “[...] *[P]roletariado*’ é a nomeação política da força social de *desdiferenciação identitária*, cujo reconhecimento pode *desarticular por completo sociedades organizadas a partir da hipóstase das relações gerais de propriedade*” (SAFATLE, 2015, p. 95, grifos do autor).

Se essa interpretação do conceito de plebe em Hegel procederia ou não por completo com a letra dos textos hegelianos, dada a visão marxista que não se quer esconder nessa análise, não nos cabe aqui defender, dado que isso exigiria uma pesquisa muito mais aprofundada em outros textos e escritos do filósofo alemão, principalmente da *Ciência da Lógica* e da lógica da essência. Não obstante ela levanta a questão da diferença dos potenciais transformativos derivados desse conceito, que segue certo modelo lógico da *Aufhebung*, e daquele defendido por Honneth genericamente denominado como “luta por reconhecimento”. Cabe somente a nós, então, identificar as diferenças desses dois modelos enquanto modelos críticos que carregam nos seus modos de negação uma abertura mais ou menos exigente daquela ideia original de práxis que identifica nos processos históricos, nos grandes

acontecimentos que quebra de paradigma, a primazia da experiência sobre a consciência, sobretudo se essa consciência se pretende normativa.

3.5 DOIS TIPOS IDEAIS EXCLUDENTES

A resolução que Hegel encontra do problema da plebe é uma dupla crítica às saídas da caridade, privada ou pública, e da oferta de trabalho, da qual resultaria crises de superprodução em uma economia fechada. Sua saída é pela colonização e pela criação de corporações. Essa saída não nos interessou aqui, uma vez que optamos por focar na plebe aquilo que a define, enquanto conceito, por um estado de ânimo revoltoso. Visando este objetivo, vimos que, independentemente da saída proposta por Hegel, que será criticada por vários autores como sendo insuficiente e incompleta²³, o conceito de plebe tal como exposto no §244 nos possibilita pelo menos duas interpretações no quadro das potencialidades de críticas imanentes à sociedade civil: uma que parte da experiência de indeterminação da plebe como “sentimento de injustiça” e outra que parte dessa experiência como “desamparo”.

Essas duas interpretações carregam em comum, portanto, o fato de poderem ser lidas como potências internas à gênese da consciência de si dos indivíduos dentro de um processo intersubjetivo de assimilação das normas da eticidade em movimento. Ou seja, essas interpretações trazem algo da ideia defendida por Honneth de uma “transcendência intramundana”. Não partem, por conseguinte, de uma construção moral ou ideal-normativa exterior ao campo empírico e histórico – o que seria para Hegel cair na crítica vazia, a qual ele fez inclusive derivar da própria sociedade civil uma vez que é esta que proporciona a divisão do mundo entre o universal e o particular, criando uma aparência de que um está fora do outro.

Essas duas interpretações são, não obstante, excludentes. Onde o *gap* que compõe a injustiça permanece intocado, aí não podemos falar em desamparo; onde as expectativas de representação de si se dissolvem no desamparo, aí não podemos falar propriamente em sentimento de injustiça. Essa divisão, desse modo, embora fosse produtivo como instrumento analítico de identificação do espectro possível das formulações críticas imanentes, deixa-nos

²³ Assim, por exemplo, interpretará Hösle (2007): “A proposta terapêutica hegeliana vai, no fundo, no sentido de deixar a ralé entregue a seu destino e encaminhá-la à mendicância (§245 A, 7.391) – uma proposta que não apenas está em contradição com a declaração feita três parágrafos antes, segundo a qual seria mais justo se a mão pública e não a caridade privada agisse contra a pobreza (§242 A, 7.388s.; cf. 3.314s.), mas em princípio dá uma impressão estranha em um pensador que pretende ter superado a moralidade por meio da eticidade” (p. 601).

em um impasse uma vez que cada um desses tipos-ideais encontrará, uma vez isolado, uma dificuldade enquanto momento lógico de emancipação.

Quanto ao modelo construído a partir do “sentimento de injustiça”, ele - ao depender de uma identificação forçada entre universal e particular, ou seja, ao depender do estado da divisão categorial da sociedade civil - depende de um Estado externo que, apesar de seus benefícios, buscando prover o bem-estar efetivo, é limitado no seu ponto de vista metodológico-normativo por ser o Estado aqui compreendido sob a perspectiva da “sociedade civil”. Essa filosofia crítica do entendimento poderia ser lida como ligada e presa a uma noção eternizante do tempo como medida neutra de antecipação de um futuro-presente, o que teria como consequência a necessária limitação da concepção política ao campo de um projeto terapêutico de políticas reparativas.

Já o segundo tipo ideal encontra dificuldade em responder porque o desamparo não poderia recair em lutas ideológicas, tendo que se firmar, na falta de uma boa justificação para a expectativa futura, em uma teleologia de caráter totalizante, a qual seria feita tão somente no a posteriori dos fatos.

