

Gadamer e Honneth: Hermenêutica filosófica e suas implicações na luta por reconhecimento intersubjetivo*

Gadamer and Honneth: Philosophical hermeneutics and its implications in the struggle for intersubjective recognition

José Wilson Rodrigues de Brito*

Resumo: Este artigo tem como objetivo fazer um estudo aprofundado a respeito do desenvolvimento das implicações hermenêuticas de Gadamer na teoria da luta por reconhecimento subjetivo de Honneth, mais precisamente através das obras *Verdade e Método* e *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, respectivamente de Gadamer e Honneth. Ambos pensadores tecem severas críticas à filosofia abstrata e sua forma de conduzir as explicações sobre os fenômenos da realidade social e seus problemas no contexto histórico. São notados alguns conceitos pertinentes que estão presentes no desenvolvimento filosófico de suas teorias, fazendo referência a uma mudança de enfoque quanto às explicações da realidade social moderna. Entende-se, então, que a hermenêutica desenvolve um papel fundamental de auxílio à compreensão e interpretação histórico-social das lutas dos sujeitos por reconhecimento intersubjetivo como garantia de realização plena no respeito às esferas do amor, direito e solidariedade.

Palavras-chave: Gadamer. Hermenêutica filosófica. Honneth. Reconhecimento intersubjetivo.

Abstract: This article aims to make an in-depth study of the development of Gadamer's hermeneutic implications in Honneth's theory of the struggle for subjective recognition, more precisely through the works *Truth and Method* and *Fight for recognition: the moral grammar of social conflicts*, respectively. Gadamer and Honneth. Both thinkers criticize the abstract philosophy and its way of conducting explanations about the phenomena of social reality and its problems in the historical context. Some pertinent concepts are noted that are present in the philosophical development of his theories, making reference to a change of focus in the explanations of the modern social reality. It is understood, then, that the hermeneutics develops a fundamental role of aid to

* Artigo fruto de pesquisa realizada na disciplina Tópicos Especiais de Filosofia do Direito II ministrada pelo Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima sobre A Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth no Programa de Pós-Graduação em Filosofia UFPI, em 2017.1.

* Mestrando PPG-Filosofia da UFPI. Currículo Atualizado: <http://lattes.cnpq.br/0749758187594097> Contato: nosliwbrito@hotmail.com

the understanding and historical-social interpretation of the fights of the subjects by intersubjective recognition as guarantee of full realization in respect to the spheres of love, law and solidarity.

Keywords: Gadamer. Philosophical hermeneutics. Honneth. Intersubjective recognition.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente estudo possibilita fazer uma reflexão, à luz das obras *Verdade e Método* (1960) do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer e *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (1992) de Axel Honneth, a respeito das implicações hermenêuticas de Gadamer na teoria da luta por reconhecimento intersubjetivo de Honneth. Com isto, observando que o diálogo entre passado e presente, numa constante fusão de horizontes é de fundamental importância para que esta compreensão se efetive. Cabe deixar claro que a obra gadameriana sobre a qual se debruça este trabalho é composta por duas partes, que são: primeira, *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* e a segunda, *Verdade e Método II: complementos e índice*.

Concernente à problemática levantada, seu objetivo visa compreender a contribuição prática, da filosofia hermenêutica para que se efetive, o possível reconhecimento intersubjetivo proposto por Honneth no que se refere à proposta de uma comunidade a que nos convida a razão. Neste sentido, existe a necessidade de perpassar a questão da fusão de horizontes, dentro desta possibilidade de se entender o passado partindo do presente, neste diálogo com os aspectos históricos entre passado e presente da própria tradição. Com isto, cabe a questão: como se desenvolvem as implicações hermenêuticas de Gadamer na teoria da luta por reconhecimento intersubjetivo de Honneth?

Para responder à questão levantada acima nos deteremos especificamente nas seguintes etapas: a) relacionar a crítica que Gadamer e Honneth tecem à filosofia abstrata, uma vez que demonstram ser contra qualquer atomização dos sujeitos de seus próprios contextos histórico-sociais; b) reconhecer a importância de conceitos empregados tanto por Gadamer quanto por Honneth no desenvolvimento de suas teorias, tais como

engajamento, alteridade, contexto histórico-social e experiências na comunidade de valores e relações intersubjetivas; c) fazer uma análise histórica da transição de uma luta por autoconservação para uma luta por reconhecimento intersubjetivo; d) entender que somente pelo reconhecimento intersubjetivo, é que se pode alcançar a real garantia da realização plena dos sujeitos no contexto social.

Na obra *Verdade e Método I* (2008), mais precisamente na parte que se intitula *A relação sujeito-objeto na estética*, Gadamer deixa claro sua proximidade com alguns pontos relacionados à teoria filosófica de Søren Kierkegaard, citado como primeiro a descrever a autodestruição da imediaticidade estética, partindo assim, do reconhecimento da consequência da destruição do subjetivismo. Gadamer faz alusão à figura do dinamarquês como um aliado teórico que sustenta uma severa crítica, à sua semelhança, ao sistema hegeliano de fundamentação teórica à questão da abstração¹, como meio de explicação de toda a realidade no mundo. Da mesma forma, Honneth ao tecer críticas a Hegel menciona que “de todos os modos, seria um equívoco considerar esta ideia da liberdade estabelecida nas sociedades modernas como um sistema simbólico de conhecimentos, mas não de ação”² (HONNETH, 2014, p. 131). Desta maneira, Gadamer e Honneth têm em comum uma reflexão filosófica que busca, especialmente, um enfoque na reconstrução histórica de conceitos, que remetem à valorização da horizontalidade da compreensão e interpretação da realidade dos sujeitos em suas relações intersubjetivas na comunidade social de valores.

