

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

ÉLLEN CRISTINA RODRIGUES CORREIA

**O MOVIMENTO SOCIAL FEMINISTA:
A relevância da noção honnethiana de reconhecimento para a promoção dos
direitos das mulheres**

**São Leopoldo
2022**

ÉLLEN CRISTINA RODRIGUES CORREIA

**O MOVIMENTO SOCIAL FEMINISTA:
A relevância da noção honnethiana de reconhecimento para a promoção dos
direitos das mulheres**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

São Leopoldo

2022

C824m Correia, Éllen Cristina Rodrigues.

O movimento social feminista : a relevância da noção honnethiana de reconhecimento para a promoção dos direitos das mulheres / Éllen Cristina Rodrigues Correia. – 2022.

88 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

“Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer”

1. Honneth, Axel. 2. Movimento social feminista. 3. Reconhecimento. I. Título.

CDU 1:396

AGRADECIMENTOS À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Para todas as mulheres que tornaram isso possível.
E *alguns* homens.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Inácio Helfer, pela dedicação e por topar a empreitada de vincular os estudos honnethianos às temáticas de gênero, ainda que estas não estejam dentro do seu escopo de estudo. Também agradeço o acolhimento nos momentos de dificuldades, tanto desta pesquisa quanto pessoais. Agradeço sua confiança em mim e nesta pesquisa.

Agradeço aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos, em especial à professora Dra. Sofia Albornoz Stein, que sempre foi fonte de inspiração para que eu me visse enquanto mulher acadêmica. Agradeço a ela pela bolsa de iniciação científica PRATIC, que me introduziu ao universo de pesquisa, pelas inúmeras dicas sobre escrita e pela sua preocupação com minha saúde mental durante o curso.

Agradeço também aos professores que hoje, infelizmente, não fazem mais parte do PPGFil Unisinos, Prof. Dr. Alfredo Culleton pelo seu valioso conselho quando pensei em abandonar os estudos de gênero e seguir “o que a maioria faz”, e Prof. Dr. Adriano Naves de Brito, pois sem suas observações sobre meu artigo eu jamais teria desenvolvido a confiança e habilidade necessárias para prosseguir com esta dissertação.

Agradeço aos amigos da Filosofia Unisinos, em especial a Profa. Dra. Polyana Tidre, pois sem os cafés nos intervalos do Grupo de Pesquisa *Filosofia política, Normatividade e Dialética*, eu não teria chegado a este tema. Também agradeço ao Me. Luis Miguel R. Meirelles pela sua amizade e auxílio nos momentos de “efeito Simone”. Ao amigo Kelvin Weschenfelder, que me apresentou ao meu orientador e ao grupo de pesquisa, proporcionando meu desenvolvimento acadêmico e o desta pesquisa. Ao amigo Me. Alex Sandro da Silveira Filho pelas críticas que muito auxiliariam, pelos ensinamentos jurídicos e por sua valiosa amizade. Ao amigo Me. Jaison Partchel pelo apoio e críticas. Às minhas “meninas super-filosóficas” Carolini Dellavalle Vilão e Júlia Sant’ Anna Horn por tudo que foi compartilhado até aqui (o conhecimento, as preocupações, as conquistas e as risadas).

Agradeço também aos amigos que não fazem parte da Unisinos, mas muito me ajudaram durante todo o processo, em especial Marcela Taranto, que esteve comigo durante madrugadas de fichamentos, crises, estudos de língua alemã e demais

momentos. Ao amigo Marcelo de Carvalho pelo apoio incondicional e conforto proporcionado.

Por fim, mas de modo algum menos importante, agradeço a minha mãe Ieda Rodrigues que sempre foi uma mulher inspiradora e que sempre me incentivou a estudar, bem como prosseguir com os estudos. Ao meu pai de coração, Claudio Meneghetti, por salvar minha vida quando decidi, literalmente, acabar com tudo. Além disso, agradeço por todo o seu apoio e amor durante todos esses anos. Não há palavras capazes de conter e descrever o amor e gratidão que sinto por vocês.

Nunca se esqueça que basta uma crise política, econômica ou religiosa para que os direitos das mulheres sejam questionados. Esses direitos não são permanentes. Você terá que manter-se vigilante durante toda a sua vida.¹

¹ BEAUVOIR, Simone. In: Por que me considero feminista? (1975). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YxUKvtW-8Ww&t=354s>>.

RESUMO

O presente trabalho pretende analisar a relevância da noção honnethiana de reconhecimento para a promoção de direitos das mulheres. Tem por objetivos específicos compreender a história das mulheres e as desigualdades por elas enfrentadas para, posteriormente, reconstruir a teoria de uma luta por reconhecimento de Axel Honneth (a motivação do conflito social, as esferas do reconhecimento) e, por último, apreender de que maneira a teoria do reconhecimento se relaciona com a temática de gênero, especificamente a luta das mulheres e/ou o movimento social feminista. Para atingir tais objetivos, será explorada principalmente a obra *Luta por Reconhecimento* (2009), de Axel Honneth, e obras complementares à discussão, tais como *Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1792/2016), de Mary Wollstonecraft, e *Gênero: conceitos-chave em filosofia*, de Tina Chanter (2011), além de materiais jornalísticos e ementas jurídicas para contextualizar a situação da mulher. Dito isso, o método empregado foi a pesquisa bibliográfica com atenção especial à obra de Axel Honneth já mencionada. Os resultados da pesquisa apontam que a teoria honnethiana do reconhecimento contribui para os progressos relativos aos direitos mulheres devido ao modelo de luta elaborado por ele. Entretanto, ela não dá conta sozinha das demandas da contemporaneidade e, logo, seria necessário aliar-se a um modelo político que pense um feminismo para a maioria e/ou que não o trate como “coisa de mulher”.

Palavras-chave: Reconhecimento. Axel Honneth. Movimento Social Feminista.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the relevance of the Honnethian notion of recognition for the promotion of women's rights. Its specific objectives are to understand the history of women and the inequalities they face, to subsequently reconstruct Axel Honneth's theory about the struggle for recognition (the motivation for social conflict, the spheres of recognition) and understand in what ways the theory of recognition relates to gender issues. In addition, we aim to understand how this concept can, or cannot, assist in the advancement of women's rights in contemporary neoliberal society. To achieve these goals, we will explore the work *The Struggle for Recognition* (2009), by Axel Honneth, as well as other works complementary to the discussion, such as Mary Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Woman* (1792/2016) and *Gender: Key Concepts in Philosophy*, by Tina Chanter (2011), in addition to journalistic material and legal briefs to contextualize the situation of women. That said, the method chosen was the bibliographic research with special attention to the previously mentioned work of Axel Honneth. The results of the research indicate that Honneth's theory of recognition contributes to the progress of women's rights due to the model of struggle the philosopher elaborated. However, the theory alone will not be able to handle the demands of contemporaneity, thus, it seems that it needs to be combined with a political model that imagines a feminism for the majority and/or does not treat it as a "woman's thing".

Keywords: Recognition. Axel Honneth. Feminist Movement.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. BREVE HISTÓRIA DAS MULHERES: CONCEITOS, LUTAS E FEMINISMOS	13
2.1. Dos conceitos fundamentais aos estudos de gênero	14
2.2. Do feminismo.....	18
2.3. Feminismos	22
3. RECONSTRUINDO A LUTA POR RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH.....	33
3.1. PRESENTIFICAÇÃO HISTÓRICA: A Ideia Original de Hegel.....	34
3.1.1. Luta por autoconservação: A fundamentação da filosofia social moderna	35
3.1.2. Crime e eticidade: Hegel e o novo enfoque da teoria da intersubjetividade	37
3.1.3. Luta por reconhecimento: A teoria social da <i>Realphilosophie</i> de Jena... 41	
3.2. ATUALIZAÇÃO SISTEMÁTICA: A ESTRUTURA DAS RELAÇÕES SOCIAIS E DE RECONHECIMENTO.....	42
3.2.1. Reconhecimento e socialização: Mead e a transformação naturalista da ideia hegeliana	43
3.2.2. Padrões de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito, solidariedade 47	
3.2.3. Identidade pessoal e desrespeito: violação, privação de direitos, degradação	53
3.3. PERSPECTIVAS DE FILOSOFIA SOCIAL: Moral e Evolução da Sociedade	55
3.3.1. Vestígios de uma tradição da filosofia social: Marx, Sorel e Sartre	56
3.3.2. Desrespeito e resistência: A lógica moral dos conflitos sociais	62
3.3.3. Condições intersubjetivas da integridade pessoal: Uma concepção formal da eticidade	68
4. O MOVIMENTO SOCIAL FEMINISTA À LUZ DO CONCEITO HONNETHIANO DE RECONHECIMENTO	70
5. CONCLUSÃO	79
REFERÊNCIAS.....	82

1. INTRODUÇÃO

Um dia a pergunta já foi: o que é uma mulher? E essa pergunta foi respondida muitas vezes, por homens, como *tota mulier in útero* – é uma matriz, ou ainda, é um homem incompleto cuja função é unicamente a reprodução (BEAUVOIR, 1949/2016). Assim, a humanidade foi socialmente construída como masculina; veja bem, o homem representa, faz tempo, o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para nos referirmos aos seres humanos.

Apesar daquele contexto no qual as mulheres eram excluídas da vida pública e, portanto, proibidas de fazer história – visto que a maior parte do que escreveram e vivenciaram não foi registrado, ou se foi, era sob algum pseudônimo – é um erro defini-las essencialmente como vítimas. A tensão entre a experiência histórica real e sua exclusão da interpretação dessa experiência impulsionou as mulheres para o processo histórico, sendo uma peça central para sua própria libertação, a exemplo da primeira onda feminista, que corresponde ao período da reivindicação pelo direito à educação e ao sufrágio, haja vista Wollstonecraft (1792/2016).

Hoje, isso parece parcialmente resolvido, visto que a mulher ganhou maior visibilidade a partir dos movimentos de lutas das mulheres. Em outras palavras, a mulher libertou-se progressivamente através das ondas feministas e suas reivindicações²: a primeira onda, como já mencionado, com o advento do sufrágio feminino; a segunda onda, que exigia salários iguais e participação política ativa; e a terceira, que retoma as pautas que tiveram resistência e não foram atendidas, além de trazer reivindicações dentro do próprio movimento para que ele fosse mais inclusivo e capaz de representar todas as mulheres ou, pelo menos, a maior parte delas. Entretanto, ainda é extremamente necessário discutir gênero, pois o que se entende por mulher foi construído culturalmente, como demonstra Simone de Beauvoir (2016) ao falar da mulher enquanto *outro*. Além disso, apesar dos recentes debates dentro e fora da Filosofia sobre as pautas de gênero, a Filosofia tem servido para reforçar e legitimar as

² Afirmo isso com base nas pesquisas realizadas por CRESCENCIO, C. L. (2011, p. 139-141) e expostas em seu artigo intitulado *Quem tem medo do feminismo?*, onde a essência do movimento social está centrada na emancipação e libertação das mulheres, dividida em momentos históricos.

desigualdades entre os gêneros, isso porque é expressa fortemente por vozes masculinas³.

Assim, para compreender o objetivo dessa dissertação, em um primeiro momento se faz necessário resgatar brevemente a história das mulheres (conceitos, lutas e feminismos), bem como revisitar conceitos caros aos estudos de gênero. Para tanto, o primeiro capítulo encontra-se organizado da seguinte forma: conceitos caros aos estudos de gênero, do feminismo (uma história do conceito) e feminismos (explicação do feminismo em ondas⁴ com suas devidas contextualizações e o porquê de elas parecerem insuficientes para “tratar” a opressão sofrida pelas mulheres). Num segundo momento, será apresentada a teoria honnethiana de reconhecimento, que traz conceitos que podem auxiliar e guiar a reformulação de acordo com as novas exigências impostas⁵. Posteriormente, no capítulo intitulado *O movimento social feminista à luz do conceito honnethiano de reconhecimento*⁶, será trabalhada a relação entre o movimento social feminista e a teoria honnethiana, já que esta última pode ser útil para as reivindicações do movimento. Para avaliar essa utilidade, é preciso pensar a teoria de Honneth conforme Werle (2004) indica: uma teoria explicativa e crítico-normativa que serve de modelo avaliativo para os conflitos sociais e para a evolução social. Dito isso, considerando que as três formas de reconhecimento implicam em três maneiras de desrespeito, a esfera social proporciona aos indivíduos o autorreconhecimento em suas potencialidades e capacidades, mais ou menos como semelhantes, o que faz com que cada nova etapa de reconhecimento social capacite o indivíduo para apreender novas

³ LEAL, HALINA. **Filosofia e Gênero**. Coluna ANPOF. Disponível em: <<https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/filosofia-e-genero>>. Acesso em: jun. 2022.

⁴ A primeira onda (ou feminismo liberal) diz respeito ao movimento organizado pelos direitos da mulher, a exemplo do sufrágio feminino (WALTERS, 2005). A segunda onda (ou feminismo radical), diz Mackay (2015), insistiu em conceituar a violência masculina como a raiz da opressão das mulheres, uma ferramenta da supremacia masculina. A terceira onda (ou feminismo interseccional), conforme Budgeon (2011), é definida, antes de mais nada, como um impulso *desconstrutivo* que busca desafiar a construção das categorias de homem e mulher e insistir em partir da perspectiva das múltiplas diferenças. Assim, esta última posição começa afirmando a diferença ao defender um feminismo que busca mover a ênfase de uma estratégia que se concentra na igualdade para uma perspectiva na qual a diferença entre as mulheres e os homens, ou "alteridade", é abraçada.

⁵ É importante ressaltar que o autor não trata propriamente das questões de gênero, mas seus escritos trazem luz a questões importantes que têm relação com o tema, além de podermos, mediante análise cautelosa, atrelar esses conceitos postulados pelo filósofo às questões de gênero.

⁶ Localizado na página 69.

dimensões de sua própria identidade. Isso, por fim, estimula novas lutas por reconhecimento, mostrando que o ponto central do processo de reconhecimento resulta deste movimento em que conflito e reconhecimento condicionam-se mutuamente.

No quarto capítulo iremos ponderar também sobre as condições às quais as mulheres estiveram sujeitas por muito tempo. Parece que houve um desrespeito com suas identidades, logo, houve falha no reconhecimento mútuo, pois lhes foi negada uma história e direitos alienáveis. Nesse sentido, o desrespeito infligido seria o do *direito*, pois corresponde à privação de direitos e à exclusão, que atingem a integridade social do indivíduo como membro de uma comunidade político-jurídica. No processo dessa luta por reconhecimento, houve mudanças sociais que Honneth aponta como uma consequência; entretanto, ao que me parece, ainda estamos distantes da equidade. Somente neste ano o CNPq anunciou a inclusão de um campo para licença-maternidade no Currículo Lattes, conquista essa que alcança apenas uma parcela privilegiada da sociedade.⁷ Pensando em um exemplo que abranja um maior número de mulheres, consideremos os casos de assédio em transportes públicos: por vezes, o discurso que ouvimos está relacionado à vestimenta da vítima como se esse fator exonerasse o infrator do delito. Com isso, a movimentação gerada, tanto pela vítima como também pelo movimento das mulheres, é de reação por ter sua condição ignorada pelos outros sujeitos do meio social. Em outras palavras, esse movimento reage em oposição à consciência do infrator, mostrando o saber intersubjetivo que possui de si mesmo, e revelando ao outro que ele não detém exatamente este saber sobre si mesmo (consentimento para ação), já que sua ação não teve consentimento intersubjetivo.

Consequentemente, essa reação busca mostrar, acima de tudo, que não é motivada simplesmente pela ofensa ou tomada da posse em si, mas pelo fato de o sujeito que causou a ofensa não ter percebido, ou ter ignorado, a condição do outro, ou ter interpretado de maneira equivocada suas intenções e seu contexto próprio. Esse tipo de desrespeito está contido na categoria de

⁷ MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO. **CNPq anuncia inclusão do campo licença-maternidade no Currículo Lattes.** Disponível em: www.gov.br/cnpq/pt-br/assuntos/noticias/cnpq-em-acao/cnpq-anuncia-inclusao-do-campo-licenca-maternidade-no-curriculo-lattes.

reconhecimento pela solidariedade, isso porque, nessa categoria, o desrespeito, ou não reconhecimento, diz respeito às degradações e às ofensas que afetam os sentimentos de honra e dignidade do sujeito enquanto membro de uma comunidade cultural de valores.

Elaborada essa relação entre Honneth e os estudos de gênero através dos alcances da teoria, expõe-se, também no quarto capítulo, seus limites e as dificuldades a serem superadas, a exemplo do neoliberalismo que, em razão de seu amplo alcance, influencia não apenas as posições econômicas e sociais adotadas por partidos, governos e instituições, mas também a vida de cada cidadão. No neoliberalismo, sinaliza Evans (2015), a liberdade, a escolha e o empoderamento foram redefinidos: a liberdade de buscar fins individuais sem o Estado é enfatizada, a escolha é entendida como consumismo dentro do mercado e o empoderamento se manifesta por meio do empreendedorismo e do consumismo.