Um campo intermediário seria possível, no entanto, se propuséssemos os termos, por exemplo, de anomia e de revolta, para pensar os muitos fenômenos que apareceriam entre um tipo ideal e outro. Assim, por um lado, alguém que sente uma injustiça também se sente em uma situação anômica na sociedade, perdendo seu interesse em trabalhar e tornando-se leviano. E por outro lado, alguém em situação de desamparo também dirige sua revolta para múltiplos objetos, engajando-se em lutas e propagando valores e direitos. Porém, acreditamos que os tipos ideais, apesar deste campo de matizes que liga um ao outro, não poderiam ser reconciliados facilmente devido à lógica particular que cada perspectiva incorpora.

Uma solução fácil entre as duas caracterizações do estado de ânimo que anima a plebe, ou seja, entre os dois tipos ideias que caracterizamos, seria dizer que *para a consciência* essa experiência não pode ser considerada como sentimento de injustiça, dado que ela não possui a linguagem simbólica para se referenciar normativamente, mas na perspectiva do *para-nós* seria válido dizer que há uma experiência de injustiça em jogo a despeito das formas de representação dos agentes. Queremos acreditar, no entanto, que uma solução deste tipo é insuficiente uma vez que ela não busca relacionar as duas perspectivas em um todo teórico e metodológico. Onde a perspectiva do “para-nós” for privilegiada, aí só estaríamos falando do desamparo superficialmente, como de um grupo a quem falta informações e que sofre de uma patologia cujo remédio está já em parte receitado; onde a perspectiva do “para a consciência”

for privilegiada, aí só poderíamos falar de uma teoria da justiça em sentido vago, aproximando-nos de uma pura práxis ou de uma fundamentação antropológica das lutas sociais, não podendo perceber os conteúdos normativos específicos das mesmas.

Priorizar uma perspectiva ou outra poderia trazer consequências as mais diversas para a teoria crítica em sua relação com a política, a qual procura apreender corretamente as revoltas sociais sem lhes imputar um conteúdo estranho. Seria o caso de escaparmos tanto de uma concepção terapêutica de amparo das injustiças, das formas de sofrimento social, em um universal posto *a priori*, assim impossibilitando a leitura de políticas de transformação, quanto de uma concepção onde a crítica social é inviabilizada no âmbito da vida comunicativa. Tomando uma analogia do interior da clínica psicanalítica, criticaríamos o primeiro analista por impor sua visão de mundo sobre nosso sofrimento e estado de indeterminação, e criticaríamos o segundo por não exercer seu papel de indicar para o paciente as patologias que este sofre.

3.6 UMA RECONCILIAÇÃO: DIFERENCIANDO DOIS MODOS DE NEGAÇÃO

Partindo ainda do conceito de plebe, se quisermos estabelecer uma conexão entre estes momentos ideais, devemos partir daquilo que, como vimos, os une: o fato de os dois modelos pretenderem estar de acordo com o movimento ético-histórico, derivando desse movimento a transcendência intramundana. Assim, podemos dizer que a lógica dos processos de progresso social amparados na consciência de si dos sujeitos envolvidos – as condições e etapas da emancipação – poderiam ser sintetizadas na seguinte célula:

- a) Expectativa;
- b) Negação da expectativa;
- c) Novas luzes na estrutura do social.

Contudo, conforme também vimos acima, poderíamos buscar duas interpretações para o segundo momento, ou seja, o da negação, como negação simples ou como negação determinada²⁴, que ocasionariam diferenças na leitura dos demais momentos. Um índice promissor a ser aqui investigado como revelando um modo de negação ou outro seria a legitimidade da demanda dos lesados.

²⁴ Para mais detalhes sobre a definição de negação determinada, ver SAFATLE, V. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. Dois pontos, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 109-146, abr. 2006.

Assim, uma negação simples resultaria no modelo:

- a) Expectativa (tácita);
- b) Negação simples da expectativa = sentimento de injustiça;
- c) A luta joga novas luzes na estrutura injusta do social: uma parte da sociedade aparece como parcela desatendida/lesado.

Como resultado, a expectativa se torna explícita e passível de justificação racional vide um universal já posto que compreende a igualdade abstrata como uma condição de liberdade. Nesse sentido, a negação simples não apenas negaria aquilo que já está posto mas também um conteúdo implícito do tecido social, no entanto o resultado seria o pôr daquilo já implícito. O tipo de política resultante deste modelo seria uma política reformista e de reparação de danos. A noção de eticidade atrelada a esse modelo seria a de uma *eticidade formal-normativa*. Ela só é alvo de negação simples. Ela ampara todos os conflitos sem entrar em conflito consigo mesma. O universal, mesmo que tendo sua genealogia interna à história, permanece exterior aos sujeitos como um dever-ser. A eticidade é lida como formal.