¹ Søren A. Kierkegaard, pensador dinamarquês se torna uma referência, em alguns pontos de semelhanças teóricas, para a construção da filosofia hermenêutica de Gadamer. Neste caso, se refere ao aspecto da crítica feita ao idealismo hegeliano, que como o próprio Gadamer menciona “não é por acaso que tanto os demais críticos do idealismo neokantiano como o próprio Heidegger acolham nesse momento um Kierkegaard procedente da crise espiritual do hegelianismo” (GADAMER, 2008, p. 386).

² “De todos modos seria enganoso considerar esta idea de la libertad estabelecida en las sociedades modernas como um sistema simbólico de conocimiento pero no de acción” (Tradução minha).

Neste sentido, se nota claramente a importância das contribuições filosóficas kierkegaardianas³ na elaboração do projeto hermenêutico de Gadamer (2008) para a tentativa de uma construção filosófica prática, ou melhor, mais voltada ao contexto histórico-social sem exaltação da reflexão meramente verticalizada a respeito dos fenômenos da realidade contextual.

Ainda é possível notar, na mesma obra acima mencionada, passagens que remontam à apropriação de Gadamer sobre termos que foram herdados da forte influência do pensador Kierkegaard, como simultaneidade e aplicação. Embora este as tenha utilizado muitas vezes para explicações de contextos teológicos ligados à fé dos crentes, aquele as usa no aspecto da compreensão, como movimento entre o que se tem como eterno e temporal.

Na continuidade de sua obra prima, *Verdade e Método II*, Gadamer faz utilização aprofundada de determinados termos já abordados em seu primeiro volume “empreguei o conceito de simultaneidade para possibilitar um modo de aplicação desse conceito, que se tornou evidente através de Kierkegaard” (GADAMER, 2002, p. 71), mas também enfatizando outros, tais como escolha, onde o instante vivido por cada indivíduo é tomado como “algo que obriga a escolha, sendo único pelo fato de ser agora e não voltar a ser” (GADAMER, 2002, p. 169) e engajamento, tendo em vista que o próprio Gadamer lança a questão a respeito do real entendimento sobre filosofia prática, no que concerne à busca desta vivência de fato dos compromissos na comunidade, fazendo exigência, então, do engajamento⁴ na práxis social.

³ Como bem menciona o pesquisador professor Dr. Rohden (2009, p. 18), ao fazer uma análise da presença kierkegaardiana na hermenêutica de Gadamer “mesmo não sendo tão citado quanto outros pensadores da tradição filosófica, Kierkegaard ‘pode ser considerado um dos pensadores que exerceu uma influência decisiva na construção conceitual do seu projeto hermenêutico’”. Aqui, cabe destacarmos que, Gadamer recepciona a filosofia de Kierkegaard de duas formas. A primeira teria sido através da leitura filosófica de Heidegger e Jaspers. A segunda teria sido pela leitura interpretativa da obra *Enten-Eller* (1843), do filósofo existencialista.

⁴ Gadamer herda de Kierkegaard esta busca da consolidação prática do engajamento de cada indivíduo na comunidade existente, numa forma de vivência de valores através do “engajamento”, como ele mesmo diz: “Essa questão tocou-me desde cedo através do

CRÍTICA DE GADAMER E HONNETH À FILOSOFIA ABSTRATA

Em sua obra *Verdade e Método II: Complementos e índices*, na parte intitulada *Sobre o problema da fenomenologia do espírito de Hegel*, Gadamer explicita o real motivo de sua elaboração de uma filosofia hermenêutica, que segundo ele, seria impulsionada por seu conhecimento, desde a juventude, da crítica que Kierkegaard estabeleceu contra Hegel. Isto precisamente referindo-se à “*crise do idealismo subjetivo*” (GADAMER, 2002, p. 17), havendo então, a necessidade de “[...] um sistema de ação institucionalizado culturalmente: que se sirva da liberdade moral e prática significando participar de uma esfera de interação em que se tenha lugar mediante um saber compartilhado e interiorizado e que está regulado por normas de reconhecimento mútuo”⁵ (HONNETH, 2014, p. 144). Assim, é possível notar que “cada um é igual ao outro justamente aí, onde está oposto a ele” (HONNETH, 2009, p. 77). Neste sentido, relacionando estes pensadores, pode-se afirmar que para Gadamer, aqui se irrompe uma nova forma de compreender a realidade histórica⁶, uma vez que a questão da alteridade se mostra de modo central nesta forma de interpretar os fenômenos. A partir desta nova maneira de se compreender e interpretar a realidade, pode-se dizer que se tem a importância dada ao fato de que “ali está o outro que rompe com a centralidade do meu eu à medida em que me dá a entender algo” (GADAMER, 2002, p. 17). Assim, é possível perceber que Gadamer dá uma maior relevância ao diálogo como fundamentação de nossa orientação no mundo pela linguagem.

pathos existencial de Kierkegaard”. (GADAMER, 2002, p. 32)

⁵ “[...] un sistema de acción institucionalizado culturalmente: servirse de la libertad moral y practicarla significa participar de una esfera de interacción que há tenido lugar mediante um saber compartido e interiorizado y que está regulada por normas de reconocimiento mutuo” (Tradução minha).

⁶ Ao defender este “outro” que surge ao “meu eu” Gadamer observa que cada indivíduo tem em si a historicidade, que não pode ser negada por ninguém, uma vez que esta tem “vínculo vital que liga a tradição e a origem com a investigação histórica crítica. Mesmo quem procura apagar a sua própria individualidade [...] permanece sempre como um filho de seu tempo e um cidadão da sua pátria”. (GADAMER, 2002, p. 31).