Por fim, as conclusões indicam que a teoria honnethiana permite uma análise da sociedade a partir dos conflitos que a movem, ou seja, rerepresentar a categoria do conflito se faz relevante porque os movimentos sociais, neste caso os movimentos feministas, têm como fator importante o combate ao desrespeito nas três esferas nas quais será gerado o autorreconhecimento e, logo, servirá como motivação para a luta em prol da justiça social. Entretanto, a teoria sozinha se mostra insuficiente frente às demandas da contemporaneidade, a exemplo das comunidades bivalentes mencionadas. Logo, seria necessário aliar-se a um modelo político que pense um feminismo para a maioria e/ou que não o trate como “coisa de mulher”.

2. BREVE HISTÓRIA DAS MULHERES: CONCEITOS, LUTAS E FEMINISMOS

Até poucos séculos atrás, as mulheres eram consideradas inferiores e, portanto, não se pensava que mereciam ser estudadas, tendo sua história reduzida aos espaços domésticos. Esclareço essa afirmação apontando para vários períodos da história: na Antiguidade, diz Aristóteles (1943, 737a, p. 175), a mulher seria semelhante a um homem mutilado; na Idade Média, São Tomás de Aquino, na Suma Teológica (1485/2001, p. 824), decreta que a mulher é um homem incompleto, um ser ocasional, uma espécie de homem falho; na Modernidade, Jean-Jacques Rousseau (1762/1990, p. 190) proclama que toda a educação das mulheres deve acontecer em relação aos homens, isto é, agradar-lhes, ser-lhes úteis, fazer-se amar e honrar por eles. Percebe-se aqui que a humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mesma, mas com relação a ele, não sendo considerada um ser detentor de autonomia.

Aqui podemos levantar a problemática da injustiça epistêmica conforme apresentada por Miranda Fricker em *Epistemic Injustice* (2017), dividida em dois grandes campos: injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica. De acordo com Correia⁸, a primeira forma ocorre quando o preconceito de um ouvinte faz com que ele descredibilize o discurso do falante, enquanto a segunda se concentra num estágio anterior, ao impedir que experiências recebam um sentido ou significado na vida social e privada. Como consequência, sobretudo no segundo tipo de injustiça epistêmica, a hermenêutica⁹, isso resultou em uma história de exclusão, apagamento e desvalorização feminina, visto que nesses tipos de injustiça os sujeitos marginalizados são incapazes de produzir conhecimento sobre si. Além disso, os sujeitos em posição de dominância não parecem ter a intenção de modificar as estruturas que favorecem essas injustiças, seja porque não lhes interessa perder a posição de poder ou porque não percebem a marginalização em função de não se projetarem para fora de sua realidade.¹⁰

⁸ 7 2021, p. 3.

⁹ A injustiça hermenêutica consiste na incapacidade do falante de comunicar sua experiência, uma vez que lhe faltam, no contexto histórico-social, os conceitos e elementos necessários para dar sentido a sua vivência. Este tipo de injustiça resulta em uma desvantagem cognitiva e uma marginalização (hermenêutica) dos grupos, que terminam por participar de forma desigual das práticas que constroem os significados sociais e entendimentos coletivos. (CORREIA, 2021, p. 5).

¹⁰ CORREIA, E. C. R. **Injustiça epistêmica e questões de gênero**: O caso da injustiça hermenêutica na distinção entre homoafetividade e heterossexualidade. Porto Alegre:

Entretanto, ainda que a passos lentos, essa condição parece estar mudando e, se isso acontece, é graças às lutas feministas que serão trazidas aqui organizadas em ondas. A primeira onda corresponde ao período de lutas pelo sufrágio e pelo acesso à educação, a segunda onda reivindica salários iguais e lugares nos órgãos governamentais e a terceira onda exige que o feminismo seja mais inclusivo, ou seja, perca sua característica de feminismo branco e privilegiado para que as pautas das mulheres não-brancas e transexuais sejam incluídas nas lutas, adquirindo assim um caráter interseccional.

2.1. Dos conceitos fundamentais aos estudos de gênero

É importante iniciar o presente trabalho apresentando um entendimento sobre gênero, porque adotarei aqui a posição de que gênero¹¹ não é algo que nasce com os sujeitos, e sim resulta de uma construção cultural e social que produz efeitos nos corpos, nas ações e nas relações entre homens e mulheres¹². Por vezes, gênero é lido quase como um sinônimo da palavra “mulheres” ou, pelo menos, espera-se que esteja relacionado aos temas do feminino. Essa visão simplista deve-se ao período em que sua maior utilização estava relacionada de modo direto às lutas feministas, através das quais as mulheres buscavam sair da situação de subordinação, obtendo condições iguais e dignas como as dos homens. Entretanto, como sugere Natalie Zemon Davis na obra *História das Mulheres em Transição*¹³

Penso que deveríamos nos interessar pela história tanto dos homens como das mulheres, e que não deveríamos tratar somente do sexo sujeitado, assim como um historiador de classe não pode fixar seu olhar apenas sobre os camponeses. Nosso objetivo é compreender a

Rev. Opinião Filosófica, 2021. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/1028/826>. Acesso em: mar. 2021.

¹¹ Gênero (s.m): categoria resultante da diferenciação sociocultural (e não exclusivamente biológica) entre homens e mulheres, que varia consoante a cultura e que influencia o estatuto, o papel social e a identidade sexual de cada indivíduo no seio da comunidade em que se insere. In: Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa.

¹² SCOTT, Joan (1990) In: Gênero: Uma categoria útil de análise histórica.

¹³ Tradução nossa. Título original: "Women's History" in Transition: The European Case.

importância dos sexos, isto é, dos grupos de gênero no passado histórico. Nosso objetivo é descobrir o leque de papéis e de simbolismos sexuais nas diferentes sociedades e períodos, é encontrar qual era o seu sentido e como eles funcionavam para manter a ordem social ou para mudá-la. (ZEMON DAVIS, 1976, p. 90).

Nesse sentido, contemporaneamente, o uso do termo gênero diz respeito à construção sócio-histórica-cultural das identidades masculina e feminina. Trata-se, portanto, de um conceito central para as teorias feministas já que, a partir dele, pode-se compreender o *sistema de gênero*¹⁴ – um sistema de crenças que especificam o que é característico de um e outro sexo, determinando os direitos, espaços, atividades e condutas próprias de cada um. A partir do mesmo conceito também se pode compreender o patriarcado e como os discursos fornecidos por esse sistema legitimam e justificam a hierarquização dos homens e das mulheres na sociedade. Esses entendimentos permitem a busca pela modificação dessas estruturas, para que elas se tornem mais iguais e, principalmente, equitativas.

Com isso, parece que o conceito pode também ser utilizado para designar as relações sociais entre os sexos, isto é, rejeitar as explicações biológicas. Estas explicações são, de acordo com Joan Scott¹⁵, aquelas em que se encontra um denominador comum para diversas formas de submissão feminina, como o fato de que as mulheres têm a capacidade para dar à luz e de que os homens têm uma força muscular superior. Assim, o termo *gênero* torna-se uma forma de indicar as já mencionadas "construções culturais" sobre os papéis adequados para homens e mulheres.

Esclareço uma possível dúvida que pode surgir a respeito dos dados da biologia, uma vez que gênero, conforme aqui defendido, corresponde a algo puramente cultural. Essa dúvida pode surgir em razão de que

não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais; conseqüentemente, o sexo não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva. Sem dúvida, será sempre apresentado, por definição, como tendo sido gênero desde o começo. (BUTLER, 2018, p. 29).

¹⁴ Conceito utilizado por GARCIA, Carla C. em Breve História do Feminismo, 2015, p. 19.
¹⁵ 1990, p. 75.

Penso que há de se considerar que o fator biológico – para o qual muitos apelam, como é o caso das feministas radicais, para defender seus ideais – pesa na construção dos sujeitos. Entretanto, esses fatores são, a meu ver, características (sexuais) primárias amparadas pela biologia e que dizem respeito às categorias de macho e fêmea, ou, em outras palavras, conceitos ligados aos aparelhos reprodutores dos sujeitos¹⁶. Portanto, a teorização do gênero diz respeito a uma forma primária de dar significado às relações de poder, ou, dito de outra forma, gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado.¹⁷

Se no centro do poder estão os homens, é somente a partir deles que podemos pensar nos conceitos de androcentrismo e patriarcado. Começo por trazer uma citação de Rousseau, em *Emílio* (1762/1990), que demonstra o conceito de androcentrismo na prática:

Assim, toda a educação das mulheres deve ser em relação aos homens. Agradar-lhes, ser-lhe úteis, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando jovens, tratá-los quando adultos, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce: eis os deveres das mulheres, em todos os tempos, e o que lhes deve ser ensinado, desde a sua infância. (ROUSSEAU, 1990, p. 190).

Como a citação acima sugere, o androcentrismo diz respeito ao desejo de universalização da perspectiva masculina sobre a sociedade. Logo, de acordo com essa visão, o homem seria a medida de todas as coisas¹⁸ e a mulher seria o *Outro*¹⁹, devendo estar sempre em uma posição de relação a ele.

Essa visão androcêntrica, segundo Garcia²⁰, é o que decide quais fatos, acontecimentos e/ou personalidades serão notícia, o padrão de beleza e

¹⁶ BLANKENHEIM, 2019, p. 3.

¹⁷ SCOTT, 1990, p. 88.

¹⁸ Célebre frase de Protágoras. In: PROTÁGORAS. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 8 set. 2020. Califórnia: Stanford. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/protagoras>.

¹⁹ Para a filósofa Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo* (2016, p. 13) “a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro”. É importante ressaltar que, nesse sentido, o *outro* não poderia ter caráter pedagógico ou positivo, isto porque, para Beauvoir, “nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si. Basta três viajantes reunidos por acaso num mesmo compartimento para que todos os demais viajantes se tornem “os outros” vagamente hostis”.

²⁰ 2015 p. 15.

feminilidade desejável e a quem ou a que dedicar tempo e espaço. Nessa perspectiva, podemos pensar na história da mulher e como ela foi apagada por séculos, uma vez que as mulheres estavam restritas aos ambientes domésticos e aos homens não interessava perder sua posição privilegiada. Ao homem cabe a posição do senhor, o ser essencial, e à mulher a posição de, se não escrava, vassala, o ser inessencial. Em outras palavras,

o senhor e o escravo estão unidos por uma necessidade econômica recíproca que não liberta o escravo. É que, na relação do senhor com o escravo, o primeiro não põe a necessidade que tem do outro; ele detém o poder de satisfazer essa necessidade e não a mediatiza; ao contrário, o escravo, na dependência, esperança ou medo, interioriza a necessidade que tem do senhor; a urgência da necessidade, ainda que igual em ambos, sempre favorece o opressor contra o oprimido: é o que explica que a libertação da classe proletária, por exemplo, tenha sido tão lenta. (BEAUVOIR, 2016, p. 17).

Explico: assim como na dialética do senhor e do escravo proposta por Hegel²¹, as mulheres só poderão obter sua liberdade por si mesmas; isto é, assim como o escravo, irão precisar passar pelo processo de tomada de consciência da opressão que estão sofrendo e então poderão, por meio de sua ação, obter a liberdade.

Além disso, podemos falar do *patriarcado*, visto por mim como uma extensão da visão androcêntrica pois, se essa visão coloca o homem e seus desejos como protagonista da história da humanidade, o patriarcado pode ser definido como o predomínio dos homens sobre as mulheres baseado na ideia de liderança do homem em instituições sociais, políticas, econômicas e até mesmo religiosas²². Assim, o patriarcado mostra-se como uma forma de controle e, logo, de poder dos homens sobre as mulheres. Por muito tempo isso significou exclusão, entretanto, é importante ressaltar que a permanência do patriarcado na atualidade não quer dizer que as mulheres não tenham nenhum tipo de poder ou direito; significa, na verdade, que as mulheres têm o que algumas teóricas, como Garcia²³, chamam de vitórias paradoxais: apesar de conseguirem acesso à educação e trabalho remunerado, elas ainda têm uma segunda jornada, o

²¹ 1807/2002, §187, p. 145.

²² REGUANT, 2001, p. 20.

²³ 2015, p. 17

trabalho doméstico – atribuído ainda nos dias de hoje, na maior parte dos casos, às mulheres.

2.2. Do feminismo

Desse controle dos homens sobre as mulheres²⁴ surge a necessidade feminina de lutar pelo reconhecimento como sujeito de direito²⁵, um sujeito considerado igualmente capaz, e dessa necessidade de reconhecimento surge o feminismo e suas várias ondas. Mas o que é feminismo? Em linhas gerais, pode-se dizer que o feminismo, como o conhecemos hoje, corresponde a uma construção crítica à submissão da mulher na esfera doméstica e sua exclusão da esfera pública. Ainda, como teria surgido tal termo? A pesquisadora Anne Cova, em seu artigo *O que é feminismo? Uma abordagem histórica* (1998), informa que a invenção do termo *feminismo* é atribuída

em diversos dicionários do século XIX e até hoje, ao utopista Charles Fourier (1772-1837), por volta de 1830. É verdade que inúmeras feministas francesas da Terceira República francesa viam em Charles Fourier um precursor do feminismo. Outros eram os que, juntamente com ele, disputavam esse título: o Marquês de Condorcet (1743-1794) e Léon Richer (1824-1911), personalidades emblemáticas para as feministas. Este último é o fundador, em 1882, da *Ligue française pour le droit des femmes*, com a finalidade de obter a igualdade entre os dois sexos. (COVA, 1998, p. 6).

Entretanto, ela discorda e atribui o nascimento do termo feminismo ao escritor Alexandre Dumas-Filho (1824-1884) que emprega a palavra feminismo como adjetivo na obra intitulada *L'Homme-femme*²⁶. Além disso, a filósofa

²⁴ Mas “o que é uma mulher? “Tota mulier in útero: é uma matriz”, diz alguém. Entretanto, falando de certas mulheres, os conhecedores declaram: “Não são mulheres”, embora tenham útero como as outras. (BEAUVOIR, 2016, p. 9). A verdade é que não é necessário ter útero para ser considerada uma mulher; contemporaneamente, entende-se (pelo menos na postura adotada aqui) a mulher como um ente performativo, indo ao encontro do que diz Butler com sua ideia de performance de gênero, e também do que diz Beauvoir sobre “tornar-se mulher”, isso porque os papéis de gênero são construídos e desenvolvidos na vida social dos sujeitos por um “ideal regulador” que tende a regular os atos performativos do gênero.

²⁵ Isso porque, para Honneth, o reconhecimento jurídico serve “enquanto base para a construção da subjetividade e da intersubjetividade em meio aos conflitos sociais”. (MATOS; CHAGAS, 2021, p. 71).

²⁶ Preciado (2014) alerta que Dumas-Filho retomou essa noção médica de feminismo para se referir pejorativamente aos homens solidários ao movimento de mulheres que lutavam pela igualdade política e pelo direito ao voto, conhecido como movimento “sufragista”, pois esses homens aliados das sufragistas corriam o risco de sofrer do mesmo mal da

Geneviève Fraisse descreve em *Muse de la raison: la démocratie exclusive et la différence des sexes* (1989) que encontra o termo numa tese de medicina, publicada em 1871, com o título *Du féminisme et de l'infantilisme chez les tuberculeux*, tese de doutorado do médico francês Ferdinand-Valerè Fanneau de La Cour, na qual o termo teria um sentido patologizado. Nesse sentido, Paul Preciado (2014) ressalta que essa noção de *feminismo* descrevia uma patologia que afetava os homens tuberculosos, produzindo, como sintoma secundário, uma “feminização” do corpo masculino:

O varão tuberculoso, disse Ferdinand-Valerè Fanneau de La Cour, “tem os cabelos e as sobrancelhas finas, cílios longos e finos como das mulheres; a pele é branca, fina e flexível, a panícula adiposa subcutânea muito desenvolvida e, por conseguinte, os contornos fingem uma suavidade considerável, enquanto as articulações e os músculos conjugam seus esforços para fornecer flexibilidade aos movimentos, esse não-sei-o-quê ondulante e gracioso próprio da gata e da mulher. Se o sujeito atingiu a idade em que a puberdade determina o crescimento da barba, verifica-se que essa produção está totalmente ausente ou existe apenas em certos lugares (...) Os órgãos genitais são reconhecidos pela sua pequenez”. Feminizado, sem “potência de geração e faculdade de concepção”, o homem tuberculoso perde sua condição de cidadão viril e torna-se um agente comunicador que deve ser colocado sob a tutela da medicina pública. (PRECIADO, 2014)²⁷.