A ideia de universal concreto é aquela que busca ver na sociedade mais que a reunião abstrata de indivíduos. Busca integrar todos os indivíduos em uma ideia corporativista com o Estado. Há uma subdivisão orgânica do universal em seus momentos particulares. Os indivíduos são integrados a uma totalidade universal racional: “[...] society as an organic Whole in which each individual has to find its particular place, i.e., in which I participate in the State by fulfilling my particular duty or obligation.” (ZIZEK, 2011, p. xiv)²⁵.

Esse modelo, pela ótica da negação determinada, dar-se-ia da seguinte forma:

- a) Expectativa;
- b) Negação simples da expectativa → ilegitimidade da demanda (autonegação da negação simples; não percepção do mal como injustiça, mas como algo natural e necessário, ideologia);
- c) Negação determinada da expectativa = desamparo;

²⁵ “[...] a sociedade como um Todo orgânico em que cada indivíduo tem que encontrar o seu lugar particular, ou seja, em que eu participo no Estado cumprindo o meu dever ou obrigação particular.” (ZIZEK, 2011, p. xiv, tradução nossa).

- d) O trabalho do desamparo (experiência de indeterminação) joga novas luzes expectacionais no social: uma parte da sociedade aparece como a parcela dos sem-parcela (há disputa ideológica pela racionalização dessa excrescência).

Como resultado, a expectativa aqui é colapsada e necessita ser reconstruída via uma rememoração do passado – um recontar do passado, que é parte da práxis desses sujeitos – a fim de dar significação a essa massa social anômica. O tipo de política resultante deste modelo seria uma política de transformação e de alto risco. A noção de eticidade atrelada a esse modelo seria a de uma eticidade *substancial-inconsciente*. Ela é alvo de negação determinada. O universal (forma) é posto como conteúdo pensado. Implica que todos os indivíduos necessitarão repensar suas identidades. A eticidade é lida como substancial.

Nesse sentido, a ideia de “universal concreto” é aquela que põe o universal como um particular, abrindo-se a uma negatividade. Visão em que o universal inclui a si mesmo entre suas espécies. Ocorre, portanto, um curto circuito do gênero (universal) e (uma de) suas espécies (particulares), de modo que o gênero aparece como uma de suas próprias espécies (particular) oposto a outras (particular), entrando numa relação negativa com elas.

In this sense, concrete universality is precisely a universality which includes itself among its species, in the guise of a singular moment lacking particular content – in short, it is precisely those who are without their proper place within the social Whole (like the rabble) that stand for the universal dimension of the society which generates them. This is why the rabble cannot be abolished without radically transforming the entire social edifice [...]. (ZIZEK, 2011, p. xiv-xv)²⁶.

Vejamos que o elemento do desamparo, nesse formato, apareceria assim como condição para se pensar políticas de reestruturação de bases simbólicas/identitárias, sem com isso comprometer a experiência de injustiça como indicador mais palpável dos processos de luta e de transformação social. Aquela perspectiva meta-ética incorporaria a eticidade formal como o Estado o faz na FD com a sociedade civil. Desse modo, apesar de termos apresentado tipos ideais excludentes, quando vislumbrados em termos do diagnóstico do conceito hegeliano de plebe, certo é que, apesar da ambiguidade, deveríamos supor como dois casos diferentes de pensar a ética moderna, onde a meta-ética está para essa assim como o

²⁶ “Nesse sentido, a universalidade concreta é precisamente uma universalidade que se inclui entre suas espécies, sob a forma de um momento singular sem conteúdo particular - em suma, são precisamente aqueles que estão sem o devido lugar dentro do todo social (como a ralé). que representam a dimensão universal da sociedade que os gera. É por isso que a ralé não pode ser abolida sem transformar radicalmente todo o edifício social[...]. (ZIZEK, 2011, p. xiv-xv, tradução nossa).

desamparo está para o sentimento de injustiça, sendo as duas perspectivas complementares quando analisadas em recortes diferentes de análise. No entanto, dado o pouco espaço que Honneth lida com essa questão em *Luta por Reconhecimento*, pensamos ser possível que o autor em questão possa validar a tese de complementariedade das formas da crítica, apesar de apresentar um foco mais sociológico e menos voltado para uma ontologia dos conceitos trabalhados em uma ética do reconhecimento.

3.7 A PLEBE E SEU “DIREITO SEM DIREITO” NA SOCIEDADE CIVIL

Contudo, para ficar clara essa distinção, primeiro busquemos verificar como o conceito de plebe pôde ser interpretado por Ruda (2011) como apresentando uma ambiguidade “desamparadora” nos seus gritos por reconhecimento, o que nos forçaria a aceitar momentos da história em que a crítica se efetuará dentro do que poderia ser lido como “excedente de validade” e não somente como aquilo que destoa da validade e que deve ser rearranjado via a aplicação efetiva das potencialidades da estrutura democrática e comunicativa. Talvez haja algo da natureza do inefável que nos obrigue a desconfiar da linguagem enquanto gramática universal para a resolução de conflitos, pois nesse sentido o papel dos conflitos na teoria do reconhecimento não assume um papel central como Axel Honneth parece defender. É nesse sentido que ele observa na luta de classes uma impossibilidade de formulação dos valores positivos almejados pelo proletariado, sim, mas a justifica a partir de fenômenos circunstanciais e não necessários ou da natureza de uma crítica abrangente.