Com isto podemos entender que só é possível haver uma real compreensão recíproca pelo entender-se sobre algo, ou seja, partindo da fusão do horizonte do presente com o horizonte do passado, de maneira que “eu chamo isso de consciência histórico-efetual” (GADAMER, 2002, p. 170), onde temos, a cada instante, a possibilidade de compreender-nos através da experiência do diálogo, do uso da linguagem. Cabe observar que, a fusão de horizontes, como Lawn afirma, “está constantemente mudando e modificando, pouco a pouco com o passar do tempo. Não pelo peso total da experiência acumulada, mas por um processo de expansão” (LAWN, 2010, p. 92) que nunca esgota.

Entende-se, então, nesta simultaneidade de conceitos aplicados por estes teóricos, uma tentativa de consolidação da vivência prática das escolhas dos indivíduos frente às mais diversas alternativas que se põem a eles na realidade, enfatizando que a “simultaneidade gadameriana se efetiva no modelo estrutural do diálogo” (ROHDEN, 2009, p. 17). Vivemos a cada momento nesta constante possibilidade de compreender-nos uns aos outros na medida em que nos abrimos ao que nos chega e se transmite ao longo da História, para daí se construir a possível comunidade a que nos convida a razão. Pode-se afirmar, então, que os preconceitos devem ser confrontados com o que é novo e inesperado, pois o ser humano tem em si possibilidades de compreensão através das estruturas prévias, uma vez que ele é lançado às possibilidades.

A compreensão da realidade a partir de um método é uma das principais questões que estão em pauta nas discussões colocadas pelos teóricos da modernidade. Entre eles está Gadamer, que assim como Kierkegaard, faz severas críticas às formas de se chegar ao conhecimento da verdade, especificamente às teorias voltadas à abstração, ou ao idealismo absoluto, bem como ao descarte de alternativas à compreensão da realidade que não fossem pelo crivo da ciência moderna, como é notório no comentário de Chris Lawn,

a era moderna vê o passado somente pela perspectiva do presente e deixa de apreciar a extensão na qual sua leitura das eras passadas corre o perigo de coibir verdades importantes. O

valor das hermenêuticas filosóficas não é somente o de nos alertar sobre este perigo, mas sim de resgatar aquelas idéias – verdades – tão rapidamente dispensadas em nome de um progresso, ou avanço, isto é, da modernidade. A fixação moderna no método ofusca formas alternativas de abordar a verdade (LAWN, 2010, p. 47 - 48).

Com a citação acima é possível apontar o conflito existente no que se refere à crise do idealismo subjetivo, que acabou se tornando uma verdadeira motivação para a elaboração hermenêutica de Gadamer, que como ele mesmo afirma, “[...] irrompeu na minha juventude a retomada da crítica de Kierkegaard a Hegel. Essa imprimiu uma direção totalmente diversa do que é compreender” (GADAMER, 2002, p. 17). Isto partindo, como já mencionado anteriormente, da noção de alteridade, onde o outro rompe com a centralidade do eu, desde que possa provocar o entendimento de algo.

Neste aspecto se pode afirmar que a presença kierkegaardiana como contribuição na crítica à filosofia abstrata hegeliana, é tomada como uma verdadeira comunhão, uma vez que ambos têm, dentre outras, esta proximidade na tessitura de suas teorias. Gadamer herda de Kierkegaard elementos fundamentais que lhe auxiliam na sua fundamentação de uma hermenêutica filosófica prática em conflito com a abstração, conforme menciona em Verdade e Método II,

o que o romantismo, com a descoberta do mistério indecifrável da individualidade objetou contra a generalidade abstrata do conceito foi retomado no início do século XX pela crítica à filosofia acadêmica do século XIX e à fé liberal no progresso. Não foi por acaso que um discípulo do romantismo alemão, o escritor dinamarquês Sören Kierkegaard, dotado de grande maestria literária, tenha travado uma batalha nos anos quarenta do século XIX contra o predomínio acadêmico do idealismo hegeliano. No século XX, com a tradução de suas obras para o alemão Kierkegaard passou a exercer grande influência na Europa. Foi sobretudo aqui em Heidelberg (mas também em muitos outros locais da Alemanha) que o pensamento começou a contrapor a experiência de um tu e da palavra que une um eu e um tu ao idealismo kantiano. (GADAMER, 2002, p. 247)

É possível registrar a colaboração teórica de Kierkegaard para fundamentação da construção filosófica de Gadamer através de sua defesa de uma filosofia voltada ao existencial, consolidando uma vivência prática daquilo que se chega a compreender na “defesa da individualidade, da interioridade contraposta ao universalismo abstrato, ético-religioso, político ou epistemológico”, (PAULA, 2009, p.13). Tomando como comuns estes pontos em sua filosofia, Gadamer se efetiva também como um pensador que busca uma formação filosófica direcionada à vida prática, uma vez que:

Aos olhos e aos ouvidos de Gadamer, foi por causa da “dimensão existencial” da filosofia do dinamarquês que Jaspers e Heidegger adotaram-no e por consequência, ele mesmo. Gadamer se alimentou do que compreendemos por “filosofia existencial” e com ela teceu seu projeto filosófico. Nesse sentido, podemos dizer que ele também é um filósofo humanista, para quem é a tradição, como um todo, que suporta, orienta e sustenta a existência humana. (ROHDEN, 2005, p. 325)

Neste direcionamento tanto Gadamer quanto Kierkegaard têm em comum nas elaborações de suas filosofias, o aspecto da *práxis*, esta ação que se sobressai em comparação com a abstração relacionada ao conhecimento. Pode-se destacar que Gadamer, ao questionar sobre o que poderia ser a filosofia prática, o mesmo confessa: “como podem a teoria e a reflexão dirigir-se para o âmbito *da práxis*, visto que esta não tolera nenhum distanciamento, mas pelo contrário, exige o engajamento?” (GADAMER, 2002, p. 32). Isto no tocante especificamente ao aspecto da herança kierkegaardiana do *pathos* existencial, apontando, então, um distanciamento de nossa experiência de mundo na vivência de nossa história com relação “aquela autoridade intocável e anônima representada pela voz da ciência” (GADAMER In. GRONDIN, 2012, p. 119).