Portanto, o termo surge na França entre os anos 1870-1880 e propaga-se a outros países na virada do século. Entretanto, antes de os movimentos feministas se organizarem sob o título do feminismo, segundo Cova²⁸, sempre existiram atos feministas isolados, a exemplo de Olympe de Gouges que publica, originalmente em 1791, a *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 17 artigos no mesmo modelo da *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Nessa obra, ela parafraseia artigos a fim de atribuir às mulheres as mesmas condições de cidadãs que os homens. Logo, se o Art. 1 mencionava que “os homens nascem e são livres e iguais em direitos e suas distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum”²⁹, ela defendia que “a mulher nasce livre

feminização de que padeciam os varões tuberculosos. A esse movimento de aliança ele chamava “feminismo”. Assim, as primeiras feministas foram, portanto, homens que o discurso médico considerava anormais por terem perdido seus “atributos viris”, mas também, homens acusados de se feminizarem pela proximidade com o movimento político das cidadãs. Tradução nossa.

²⁷ Tradução nossa.

²⁸ 1998, p. 9

²⁹ Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789. Disponível em: <<https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/414/2018/10/1789.pdf>>. Acesso em: mar. 2022.

e tem os mesmos direitos do homem e suas distinções sociais só podem ser baseadas no interesse comum.”³⁰ Além desse gesto isolado, diz Cova³¹, não existe qualquer outro texto doutrinal fundador que constitua-se como uma referência *incontornável* para as feministas e, como consequência, o feminismo oferece, desde o seu princípio, múltiplas facetas que deixam o campo aberto para estratégias reformistas baseadas na ideia de igualdade dos sexos combinada à ideia de diferença, o que muitas vezes leva à exclusão radical de mulheres no espaço público³². Por isso, divide-se atualmente o feminismo em fases ou ondas. A primeira “fase” ou onda tinha como reivindicação o acesso das mulheres à educação, direito ao voto e a igualdade no casamento, pois naquele período (século XVIII) as mulheres casadas não podiam dispor nem mesmo de suas propriedades e heranças.

Assim, quando a discussão era sobre educação, as feministas apresentaram casos impressionantes de mulheres brilhantes para demonstrar que o aprendizado não distorcia a feminilidade, a exemplo de Mary Wollstonecraft, que escreve a *Reivindicação dos Direitos da Mulher* em 1792 – mãe solteira que adquiriu independência econômica trabalhando como escritora e dedicou-se à militância na luta pela emancipação da mulher³³. Ou então, mais radicalmente, defendiam que o sexo não tinha nada a ver com as operações da mente, isso porque ao longo da história das mulheres foi afirmado que lhes faltava totalmente a genialidade, ou, em outras palavras, que lhes faltava capacidade intelectual. Essa ideia também foi sustentada por Shopenhauer em *A Arte de Lidar com as Mulheres*³⁴ (1851/2010), onde ele escreveu que “a simples observação da figura feminina já mostra que a mulher não foi destinada a grandes trabalhos intelectuais ou tampouco físicos.”

Diante disso, cabe ressaltar que a referida obra de Wollstonecraft ainda é demasiadamente importante para os estudos feministas, isto porque, como sugere a própria autora, o estudo é imprescindível para romper com as estruturas que colocam as mulheres em posição de submissão e inferioridade em relação aos homens. Por isso, em sua escrita, ela aborda questões essenciais sobre

³⁰ GOUGES, 2010, p. 44.

³¹ 1998, p. 9

³² CINGOLANI, 1990, p. 262. Tradução nossa.

³³ AMARAL, 2009, p. 54.

³⁴ 1851/2010, §363, p. 100.

política e educação, denunciando as condições desiguais entre homens e mulheres que as colocavam em situação inferior. Além disso, a autora destaca a imprescindibilidade da autonomia financeira e emocional e alerta para os riscos do encantamento com a moda e da preocupação excessiva com a beleza exterior que vem a excluir o desenvolvimento intelectual, objetificando as mulheres³⁵.

É importante ressaltar que o conceito de autonomia, conforme proposto pela autora, não condenava a vivência familiar, a maternidade ou o casamento, mas criticava a imposição social que causava danos à mulher, ou, em outras palavras, a imposição em detrimento do direito a uma educação que permitisse que o saber conduzisse a escolhas conscientes. Assim, concluía que a fragilidade imputada às mulheres era resultado de uma educação que fazia com que se preocupassem mais com a beleza exterior do que com o desenvolvimento do seu intelecto.

Portanto, antes de Simone de Beauvoir,³⁶ Wollstonecraft denunciava a desigualdade entre os gêneros, pois questionava já no século XVIII a ausência de mulheres no espaço político, empenhando-se em demonstrar a importância de existirem mulheres tomando decisões na assembleia legislativa, de pensarem em leis que garantissem seus direitos. Salientava que mulheres e homens compartilham o “dom da razão”³⁷, ao contrário do que os opositores ao direito das mulheres argumentavam, e que, portanto, os homens não deveriam se considerar os únicos capacitados para as decisões políticas. A autora denunciou a intenção masculina de converter as mulheres “em objetos de atração momentânea”³⁸.

Outro bom exemplo da luta das mulheres foi a mobilização para exigir o direito ao voto e demais revoluções democráticas do século XVIII, apontando para as capacidades políticas de rainhas e de mulheres comuns como Joana d'Arc, de modo a legitimar suas reivindicações de que os direitos políticos não deveriam ser negados a elas por causa de seu gênero. Consequentemente, é

³⁵ WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 25.

³⁶ Faço tal destaque, em razão de que a obra *O Segundo Sexo* recebe maior reconhecimento nas pautas sobre a temática, embora existam obras anteriores tão importantes quanto, ao exemplo da supramencionada.

³⁷ WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 19.

³⁸ *Ibid.*, p. 26.

possível dizer que todas as vezes que as mulheres agiram individual ou coletivamente contra a opressão patriarcal, estivemos diante de um movimento feminista. Nesse sentido, consoante com Garcia³⁹, o feminismo pode ser tido como a tomada de consciência das mulheres sobre a opressão, dominação e exploração de que foram e são objeto por parte do patriarcado.

Atualmente podemos falar em *feminismos*, dada a pluralidade conferida à categoria *mulher*.⁴⁰ Isto é, os diferentes feminismos fazem reivindicações em nome das mulheres, mas suas pautas diferem. Nessa perspectiva, indicarei as três linhas do feminismo que considero mais significativas: a liberal, a radical e a interseccional. Começo pelo feminismo liberal, pois o considero um posicionamento brando e simpático aos olhos da parcela que detém maior poder social e econômico, partindo, na sequência, para o feminismo radical, depois para o interseccional e, por fim, tratando da proposta que penso ser a mais adequada ao período em que vivemos, a saber, a proposta de um feminismo para os 99%.

2.3. Feminismos

A corrente feminista liberal inicia como uma crítica ao próprio liberalismo político, pois o princípio liberal sustentava que, como todas as pessoas possuem direitos inalienáveis (direitos dos quais todos os indivíduos dispõem em virtude da sua condição humana comum), todos deveriam ter seus direitos políticos garantidos e ser considerados cidadãos iguais; as mulheres, no entanto, ainda permaneciam reclusas ao espaço doméstico. Essa crença nos ideais liberais fomentou um contexto de movimentos revolucionários, dentre eles o movimento feminista (que posteriormente viria a ser chamado de feminismo liberal), que propôs uma luta contra os antagonismos da liberdade individual preconizados e a instituição da sujeição da mulher.⁴¹

³⁹ 2015, p. 13.

⁴⁰ Termos gerais, nesse caso, "mulher", fornecem as ferramentas discursivas para realizar uma análise de gênero da opressão. No entanto, ao usar tal linguagem, existe o perigo de reforçar a noção de que as mulheres são um grupo homogêneo, sem levar em conta as diferenças entre elas (EVANS, 2015, p. 54).

⁴¹ PASSOS, 2010, p. 1.

Entretanto, os que se posicionavam contrários à liberdade individual da mulher argumentavam que os direitos inalienáveis não poderiam substituir as diferenças naturalmente ordenadas entre os sexos, ou seja, mesmo que as mulheres possuíssem direitos naturais, elas não tinham os talentos, conhecimento e perspectiva informada necessários para fazer julgamentos políticos apropriados. Assim, a premissa que regia a sociedade partia da perspectiva iliberal de que “as mulheres possuem talentos naturais para criar filhos e os homens possuem talentos naturais para proteger mulheres e crianças”⁴².

Nesse contexto, parece possível (re)afirmar que o estopim para o surgimento do feminismo (liberal) foi justamente essa crítica ao liberalismo. Para gerar adesão ao movimento, uma vez que governantes deveriam ser guiados pelas demandas populares, as sufragistas⁴³ precisaram de artimanhas como o convencimento de que contariam “votos” a seu favor, ou, neste caso, a utilização do argumento central da teoria liberal para que assim os homens fossem

incapazes de negar as diferenças de sexo entre homens e mulheres e o papel que essas diferenças desempenharam no desenvolvimento de uma divisão do trabalho da vida; os liberais careciam de provas das teorias políticas reinantes e da realidade social para apoiar a liberdade pessoal universal. (MARILLEY, 1996, p. 4).⁴⁴

Assim, mostraram que os políticos da tradição norte americana endossaram ou distorceram os princípios liberais e os padrões republicanos de autogoverno em vários pontos no tempo, em se tratando de grupos considerados diferentes e inferiores, a exemplo não só das mulheres, mas também dos judeus e nativos.

Em suma, a história da busca das sufragistas por inclusão política revela que essa vertente do feminismo manteve apenas um igualitarismo fraco, pois reivindicava que todas as mulheres deveriam ter oportunidades de desenvolver seus talentos particulares, entretanto,

⁴² MARILLEY, 1996, p. 3.

⁴³ Foram designadas sufragistas mulheres que participaram do movimento pelo sufrágio feminino, isto é, um movimento social, político e econômico de reforma que tinha por objetivo estender o sufrágio às mulheres.

⁴⁴ Tradução nossa.

Ao presumir que os talentos eram desiguais entre raças, classes e grupos étnicos, essas mulheres usaram tais argumentos principalmente para garantir oportunidades para si mesmas. Esse feminismo liberal combinou facilmente com os conceitos americanistas de superioridade nativa. (MARILLEY, 1996, p. 88).⁴⁵

Isso fez com que as mulheres brancas, ensinadas a ver sua raça e classe como superiores, insistissem na tolerância à desigualdade política e no fracasso do movimento em gerar "mudanças perceptíveis", obscurecendo a vivência de outras mulheres, como mulheres menos favorecidas economicamente ou mulheres negras⁴⁶.

Por essa razão, a meu ver, o feminismo liberal proporcionou condições ideais para a evolução do feminismo e hoje deve ser tido como um meio para um fim, uma porta de entrada para as pautas feministas, pois

Embora ele condene a “discriminação e defenda a “liberdade de escolha”, o feminismo liberal se recusa firmemente a tratar das restrições socioeconômicas que tornam a liberdade e o empoderamento impossíveis para uma ampla maioria das mulheres. Seu verdadeiro objetivo não é igualdade, mas a meritocracia. (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 37).

Em outras palavras, as principais beneficiárias de um feminismo liberal seriam as mulheres que já dispõem de consideráveis vantagens sociais e econômicas, enquanto as demais permanecem silenciadas. Ou seja, essa linha é compatível com a exploração de mulheres sobre mulheres, especialmente as menos favorecidas, como no caso das empregadas domésticas.

Na sequência, temos a teoria radical, que corresponde à segunda onda do feminismo, com início em meados dos anos 50 e se estendendo até meados dos anos 90. Nesse período, foram iniciados estudos focados na condição da mulher e, conseqüentemente, foram criadas teorias sobre a raiz⁴⁷ da opressão feminina. É importante ressaltar que, para essa corrente feminista, a raiz da opressão feminina baseia-se na afirmação de que o cerne da desigualdade em todas as sociedades até agora existentes tem sido o patriarcado, ou seja, a

⁴⁵ Tradução nossa.

⁴⁶ Retomarei a pauta de raça e classe ao tratar do feminismo interseccional e comentar a proposta de Arruzza, Bhattacharya e Fraser de um *Feminismo para os 99%*.

⁴⁷ É por essa razão que essa vertente feminista ficou conhecida como “radical”.

dominação do homem sobre a mulher. Assim, cria-se uma Teoria do Patriarcado, que considera que os homens são os primeiros responsáveis pela opressão feminina e que o patriarcado necessita da diferenciação sexual para se manter como um sistema de poder – fundamentado pela explicação de que homens e mulheres seriam em essência diferentes⁴⁸. É também nesse período que começam as diferenciações entre sexo e gênero.⁴⁹

Um dos muitos frutos dessa teorização são os protestos que ocorreram em nações como o Reino Unido, remontando à ida às ruas e às reivindicações das sufragistas, tais como:

campanha contra o estupro dentro do casamento, por exemplo, por leis justas de divórcio e custódia, para aumentar a idade de consentimento - que acabou sendo elevada de 13 para 16 anos em 1885 – e a favor da educação igual para mulheres e contra a prostituição de crianças. (MACKAY, 2015, p. 71).⁵⁰

Entretanto, o que as diferencia precisamente é que os vários grupos que surgiram dessa movimentação (revolucionária) eram explícita e exclusivamente femininos e, posteriormente, começaram a desenvolver teorias de autonomia política, separatismo e auto-organização para o Movimento de Mulheres⁵¹. Parece, com isso, que o feminismo radical geralmente identifica o patriarcado como anterior ao capitalismo no que tange às problemáticas da sociedade, isso porque o fator econômico relaciona-se diretamente com o gênero, em razão de que é esse poder que cria, na maioria das vezes, a dependência entre o senhor e o vassalo. Assim, reconhece as mulheres e os homens como duas classes políticas distintas, governadas e governantes, respectivamente. É por isso que o feminismo radical busca acabar com o patriarcado, pensando a organização política exclusiva para mulheres como primordial, afinal, se os homens são o

⁴⁸ SILVA, 2008, p. 4.

⁴⁹ Explicadas aqui na conceitualização de gênero.

⁵⁰ Tradução nossa.

⁵¹ Convém fazer a distinção entre separatismo e auto-organização: a auto-organização corresponde a um direito político. Portanto, no caso do feminismo, autonomia política ou auto-organização refere-se à organização política exclusivamente feminina. O separatismo, por outro lado, refere-se a uma escolha, em tempo integral, de viver e construir uma vida doméstica, ativista, cultural e social em/com comunidades exclusivamente femininas, evitando sempre que possível qualquer interação com homens.

problema e eles constroem a desigualdade entre os sexos, eles deveriam ser minoria para que as mulheres sejam capazes de obter sua liberdade e direitos⁵².

Conseqüentemente, diante de tantos avanços no âmbito acadêmico e na produção de conhecimento sobre as mulheres e sua condição, a primeira das críticas que se faz a esse modelo teórico de luta pelas mulheres é a exclusão total dos homens. Veja, quando o feminismo começou a se organizar, ele

tinha uma facção anti-homem feroz. Mulheres heterossexuais individuais chegaram ao movimento recém-saídas de relacionamentos em que o homem era cruel, mau, violento, infiel. Vários desses homens eram pensadores radicais que participavam de movimentos por justiça social, falavam em nome dos trabalhadores, dos pobres, defendendo justiça racial. Mas quando a questão era gênero, eles eram tão sexistas quanto os companheiros conservadores. Mulheres individuais chegavam furiosas, vindas desses relacionamentos. E elas usavam essa fúria como catalisador da libertação das mulheres. À medida que o movimento progredia, à medida que o pensamento feminista avançava, ativistas feministas intelectuais enxergaram que homens não eram o problema, que o problema era o patriarcado, o sexismo e a dominação masculina. Era difícil encarar a realidade de que o problema não estava apenas com os homens. Encarar essa realidade exigia uma teorização mais complexa; exigia reconhecer o papel que as mulheres tinham na manutenção e perpetuação do sexismo. (HOOKS, 2020, p. 103-104).

Parece, nesse sentido, que o movimento precisa amadurecer e reconhecer seus próprios problemas quanto ao obstáculo para a libertação das mulheres ser unicamente o homem. E se ambos, homens e mulheres, constituem a sociedade, não parece fazer sentido excluí-los do debate acerca da condição da mulher. É preciso, assim, que os homens participem ativamente, pois, a meu ver, fazem parte de uma parcela importante para o processo de tomada de consciência, processo de consciência esse que permite que eles mesmos renunciem a sua posição de *senhor*, fazendo com que a mulher não precise lutar exaustivamente pela sua liberdade.

A segunda crítica que se faz ao movimento corresponde a práticas contemporâneas, isto é, a exclusão de mulheres transexuais⁵³ das pautas feministas. Explico: as feministas radicais consideram que o sexo biológico é

⁵² SILVA, 2008.