Há um problema para a perspectiva do “sentimento de injustiça”: demandar direitos sem direito. A luta por reconhecimento (injustiça) da plebe se dá fora dos padrões da reciprocidade de direitos e deveres estabelecidos: uma demanda legítima deve obedecer várias condições, que não são atendidas pela plebe – ex. a universalidade do direito etc.

The specific figure of the rabble emerges when a subjective disposition of indignation against society is produced alongside the objective condition of poverty. The rabble is made up of individuals who claim that they have been wronged and hence demand subsistence without work. Yet this claim and demand go against the very conditions of freedom which have been generated by the account of right itself, that is, by what is required for the free will to “give itself actuality.” These conditions are property, activity, habit, education, and attitude, amongst others. The rabble, lacking all these conditions, cannot be recognized by the very system of right that in fact produced them. Uncategorizable, inconsistent, and indeterminate, the

contradictory figure of the rabble was taken by Hegel to be a merely negative presence, even *evil*. (BLUMENFELD, J., 2013, p. 280-281, grifo do autor)²⁷.

A plebe de fato não possui legitimidade (escopo normativo) para demandar direitos sem trabalhar. A plebe exige um direito sem exercer a condição que é a base para todos os direitos: prover sua subsistência com o próprio trabalho. A posição da plebe como demandante de direitos é a de excluída da comunidade de direitos (ela não pertence de fato à reciprocidade de direitos e deveres da eticidade).

[...] the right to subsist without labor can only appear as irrational because Hegels links the notion of right to the notion of the free will that can only be free if it becomes an object for itself through objective activity. To claim a right to subsist without activity and to claim this right at the same time only for oneself, according to Hegel, therefore means to claim a right that has neither the universality nor the objectivity of a right. The right that the rabble claims for Hegel is therefore a *right without right* and... he consequently defines the rabble as the particularity that unbinds itself also from the essential interrelation of right and duty. (RUDA²⁸ apud ZIZEK, 2011, p. xv)²⁹.

O perceber que a demanda por direitos é um “direito sem direito” poderia simplesmente nos induzir a pensar, como por vezes o faz Hegel, que essa demanda por subsistência desatrelada ao trabalho do indivíduo como sujeito autônomo só poderia ser uma falta de autorrespeito. A subjetivação da pobreza que caracteriza a plebe é, no entanto legítima diante da sociedade que produz estruturalmente a pobreza³⁰.

²⁷ “A figura específica da ralé emerge quando uma disposição subjetiva de indignação contra a sociedade é produzida ao lado da condição objetiva da pobreza. A ralé é composta de indivíduos que afirmam que foram injustiçados e, portanto, exigem subsistência sem trabalho. No entanto, essa reivindicação e demanda vão contra as mesmas condições de liberdade que foram geradas pela explicação do próprio direito, isto é, pelo que é requerido para o livre arbítrio “dar-se a realidade”. Essas condições são propriedade, atividade, hábito, educação e atitude, entre outros. A ralé, carente de todas essas condições, não pode ser reconhecida pelo próprio sistema de direito que de fato os produziu. Inegociável, incoerente e indeterminada, Hegel considerou que a figura contraditória da ralé era uma presença meramente negativa e até *má*.” (BLUMENFELD, J., 2013, p. 280-281, grifo do autor, tradução nossa).

²⁸ RUDA, F. **Hegel’s Rabble**: an investigation into Hegel’s Philosophy of Right. London: Continuum, 2011.

²⁹ “[...] o direito de subsistir sem trabalho só pode parecer irracional porque Hegels vincula a noção de direito à noção de livre arbítrio que só pode ser livre se se tornar um objeto para si através da atividade objetiva. Reivindicar o direito de subsistir sem atividade e reivindicar esse direito ao mesmo tempo apenas para si mesmo, de acordo com Hegel, significa, portanto, reivindicar um direito que não tem nem a universalidade nem a objetividade de um direito. O direito que a plebe reivindica para Hegel é, portanto, um direito sem direito e ... ele define a plebe como a particularidade que se desvincula da essencial inter-relação entre direito e dever.” (RUDA apud ZIZEK, 2011, p. xv, tradução nossa). RUDA, F. **Hegel’s Rabble**: an investigation into Hegel’s Philosophy of Right. London: Continuum, 2011.

³⁰ A demanda não legítima seria a demanda por subsistência do apostador porque ele não trabalha por escolha própria. Apenas esse grupo, a plebe rica, poderia ser criticada por Hegel por carregar uma demanda de direito particular. “While the rich rabble is, as Hegel judges correctly, a mere particular rabble, the poor rabble contains, against Hegel judgment, a latent universal dimension that is not even inferior to the universality of the Hegelian conception of ethicality” (RUDA apud ZIZEK, 2011, p. xvi). RUDA, F. **Hegel’s Rabble**: an investigation into Hegel’s Philosophy of Right. London: Continuum, 2011.