CONCEITOS APLICADOS SIMULTANEAMENTE POR GADAMER E HONNETH: ENGAJAMENTO, ALTERIDADE E CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL

Como já observado, tanto Gadamer como Honneth têm em suas teorias filosóficas reflexões voltadas às implicações práticas de compreensão da realidade, uma vez que partem de aspectos histórico-sociais para melhor entender e interpretar a sociedade com seus mais diferentes problemas.

Ao referir o termo engajamento na elaboração de sua hermenêutica filosófica, Gadamer remonta aos aspectos dos pressupostos de sua hermenêutica da facticidade, a exemplo de Heidegger, tendo como “tarefa paradoxal de interpretar a dimensão imemorial (Schelling) da ‘existência’ e inclusive na própria existência como ‘compreensão’ e ‘interpretação’, ou seja, um projetar-se para possibilidades de si próprio” (GADAMER, 2002, p. 125). Assim, para Honneth, o engajamento deve ser vivenciado pelos indivíduos em suas ações políticas, já que também desenvolve “a função direta de arrancá-los da situação paralisante do rebaixamento possivelmente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma autorrelação nova e positiva” (HONNETH, 2009, p. 259).

Deste modo, é necessário que, “antes mesmo dos indivíduos procurarem entender a si mesmos como subjetividades, eles precisam entender a si mesmos como identidades construídas, socialmente e culturalmente atribuídas” (LAWN, 2010, p. 90), cabendo notar que estas identidades mencionadas são estendidas a um determinado passado que não foi fixado por elas, mas que mesmo assim, não são tomados como fantoches da história ou mesmo controlados por preconceitos herdados, de modo que, como Honneth menciona, seja concretizada “a experiência recíproca de se ver confirmado nos desejos e metas da realização dos desejos e as próprias metas”⁷ (HONNETH, 2014, p. 67), no sentido da perspectiva de pertença e reconhecimento recíproco dos sujeitos a uma comunidade social de valores.

⁷ “[...] la experiencia recíproca de verse confirmado en los deseos y metas de la realización de los propios deseos y las propias metas” (Tradução minha).

Neste sentido, como argumenta Honneth (2009, p. 31), desde a “política clássica de Aristóteles até o direito natural cristão da Idade Média, o homem fora concebido em seu conceito fundamental como um ser capaz de estabelecer comunidades, um *zoon politikon* que dependia do quadro social de uma coletividade política para realizar sua natureza interna”. Subentende-se, então, que tanto Gadamer quanto Honneth concordam que o ser humano só é formado em sua identidade e *telos* realizável dentro de uma determinada comunidade, nesta cadeia de relações que se faz a partir destas experiências intersubjetivas de reconhecimento do outro para si.

Como afirma o filósofo hermenêutico “nós entendemos a nós mesmos na família, na sociedade e no Estado em que vivemos [...]. É por isso que os preconceitos do indivíduo, mais que seus julgamentos, constituem a realidade histórica do seu ser” (GADAMER, 2008, p. 415-416), de maneira que direciona ao sentido da vida comum. Isto no aspecto relacionado à experiência em que os indivíduos têm da dependência uns dos outros, uma vez que, mesmo pelos conflitos sociais, em que se despedaça a eticidade natural, se tem nos sujeitos “a disposição de reconhecimento mutuamente como pessoas dependentes umas das outras e, ao mesmo tempo, integralmente individuadas” (HONNETH, 2009, p. 58).

DA LUTA POR AUTOCONSERVAÇÃO À LUTA POR RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO

Axel Honneth, em sua obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, tem como objetivo principal mostrar como se inserem os indivíduos e os grupos sociais em uma sociedade, mais precisamente, na sociedade moderna. Para isto, Honneth tenta reconstruir a teoria da eticidade do filósofo alemão Friedrich Hegel, especialmente no que concerne aos escritos de sua juventude em Jena.

Neste sentido, cabe destacar que Honneth parte de uma análise hegeliana sobre como teriam surgido as características da filosofia social na modernidade, notando as elevadas colaborações teóricas tendo vista explicar a construção social partindo de

Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes, uma vez que “a filosofia social moderna pisa a arenas num momento da história das ideias em que a vida social é definida em seu conceito fundamental como uma relação de luta por autoconservação” (HONNETH, 2009, p. 31). Na interpretação de Hegel, proposta por Honneth, Maquiavel propunha que todos os indivíduos, assim como os políticos, são movimentados pelo interesse pessoal, pois “os escritos de Maquiavel preparam a concepção segundo a qual os sujeitos individuais se contrapõem numa concorrência permanente de interesses, não diferentemente de coletividades políticas” (HONNETH, 2009, p. 31). Deste modo, estaria o ser humano constantemente lutando pela autoconservação diante de seus concorrentes. Honneth argumenta que, nesta postura, já haveria traços de uma defesa de que cada pessoa teria em si esta luta pela própria conservação.