⁵³ Transexual é a pessoa cuja identidade de gênero está **discordante** do sexo designado no seu nascimento. Portanto, corresponde a uma mulher transexual alguém que nasceu com pênis e identifica-se como mulher e ao homem transexual alguém que nasceu com vagina e identifica-se como homem. (BLANKENHEIM, 2019, p. 6). Grifo nosso.

fundido ao gênero cultural que performamos e, por isso, mulheres transexuais correspondem a indivíduos do sexo masculino e não devem receber voz em pautas que corresponderiam unicamente a mulheres. Penso que isso é um fator de exclusão pois, assim como as mulheres cisgênero⁵⁴, as mulheres transexuais sofrem inúmeras opressões, especialmente em um país como o Brasil, que é o país que mais mata pessoas transexuais no mundo.⁵⁵

Apesar das duas vertentes anteriores se ocuparem da opressão feminina, essas teorias ainda não foram suficientes para compreender algumas questões que perpassam o *ser mulher*. Diante disso, parece necessário adicionar o conceito de interseccionalidade à discussão, um conceito que

permite às feministas criticidade política a fim de compreenderem a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, de classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna da qual saem. (AKOTIRENE, 2020, p. 37).

Assim, o conceito de interseccionalidade permite que os indivíduos enxerguem a colisão das estruturas, a interação simultânea de identidades, bem como o fracasso dos feminismos de primeira (em especial) e segunda onda em contemplar mulheres negras, já que o racismo é reproduzido, tornando as mulheres negras o *outro* do próprio *outro*. Cito, para exemplificar tal afirmação, o discurso de Sojourner Truth⁵⁶ na Convenção das Mulheres de 1851:

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari 3 treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu

⁵⁴ Pessoa cuja identidade de gênero está construída em **concordância** com o sexo designado em seu nascimento. (BLANKENNHEIM, 2019, p. 7). Grifo nosso.

⁵⁵ JUSTO, Gabriel. Pelo 12º ano consecutivo, Brasil é país que mais mata transexuais no mundo: Rejeição familiar, marginalização econômica e impunidade explicam a alta contínua dos números; inclusão no mercado de trabalho poderia reverter cenário. **Exame**. 11 set. 2020.

⁵⁶ Título do discurso: “Ain't I A Woman?” / E não sou eu uma mulher?

clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu!
E não sou uma mulher?⁵⁷. (TRUTH, SOJOURNER).

É desse cenário iníquo que existia entre a vida e as experiências de mulheres negras, escravizadas e libertas, e a vida de mulheres brancas, onde havia discriminação e violência de raça em uma sociedade escravista⁵⁸, que se fez necessário o surgimento de uma “nova” onda⁵⁹ feminista que promovesse a inclusão de todas as mulheres, independentemente de raça, classe ou sexualidade. Por isso, bell hooks⁶⁰ promove essa discussão no artigo *Mulheres negras: moldando a teoria feminista*, discorrendo sobre as dificuldades que as mulheres negras enfrentaram para obter voz dentro do movimento feminista branco dos EUA. Diz ela:

Em termos gerais, as feministas privilegiadas têm sido incapazes de falar a, com e pelos diversos grupos de mulheres, porque não compreendem plenamente a interrelação entre opressão de sexo, raça e classe ou se recusam a levar a sério essa interrelação. As análises feministas sobre a sina da mulher tendem a se concentrar exclusivamente no gênero e não proporcionam uma base sólida sobre a qual construir a teoria feminista. Elas refletem a tendência, predominante nas mentes patriarcais ocidentais, a mistificar a realidade da mulher, insistindo em que o gênero é o único determinante no destino da mulher. Certamente tem sido mais fácil para as mulheres que não vivenciam a opressão de raça ou classe se concentrar exclusivamente no gênero. (HOOKS, 2015, p. 207).

Desse modo, diante das resistências que perpassaram as ondas anteriores e aqui foram demonstradas, Kimberle Williams Crenshaw⁶¹ cunha, em 1989, o conceito de interseccionalidade em seu artigo intitulado *Desmarginalizando a Intersecção entre Raça e Sexo: Uma Crítica Feminista*

⁵⁷ Tradução: Osmundo Pinho, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (Cachoeira)/University of Texas (Austin).

⁵⁸ HAACK, 2019, p. 38.

⁵⁹ A terceira onda foi conceituada por estudiosos de várias maneiras, como a que abordamos aqui, ou seja, uma réplica à falha da segunda onda em abordar a diversidade, mas também como um movimento vazio de significado, minado por e como um movimento sem uma filosofia abrangente. Em suma, há uma série de terceiras ondas (EVANS, 2015, p. 4).

⁶⁰ Pseudônimo de Gloria Jean Watkins que adotou esse nome em homenagem à bisavó, Bell Blair Hooks e faz questão de afirmar que bell hooks deve ser escrito em letra minúscula, representando seu desejo de dar destaque ao conteúdo de sua escrita e não a sua pessoa.

⁶¹ Atualmente professora de Direito na Universidade da Califórnia, Los Angeles Law School.

*Negra à Doutrina Antidiscriminação, Teoria Feminista e Política Antirracista*⁶², definindo interseccionalidade como uma estrutura de opressão baseada nas consequências da interação entre duas ou mais formas de subordinação: sexismo, racismo, patriarcalismo⁶³.

Entretanto, para que uma abordagem interseccional realmente seja adotada, os indivíduos devem ter compromisso com o engajamento referente às desigualdades sociais, políticas e econômicas contemporâneas. Mas, também, requer uma análise das maneiras pelas quais essas estruturas mutáveis afetam diferentes grupos e indivíduos de várias maneiras. É aí, segundo Elizabeth Evans⁶⁴, que reside a principal dificuldade no uso de uma “lente interseccional”. Isso ocorre porque o uso dessas lentes interseccionais implica em reconhecimento de privilégios, ou seja, para que um sujeito adote essa posição interseccional, primeiro deve estar ciente de seus próprios privilégios, como eles afetam suas oportunidades e como impactam outras pessoas ao seu redor. Bob Pease⁶⁵ observa, em *Desfazendo Privilégio* (2010)⁶⁶, que as pessoas tendem a ficar “bravas” ou “na defensiva” quando são acusadas de ter privilégios, assim,

adotar o discurso do privilégio em uma estrutura interseccional requer não apenas uma certa dose de autoconsciência, mas também uma disposição para confrontar as várias maneiras pelas quais sua própria identidade de gênero pode ser politicamente menos relevante do que outras características. (EVANS, 2015, p. 53).⁶⁷

Por isso, embora pareça de imediato uma boa medida a ser prontamente adotada, a teoria interseccional é um tanto vaga e problemática. Os marcadores de identidade dentro da interseccionalidade – gênero, raça, sexualidade e assim por diante – possuem múltiplos significados para indivíduos que constroem e produzem a narrativa de identidade; assim, embora acrescentada à pauta da diversidade, ao carecer da autoconsciência de privilégios, acaba por dividir (em

⁶² Tradução nossa. Título original: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.

⁶³ Ibid., p. 149.

⁶⁴ 2015, p. 51.

⁶⁵ Professor de Serviço Social na School of Health and Social Development da Universidade Deakin em Geelong, Austrália.

⁶⁶ p. 9.

⁶⁷ Tradução nossa.

alguns subgrupos) e, em alguns casos, individualizar as feministas. Esses casos de individualização acabariam por descaracterizar um movimento em razão de que o foco deixaria de ser o coletivo de mulheres e centralizaria o indivíduo mulher, fazendo com que cada uma tenha de lutar por si mesma, o que, sem organização nenhuma, parece favorecer o sistema de opressão.

Frente a isso, irei expor a proposta de Cinzia Arruzza⁶⁸, Tithi Bhattacharya⁶⁹ e Nancy Fraser⁷⁰ em *Feminismo para os 99%: Um manifesto*. Penso que ela seja uma possível resposta ao individualismo que nasce dessa terceira onda, bem como ao fenômeno do neoliberalismo. Enquanto as outras vertentes teóricas feministas correspondiam a “ondas”, a proposta das filósofas mencionadas não corresponde a nenhuma onda específica. Além disso, embora exista um debate sobre a existência ou não de uma quarta onda feminista⁷¹, não iremos abordá-lo neste trabalho, e ela tampouco é mencionada no manifesto a ser apresentado.

Não representando uma onda específica, o feminismo para os 99% visa reanimar um espírito combativo às opressões:

Nosso objetivo é explicar por que as feministas devem escolher o caminho das greves feministas, por que devemos nos unir a outros movimentos anticapitalistas e contrários ao sistema, por que nosso movimento deve se tornar um feminismo para os 99%. Apenas dessa forma – pela associação com ativistas antirracistas, ambientalistas e pelos direitos trabalhistas e de imigrantes – o feminismo pode se mostrar à altura dos desafios atuais. (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 29).

Consequentemente, nota-se que o feminismo proposto aqui reconhece que deve responder a demandas femininas que até hoje só foram parcialmente respondidas, bem como a uma crise de proporções monumentais que diz respeito aos 99% dos indivíduos da sociedade. Essa crise diz respeito aos

⁶⁸ Professora de filosofia na New School for Social Research, Nova York. Foi uma das principais organizadoras da Greve Internacional das Mulheres nos Estados Unidos e integra o coletivo editorial da Viewpoint Magazine.

⁶⁹ Professora associada e diretora de estudos globais na Universidade de Purdue em Indiana, Estados Unidos.

⁷⁰ Professora de filosofia e política na cadeira Henry and Louise A. Loeb da New School for Social Research, Nova York.

⁷¹ Para conhecer essa discussão, sugiro a leitura da obra: *The Feminist Fourth Wave* (2017) de Prudence Chamberlain, professora de escrita criativa e inglês na Royal Holloway, University of London, UK.

padrões de vida em queda livre e desastre ecológico iminente, guerras desenfreadas e desapropriação intensificada, migrações em massa enfrentadas com arame farpado, racismo e xenofobia encorajados e a revogação de direitos – tanto sociais como políticos – duramente conquistados.⁷²

Nesse sentido, elas aspiram enfrentar esses desafios, evitando medidas parciais e mostrando que o feminismo que vislumbram tem como objetivo atacar as raízes capitalistas, recusando-se a sacrificar o bem-estar da maioria a fim de proteger a liberdade da minoria. Em outras palavras, esse feminismo corresponde a um feminismo que luta pelas necessidades e pelos direitos da maioria – das mulheres pobres e da classe trabalhadora, das mulheres racializadas e das migrantes, das mulheres *queer*, mulheres trans e mulheres com deficiência, das mulheres encorajadas a enxergar a si mesmas como integrantes da “classe média” enquanto o capital as explora. Assim,

Esse feminismo não se limita às “questões das mulheres” como tem sido tradicionalmente definido. Defendendo todas as pessoas que são exploradas, dominadas e oprimidas, ele tem como objetivo se tornar uma fonte de esperança para a humanidade. É por isso que o chamamos feminismo para os 99%. (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 42).

Percebe-se, com isso, que esse manifesto se recusa a escolher lados na batalha contra a opressão e, nesse caso, isso não se trata de uma isenção de posicionamento e responsabilidade, muito pelo contrário, o desejo é lutar por uma sociedade com maior equidade para todos.

É à vista disso que elas reforçam a necessidade desse modelo de feminismo para todos. Dessa afirmação podem surgir questões como: Isso não descentraliza a questão da mulher na pauta feminista? Ou, se os movimentos feministas têm por pauta a equidade entre os gêneros, questões como preconceito racial ou LGBTQIA+ deveriam entrar nessa discussão? Os homens deveriam ser incluídos nessa discussão? Respondo que são várias as pautas que atravessam o movimento feminista, em razão de que não há como pensar, por exemplo, a condição de uma mulher negra unicamente por ser mulher: a sua cor perpassa sua vida e as opressões sofridas, enquanto uma mulher branca

⁷²

ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 41.

jamais foi excluída em detrimento de sua cor. Assim, não considerando tais pautas, esse movimento estaria fadado a repetir a exclusão, deixando algumas mulheres, nesse caso brancas, heterossexuais e cisgênero, em posição de privilégio sobre as outras. E, quanto aos homens estarem presentes no movimento, considere que a opressão foi “criada” por eles e que sem o diálogo com eles não há possibilidade de mudanças nas estruturas sociais, logo, não haveria possibilidade para equidade. Essa posição de incluir e lutar para promover o bem-estar e equidade para todos pode parecer um pouco ingênua, mas parece indispensável perseguir um ideal para que algumas mudanças sejam feitas.

Além disso, esse modelo também deve retomar as greves feministas, pois é dessa agitação feita na rua que o movimento cresce em locais como trabalho e escolas e toma conta de espaços como a indústria do entretenimento, a mídia e a política. Veja, a partir da citação a seguir, quantas das *hashtags* você, fazendo parte ou não do movimento, já leu ou ao menos ouviu falar:

Ao longo dos últimos dois anos, seus lemas repercutiram intensamente pelo globo: #NosotrasParamos, #WeStrike, #VivasNosQueremos, #NiUnaMenos, #TimesUp, #Feminism4the99. No início uma marola, depois uma onda, então uma enorme corrente: um novo movimento feminista global que pode adquirir força suficiente para romper alianças vigentes e alterar o mapa político. (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 31).

Isso, no entanto, não é tudo. Esse movimento emergente reinventou formas de greve, a exemplo das paralisações do trabalho com marchas, manifestações, fechamento de pequenos comércios, bloqueios e boicote, impregnando o modelo da greve em si com um novo tipo de política e, ao mesmo tempo, democratizando as greves e expandindo sua abrangência.⁷³

É dessas e de outras maneiras que o feminismo para os 99% busca uma transformação social profunda e de longo alcance, independentemente de “ondas”. Nesse sentido, ele não pode ser um movimento separatista, como o feminismo radical: a maioria dos indivíduos devem participar de todos os movimentos que combatem a favor dos 99%, seja lutando por justiça ambiental, educação gratuita

73

Ibid., p. 33.

de alta qualidade, serviços públicos amplos, habitação de baixo custo, direitos trabalhistas, sistema de saúde gratuito e universal ou batalhando por um mundo sem racismo nem guerra, pois somente se aliando a esse movimento será possível conquistar poder e visão para dismantelar as relações sociais e as instituições que os oprimem. Portanto, o feminismo para os 99% encarna essa visão de universalismo sempre em formação, sempre aberto à transformação e à contestação, e sempre se consolidando novamente por meio da solidariedade⁷⁴.

3. RECONSTRUINDO A LUTA POR RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH

O presente capítulo da dissertação reconstrói, como o título sugere, a obra *A Luta por Reconhecimento* de Axel Honneth. Esta obra é central para o estudo que está sendo desenvolvido sobre a vinculação do feminismo e dos direitos feministas com a teoria elaborada por Honneth.

Divide-se esta parte em três subcapítulos que correspondem aos três capítulos expostos por Honneth: 1 – presentificação histórica: a ideia original de Hegel; 2 – atualização sistemática: a estrutura das relações sociais de reconhecimento; e 3 – perspectivas de filosofia social: moral e evolução da sociedade. O primeiro deles é uma contextualização da *ideia original* que Hegel vinha desenvolvendo, isto é, a convicção que ele possuía de que o estabelecimento político e prático de instituições garantidoras da liberdade só pode ser o resultado de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades. Assim, propunha uma alteração do cenário teórico amplamente aceito, a saber, aquele exposto por Maquiavel e Hobbes, no qual os indivíduos estariam interessados unicamente em autoconservação, deixando ao Estado a função de impedir conflitos internos e, portanto, garantir sua autoconservação. Na sequência, em “atualização sistemática”, o filósofo frankfurtiano insere nessa discussão o psicólogo social George Herbert Mead que desenvolve os conceitos de “Me” e “Eu”, os quais, respectivamente,

⁷⁴

Ibid. p. 123.

caracterizam a imagem que o outro tem de mim, conservação da atividade momentânea, e o não regulamento das minhas ações atuais. E, no último subcapítulo, intitulado “perspectivas de filosofia social”, discorreremos sobre as tripartições das formas de reconhecimento efetuadas por Hegel e Mead, bem como sobre a tripartição construída por Honneth a partir de ambos os pensadores.

No capítulo seguinte à reconstrução da teoria honnethiana estará o ponto central deste trabalho, isto é, o ponto de vinculação proposto, pois só é possível realizar tal vinculação após a exposição da teoria supramencionada e da prévia apresentação dos conceitos feministas e de outros conceitos caros aos estudos de gênero.

3.1. PRESENTIFICAÇÃO HISTÓRICA: A Ideia Original de Hegel

Durante sua vida, conforme exposto por Honneth em seu primeiro capítulo, Hegel havia colocado em sua filosofia política a tarefa de tirar da ideia kantiana de autonomia individual o caráter de mera exigência do dever-ser, expondo-a na teoria como um elemento da realidade social já atuante historicamente; ele sempre entendeu que a solução dos problemas criados com isso seria uma tentativa de mediar a doutrina da liberdade dos novos tempos e a compreensão política antiga, moralidade e eticidade.