But indignation is not the same as the lack of self-respect: it does not automatically generate the demand to be provided for without working. Indignation can also be a direct expression of self-respect: since the rabble is produced necessarily, as part of the social process of the (re)production of wealth, it is society itself which denies them the right to participate in the social universe of freedoms and rights – they are denied the rights to have rights, i.e., their ‘right without right’ is effectively a meta-right or reflexive right, a universal right to have rights, to be in a position to act as a free autonomous subject. The demand to be provided for life without working is thus a (possible superficial) form of appearance of the more basic and in no way ‘irrational’ demand to be given a chance to acts as an autonomous free subject, to be included in the universe of freedoms and obligations. In other words, since members of the rabble were excluded from the universal sphere of free autonomous life, their demand is itself universal – their ‘claimed *right without right* contains a latent universal dimension and is itself not at all a mere particular right. As a particularly articulated right it is a right that latently affects anyone and offers the insight into a demand for equality beyond the existing statist circumstances.’ (ZIZEK, 2011, p. xv-xvi, grifo do autor)³¹.

Em suma, essa demanda da plebe aparece e só pode ser sentida como ilegítima segundo os padrões da sociedade civil. E sendo ilegítima, segundo a construção categórica da sociedade civil, a plebe necessita se desidentificar com esse universal simbólico. O desamparo é, portanto, mais do que um modelo contraposto ao do sentimento de injustiça a sua condição de entendimento em casos em que se ultrapassa os limites das políticas reparativas.

Há uma tensão aqui que é fundamental entre expectativa normativa e legitimidade. É a expectativa normativa da pessoa universal que faz com que ela se revolte contra a sociedade. Mas para que essa expectativa possa ser efetivada pela plebe ela precisa reformulá-la visto que ela não teria legitimidade se lutasse por seu reconhecimento imediato tal como aparece no horizonte do registro simbólico da pessoa universal.

É nesse momento que, ao perceber sua falta de legitimidade em atingir diretamente a expectativa t1 ela tem que se deparar com o desamparo e formular nessa práxis uma

³¹ “Mas a indignação não é o mesmo que a falta de auto-respeito: ela não gera automaticamente a demanda a ser fornecida sem trabalhar. A indignação também pode ser uma expressão direta do auto-respeito: como a ralé é produzida necessariamente, como parte do processo social de (re) produção de riqueza, é a própria sociedade que lhes nega o direito de participar do universo social da liberdades e direitos - lhes é negado o direito de ter direitos, isto é, seu "direito sem direito" é efetivamente um direito meta-reflexivo ou reflexivo, um direito universal de ter direitos, de estar em posição de agir como um sujeito autônomo livre . A demanda a ser fornecida pela vida sem trabalhar é, portanto, uma forma (possível superficial) de aparição da demanda mais básica e de modo algum “irracional” a ser dada a chance de atuar como um sujeito livre autônomo, para ser incluída no universo. das liberdades e obrigações. Em outras palavras, uma vez que os membros da ralé foram excluídos da esfera universal da vida autônoma livre, sua demanda é em si mesma universal - seu "direito reivindicado sem direito contém uma dimensão universal latente e não é, em si mesmo, um mero direito particular. Como direito particularmente articulado, é um direito que afeta a todos de maneira latente e oferece a percepção de uma demanda por igualdade além das circunstâncias estatísticas existentes.” (ZIZEK, 2011, p. xv-xvi, grifo do autor, tradução nossa).

expectativa t2. Essa construção da expectativa t2 é trabalho da rememoração – reorganização das potências do passado.

[...] Hegel fails to take note how the rabble, in its very status of the destructive excess of social totality is the ‘reflexive determination’ of the totality as such, the immediate embodiment of its universality, the particular elements in the guise of which the social totality encounters itself among its elements, and, as such, the key constituent of its identity. (Note the dialectical finesse of this last feature: what ‘sutures’ the identity of a social totality as such is the very ‘free-floating’ element which dissolves all fixed identity of any intrasocial element.). (ZIZEK, 2011, p. xiv)³².

A contradição da plebe se dá nos termos de ela não ter lugar dentro da totalidade organizada do Estado moderno ao mesmo tempo que ela pertence (formalmente) a ela.

[...] as such, they perfectly exemplify the category of singular universality (a singular which directly gives body to a universality, bypassing the mediation through the particular), of what Rancière called the ‘part of no-part’ of the social body. (ZIZEK, 2011, p. xiv)³³.