Honneth menciona que Hegel percebe, em sua reflexão sobre a temática da luta pela autoconservação, traços de elevada importância na teoria de Hobbes, uma vez que este defende “um novo modelo conceitual de uma ‘luta por autoconservação’” (HONNETH, 2009, p. 31), de modo que se pode entender que em seu estado natural, o homem seria colocado em estado de guerra com os seus semelhantes. Frente a isto, haveria uma necessidade de se firmar um contrato social que legitimasse o Estado com sua soberania e com as qualidades de assegurado e protetor dos direitos e da vida dos indivíduos. Assim, “o contrato social só encontra sua justificação decisiva no fato de unicamente ele ser capaz de dar fim à guerra ininterrupta de todos contra todos, que os sujeitos conduzem pela autoconservação individual” (HONNETH, 2009, p. 35).

Hegel teria notado nas reflexões destes pensadores (Maquiavel e Hobbes) que na verdade não havia esta luta pela autoconservação dos indivíduos, pois “a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico” (HONNETH, 2009, p. 48), mas sim, uma luta por reconhecimento entre os sujeitos, tendo em vista que “o conflito prático que acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o

reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana” (HONNETH, 2009, p. 48), que se daria nas relações entre sujeitos conscientes, ou mais precisamente, na intersubjetividade das relações contextuais e históricas.

Maquiavel e Hobbes teriam atomizado o cidadão da comunidade política aristotélica desligando das “premissas antropológicas da tradição filosófica ao introduzir o conceito de homem como um ser egocêntrico, atento somente ao proveito próprio” (HONNETH, 2009, p. 32). Honneth defende, então, que Hegel faz um retorno à tradição grega aristotélica, em que o cidadão era formado, enquanto homem bom, nas relações virtuosas e de hábitos práticos entre os seus, tendo em si “um comportamento virtuoso, no qual a formação prática e mesmo pedagógica do indivíduo podia tomar o curso mais conveniente” (HONNETH, 2009, p. 32), sendo assim, reconhecido em suas diferentes dimensões como um ser comunitário e que já nasce pertencendo a um conjunto de valores culturais, com uma história e contexto familiar.

Neste sentido, Hegel, tece críticas ao atomismo de Maquiavel e de Hobbes, afirmando que “era preciso primeiramente superar os equívocos atomísticos a que estava presa a tradição inteira do direito natural moderno” (HONNETH, 2009, p. 38). Com o desacoplamento do indivíduo da realidade à qual o mesmo pertence acontece a negação de todo o arcabouço contextual por trás da formação dos sujeitos historicamente, pois “em teorias desse tipo, as premissas atomísticas se condensam na concepção segundo a qual os modos de comportamento admitidos como ‘naturais’ são sempre e somente atos separados de indivíduos isolados, aos quais acrescem depois, como que do exterior, as formas de constituição da comunidade” (HONNETH, 2009, p. 38). Honneth afirma, em sua teoria, que Hegel estabelece a proposta de que em toda a história humana acontece esta luta por reconhecimento nas relações intersubjetivas, tomada como uma luta inter-humana, e que não há a necessidade de um contrato social que possa estabelecer normas morais para a conservação e proteção dos sujeitos. Basta analisar que atualmente existem normas, regras ou

leis na sociedade e que mesmo assim, os indivíduos ainda cometem crimes, que são tomados como patologias sociais, uns contra os outros.

Ressalta-se que Hegel muito contribuiu com a teoria de Honneth neste desenvolvimento do conceito de eticidade. Isto enquanto maneira de se obter nos sujeitos a consciência do respeito nas relações recíprocas com os demais, denominada por Honneth como intersubjetividade das relações dentro de um contexto de lutas que movimentam a história humana.

Entretanto, Honneth critica Hegel da *Realphilosophie* de Jena por não ter mantido em suas teorias da maturidade o mesmo propósito da construção da identidade dos sujeitos nas relações. Hegel, em seus escritos da juventude teria se mostrado mais de relações contextuais, valorizando o indivíduo engajado nas construções do bem-estar comunitário e democrático, como Honneth menciona:

Hegel subtrai primeiramente deste modelo de Fichte as implicações próprias da filosofia transcendental e o aplica diretamente sobre as distintas formas de ação recíproca entre indivíduos; desse modo, ele projeta o processo intersubjetivo de um reconhecimento mútuo para dentro das formas comunicativas de vida, que até então, com Aristóteles, se limitara a descrever como diversas formas da eticidade humana. (HONNETH, 2009, p. 46).

Entretanto, Honneth argumenta que Hegel demonstra em seus escritos uma contradição no que concerne ao abandono do aspecto das relações intersubjetivas, pois “coloca na base de sua filosofia política uma teoria da consciência, substituindo o quadro referencial aristotélico [...], visto que agora o domínio objetual de sua análise reconstrutiva já não se compõe mais das formas de interação social de relações éticas” (HONNETH, 2009, p. 65). Hegel estaria direcionando sua teoria para uma automeadiação da consciência dos sujeitos, de maneira que se volta para o desenvolvimento de uma reflexão do espírito que operaria sobre as operações mediativas de modo intuitivo. Deste modo, Honneth defende que Hegel, por consequência, acabara supervalorizando o Estado (enquanto um sistema governamental)

como se fosse um indivíduo que se autoconstruiu e fez o sujeito das relações se perder neste absolutismo do espírito.

Para explicar isto, Honneth recorre a Herbert Mead no que se refere à construção da identidade, que se dá na perspectiva do eu que se projeta no outro para construção da própria identidade, e não como autoconstrução individual e apenas de si mesmo. Com isto, pode-se delinear que Honneth se embasa no jovem Hegel para reconstruir uma teoria moral e crítico-normativa, uma vez que na leitura honnethiana de Hegel “a reprodução social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais” (HONNETH, 2009, p. 155), havendo ainda a necessidade de que seja destacado, segundo Honneth “o pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento mútuo em uma delimitação gradual de “conteúdo do reconhecimento recíproco, visto que só por esse meio eles podem conferir uma expressão social às pretensões de sua subjetividade, que sempre se regeneram” (HONNETH, 2009, p. 155).