No período em que Hegel era um jovem docente de filosofia em Jena, suas teorias apontavam para uma posição crítica em relação à forma estabelecida de dominação política. O jovem Hegel possui a convicção de que o estabelecimento político e prático de instituições garantidoras da liberdade só pode ser o resultado de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades. Consequentemente, ele altera os padrões de interpretação das lutas sociais previamente introduzidos por Hobbes e Maquiavel – para eles, a vida social é definida como uma relação motivada por autoconservação e, assim, a finalidade do Estado seria impedir conflitos internos e garantir a autoconservação dos indivíduos. Hegel vê nessas lutas a base fundamental para todo o processo de formação ética do espírito humano e, consequentemente, o

reconhecimento se iniciaria a partir da premissa de que os próprios indivíduos são capazes de estabelecer comunidade, visando a socialização para alcançar seus potenciais. Além disso, em sua filosofia, Hegel enfatiza que o reconhecimento se dá através de três esferas, denominando-as relações primárias (amor e amizade), relações jurídicas (direitos) e comunidade de valores (solidariedade). A primeira seria uma formadora de autoconfiança, gerando o sentimento de um encontro e um encontrar do outro no outro e em si mesmo⁷⁵; a segunda, que trata das relações jurídicas, diz respeito à eticidade natural⁷⁶ que deveria impor limites às sensações afetivas, assim constituindo um tipo de respeito que, embora desligado dos sentimentos de simpatia e afeição, deve poder dirigir o comportamento individual⁷⁷; e a terceira e última forma de reconhecimento, a comunidade de valores, é onde se situa a forma de reconhecimento por estima⁷⁸.

3.1.1. Luta por autoconservação: A fundamentação da filosofia social moderna

Da política clássica de Aristóteles até o direito natural cristão da Idade Média, o homem foi concebido em seu conceito fundamental como um ser capaz de estabelecer comunidades. As comunidades correspondem a associações de indivíduos que orientam seu agir de acordo com uma concepção forte de bem comum que se constitui por intermédio da racionalidade prática, mediante a qual todos são capazes de ordenar valores, seja na vida individual, seja na coletividade. É somente na determinação social que a natureza humana alcança um verdadeiro desdobramento, em outras palavras, é somente através do processo de socialização que os indivíduos humanos alçam suas potencialidades, visto que as

adquirimos de outras pessoas através do processo de aprendizagem social (...) Muitos de nossos insights são adquiridos em situações em que interagimos com outras pessoas ou simplesmente enquanto

⁷⁵ HONNETH, 2009, p. 211.

⁷⁶ REICH, 2012, p. 29.

⁷⁷ ALBORNOZ, 2011, p. 138.

⁷⁸ “A estima social se aplica às qualidades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais” (...) Essa forma de reconhecimento requer um meio social que avalie as diferenças de capacidades e qualidades entre sujeitos humanos, fundamentando os vínculos intersubjetivos”. (ALBORNOZ, 2011, p. 140).

observamos seu comportamento. Tal aprendizado acontece por meio de vários processos. (BARON; BYRNE, 2005, p. 125).

Entretanto, a posteriori, a filosofia social moderna definiu, historicamente, a vida social como uma luta por autoconservação, ou seja, uma luta que visa exclusivamente o próprio benefício, em outras palavras, os meios a serem utilizados para conservar ou proteger a sua vida. Aqui, pode-se evocar o pensamento maquiavélico ou hobbesiano que preparam essa concepção a partir de uma concorrência permanente de interesses.

Por isso, a doutrina tradicional da política colocou a tarefa de analisar e determinar teoricamente a ordem ética do comportamento virtuoso, no interior da qual a formação prática e mesmo pedagógica do indivíduo podia tomar o curso mais conveniente – doutrina da vida boa e justa. Todavia, diz Honneth⁷⁹, o processo acelerado da mudança estrutural da sociedade, que começa na baixa Idade Média e encontra no renascimento o seu ponto culminante⁸⁰, admite dúvidas sobre os elementos teóricos da política clássica. Consequentemente, não é de se admirar que o caminho teórico da política clássica tenha se transformado na filosofia social moderna; um exemplo disso são os tratados políticos escritos por Maquiavel, que se desliga de todas as premissas antropológicas da tradição filosófica ao introduzir o conceito de homem como um ser egocêntrico – o fundamento da ontologia social aqui é um estado permanente de concorrência hostil entre os sujeitos pois, impelidos pela incessante ambição de obter êxito em suas empreitadas egocêntricas, geram desconfiança e receio entre os membros da sociedade. Encaminham-se, com isso, os sujeitos para uma luta permanente pela conservação de sua identidade física.

Cento e vinte anos depois, Thomas Hobbes elabora de forma madura a hipótese de Maquiavel. Hobbes elabora a essência humana concebendo-a de maneira mecanicista similar a de um “autômato que se move por si próprio e destaca-se pela capacidade de empenhar-se para o seu bem-estar futuro”⁸¹.

⁷⁹ 2009, p. 32

⁸⁰ Um exemplo dessa mudança estrutural é que na filosofia política clássica, sobretudo interpretada pelo sistema teórico aristotélico, a finalidade da política é um preceito oriundo da natureza humana, distinguível pelo logos, em cumprir a excelência virtuosa, através de opções e escolhas que permitam o bem comum e o individual. Enquanto, na filosofia política moderna o foco passa a ser o homem e seu agir a partir da instabilidade e lutas dadas na convivência da experiência humana (SILVA, 2013).

⁸¹ HONNETH, 2009, p. 35.

Entretanto, a partir do momento em que se depara com outro ser humano, surge uma necessidade de intensificação de poder sobre ele, necessidade essa que nasce da suspeita de que sua integridade física poderia ser ferida, levando os indivíduos a uma guerra de todos contra todos. Assim, tanto Maquiavel quanto Hobbes chegavam às mesmas consequências para a ação porque ambos, de maneira análoga, fazem da luta dos sujeitos por autoconservação o ponto de referência das suas análises teóricas, tentando por fim impedir reiteradamente que o conflito iminente.

3.1.2. Crime e eticidade: Hegel e o novo enfoque da teoria da intersubjetividade

Hegel retoma o modelo conceitual de uma luta social entre os homens, modelo que Maquiavel e Hobbes empregaram independentes um do outro e em contexto teórico, mas com uma diferença fundamental sobre o entendimento do que motiva os conflitos sociais. Como mencionado anteriormente, para Maquiavel e Hobbes as lutas sociais são sempre por autoconservação física, assim, o fim da política / Estado é impedir esses conflitos e dar fim à guerra de todos contra todos, podendo vir a retirar liberdades individuais. Para Hegel, por outro lado, os conflitos sociais têm motivos morais, de desrespeito às relações de reconhecimento⁸². Aqui, o fim da política não é impedir, mas sim favorecer e impulsionar os conflitos, colocando os sujeitos em posição ativa nas lutas para o estabelecimento de instituições garantidoras da liberdade. Hegel critica o modelo atomístico instaurado pelo direito natural, que pressupõe a existência de *atos separados de indivíduos isolados*⁸³ uns dos outros como base natural para socialização humana, pois a partir desse dado natural já não se pode mais desenvolver de maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens⁸⁴. Logo, para ele, só faz sentido pensar um modelo abstrato de “muitos associados”⁸⁵, isto é, um estado de totalidade ética entre os homens.

⁸² De acordo com Reich (2012, p. 109), o reconhecimento recíproco é, para Hegel, o princípio de base da conexão orgânica entre direitos e deveres. O que fica claro, ainda segunda ela, no final do adendo do § 261 que o indivíduo burguês da sociedade civil encontra proteção de sua pessoa e de sua propriedade apenas como cidadão do Estado.

⁸³ Luta por Reconhecimento, 2009, p. 38-39.

⁸⁴ Ibid., p. 39.

⁸⁵ Hegel *apud* Honneth.

Esse modelo, segundo Marcela B. Martinez (2017), pode ser comparado ao modelo político e institucional da *polis* grega⁸⁶; nesse momento, Hegel extrai três características que irão fundamentar seu conceito: 1. A “unidade viva” da “liberdade universal e individual”, isto é, a vida pública como um lugar de realização de todos os indivíduos em particular e não como resultado de restrição recíproca dos espaços privados de liberdade; 2. a base para o exercício dessa liberdade ampliada, que não está em leis ou convicções morais, mas sim nos comportamentos praticados intersubjetivamente, isto é, no costumes; 3. o sistema de propriedade e direito, ou seja, as atividades mediadas pelo mercado e os interesses particulares como parte constitutiva do todo ético⁸⁷.

Segundo Honneth⁸⁸, uma vez que a filosofia moderna não está em condições de explicar uma forma de comunidade social de nível superior, já que permanece presa a premissas atomísticas, se faz necessário um outro e novo sistema de categorias. É nesse contexto que Hegel desenvolve sua hipótese de que a passagem da *eticidade natural* para uma sociedade organizada como totalidade ética não se dá através de um instrumento externo como um contrato, mas sim através da transformação e ampliação das formas sociais primitivas em relações abrangentes de interação social. Assim, Hegel tenta conceber a via pela qual “a natureza ética alcança seu verdadeiro direito” como um processo de negações a se repetirem, mediante as quais as relações éticas da sociedade devem ser sucessivamente liberadas das unilateralidades e particularizações ainda existentes: eis a existência da diferença. Conforme Martinez (2017), a existência dessa diferença faz a *eticidade* passar de um estágio natural para uma unidade entre o universal e o particular, através de um processo conflituoso. Honneth⁸⁹ diz que esse processo tem sentido positivo, pois isso significa que a história do espírito humano é concebida como processo de universalização conflituosa dos potenciais morais, já inscritos na *eticidade natural* na qualidade de “algo envolto e não desdobrado”, o “vir-a-ser da *eticidade*”. Entretanto, alerta Honneth,

⁸⁶ Honneth nos diz que Hegel admirava, românticamente, o fato de os membros da comunidade poderem reconhecer nos praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade (p. 40).

⁸⁷ Ibid., p. 41-42.

⁸⁸ Ibid., p. 42.

⁸⁹ Ibid., p. 44.

Hegel encontra problemas para descrever os conteúdos normativos da primeira etapa de socialização de sorte que resulte daí um processo tanto de crescimento dos vínculos da comunidade quanto de aumento da liberdade individual; pois só quando o curso histórico-universal do “vir-a-ser da eticidade” é concebido como um entrelaçamento de socialização e individuação pode-se aceitar que seu resultado seria também uma forma de sociedade que encontraria sua coesão orgânica no reconhecimento de todos os indivíduos. (HONNETH, 2009, p. 45).

Essa coesão orgânica é uma troca mútua dentro do processo intersubjetivo das formas comunicativas de vida necessárias para que, no reconhecimento do outro e de si mesmo, se atinja a mais alta consciência de si mesmo. E Hegel, de acordo com Honneth, não encontra, nos primeiros anos em Jena, a resolução dos problemas que derivam dessa tarefa. É somente após reinterpretar a doutrina do reconhecimento de Fichte que ele encontra meios adequados e satisfatórios. É importante destacar o que nos diz Honneth sobre como Hegel entendia a filosofia fichtiana:

Hegel sempre se referira a Fichte de modo crítico: ele o considerava, como tínhamos visto, um representante central daquele enfoque “formal” no interior da tradição do direito natural, que não esteve em condições de expor teoricamente uma “comunidade de relações vivas genuinamente livre”. Mas no *Sistema de eticidade*, que surge ainda no ano de 1802, logo depois de ele acabar o ensaio sobre o direito natural, Hegel retoma de modo positivo a teoria fichtiana do “reconhecimento” para descrever com seu auxílio a estrutura interna das formas de relação ética, que ele quis pressupor fundamentalmente a título de um “primeiro” da socialização humana. (HONNETH, 2003, p. 45-46).

Fichte havia concebido o reconhecimento como uma “ação recíproca” entre indivíduos, subjacente à relação jurídica, a qual explico conforme Honneth⁹⁰: essa ação se dá no apelo recíproco à ação livre e na limitação simultânea da própria esfera de ação a favor do outro; constitui-se entre os sujeitos a consciência comum e posteriormente alcança validade objetiva na relação jurídica.

Hegel compreende o processo de reconhecimento como uma inter-relação social que assegura as relações éticas. Com isso, ele orienta sua pesquisa para as formas de desenvolvimento do reconhecimento em sociedade,

⁹⁰

Ibid., p. 46.

apresentando-o como “o processo de estabelecimento das primeiras relações sociais como um processo de afastamento dos sujeitos das determinações naturais”⁹¹. O reconhecimento recíproco de Hegel se efetua em duas etapas, a saber: 1. na relação de “pais e filhos”, onde há o reconhecimento recíproco dos sujeitos como amantes e carentes – Hegel diz que essa relação é uma relação de “ação recíproca universal e de formação dos homens”, pois constitui-se na infância do indivíduo onde este é emocionalmente carente por manifestações de amor do outro; 2. Direito – nessa relação, os sujeitos se reconhecem reciprocamente como proprietários, isto é, portadores de pretensões legítimas à posse⁹². Além disso, Hegel reinterpreta o modelo hobbesiano de luta de todos contra todos, introduzindo o conceito de luta social no qual a luta acontece não mais por mera autoconservação, mas sim para superar as relações éticas originárias, tratando-se de um conflito essencialmente ético, pois seu foco reside no reconhecimento intersubjetivo da individualidade humana⁹³.

Na visão de Honneth⁹⁴, essas concepções gerais estabelecidas por Hegel em sua obra *Sistema da Eticidade* ainda carecem de acerto e embasamento, principalmente no que se refere à sucessão de etapas do reconhecimento e conflito para a universalização do processo de socialização, especialmente em como essas etapas se desenvolvem e se relacionam. Somente quando Hegel se afasta do quadro de referências teleológico aristotélico para desenvolver uma teoria filosófica da consciência é que o conceito de reconhecimento passa a se referir a uma consciência constituída a partir do reconhecimento em outra consciência⁹⁵.

⁹¹ Ibid., p. 49.

⁹² Ibid., p. 49-50.

⁹³ MARTINEZ, 2017.

⁹⁴ 2009, p. 47.

⁹⁵ Essa espécie particular de relação entre eles, as coordenadas de seu pensamento filosófico-político se deslocam do conceito teleológico de natureza para um conceito do social no qual uma tensão interna está constitutivamente incluída. *Ibid.*

3.1.3. Luta por reconhecimento: A teoria social da *Realphilosophie* de Jena

O princípio da filosofia da consciência, que segundo Honneth⁹⁶ até então só havia se efetivado de maneira incompleta, determina na *Realphilosophie* a arquitetura e o método da exposição em seu todo da filosofia hegeliana do reconhecimento, que tem como traço fundamental e determinante a capacidade particular de ser “nele mesmo ao mesmo tempo o outro de si mesmo”. Essa reconfiguração do empreendimento hegeliano é reunida sob o título “Filosofia do espírito”⁹⁷, isto é, um sistema que tem a tarefa de descrever como o espírito consegue, pouco a pouco, primeiramente na natureza e em seguida na esfera espiritual propriamente dita, a realização plena de sua essência tal como se desenvolveu livremente como absoluta reflexão de si no outro⁹⁸.

No texto *Realphilosophie* (1805-1806), Hegel aprofunda sistematicamente esses mesmos modelos de reconhecimento já introduzidos no *Sistema da Eticidade*, mas acrescentando o processo de realização do espírito no interior da esfera da consciência humana. Tratam-se, portanto, das três esferas onde ocorre o reconhecimento, a saber: as relações primárias (amor, amizade), as relações jurídicas (direitos) e as relações de valores (solidariedade). Nessa primeira esfera, constituída pelo amor e pela amizade, encontra-se o reconhecimento que, segundo Honneth⁹⁹, é interessante pela sua função formadora de autoconfiança, pois o sentimento de ser fundamentalmente reconhecido e aprovado em sua natureza instintiva capacita os sujeitos para a participação igual na formação política da vontade. O conceito de amor é entendido como um pensar a essência no outro, ou o fora de si no outro, precisamente porque o encontro consigo mesmo pelo amor é uma duplicidade, um encontro e um encontrar do outro no outro e em si mesmo¹⁰⁰. Logo, sem o sentimento de ser amado, não poderia em absoluto se formar um referente intrapsíquico para a noção associada ao conceito de comunidade ética.

⁹⁶ 2009, p. 69.

⁹⁷ Não aprofundarei a questão acerca da formação do espírito, pois o objetivo desta reconstrução é expor as bases do pensamento honnethiano.

⁹⁸ REICH, 2012, p. 22.

⁹⁹ 2009, p. 81.

¹⁰⁰ WICKERT, 2013, p. 111.

Honneth compreende que a noção hegeliana de reconhecimento do amor fortalece a autonomia, bem como a personalidade dos indivíduos. Ele afirma que

o próprio reconhecimento deve possuir aqui o caráter de assentimento e encorajamento afetivo; nesse sentido, essa relação de reconhecimento está também ligada de maneira necessária à existência corporal dos outros concretos, os quais demonstram entre si sentimentos de estima especial. (HONNETH, 2003, p. 160).