Na plebe, o indivíduo enquanto pessoa de direito encontra sua contradição (a contradição do universal): o universal da pessoa põe o seu contrário revelando seu conteúdo particular. Com isso, um outro universal, que deverá responder à contradição, começa a ser gestado: esse novo universal tem aquele antigo como objeto. Ou seja, os indivíduos, buscando ser reconhecidos universalmente não aceitarão permanecer com identidades superadas, tendo assim que se desdiferenciar das antigas identidades rumos às novas. Nesse sentido, o desejo do reconhecimento dos indivíduos só tem satisfação ao procurar reconhecimento em um Outro que incorpore a negatividade que ultrapassa os contextos jurídicos.

³² “[...] Hegel não percebe como a ralé, em seu próprio estado do excesso destrutivo da totalidade social, é a “determinação reflexiva” da totalidade como tal, a incorporação imediata de sua universalidade, os elementos particulares sob o disfarce dos quais a totalidade social se encontra entre seus elementos e, como tal, o constituinte-chave de sua identidade. (Observe a sutileza dialética desse último aspecto: o que “sutura” a identidade de uma totalidade social como tal é o próprio elemento “flutuante” que dissolve toda identidade fixa de qualquer elemento intrasocial.)”. (ZIZEK, 2011, p. xiv, tradução nossa).

³³ “[...] como tal, eles exemplificam perfeitamente a categoria da universalidade singular (um singular que diretamente dá corpo a uma universalidade, contornando a mediação através do particular), do que Rancière chamou de ‘parte da não-parte’ do corpo social.” (ZIZEK, 2011, p. xiv).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Críticos – no mais das vezes emparelhados com alguma herança da teoria crítica – têm diagnosticado presentemente esse déficit do político na teoria honnethiana do reconhecimento. Segundo autores como Deranty & Renault (2007), Safatle (2015), a emancipação política voltada à categoria de busca de reconhecimento de identidade esvaziaria o verdadeiro campo da política, como visando à desconstrução e não à confirmação de algo posto na base da integração do *self* – na gênese individual, que em última análise repete uma eticidade estabelecida. Partindo da premissa de que “[...] sujeitos percebem procedimentos institucionais como injustiça social quando veem aspectos de sua personalidade, que acreditam ter direito ao reconhecimento, serem desrespeitados” (HONNETH, 2003c, p. 132), uma argumentação crítica, para a qual nossas conclusões se abrem, nos dirá que essa leitura prioriza e expande um modelo demandante de afetos para uma institucionalidade ética – o que faria com que toda demanda política de alguma forma pressupusesse a legitimidade do poder instituído, podendo ser lida como uma demanda de cuidado e amparo, sendo apenas necessária uma elevação de grupos desatendidos pelo reconhecimento mútuo. É nesse sentido que Safatle (2015, p. 332) poderá dizer que há nesse modelo um pressuposto fundamental que é “[...] a naturalização *de facto* das estruturas dos conceitos psicológicos de ‘indivíduo’ e ‘personalidade’”, sob o qual as demandas políticas partindo de sentimento de desrespeito dependem. Nesse sentido “[...] a própria gênese da individualidade moderna aparece como um fundamento pré-político para o campo político” (SAFATLE, 2015, p. 332), de modo que as demandas morais acabam envolvidas em certo psicologismo, por onde são entendidas como demanda terapêutica de acolhimento. É tendo isso em vista que esses autores repensarão a noção de identidade e sua constituição via instituições, buscando apreender o sujeito enquanto em referência a sua negatividade. “O que indivíduos procuram fazer reconhecer na luta por reconhecimento não é exatamente suas identidades positivas, mas suas identidades negativas, sua liberdade de estabelecer suas próprias identidades.” (DERANTY; RENAULT, 2007, p. 107-108).

Nesse sentido, percebemos no debate atual uma releitura do Hegel da FE, focado nas contribuições deste texto referentes aos conceitos de desejo e reconhecimento, presentes na seção da Consciência-de-si, dado que tem se buscado um modelo de intersubjetividade primária que dê conta de abranger demandas políticas de desconstrução, o que pediria uma filosofia do sujeito desarticulada com o modelo de relações contratuais da *pessoa*. Essa ideia nos leva ao encontro da dialética do senhor e do escravo, onde Hegel aponta para uma

diferenciação da sua noção de reconhecimento, quando afirma que “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência de si independente.” (HEGEL, 2011b, p. 146). Ou seja, teríamos aí uma mudança em relação às suas obras anteriores, dado que “No Hegel de Iena, o reconhecimento surge com as relações de direito. O direito é reconhecimento recíproco.” (RICOEUR, 2006, p. 196). Nesses escritos a comunidade ética é pensada para além da constituição do sujeito enquanto consciência, daí Hegel ter de relacionar de forma mais exterior a vontade universal e a vontade singular, ali onde o sujeito é a *pessoa*.