Honneth observa que, com base nos escritos do jovem Hegel de Jena e Herbert Mead, se faz necessário uma distinção das “formas de integração social, conforme ela se realize pela via das ligações emotivas, da adjudicação de direitos ou da orientação comum por valores” (HONNETH, 2009, p. 159), tendo em vista que os indivíduos estariam buscando seus reconhecimentos Estes se dariam em etapas: reconhecimento na autorrelação afetiva e amorosa (dimensão do amor), reconhecimento no autorrespeito das relações jurídicas (dimensão do direito) e reconhecimento na autoestima das relações de solidariedade social (dimensão da solidariedade). Estas etapas podem ser entendidas, cada uma, respectivamente, como um potencial de desenvolvimento moral, bem como formas diferenciadas de autorrelação individual.

Na etapa do reconhecimento denominada por amor, Honneth argumenta que Hegel bem colocou que a mesma pode ser tomada como cerne estrutural da eticidade, tendo em vista

que “só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (HONNETH, 2009, p. 178).

No que se refere às outras duas etapas de reconhecimento, sinteticamente, pode-se notar que Honneth evidencia que no direito se tem especificamente a consideração das características mais gerais, coletivas e princípios universais. Deste modo, pode-se dizer que o reconhecimento jurídico não dá conta da estima pessoal, pois se propõe apenas a lidar com aspectos voltados à dimensão geral, não tendo em consideração a distinção dos indivíduos em suas qualidades individualizadas; ao referir-se à terceira etapa, solidariedade, Honneth destaca que é preciso realçar as características pessoais (autoestima social) no aspecto da solidariedade, que leva em conta os aspectos das diferenças dos indivíduos no tangente ao seu engajamento em seu agrupamento comunitário de valores, numa busca por reconhecimento. Aqui haveria, então, a consideração da autoestima de cada pessoa, onde “o sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandeza biograficamente individuada” (HONNETH, 2009, p. 204).

Não havendo reconhecimento em qualquer uma destas etapas, ou mesmo, sendo incompleto este reconhecimento, se teria a experiência do desrespeito, que por consequência se torna o ponto inicial do conflito social em seu nível moral, cabendo a motivação para resistência e luta pelo autêntico reconhecimento na dimensão das ações políticas.

Hegel muito contribuiu na teoria de Honneth no que concerne à elucidação de que o indivíduo não deve ser tirado do seio de sua comunidade, sendo que esta “forma o quadro cultural de orientações, no qual se determina a medida das realizações do indivíduo e, com isso, seu valor social” (HONNETH, 2009, p. 205). Portanto, na relevância do contexto histórico se pode notar o processo de avanço gradativo de conceitos como honra social, a ponto de chegar ao que se entende atualmente por prestígio ou *status* social. Assim, deve-se considerar sempre o contexto

histórico-social do indivíduo em suas relações intersubjetivas de reconhecimento, sendo estas conquistadas nas lutas que se iniciam com a experiência do desrespeito das etapas de reconhecimento.

RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO COMO GARANTIA DE REALIZAÇÃO PLENA DOS SUJEITOS

Ao longo deste percurso, até aqui traçado, é possível apontar a importância do diálogo e fusão de horizontes, permeadas por diversos conceitos herdados da hermenêutica filosófica gadameriana, notando sua relevância ao considerarmos a necessidade de uma reflexão compreensiva sobre a comunidade pensada por Gadamer e a comunidade social de valores defendida por Honneth, de maneira que “os membros de uma sociedade só podem se encontrar como sujeitos moralmente livres se têm a disposição das razões de seu atuar, devem ter-se concedido antes mutuamente o status normativo de poder relacionar sua vontade, por via da razão, a normas ou princípios universais”⁸ (HONNETH, 2014, p. 144). Deste modo, é possível notar que se tem como meta específica o servir-se da liberdade moral numa tentativa de se alcançar o reconhecimento mútuo entre os sujeitos pertencentes a uma comunidade de valores. Os sujeitos veem em comum seus desejos e metas em prol de algo coletivo em seu agrupamento de valores. Neste sentido, Honneth argumenta que

a categoria de ‘reconhecimento mútuo foi para Hegel desde o princípio uma chave para sua ideia de liberdade. Apesar de sua liberdade reflexiva, o homem como sujeito isolado, fica sem comunicação com o mundo externo das entidades e instituições sociais; por mais que busque limitar-se em sua ação somente a objetivos estabelecidos por si mesmo, a realização dos mesmos se torna incerta na realidade objetiva. O anseio da liberdade deixa de constituir um elemento da experiência puramente subjetiva no momento em que o sujeito se encontra com outro sujeito cujos se comportam de maneira com que se

⁸ “los miembros de una sociedad solo pueden encontrarse como sujetos "moralmente libres" si tienen la disposición a justificar las razones de su actuar, deben haberse concedido antes mutuamente el estatus normativo de poder vincular su voluntad, por vía de la razón, a normas o principios generalizables” (Tradução minha).

complementam os próprios, posto que agora o ego pode ver nas aspirações da outra parte em interação com um componente do mundo externo que permite por em prática objetivamente as metas que o mesmo tenha estabelecido⁹ (HONNETH, 2014, p. 67).

Conforme defende Gadamer (1983, p. 45): “quanto mais algo se apresenta para todos como convicentemente desejável, tanto mais os homens têm liberdade, no sentido positivo, isto é, verdadeira identidade com o que é comum” para que se possa fazer o real “experimento da possível comunidade a que nos convida a razão” Gadamer (2002, p. 246) no assumir compromissos em comum unidade em prol do benefício de todas as pessoas pertencentes a uma comunidade. Esta é concebida como concreta expansão de nossas individualidades enquanto desejos e metas em sua praticidade a partir da experiência de convivências entre os indivíduos e seu agir de modo resistente na vida política.