A partir disso, pode-se dizer que o amor é a primeira etapa de formação dos sujeitos, pois é através dele que acontece a expressão da capacidade humana de poder se relacionar e interagir com os outros, ou seja, a primeira manifestação de sociabilidade. Em Honneth, conforme Wickert¹⁰¹, o amor está relacionado ao conceito de reconhecimento como um elemento de “liberação e ligação emotiva da outra pessoa” em razão do filósofo frankfurtiano pensar o reconhecimento na esfera normativa das relações sociais. Assim, o amor não visa uma responsabilidade cognitiva de amor ao outro, mas sim a solidificação da estrutura da autonomia individual, possibilitando a autoconfiança do sujeito.

3.2. ATUALIZAÇÃO SISTEMÁTICA: A ESTRUTURA DAS RELAÇÕES SOCIAIS E DE RECONHECIMENTO

Aqui, Honneth visa demonstrar que Hegel abandona seu propósito original de reestruturar filosoficamente a construção de uma coletividade ética como uma sequência de etapas de uma luta por reconhecimento. A ideia é resultante de uma reinterpretação da doutrina hobbesiana do estado de natureza nos termos da teoria da intersubjetividade, e expõe-se que, para realizar uma atualização sistemática da teoria hegeliana do reconhecimento, é necessário abandonar a metafísica e compatibilizá-la com as condições teóricas do pensamento atual. Para tanto, o filósofo alemão nos apresenta ao psicólogo social George Herbert Mead, que desenvolve os conceitos de “Me” e “Eu”, que caracterizam, respectivamente, a imagem que o outro tem de mim, conservação da atividade momentânea, e o não regulamento das minhas ações atuais. Desse modo, através de um experimento, Mead cria o conceito de outro generalizado, o qual

¹⁰¹

Ibid., p. 115.

parte da premissa de que é por esse meio que o indivíduo irá alcançar sua identidade como membro social, no seu coletivo, gerando a compreensão de uma pessoa de direito, continuando uma autorreflexão entre o reconhecimento e o autorrespeito, como indivíduo, perante o seu grupo. Além disso, Mead também possui uma tripartição acerca do reconhecimento, a saber, dedicação emotiva, reconhecimento jurídico e assentimento solidário. Cria, assim, uma ponte entre a ideia original de Hegel e a pretensão honnethiana, pois os escritos do psicólogo social permitem traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em uma teoria de linguagem pós-metafísica.

3.2.1. Reconhecimento e socialização: Mead e a transformação naturalista da ideia hegeliana

Ao definir em sua psicologia social os conceitos de *me* como perspectiva do outro sobre mim e do *eu* como fonte não regulamentada de todas as minhas ações, Mead oferece o suporte teórico para a compreensão da construção de si mesmo no interior do processo social, isto é, da autoconsciência. Por isso, Honneth busca no psicólogo uma fundamentação pós-metafísica para a ideia de reconhecimento de Hegel.

A herança de Mead resgatada por Honneth, segundo os pesquisadores Vitorino e Silva¹⁰², é a mudança de foco de um modelo teórico de individuação, centrado na consciência reflexiva individual, para um modelo que visualiza a construção social do indivíduo por meio da ação simbólica interacional. Mead consegue chegar a esse tipo de construção dos sujeitos recorrendo a uma psicologia funcionalista, pois o comportamento humano de interação representa um ponto de apoio, visto que força os sujeitos a se conscientizarem de sua própria subjetividade, no caso de surgimento de problemas / conflitos, conforme segue:

Se alguém reage às condições climáticas, isso não tem nenhuma influência sobre o próprio clima. Para o sucesso de seu comportamento, não é importante que se torne consciente de suas próprias atitudes e de seus hábitos de resposta, mas o indício de chuva ou de bom tempo. O comportamento social bem-sucedido, ao

¹⁰²

2018, p. 75.

contrário, leva a um domínio em que a consciência de suas próprias atitudes auxilia no controle do comportamento de outros. (MEAD *apud* HONNETH, 2009, p. 128).

Esse modelo, conforme exposto, serve para que Mead possa esboçar um quadro metodológico ao qual ele se dedica para perseguir seus interesses de pesquisa: se a psicologia coloca em perspectiva a forma com que um sujeito age no relacionamento sempre ameaçado com o seu parceiro de interação, então ela pode obter uma visão interna dos mecanismos através dos quais surge uma consciência da própria subjetividade. Em outras palavras, através do “gesto vocal”, os sujeitos acabam desenvolvendo a própria subjetividade de acordo com as interações que têm com os outros indivíduos em sociedade ou mesmo no núcleo familiar. Imagine a seguinte situação: o indivíduo A irá atravessar a rua, mas você verifica que há um carro vindo em alta velocidade e, imediatamente, você irá dizer ao indivíduo A que “pare” de atravessá-la. Ao falar “pare”, estamos evocando uma palavra de significado comunitário, isto é, conhecida por todos; esse entendimento foi apreendido através do processo de educação, e não ‘inventado’ pelo próprio sujeito, fazendo com que isso tenha uma reação no outro sujeito, nesse caso, o movimento de parada. Então, as interações sociais exigem que saibamos que determinada ação ou o uso de determinada palavra fará com que as pessoas se comportem de determinada maneira. Logo, se exijo que o outro aceite como válido o que digo ou faço, é necessário que eu aja do mesmo modo para com ele, levando a existir, portanto, um acordo recíproco sobre o que as coisas e ações significam¹⁰³.

Levando as informações anteriores em consideração, são introduzidos os conceitos mencionados no início deste subcapítulo: *Me* e *Eu*. O conceito de “Me” é empregado por Mead para caracterizar justamente o resultado dessa autorrelação originária; assim, o *Me* conserva a atividade momentânea, representando a imagem que o outro tem de mim. Por outro lado, o “Eu” é a fonte não regulamentada de todas as minhas ações atuais, referindo-se, então, aos aspectos da personalidade humana e ficando responsável por responder criativamente aos problemas práticos.

103

Ideia habermasiana.

Portanto, entre o “Me” e o “Eu” existe, segundo Honneth (p. 130), uma relação comparável ao relacionamento entre parceiros de diálogo, pois

O “Eu” não pode [...] nunca existir como um objeto na consciência. Mas ele é justamente o caráter dialógico de nossa experiência interna, precisamente o processo em cujo curso respondemos à nossa própria fala e que implica um “Eu” que responde, atrás do palco, aos gestos e símbolos que aparecem em nossa consciência. [...] A identidade consciente de si mesma, de fato operante no relacionamento social, é um “Me” objetivo, ou são vários “Mes”, num processo de reação contínuo. (MEAD *apud* HONNETH, 2009, p. 130-131).

Ou seja, o “Eu” corresponde à visão interna ligada à personalidade do sujeito, enquanto o “Me” corresponde ao externo, à visão das outras pessoas sobre o indivíduo. Sendo assim, o “Eu” está diretamente relacionado ao “Me”, pois um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber a sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa. Com essas categorias, Mead consegue traçar uma imagem cognitiva que o sujeito recebe de si mesmo a partir da percepção de uma segunda pessoa. Logo, essa relação interativa com o outro não irá se restringir apenas a exigências cognitivas de comportamento, mas também de exigências normativas, a exemplo do fato de que “uma criança aprende a julgar seu comportamento como bom ou mau quando ela reage às suas próprias ações lembrando das palavras de seus pais”.¹⁰⁴

Com isso, Mead traça um modelo evolutivo e recorre a duas fases da atividade lúdica infantil: 1 – a etapa do *play*, isto é, do jogo dos papéis, onde a criança se comunica consigo mesma imitando o comportamento de um parceiro concreto de interação, para depois reagir a isso complementarmente na própria ação; 2 – a etapa do *game*, que requer da criança em desenvolvimento que ela represente a si mesma e, simultaneamente, represente as expectativas de comportamento de todos os seus companheiros de jogo, de modo a poder perceber o próprio papel no contexto da ação funcionalmente organizada. A diferença entre essas etapas reside na variação do grau de universalidade das expectativas normativas de comportamento, como explica Honneth:

¹⁰⁴

HONNETH, 2009, p. 133.

No primeiro caso, é o padrão concreto de comportamento de uma pessoa social que serve de referência, no segundo caso, ao contrário, são os padrões socialmente generalizados de comportamento de todo um grupo que devem ser incluídos na própria ação como expectativas normativas, exercendo uma espécie de controle. (HONNETH, 2009, p. 134).

Assim, cada uma de suas ações é determinada de acordo com a possibilidade de previsão dos outros 'jogadores'. Em outras palavras, "sua maneira de agir é controlada a partir do fato de que ele é simultaneamente todo outro membro do time, ao menos na medida que essas atitudes influenciam suas próprias atitudes".¹⁰⁵

Através desse material ilustrativo, Mead extrai o conceito de *outro generalizado* que corresponde a aprender a capacidade abstrata de participar nas interações normativamente reguladas de seu meio. Aquelas normas interiorizadas apreendidas a partir da sintetização das perspectivas de todos os companheiros, informam o indivíduo sobre quais são as obrigações que ele tem que cumprir. Conseqüentemente, é por meio do *outro generalizado* que o indivíduo irá alcançar a identidade de um membro socialmente aceito de sua coletividade, pois "na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de atitudes normativas, ela própria é reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação"¹⁰⁶. Importante ressaltar que tanto Mead quanto Hegel desejam que a compreensão daquele que aprende a conceber-se da perspectiva do outro generalizado seja entendida como a compreensão de uma pessoa de direito: uma pessoa que irá se desenvolver em sociedade não aprendendo somente suas obrigações para cumprir em relação aos outros membros da comunidade, mas também sabendo quais direitos lhe pertencem.

Para Mead, um sujeito se vê dotado de dignidade quando ele, através da concessão de direitos, é reconhecido como membro da sociedade. Assim, há uma autorrelação prática entre o processo de reconhecimento e o de autorrespeito / autoestima, pois, ao estar seguro do valor de sua identidade, o

¹⁰⁵ Ibid., p. 135.

¹⁰⁶ Ibid., p. 136.

sujeito em questão poderá ter uma atitude positiva para consigo mesmo quando reconhecido pelos membros de sua coletividade¹⁰⁷.

Posto isto, cabe salientar o que expõe a pesquisadora Suzana Guerra Albornoz¹⁰⁸ sobre a teoria meadiana, a saber, que a teoria de Mead, assim como a de Hegel, desembocaria na distinção de três formas de reconhecimento recíproco: 1 - a esfera da dedicação emotiva; 2 - a esfera das relações amorosas e das amigáveis; 3 – a esfera do reconhecimento jurídico e a do “assentimento solidário”.

3.2.2. Padrões de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito, solidariedade

Com a Psicologia Social de Mead, foi possível dar à teoria hegeliana da “luta por reconhecimento” uma inflexão materialista. Logo, a partir de ambas as teorias baseadas na tripartição das dimensões de interação social, contidas na filosofia dialética idealista de Hegel e na psicologia social materialista de Mead, Honneth busca uma formulação complementar e uma clarificação do que já foi elaborado por esses autores, pensando também em três esferas do reconhecimento: amor, direito e solidariedade. A seguir, explicarei cada uma das três esferas de acordo com o entendimento honnethiano.

A primeira esfera de reconhecimento, chamada de “amor”, situa-se no plano dos afetos das relações primárias. Ou seja, corresponde ao que acontece primeiramente entre mãe e filho na primeira infância, pois a partir desse relacionamento e amadurecimento da criança ocorrerá o movimento de pré-reconhecimento: um movimento intersubjetivo em que se constrói, ao mesmo tempo, o amor de si mesmo e a autoconfiança). Essa construção é possibilitada pela experiência do amor e confiança do outro, formando assim uma base emotiva concreta para a defesa e reivindicação de direitos na rede do reconhecimento jurídico, bem como condições pessoais para a participação no plano da rede de solidariedade e da estima social¹⁰⁹.

¹⁰⁷

Ibid., p. 137.

¹⁰⁸

2011, p. 135.

¹⁰⁹

Ibid., 2011, p. 136.

Para falar do “amor”, frisa Honneth¹¹⁰, é importante lembrar que ele não está restrito ao conceito romântico, devendo ser empregado de modo neutro. Assim, devem ser entendidas como relações amorosas todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais e filhos. Essa proposta coincide com o emprego do termo em Hegel pois, para ele, o “amor” também designa mais do que somente um relacionamento sexualmente preenchido entre homem e mulher.¹¹¹

Com a intenção de desenvolver uma compreensão mais segura sobre a dinâmica do reconhecimento intersubjetivo, Honneth recorre a dois psicólogos, a saber: John Bowlby, responsável por desenvolver uma teoria do apego; e Donald Winnicott, que buscava estabelecer em seus estudos condições “suficientemente boas” para a socialização das crianças pequenas¹¹².

Winnicott, conforme explica Albornoz¹¹³, concebeu o processo de amadurecimento infantil como um processo que só pode acontecer em comum, isto é, através da cooperação intersubjetiva entre mãe e filho. Isso se dá pois ambos os sujeitos dessa díade estão incluídos no início da vida da criança, no estado de “ser-um simbiótico” e, por isso “precisam aprender sobre o respectivo outro e como se diferenciar em seres autônomos”¹¹⁴. Para caracterizar essa primeira fase da relação de comunidade simbiótica, que inicia logo depois do nascimento, Winnicott emprega a categoria de “dependência absoluta”, que corresponde à dependência mútua que ambos os parceiros de interação (mãe e bebê) compartilham, sem estar em condições de delimitação individual. Essa fase de unidade simbiótica só pode chegar a um término quando ambas as partes obtêm para si um pouco de independência, a chamada *des-adaptação graduada* – um movimento de emancipação que provoca a capacidade de diferenciar cognitivamente o próprio ego e o ambiente.

Para analisar o segundo estágio de interação, no qual aos poucos ocorre a individuação, Winnicott adota o conceito “dependência relativa”, isto é, o

¹¹⁰ 2009, p. 159.

¹¹¹ Ibid., p. 160.

¹¹² Por Honneth dedicar somente um parágrafo a Bowlby, será discutida apenas a teoria winicottiana.

¹¹³ 2011, p. 137.

¹¹⁴ HONNETH, 2009, p. 165.

período em que o *self se separa* do *outro*. Nesse período há um Eu e um outro, envolvendo a utilização de objeto transicional; o indivíduo começa a buscar o ambiente, mas ainda necessita de cuidados de alguém. Nessa fase, de acordo com Albornoz¹¹⁵, constitui-se a relação mãe e filho, um “ser-em-si-mesmo em um outro”, o qual pode ser concebido como padrão elementar de todas as formas maduras de amor. Portanto, se o amor da mãe é duradouro e confiável, a criança assimila que é capaz de desenvolver, à sombra de sua confiabilidade intersubjetiva, uma confiança na satisfação social de suas próprias demandas ditadas pela carência e, assim, vai desenvolvendo, de maneira gradual, uma “capacidade elementar de estar só”¹¹⁶. Essa capacidade de estar só é a expressão prática de uma forma de autorrelação individual que outros podem chamar de “autoconfiança” – assim, a criança, por se tornar segura do amor de sua mãe¹¹⁷, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente.

De acordo com Albornoz¹¹⁸, pode-se criar uma ilusão de que a relação amorosa seria caracterizada apenas por uma espécie de reconhecimento com caráter de aceitação cognitiva da autonomia do outro. Entretanto, supor isso é errôneo e simplificador, pois a própria liberação para a independência precisa ser sustentada por uma confiança afetiva na continuidade da dedicação partilhada. Com isso, a psicologia mostra que toda relação amorosa, seja entre pais e filhos, seja a relação contida na experiência da amizade, está ligada aos sentimentos positivos para com outros seres humanos.

Nesse sentido, Honneth concorda com Hegel ao considerar o amor como sendo o cerne estrutural de toda eticidade: “só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação desejada reciprocamente, cria a medida da autoconfiança individual, que pode tornar-se base indispensável para a participação autônoma na vida pública”.¹¹⁹

¹¹⁵ 2011, p. 137-138.

¹¹⁶ Aqui, é possível evocar os padrões de apego de Bowlby. Sugiro a leitura de seu livro intitulado *A Secure Base* para entender a formação dos padrões de apego, bem como os tipos de apego.

¹¹⁷ Importante destacar que o termo utilizado “mãe” é empregado em razão dos teóricos assim se referirem a essa figura, entretanto, o (a) cuidador (a) pode ser outra figura de apego da criança.

¹¹⁸ 2011, p. 137.

¹¹⁹ HONNETH, 2009, p. 178.

A segunda esfera do reconhecimento, o reconhecimento jurídico, se dá de modo diferente da anterior em diversos aspectos, e neste ponto Honneth continua mantendo suas referências principais, Hegel e Mead. Cabe dizer que ambos perceberam que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando sabemos quais obrigações devemos observar em face do *outro*. Da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, passamos a nos entender também como pessoas de direito, e é assim que nos tornamos seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões.