Seria bastante pertinente, portanto, em vistas não só de um aprofundamento da interpretação da FE como também de um debate atual, contrapor uma leitura hegeliana dos textos de juventude, embasada em Honneth, buscando compreender se para Hegel todo desejo, na transição para a FE, recairia na lógica da demanda por reconhecimento de uma identidade positiva – uma vez tendo adentrado o campo da intersubjetividade – ou se restaria ainda um ponto de "negatividade", tão enfatizado por leitores como Kojève e que caracterizaria a essência do Eu. Uma ênfase para este aspecto poderia nos permitir ler experiências de indeterminação não só como modos patológicos de posicionamento social, mas como constitutivos da formação da consciência, a lembrar que para Hegel há um momento em que esta precisa internalizar o desabamento de suas representações de mundo e de si na angústia frente a um senhor absoluto. Momento em que a consciência “[...] se dissolve inteiramente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou” (HEGEL, 2011b, p. 149). Algo dessa natureza só seria possível na FE, onde a consciência, justamente por querer abarcar o todo, não é redutível à singularidade, a um sistema menor, que buscaria se alavancar em um sistema maior. O sistema ele mesmo deve entrar em colapso e fazer surgir de si mesmo uma solução coerente. Movimento próprio ao Espírito em que “[...] se torna outro a partir de sua relação consigo mesmo [...]” (RICOEUR, 2006, p. 196). Movimento este que começa a se esboçar somente na *Realphilosophie* para ganhar forma na FE.

Segundo, por exemplo, uma leitura de Kojève, o sujeito não atrela seu desejo ao reconhecimento no Outro como quem busca confirmação de uma identidade. Todo desejo é negação e o Eu só é positivo enquanto contrapartida desta ação de negar um objeto: “[...] o conteúdo positivo do Eu, constituído pela negação, é uma função do conteúdo positivo do não-Eu negado.” (KOJÈVE, 2002, p. 12). Não obstante, o objeto do desejo recai sobre o próprio desejo que é a “[...] revelação de um vazio, como presença da ausência de uma

realidade, [...] diferente de um Ser real estático e dado que se mantém eternamente na identidade consigo mesmo.” (KOJÈVE, 2002, p. 12). Deste modo, buscar ser reconhecido é já ultrapassar o que se coloca aí presente como instância de reconhecimento por uma identidade positiva, por ser um aparelhamento de particulares os quais almejam a posição universal indeterminada. Daí que “[...] desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo. Porque, sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo.” (KOJÈVE, 2002, p. 14). Nesse sentido, a ideia de reconhecimento de Kojève, como desejo do desejo, vem a expressar uma peculiaridade que é aparentemente paradoxal: i) por um lado o sujeito que é desejo do desejo busca se harmonizar no desejo do outro; ii) por outro desejo do desejo expressa a negação do desejo do outro, sua dominação, ou seja, busca a autointuição de si na negação do seu outro como parte que lhe é alienada. Ou seja, o desejo é operação de autoposição da consciência. A verdade do desejo é a sua suprassunção na universalidade não reconhecível *a priori*, confronto com o indeterminado, que para Hegel poderia significar mesmo um confronto inicialmente com a morte, com aquilo que escapa à representação. Maneira de lembrar que o sujeito exige reconhecimento não apenas como pessoa dentro de ordenamentos jurídicos estabelecidos, em determinado contexto sócio-histórico, mas em um Outro que possa suportar aspirações universalizantes de reconhecimento, ou seja, no conceito que tem presente em si a negação.

Nossa pesquisa permite observar, para além do já exposto, que o texto hegeliano comportaria assim uma certa internalização/suprassunção do negativo nas demandas de reconhecimento intersubjetivo, permitindo que pudessem ser lidas como racionais certas atitudes de não-reconhecimento, de modo que esta experiência de indeterminação teria que ser lida como produtiva e alinhada com a natureza “antipredicativa” do desejo, haja visto que o sujeito traria no mais íntimo do seu conceito uma certa potência de desapropriação de suas representações de si. Logo, poderíamos traçar uma hipótese a ser ainda melhor trabalhada, mas que, fruto das nossas indagações acerca do sentido da “transcendência intramundana” para Honneth, de que não é apenas as formas de desrespeito que atuam como catalisadores da luta por reconhecimento, mas que algo da ordem do sentimento de desamparo, em sentido forte, poderia constituir um fenômeno estrutural e necessário para se pensar o campo da experiência social e política.

REFERÊNCIAS

BECKETT, S. **O inominável**. São Paulo: Globo, 2009.

BLUMENFELD, J. Frank Ruda, Hegel's Rabble: an investigation into Hegel's Philosophy of Right. **Hegel Bulletin**, Cambridge, v. 34, n. 2, p.280-285, out. 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2MiGOxP>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

CAUX, L. P. O lugar da noção de excedente de validade no modelo crítico da reconstrução normativa de A. Honneth. In: BAVARESCO, A.; OLIVEIRA, N.; KONZEN, P. R. (Orgs.). **Justiça, direito e ética aplicada**: VI simpósio internacional sobre a justiça. Porto Alegre: Editora Fi, p. 289-312, 2013.