Cabe destacar que após fazer uma análise mais geral a respeito das formas de reconhecimento, Axel Honneth parte da argumentação de que “a integridade do ser humano se deve, de maneira subterrânea a padrões de assentimento ou reconhecimento” (HONNETH, 2009, p. 213), a ponto de afirmar que o desrespeito é tomado como uma forma de reconhecimento recusado, como por exemplo, as ofensas ou rebaixamento dos indivíduos em sua realidade cotidiana. Isto é entendido não apenas como um comportamento que demonstra injustiça ao deixar de lado a liberdade de ação que os sujeitos têm, lhes infligindo danos, mas ainda é mais agravante por que as

⁹ “La categoría del "reconocimiento mutuo" fue para Hegel desde un principio una clave para su idea de libertad. A pesar de su libertad reflexiva, el hombre, como sujeto aislado, queda incomunicado con el mundo externo de las entidades e instituciones sociales; por más que logre limitarse en su acción solo a objetivos establecidos por sí mismo, la realizabilidad de los mismos sigue siendo incierta en la realidad objetiva. El anhelo de libertad deja de constituir un elemento de la experiencia puramente subjetiva en el momento en que el sujeto se encuentra con otro sujeto cuyos objetivos se comportan de manera complementaria con los propios, puesto que ahora el ego puede ver en las aspiraciones de la otra parte en la interacción un componente del mundo externo, que le permite poner en práctica objetivamente las metas que él mismo ha establecido”. (Tradução minha).

ações de desrespeito pela violência física ferem a “compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira subjetiva” (HONNETH, 2009, p. 213).

Desta forma, não podendo haver uma reação de reconhecimento frente à violência física, o perigo de uma lesão se torna capaz de até mesmo destruir a identidade da pessoa em sua totalidade, denotando, então, a abrangência de esferas psicológicas do sujeito no que se refere ao desrespeito ou a ofensa.

A partir da diferenciação entre os três principais padrões de reconhecimento, (amor, direito e solidariedade), se tem a chave teórica para que se possa distinguir de modo sistemático a tantos outros modos de desrespeito, apontando, então, que “suas diferenças devem se medir pelos graus diversos em que podem abalar a autorrelação prática de uma pessoa, privando-a do reconhecimento de determinadas pretensões de identidade” (HONNETH, 2009, p. 214). Cabe destacar que é especificamente partindo desta noção de diferentes padrões de reconhecimento e seus modos gradativos de desrespeito que Honneth defende ser possível dar resposta à pergunta que tanto Hegel quanto Mead não conseguiram desenvolver: “como a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento?” (HONNETH, 2009, p. 214).

No concernente ao aspecto da violação dos sujeitos em sua integridade física, pode-se notar que a violência física (maus-tratos práticos) acaba retirando toda e qualquer possibilidade de dispor livremente de seu próprio corpo, de maneira que, para Honneth, os maus-tratos “representam a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal” (HONNETH, 2009, p. 215). Deste modo, este grau de humilhação a que a pessoa é submetida pela violência física interfere de modo contundente na autorrelação prática dos sujeitos, pois conforme argumentação de Honneth,

os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, apreendida

através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo: daí a consequência ser também, com efeito, uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhada com uma espécie de vergonha social (HONNETH, 2009, p. 215).

É possível afirmar, então, que o sujeito submetido à tortura ou mesmo violação de sua liberdade de ação e posse de seus atos corporais é ferido profundamente, de modo a ter como consequência a subtração do seu reconhecimento básico, no que se refere ao que lhe é natural, ou seja, o próprio corpo. Cabe ainda destacar que o sujeito humano perpassa todo um processo social em suas mais diferentes dimensões: “socialização mediante a experiência da dedicação emotiva; a integração bem-sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento” (HONNETH, 2009, p. 215). Com a violência física acontece uma verdadeira destruição de tudo que se havia construído durante a socialização do indivíduo, sendo abalada a “forma mais elevada de autorrelação prática, a confiança em si mesmo” (HONNETH, 2009, p. 215).

Frente a isto, no que se refere à violação do respeito corporal dos indivíduos, percebe-se que a mesma acaba sendo acompanhada por “um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria segurança” (HONNETH, 2009, p. 216), não importando aspecto temporal ou mesmo referência cultural, tendo em vista que os indivíduos submetidos a tais desrespeitos são verdadeiramente destruídos no que diz respeito à toda a construção gradativa de sua socialização.

Como visto até agora, é notável que a primeira etapa de desrespeito é tratada no âmbito das experiências de maus-tratos físicos, tendo como consequência a destruição da autoconfiança básica do sujeito. Já a segunda forma de desrespeito, esmiuçada por Honneth, pode ser encontrada nas vivências do rebaixamento que especificamente afeta o autorrespeito moral, uma vez que “isso se refere aos modos de desrespeito pessoal, infligidos a um sujeito pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade” (HONNETH, 2009, p. 216).

Nesta segunda forma de desrespeito dos sujeitos, Honneth argumenta que o mesmo está relacionado à esfera do direito. Assim, os direitos devem ser entendidos como “as pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em coletividade participa em pé de igualdade de sua ordem institucional” (HONNETH, 2009, p. 216). Entretanto, ao ser observado que o sujeito faz parte daquele determinado grupo de pessoas que têm direitos imanentes, mas se ao indivíduo são negados determinados direitos é notável que não esteja havendo um tratamento igual quanto à efetivação de direitos.