O filósofo alemão frisa, nesse ponto, as similaridades entre Hegel e Mead: “Hegel voltou a expor em seus últimos anos, no resumo da *enciclopédia*, esse entrelaçamento, que o faz conceber a relação jurídica da mesma maneira que Mead, como uma forma de reconhecimento jurídico.”¹²⁰ Por outro lado, ele apresenta também distinções entre as teses dos referidos filósofos quanto à organização da rede jurídica de reconhecimento. Essa diferença pode ser encontrada no objetivo dos pensadores para as relações jurídicas: Hegel enxerga o início na constituição específica das relações jurídicas modernas, visto que somente a pretensão delas se estende, por princípio, a todos os homens na qualidade de seres iguais e livres. Já Mead estava interessado, a partir do seu conceito de “outro generalizado”, em uma lógica de reconhecimento jurídico como uma relação onde “o Alter e o Ego se respeitam mutuamente como sujeitos de direito”¹²¹, pois eles conhecem e compartilham das mesmas normas sociais onde os direitos e deveres estão distribuídos de modo legítimo em comunidade.

Assim, na modernidade, o reconhecimento como pessoa de direito tende a aplicar-se a todo indivíduo na mesma medida. É através disso que, segundo Albornoz¹²², os direitos individuais se desligam das expectativas concretas específicas dos papéis sociais, uma vez que agora competem, em igual medida, a todo homem na qualidade de ser livre, independentemente do grau da estima social. Desse modo, é estabelecido um novo caráter do reconhecimento jurídico que dá origem a duas formas distintas de respeito: o reconhecimento jurídico

¹²⁰ HONNETH, 2009, p. 179.

¹²¹ HONNETH, 2009, p. 180.

¹²² 2011, p. 138.

como a expressão de que todo ser humano, sem distinção, deve ser considerado um “fim em si” e, por outro lado, o reconhecimento jurídico enquanto “respeito social” que salienta o “valor” de um indivíduo enquanto sujeito singular medido pelos critérios de relevância social. O primeiro caso se refere a um respeito universal que está relacionado com a liberdade de vontade da pessoa, enquanto no segundo levam-se em conta suas qualidades e realizações individuais, na medida em que são consideradas socialmente relevantes¹²³.

Portanto, toda comunidade jurídica moderna está fundada sob a presunção da imputabilidade moral de todos os seus membros. A ampliação cumulativa dessas pretensões jurídicas individuais, com a qual as sociedades modernas vêm lidando, pode ser entendida como um processo de extensão das propriedades universais dos sujeitos, passo a passo, sob a pressão de uma luta por reconhecimento. Por isso, em diapásão com Albornoz¹²⁴, as ciências do direito construíram a distinção entre direitos liberais ou de liberdade, direitos políticos ou de participação¹²⁵, e direitos sociais ou de bem-estar. A primeira categoria se refere aos direitos negativos que protegem a pessoa de intervenções desautorizadas do Estado, com vistas à salvaguarda de sua liberdade, sua vida e sua propriedade; a segunda categoria de direitos se refere aos direitos positivos, que cabem à pessoa com vistas à participação em processos políticos; a terceira categoria abrange aqueles direitos, igualmente positivos, que permitem à pessoa fazer parte, de modo equitativo, da distribuição de bens básicos.

Quanto à terceira e última forma de reconhecimento, da estima social ou da solidariedade, Honneth expõe que tanto Mead quanto Hegel distinguiram da

¹²³ O fato de podermos reconhecer a um ser humano como pessoa, sem ter de estimá-lo por suas realizações ou caráter está instituído, conforme Albornoz (2011, p. 138), de acordo com a distinção entre duas formas de respeito: o respeito a um ser humano enquanto indivíduo é uma espécie de reconhecimento cognitivo que se estende a todos, entretanto, em casos de respeito a um indivíduo particular, já não estão em jogo apenas normas gerais, sabidas por intuição; trata-se agora da avaliação de um ser humano com propriedades pessoais e capacidades concretas – o que supõe um sistema referencial valorativo que informa sobre o valor de traços da personalidade numa escala de graduação de melhor ou pior.

¹²⁴ 2011, p. 138.

¹²⁵ Os direitos políticos de participação surgiram como produto secundário do direito de liberdade que já havia sido atribuído, no século XVIII, “à parte masculina da população adulta”. Essa ampliação de direitos ocorreu de modo forçado, “a partir de baixo”, isto é, uma reivindicação que surgiu dos grupos excluídos. Assim, todo membro de uma coletividade política passou a ter o direito igual de participação no processo democrático de formação da vontade (HONNETH, 2009, p. 191).

primeira e da segunda esfera, ou do amor e da relação jurídica, uma terceira forma de reconhecimento recíproco, que descreveram de maneira diversa, mas com algumas concordâncias, sobretudo no que se refere a sua função¹²⁶. Assim, a partir das contribuições de Hegel e de Mead, Honneth conclui que esse padrão de reconhecimento cuja substância é a estima mútua vai além dos afetos e da rede jurídica dos direitos, e só se torna compreensível quando houver, por trás dele, um horizonte de valores partilhado entre si pelos sujeitos envolvidos. Ou seja, o reconhecimento jurídico e o reconhecimento de estima social se distinguem, pois o jurídico está baseado em leis e direitos enquanto o de estima social se constitui com base em qualidades e realizações individuais, que vão ser expostas e reconhecidas no plano das relações intersubjetivas ou sociais.

Por isso, de acordo com Albornoz¹²⁷, enquanto o direito moderno representa um meio de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos, a forma de reconhecimento por estima requer um meio social que avalie as diferenças entre as capacidades e qualidades dos sujeitos humanos, fundamentando os vínculos intersubjetivos. Essa tarefa de mediação é realizada, no nível social, por um quadro de orientações simbolicamente articulado, sempre aberto, no qual se formulam valores e objetivos éticos¹²⁸ que irão constituir a autocompreensão cultural da sociedade¹²⁹. Dessa forma, essa esfera de reconhecimento recíproco está ligada à pressuposição de um contexto de vida social, onde os membros constituem uma comunidade de valores, mediante a orientação por “concepções de objetivos comuns”.¹³⁰

Frente a isso, as formas que essa comunidade pode assumir são tão variáveis historicamente quanto as formas de reconhecimento jurídico, pois quanto mais as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações

¹²⁶ Os humanos precisam, além das experiências da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas.

¹²⁷ 2011, p. 140.

¹²⁸ Esse quadro de orientações serve como um sistema referencial para a avaliação de propriedades da personalidade. O “valor” social, então, será medido por quanto determinado comportamento parece estar em condições de contribuir para a realização dos objetivos sociais.

¹²⁹ A autocompreensão cultural é o que irá predeterminar os critérios pelos quais a sociedade irá orientar a estima social dos indivíduos, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente.

¹³⁰ HONNETH, 2009, p. 200.

simétricas. Portanto, esse tipo de reconhecimento (a estima social) só pôde assumir este molde que hoje nos é familiar depois que se desenvolveu a ponto de não caber mais nas condições-limite das sociedades articuladas em estamentos, a exemplo das sociedades pré-modernas¹³¹.

Importante ressaltar que nas sociedades modernas, segundo Honneth¹³², as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas a sua forma de vida. Aqui, podemos usar o exemplo do movimento feminista, pois através da sua luta (dos movimentos pacíficos aos violentos) chamaram atenção para a importância de suas capacidades com fins que antes não lhe eram atribuídos, a exemplo do sufrágio. Assim, de modo coletivo, elevaram na sociedade o valor social do grupo que representam.

3.2.3. Identidade pessoal e desrespeito: violação, privação de direitos, degradação

Atreladas às formas de reconhecimento, Honneth propõe três formas negativas do relacionamento social ocasionadas pelo desrespeito (privação de reconhecimento), que pode abranger graus diversos de profundidade na lesão psíquica de um sujeito. Nesse sentido, a diferenciação das formas de reconhecimento realizada por ele (amor, direito, estima) deixa à mão a chave teórica para distinguir sistematicamente os graus de desrespeito.

Portanto, se colocarmos como pano de fundo as diferenciações operadas até aqui como base positiva, faz sentido partir de ponto similar ao do filósofo alemão, ou seja, partir do desrespeito nas relações afetivas¹³³. Nesse tipo de desrespeito, subtrai-se do indivíduo sua disposição autônoma sobre o próprio

¹³¹ A mudança estrutural foi marcada, no plano da história conceitual, pela transição dos conceitos de “honra”, ou de “origem”, que se relacionam ao lugar social obtido por nascimento, às categorias da “reputação” ou do “prestígio” social, que se referem ao resultado da participação individual (ALBORNOZ, 2011, p. 140).

¹³² 2009, p. 207.

¹³³ Uso o termo afetiva aqui pois o reconhecimento do amor não é restrito ao amor romântico. Além disso, esse tipo de reconhecimento gera grande impacto na construção da identidade do sujeito e como ele irá se relacionar com os demais. Para entender mais a respeito dessa relação de impacto, sugiro novamente a leitura de J. Bowlby e, atrelo a ele H. F. Harlow.

corpo, essa que foi adquirida primeiramente na socialização mediante a experiência da dedicação emotiva. Como consequência disso, ocorre a perda de confiança em si mesmo e no mundo.

A segunda forma de desrespeito está contida nas experiências de rebaixamento que afetam o autorrespeito moral, grosso modo, os “direitos” individuais. Aqui, são denegadas ao sujeito as pretensões jurídicas socialmente vigentes, sendo ele lesado em sua expectativa de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral¹³⁴ – o que vai ao encontro da experiência de privação de direitos, havendo perda da capacidade de referir a si mesmo como um parceiro em pé de igualdade com todos os próximos.¹³⁵

Por fim, a última forma de desrespeito constitui-se a partir da desvalorização social de indivíduos ou grupos. A degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização tem para seus portadores a consequência de que eles não podem se referir à condução de sua vida como algo em que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade. Assim, perde-se a autoestima pessoal e se é incapaz de entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. Contudo, diz Honneth¹³⁶, o sujeito só pode se referir a essas espécies de degradação cultural de si mesmo, como pessoa individual, na medida em que os padrões institucionalmente ancorados de estima social se individualizam historicamente, isto é, na medida em que se referem de forma valorativa às capacidades individuais, em vez de propriedades coletivas – motivo pelo qual essa experiência de desrespeito está inserida, assim como a do direito, em um processo de modificação histórica.

Para Honneth, todas essas formas de desrespeito dificultam a formação, desenvolvimento e realização plena do indivíduo, impedindo-o de revelar todas as suas potencialidades. Logo, essas experiências de desrespeito podem tornar-se motivação para indignação e, por conseguinte, motor de luta nas mais

¹³⁴ Pode-se evocar aqui os pensamentos machistas demonstrados no primeiro capítulo, a saber, que as mulheres deveriam servir aos homens, pois eram homens incompletos e, por isso, dispunham de menores capacidades cognitivas.

¹³⁵ Por isso, a experiência da privação de direitos se mede não somente pelo grau de universalização, mas também pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos. (HONNETH, 2009, p. 217).

¹³⁶ 2009, p. 218.

diferentes esferas. Seria assim, de acordo com Araújo Neto¹³⁷, a representação de uma força motriz no processo do desenvolvimento em sociedade, tornando-se um impulso motivacional para lutas sociais, já que torna evidente que outros atores sociais impedem a realização daquilo que se entende por bem-viver.

Considerando a explicação anterior, portanto, todos os obstáculos gerados pelas experiências de reconhecimento podem converter-se em indignação e sentimentos negativos que serviriam para incentivar movimentos reivindicatórios, pois

Toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política. (HONNETH, 2009, p. 224).

Frente a isso, é possível sustentar que essas experiências de desrespeito são fundamentais para o desenvolvimento moral da sociedade e dos indivíduos, já que, a partir dos conflitos intersubjetivos por reconhecimento gerados por elas, pode-se produzir progresso social – mas não necessariamente –, como por exemplo a aquisição recente (dezembro de 2017) de licença-maternidade para bolsistas de pesquisa¹³⁸.

3.3. PERSPECTIVAS DE FILOSOFIA SOCIAL: Moral e Evolução da Sociedade

Na terceira e última seção deste capítulo, o conteúdo a ser exposto corresponde ao último capítulo da obra mencionada ao longo deste trabalho, na qual o filósofo alemão apresenta que, com uma fenomenologia controlada, a tripartição das formas de reconhecimento efetuadas por Hegel e Mead não errou inteiramente o seu alvo na realidade da vida social, e até mesmo está em totais

¹³⁷ 2013, p. 58.

¹³⁸ SANCIONADA lei que dá direito a afastamento por maternidade para bolsistas de pesquisa. Agência Senado, Brasília, p. 1-2, 18 dez. 2017. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2017/12/18/sancionada-lei-que-de-afastamento-por-maternidade-para-bolsistas-de-pesquisa>. Acesso em: jan. 2022.

condições de uma exploração produtiva da infraestrutura moral das interações. Por isso, de acordo com as suposições teóricas de ambos os pensadores, é possível atribuir diversos padrões de reconhecimento a espécies distintas de autorrelação prática, ou seja, modos de uma relação positiva com eles mesmos. Consequentemente, torna-se “fácil” distinguir as formas de desrespeito social e, com essa distinção, ainda que provisória conforme alerta Honneth, é possível tornar plausível a tese de Hegel e Mead de que “é uma luta por reconhecimento a que, como força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano”.¹³⁹

Assim, Honneth seguirá os traços básicos de um paradigma alternativo tal como proposto por Hegel e aprofundado por Mead, observando também as tendências que comprovam historicamente o nexos afirmado entre desrespeito moral e luta social, evidenciando que uma luta tida como "social" só pode ser tida dessa forma se for capaz de unificar os indivíduos em um coletivo. Além disso, ele evidencia que a forma de reconhecimento do amor é a primeira condição necessária para a consolidação da integridade individual, sendo nessa esfera que "está inscrita na experiência do amor a possibilidade de autoconfiança", seguida da esfera do direito, onde se desenvolve o autorrespeito.

3.3.1. Vestígios de uma tradição da filosofia social: Marx, Sorel e Sartre

O modelo *conflituoso e diferenciado*¹⁴⁰ de reconhecimento elaborado por Hegel em seus anos em Jena jamais exerceu, segundo Honneth, uma influência significativa na história da filosofia social; ele sempre permaneceu à sombra da *Fenomenologia do espírito* no qual o tema da “luta por reconhecimento” foi restringido à questão sobre as condições de surgimento da “autoconsciência” através da analogia do senhor e o escravo. Nesse sentido, para o filósofo alemão, o pensador que mais se aproxima de Hegel em sua redefinição de luta social é Karl Marx, com a sua teoria da luta de classes. Esse posicionamento se justifica pois Marx coloca na base de sua antropologia original um conceito de trabalho fortemente carregado em termos normativos, que pode construir o

¹³⁹

HONNETH, 2009, p. 227.

¹⁴⁰

Definição dada por Honneth, 2009, p. 229.

próprio ato de produzir por um processo de reconhecimento intersubjetivo através da efetuação do trabalho em sua totalidade. Importante ressaltar aqui que as relações de trabalho capitalistas impossibilitam a obtenção de reconhecimento¹⁴¹, já que no capitalismo há apenas uma classe proprietária dos meios de produção. Isso indica a necessidade de uma luta por reconhecimento, onde os trabalhadores tentam obter o reconhecimento que lhes é negado.

Assim, a luta de classes não representa para Marx um confronto estratégico pela aquisição de bens ou instrumentos de poder, mas um conflito moral que se trata da “libertação” do trabalho, considerada a condição decisiva da estima simétrica e da autoconsciência individual¹⁴². Nesse sentido, o conflito social se daria única e exclusivamente pela restauração das relações recíprocas de reconhecimento na esfera do trabalho. Entretanto, de acordo com Ravagnani¹⁴³, mais tarde Marx abandona suas premissas especulativas e redefine seu conceito de conflito, estreitando ainda mais sua teoria moral. Por isso, na análise do capital, Marx faz com que a lei de movimento do embate entre as diversas classes seja determinada de acordo com seu novo quadro conceitual, isto é, pelo antagonismo de interesses econômicos¹⁴⁴ – isso significa o abandono da tese hegeliana da luta por reconhecimento em favor de um modelo tradicional de luta por auto-afirmação. Deste modo, Marx, de acordo com Ravagnani¹⁴⁵, compreende a luta de classes apenas como justificada em termos de “dignidade” e “honra”, sem apontar para as diversas formas possíveis de reconhecimento e suas ampliações históricas.

Georges Sorel, por sua vez, lutando contra o estreitamento economicista do marxismo, tentou pensar as transformações históricas como frutos de uma luta por reconhecimento. Para ele, os seres humanos agiriam sempre por orientação de impulsos morais, o que mostra ser equivocada a concepção da ação como mera perseguição de interesses. Isso significa, explica Honneth, um obstáculo fundamental no conhecimento dos impulsos morais pelos quais os seres humanos se deixam guiar em suas realizações criativas.

¹⁴¹ Honneth, 2009, p. 232.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ 2008, p. 15.

¹⁴⁴ Honneth, 2009, p. 235.