CRISSIUMA, R. Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel. In: MELO, R. (Org.), **A teoria crítica de Axel Honneth**. São Paulo: Saraiva, p. 55-82, 2013.

DERANTY, J-P.; RENAULT, E. Politicizing Honneth's ethics of recognition. **Thesis Eleven**, v. 88, n. 92, p. 92-111, feb, 2007. Disponível em: <<http://ethicalpolitics.org/seminars/deranty.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2017.

DRAPER, H. **Karl Marx's theory of revolution**: the politics of social classes. New York; London: Monthly Review, 1978. (Karl Marx's theory of revolution, v. 2).

FASCIOLI, A. O reconhecimento como núcleo de fundamentação de normatividade: reflexões sobre a crítica de Axel Honneth à ética do discurso habermasiana. **Perspectiva Filosófica**, Pernambuco, v. 2, n. 44, p. 36-63, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230322>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

FRASER, N. Distorted beyond all recognition: a rejoinder do Axel Honneth. In: HONNETH, A.; FRASER, N. **Redistribution or recognition?**: a political-philosophical exchange. London: Verso, 2003b.

HABERMAS, J. Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalidade social. São Paulo: Martins Fontes, 2012, vol 1.

HEGEL, G. W. F. A filosofia do espírito. In: HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830)**. São Paulo: Loyola, 2011a. Vol. 3.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2011b.

_____. **Filosofia do direito**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. (Ideias. Clássicos).

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito natural e ciência do Estado em compêndio**: terceira parte (a eticidade); segunda seção (a sociedade civil). Campinas, n. 21, set. 2000. (Textos Didáticos).

HOBBSAWM, E. J. **Rebeldes primitivos**: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HONNETH, A. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica. In: RUSH, F. (Org.) **Teoria Crítica**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

_____. The social dynamics of disrespect. In HONNETH, A. **Disrespect: The normative foundations of Critical Theory**. Cambridge: Polity Press, p. 63-79, 2007a.

_____. Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality. In HONNETH, A. **Disrespect: The normative foundations of Critical Theory**. Cambridge: Polity Press, p. 80-96, 2007b.

_____. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (Orgs.) **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007c. (Crítica Contemporânea).

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

_____. The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder. In: HONNETH, A.; FRASER, N. **Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange**. London: Verso, 2003b.

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

HÖSLE, V. **O sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Loyola, 2007.

JAY, M. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDURJ, 2002.

LIMA, E. C. Normatividade e a dialética de individualização e socialização: Hegel, Habermas e Honneth. In: MELO, R. (Coord.), **A teoria crítica de Axel Honneth**. São Paulo: Saraiva, p. 83-116, 2013.

MARMASSE, G. **Força e fragilidade das normas: a Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução José Pinheiro Pertille. Paris: Universitaires de France, 2011. No prelo. 2014.

MARX, K. **A ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. **O manifesto comunista**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. (Saraiva de bolso).

_____. **Werke**. Berlin: Dietze Verlag, 1981.

- MÜLLER, M. L. Apresentação. In: HEGEL, G. W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito natural e ciência do Estado em compêndio: terceira parte (a eticidade); segunda seção (a sociedade civil), Campinas, n. 21, set. 2000. (Textos Didáticos).
- NOBRE, M. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- PEREIRA, G. Reconocimiento y criterios normativos: Entrevista a Axel Honneth. **Andamios**, México, v. 7, n. 13, p. 323-334, mai./ago. 2010.
- RANCIÈRE, J. **La mésentente**: politique et philosophie. Paris: Galilée, 1995.
- RENAULT, E. What is the use of the notion of the struggle of recognition? **Revista de Ciência Política**, São Paulo, v. 2, n. 27, p. 195-205, 2007.
- REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (Org.) **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2013.
- RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.
- RUDA, F. **Hegel's Rabble**: an investigation into Hegel's Philosophy of Right. London: Continuum, 2011.
- SAFATLE, V. Por um conceito 'antipredicativo' de reconhecimento. **Lua Nova**, São Paulo, n. 94, p. 79-116, abr. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452015000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 2 ago. 2016.
- SAFATLE, V. Por um conceito 'antipredicativo' de reconhecimento. In: SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- _____. Abaixo de zero: psicanálise, política e o "déficit de negatividade" em Axel Honneth. **Discurso**, São Paulo, n. 43, p. 191-228, 2013.
- _____. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- SINNERBRINK, R. **Hegelianismo**. Petrópolis: Vozes, 2017. (Série Pensamento Moderno).
- ZIZEK, S. The politics of negativity. In: RUDA, F. **Hegel's Rabble**: an investigation into Hegel's Philosophy of Right. London: Continuum, p. x-xviii, 2011.
- ZURN, C. Anthropology and normativity: A critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'. **Philosophy and Social Criticism**, Boston, v. 1, n. 26, p. 115-124, jan. 2000. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/019145370002600106?journalCode=psc>>. Acesso em: 20 jul. 2018.