Deste modo, não sendo distribuídos direitos de modo igualitário a todos os pertencentes daquela coletividade, para Honneth, se tem como consequência a limitação, de modo violento, da autonomia pessoal, bem como “sua associação com o sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade” (HONNETH, 2009, p. 216). Ao serem negados direitos que estejam socialmente em vigor para os indivíduos de modo indistinto de uma coletividade se está efetivando a lesão intersubjetiva, uma vez que os sujeitos não são reconhecidos em suas capacidades de formar juízo moral.

Em consequência desta perda de autorrespeito, no sentido da privação de direitos, os sujeitos perdem a “capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos” (HONNETH, 2009, p. 217). Honneth defende que, nesta segunda forma de desrespeito, se tem subtraído, referindo-se ao reconhecimento, “o respeito cognitivo de imputabilidade moral, que por seu turno, tem de ser adquirida a custo em processo de interação socializadora” (HONNETH, 2009, p. 217), embora reconhecendo que o conceito de pessoa tomada como moralmente imputável tem se alterado à medida em que se desenvolvem as relações jurídicas. Daí a necessidade de considerar que a privação dos direitos não deve ser observada apenas em seu aspecto de universalização, mas também pelo arcabouço de direitos garantidos em nível institucional e aplicados de modo prático na sociedade.

Para Honneth, o terceiro tipo de desrespeito, é considerado como a negação do valor social no que se refere aos indivíduos ou grupos. Seria especificamente neste tipo de desrespeito valorativo que se tem a ofensa ou a degradação “dos modos de vida individuais ou coletivos” (HONNETH, 2009, p. 217). Neste sentido é possível afirmar que esta terceira forma de desrespeito também se faz presente em âmbito temporal e com referências culturais, já que os valores que norteiam a autorrealização estão implícitos no horizonte da tradição cultural. Daí se nota uma hierarquia social de valores. Esta, ao se estabelecer, defende “algumas formas de vida ou modos de crenças, considerando-as de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades” (HONNETH, 2009, p. 217). Com isto, Honneth argumenta que a estima social está relacionada às representações dadas aos valores sociais dentro de uma hierarquia que preconiza os grupos, a coletividade. No entanto, corre-se o risco de cair em narcisismo cultural, uma vez que quando determinados grupos se colocam com uma escala de valores sociais tomados como os melhores, por consequência, pode acabar levando ao detrimento dos indivíduos que pertençam a agrupamentos deferentes aos seus referenciais culturais valorativos ou mesmo normativos.

Deste modo, os sujeitos de outros grupos ficariam impossibilitados de atribuir valor social ao que lhes seja próprio, ficando, então, sem condições de “se referir à condução de sua vida como algo que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade” (HONNETH, 2009, p. 218). O indivíduo teria, conseqüentemente, uma desvalorização social e “uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características” (HONNETH, 2009, p. 218).

Conforme Honneth, no que tange ao desrespeito quanto ao reconhecimento, se perde “o assentimento social a uma forma de autorrealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedade de grupos”

(HONNETH, 2009, p. 217), sendo observado, então, que esta experiência do desrespeito está inserida em um processo de modificações históricas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo tencionou responder à problemática a respeito de como se desenvolve a efetivação do reconhecimento intersubjetivo a que nos convida a reflexão de Honneth que tem embasamento no papel hermenêutico filosófico da *práxis* gadameriana. Isto tendo em foco o diálogo entre passado e presente, numa perspectiva relacionada à proximidade de pontos específicos entre Gadamer e Honneth, bem como fazer uma leitura interpretativa da sociedade atual e seus desafios no que concerne ao papel dos indivíduos frente aos seus compromissos para a vivência de uma comunidade social em que se faça constante a presença do mútuo respeito nas relações intersubjetivas destes sujeitos pertencentes a um dado contexto histórico-social.

Com esta análise, chegamos à compreensão a respeito da contribuição prática da filosofia hermenêutica gadameriana para a efetivação de uma possível comunidade social de valores a partir de uma luta por reconhecimento proposta por Honneth numa visão de diversas colaborações conceituais herdadas a partir da leitura crítico-interpretativa do jovem Hegel de Jena.

Perpassando as críticas de Honneth, à sombra de Gadamer ao idealismo absoluto estabelecido na modernidade com a filosofia hegeliana, é possível notarmos a relevância da hermenêutica filosófica a partir de conceitos que foram aplicados em sua prática compreensiva da realidade, tais como engajamento alteridade e contexto histórico-social. Neste sentido, pelo diálogo entre os indivíduos, que tendo consciência da fusão de horizontes para melhor compreensão da construção da própria historicidade, percebe-se na expansão das individualidades, a possibilidade do estabelecimento do reconhecimento intersubjetivo dos sujeitos em âmbito comunitário. Com isto, destacando a vivência de valores concernentes ao assumir compromissos na sociedade,

especialmente nas relações de reciprocidade no que se refere ao respeito nas esferas do amor, do direito e da solidariedade.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. De Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Verdade e Método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 10. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2008.

_____. *Verdade e Método II*: complementos e índices. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GRONDIN, Jean (Org.). *A universalidade do problema hermenêutico*. In. *O pensamento de Gadamer*. Trad. Emilio Paulo Giachini. São Paulo: PAULUS, 2012.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *El Derecho de la Libertad: una eticidad democrática*. Madrid: Clave Intelectual, 2014.

LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. 2. Ed. Trad. Helio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

ROHDEN, Luiz. *A atualidade de S. Kierkegaard*. In.: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo. Edição 314, 09.11.2009.

_____. “Simultaneidades” kierkegaardianas em H-G. Gadamer. In.: Filosofia Unisinos, 6 (3):322-329, set/dez 2005.

PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009.