¹⁴⁵ 2008, p. 16.

Nesse sentido, o fundamento da teoria de Sorel é constituído por um conceito de ação social orientado pelo modelo da produção criativa do novo, em vez de pelo modelo da busca de interesses que operam numa racionalidade com respeito a fins. É importante ressaltar que o teórico francês, em seus estudos sobre Vico¹⁴⁶, desenvolve uma teoria moral utilitarista que pretende dar nova forma à compreensão da luta de classes – é nesse período que sua teoria social dá uma guinada e ele extrai os primeiros discernimentos acerca do papel social criatividade humana, a saber, “os complexos de ideias criativamente produzidos, formando o horizonte cultural de uma época histórica, que compõem-se sobretudo das representações em que se define o que se considera eticamente bom e humanamente digno”¹⁴⁷. Consequentemente, em diapasão com Ravagnani¹⁴⁸, duas classes sociais distintas não poderiam ter os mesmos critérios para tais avaliações morais, pois teriam representações culturais diferentes – essa produção de ideias criativas se daria, então, pelo advento de uma luta de classes.

No momento da luta, ambas as classes procurariam construir concepções universais normativas e critérios éticos, a fim de organizar o todo social. Assim, o direito corresponde a um meio pelo qual necessariamente ocorre o confronto e, por isso, Sorel, segundo Honneth¹⁴⁹, utiliza o termo “luta de classes por direito”, evidenciando o caráter do conflito entre as concepções jurídicas das classes que buscam a organização social.

Para fundamentar com rigor o caráter moral das lutas, o filósofo francês, de acordo com Ravagnani¹⁵⁰, recorre à esfera social tal qual o jovem Hegel fizera ao empregar o termo “eticidade natural”. Assim, a classe trabalhadora introduziria suas normas éticas pela práxis da “afeição e respeito recíprocos”¹⁵¹, que constituiria um sentimento moral “primitivo”¹⁵² que seria o cerne das representações sociais do eticamente bom, ou das condições de uma vida digna

¹⁴⁶ Giambattista Vico ou Giovan Battista Vico foi um filósofo político, retórico, historiador e jurista italiano, reconhecido como um dos grandes pensadores do período iluminista. Informação disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Giambattista_Vico. Acesso em: jan. 2022.

¹⁴⁷ Honneth, 2009, p. 240-241.

¹⁴⁸ 2008, p. 16.

¹⁴⁹ 2009, p. 241.

¹⁵⁰ 2008, p. 16.

¹⁵¹ Honneth, 2009, p. 242.

¹⁵² Termo utilizado por Ravagnani, 2008, p. 16.

e honorável. Entretanto, esses critérios e normas ancorados na afetividade, ainda que tenham se tornado componentes fixos de representações morais coletivas pois só contêm em princípio “negações”¹⁵³, não estão em condições de construir um novo sistema jurídico. Para Honneth, Sorel atinge aqui uma compreensão ampliada da moral e do direito similar a sua:

A moral é, para Sorel, o conjunto de todos aqueles sentimentos de lesão e de vexação com que reagimos toda vez que nos sucede algo que tomamos por moralmente inadmissível. Nesse sentido, a diferença entre moral e direito se mede pela diferença fundamental que existe entre reações emocionais negativas e o estabelecimento positivo de normas. (HONNETH, 2009, p. 242-243).

Com essa consideração, o filósofo alemão sustenta que Sorel vê a luta de classes como uma luta moralmente motivada, uma vez que esse movimento de luta ganha força e se efetiva a partir dos sentimentos de injustiça e degradação sofrida. Por conseguinte, de acordo com Ravagnani¹⁵⁴, para Sorel há um atrito entre o fundamento jurídico “histórico”, aquele que está estabelecido, e o fundamento jurídico “humano”, aquele que deve ser determinado pela moral.

Entretanto, Honneth adverte que, embora a concepção do Sorel tenha o mérito de se preocupar com a dimensão moral das lutas sociais, ela tem problemas no que concerne à fundamentação da esfera jurídica. Isso se dá, pois, a normatividade proposta coloca em seu centro a concepção de direito como uma expressão institucional positiva das normas que uma classe, mediante as experiências de desrespeito social vividas, estabeleceu após ter conquistado o poder político. De acordo com Ravagnani¹⁵⁵, então, esta é uma concepção reduzida e relativista de direito, já que ele seria apenas a corporificação das exigências de reconhecimento e respeito daquela classe que, contingencialmente, tem em mãos o poder político. Ele justifica esse posicionamento explicando que, na medida em que todo grupo pretende uma “vida honorável”, todos estão interessados no reconhecimento jurídico e, logo, qualquer que seja o sistema de normas a ser seguido, se embasado pela disposição do poder político, possui a mesma validade.

¹⁵³ Sorel *apud* Honneth, 2009, p. 242.

¹⁵⁴ 2008, p. 17

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 17.

Por outro lado, para Honneth¹⁵⁶, a consequência relativista exposta acima se deve unicamente à não diferenciação tácita das duas formas de reconhecimento que Hegel e Mead haviam proposto sistematicamente, visto que Sorel concebe a necessidade de autorrespeito coletivo como uma pretensão complementar na forma do reconhecimento do direito. Ainda, completa Ravagnani¹⁵⁷, não haveria em Sorel uma distinção adequada entre o desrespeito de representações axiológicas e a violação de expectativas referentes à autonomia, o que impediria todo critério normativo de distinguir um sistema jurídico justificado de um injustificado. Essa compreensão não universalista da esfera do direito moderno é, para Honneth, o que impede Sorel e seus seguidores de elaborar de forma adequada e sistemática uma luta social moralmente motivada pelo reconhecimento jurídico e suas implicações.

Enfim, chegamos a Sartre, o terceiro representante do movimento de pensamento referido por Honneth e que sempre se referiu à obra de Sorel com maior desprezo¹⁵⁸. Além disso, o filósofo alemão analisa a obra sartreana intitulada *O ser e o nada* como uma tendência inicial de considerar a interação humana como algo fundamentalmente impossível de ser bem-sucedida, o que impede Sartre, conforme explica Honneth, de sequer idealizar uma condicionante contingente para a distorção da interação social. Ou seja, para o filósofo francês, todas as formas de comunicação social, por serem ontologicamente conflituosas, estariam fadadas a não chegar a um estado de reconciliação¹⁵⁹.

Entretanto, cabe dizer que em seus escritos político-filosóficos, segundo Ravagnani¹⁶⁰, em consonância com Honneth, o filósofo francês passa a enxergar a luta por reconhecimento como um componente das interações sociais, mas não como um elemento de conflito insuperável. Um exemplo disso é o pequeno estudo sobre a *Questão judaica*, onde Sartre considera o antissemitismo como uma forma de desrespeito social, cujas causas originais residem na dimensão histórica das experiências específicas da classe pequeno-burguesa¹⁶¹, sendo o

¹⁵⁶ Honneth, 2009, p. 245

¹⁵⁷ 2008, p. 17.

¹⁵⁸ Honneth, 2009, p. 246.

¹⁵⁹ Honneth, 2009, p. 246-247.

¹⁶⁰ 2008, p. 17.

¹⁶¹ Honneth, 2009, p. 247.

comportamento social judaico uma forma desesperada de manter um autorrespeito coletivo num contexto que lhe nega o reconhecimento.

Assim, o que Honneth aponta a seguir é que Sartre muda seu método de análise desses escritos, pois o ponto de análise passa de experiências existenciais individuais a experiências históricas de grupos sociais que não se identificam como reconhecidos:

O modelo conceitual assim traçado indica o caminho que Sartre tomará agora em uma série de outros estudos sobre a situação política de seu tempo: a luta por reconhecimento deixa de representar uma característica estrutural irrevogável do modo de existência humana e passa a ser interpretada como uma consequência, em princípio superável, de uma relação assimétrica entre grupos sociais. (HONNETH, 2009, p. 248).

Esse modelo de conflito historicamente relativizado predomina sobretudo nos ensaios que Sartre escreveu sobre o movimento anticolonial da *négritude*, isso porque, para o filósofo francês, o colonialismo é um estado social que distorce as relações intersubjetivas do reconhecimento mútuo, de maneira que os grupos sociais implicados são “prensados” igualmente num esquema comportamental quase neurótico. Isto é, enquanto os colonizadores só podem elaborar com cinismo ou com agressão intensificada o desprezo que sentem por si mesmos – já que degradam sistematicamente os nativos e/ou colonizados que precisam suportar ofensas diárias e se adaptar ao tratamento dos colonizadores – isso resulta, segundo Ravagnani¹⁶², em uma fonte de “neurose”, ou seja, uma patologia derivada das relações de interação entre indivíduos.

Todavia, Honneth entende que Sartre não compreendeu totalmente em que consiste o *status* do ser humano enquanto um ser digno de reconhecimento. Por um lado, ele escolhe negar os “direitos humanos” como critério para avaliar o desrespeito dos colonizadores com os colonizados, o que exigira a pressuposição de um universalismo normativo a respeito dos direitos fundamentais do homem. Por outro lado, Sartre confunde o “*status* de um ser humano” com uma forma de autorrealização específica do seu modo de vida, o

¹⁶²

2008, p. 18

que, segundo Honneth (2009, p. 249), são ambas determinações razoáveis, mas somente se distinguidas com cuidado – o que não aconteceria em Sartre, visto que, ainda segundo o filósofo alemão, elas se confundem uma com a outra em um texto único. Por isso, assim como Sorel, Sartre não pôde justificar sistematicamente os critérios normativos pelos quais seriam avaliados os conflitos sociais.

Em conclusão desta seção, é importante ressaltar que Honneth declara que os três pensadores, Marx, Sorel e Sartre, acrescentaram ao modelo de luta por reconhecimento novas ideias e ampliações. Marx conseguiu, pelo conjunto inteiro de seus conceitos básicos, tornar transparente o trabalho como *médium* central do reconhecimento recíproco; Sorel foi capaz de patentear os sentimentos coletivos do desrespeito sofrido; Sartre, com seu conceito de “neurose objetiva”, pôde preparar o caminho para uma perspectiva na qual parece possível penetrar as estruturas sociais da dominação, considerando-as uma patologia das relações de reconhecimento. Apesar disso, nenhum dos três autores pôde contribuir para um desenvolvimento sistemático do próprio conceito fundado por Hegel e aprofundado por Mead no plano da psicologia social; as implicações normativas do modelo de reconhecimento.¹⁶³

3.3.2. Desrespeito e resistência: A lógica moral dos conflitos sociais

Afinal de contas, qual é a lógica dos conflitos sociais? Para Honneth, eles têm, em geral, uma lógica *moral*. O propósito do filósofo até aqui, segundo Ravagnani¹⁶⁴, foi *rechaçar* os modelos teóricos que concebem a luta social como uma luta motivada pelo autointeresse e/ou autoconservação, assim como determinar os pontos de incompletude dos outros modelos que fazem uso de um conceito moral de conflito social, ou seja, modelos que concebem os efeitos dessa luta por reconhecimento apenas parcialmente. Frente a isso, seu “novo” objetivo passa a ser o de definir sistematicamente qual é a lógica moral dos conflitos, isto é, definir qual a relação entre o desrespeito moral e a luta social,

¹⁶³ Honneth, 2009, p. 250-251.

¹⁶⁴ 2008, p. 18.

bem como esclarecer de que forma se pode chegar do reconhecimento negado à resistência política.

Para tanto, ele seguirá os traços básicos de um paradigma alternativo tal como proposto por Hegel e aprofundado por Mead, e irá observar que as novas tendências na historiografia podem comprovar historicamente o nexos afirmado entre desrespeito moral e luta social. Nesse sentido, Honneth adverte que uma luta só pode ser tida como “social” na proporção em que é capaz de ‘unificar’ os indivíduos em um coletivo, ou seja, quando os sujeitos podem generalizar um objetivo (comum) a ponto de construir um movimento coletivo, a exemplo do movimento das mulheres¹⁶⁵. A partir dessa delimitação categorial, ele formula, dentro do contexto apresentado até o aqui, o primeiro conceito de luta social, de acordo com o qual uma luta social corresponde ao

processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento. (HONNETH, 2009, p. 257).

Esse conceito preliminar, de acordo com Ravagnani¹⁶⁶, não estabelece previamente uma distinção valorativa entre as formas violentas e não violentas de resistência, permanecendo neutro e descritivo acerca dos meios práticos da luta social, que podem ser materiais, simbólicos ou passivos na exposição pública do desrespeito e lesões infligidos. E, o mesmo pode ser dito em relação à distinção tradicional das formas intencionais e não intencionais de conflito social, visto que o conceito não faz nenhuma declaração a respeito de em que medida os atores devem estar conscientes dos motivos morais de sua própria ação e, portanto, permanece neutro.

No entanto, o aspecto descritivo do conceito de luta social se contrapõe, segundo Honneth¹⁶⁷, ao núcleo fixo de seu conteúdo explanatório. Isso porque, ao contrário do padrão das teorias utilitaristas acerca do tema, ele colocaria no centro da resistência social e da rebelião as experiências morais que advém da

¹⁶⁵ Honneth, 2009, p. 256.

¹⁶⁶ 2008, p. 19.

¹⁶⁷ Honneth, 2009, 258.

denegação das relações de reconhecimento – relações essas que estão diretamente associadas às condições pelas quais os sujeitos se (re)conhecem como autônomos e singulares, em outras palavras, como conhecem e observam as condições de sua própria identidade na comunidade social.

Em casos nos quais o indivíduo não é reconhecido, ocorre o sentimento de desrespeito. Essa experiência de desrespeito se desdobra em um sentimento de lesão que, como já visto ao longo do texto, pode ser base motivacional para a resistência coletiva, já que é generalizável para experiências coletivas de um grupo. Entretanto, é importante ressaltar o que adverte Ravagnani¹⁶⁸: essas experiências *podem* ser causa de conflitos sociais e não necessariamente *devem* sê-lo, pois, como o próprio Honneth salienta¹⁶⁹, se faz necessária uma “semântica coletiva” que propicie um quadro de interpretação partilhado intersubjetivamente pelos membros do grupo, capaz de revelar o caráter intersubjetivo do desrespeito infligido, ou seja, revelar como o desrespeito a um indivíduo pode afetar vários outros.

Entretanto, esclarece Honneth, nem todas as lutas sociais são necessariamente derivadas de experiências morais como poderia parecer inicialmente. Algumas lutas podem, de fato, ser motivadas por interesses coletivos de preservação ou de poder, pois “interesses são orientações básicas dirigidas a fins, já aderidas à condição econômica e social dos indivíduos pelo fato de que estes precisam tentar conservar pelo menos as condições de sua reprodução”¹⁷⁰. As lutas motivadas por esses interesses correspondem à conscientização dos sujeitos sobre sua situação social e a impossibilidade de manter os objetivos de reprodução.

Esse tipo de luta, segundo Honneth, se contrapõe às lutas originadas pelos sentimentos de desrespeito, pois esses sentimentos formam o cerne de experiências morais, e quando inseridos na estrutura das interações sociais (onde os sujeitos se deparam com expectativas de reconhecimento), colocam em xeque as condições de integridade psíquica: “Ali se trata da análise de uma concorrência por bens escassos, aqui, porém, da análise de uma luta pelas

¹⁶⁸ 2008, p. 19.

¹⁶⁹ Na pág. 258 de *A luta por reconhecimento*, 2009.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 260.

condições intersubjetivas da integridade pessoal”¹⁷¹. Todavia, esse modelo de conflito elaborado pelo filósofo alemão e baseado na teoria do reconhecimento, segundo ele próprio, não pode substituir o modelo utilitarista, podendo somente complementá-lo, já que permanece “uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da perseguição de interesses ou a lógica da formação da reação moral”.¹⁷² Nesse sentido, Ravagnani¹⁷³ aponta que, para melhor entender a formulação honnethiana do reconhecimento, é necessário utilizar especificamente as palavras de Honneth, pois a separação que ele realiza entre lutas morais e lutas por interesse, qualificando a luta por sobrevivência econômica como uma luta por interesses, pode parecer um tanto quanto problemática. Posteriormente, ele recorre aos estudos do historiador Edward P. Thompson para retomar as questões das lutas originadas por privação econômica e experiências de miséria, afirmando que

Thompson se deixou guiar pela ideia de que a rebelião social nunca pode ser apenas uma exteriorização direta de experiências da miséria e da privação econômica; ao contrário, o que é considerado um estado insuportável de subsistência econômica se mede sempre pelas expectativas morais que os atingidos expõem consensualmente à organização da coletividade. Por isso, o protesto e a resistência prática só ocorrem em geral quando uma modificação da situação econômica é vivenciada como uma lesão normativa desse consenso tacitamente efetivo. (HONNETH, 2009, p. 263).

Assim, as lutas ocasionadas por experiências de miséria e subsistência econômica devem ser entendidas como lutas morais, desde que relacionadas ao consenso normativo subentendido como efetivo em uma sociedade ou grupo, ou seja, dentro de um contexto social de cooperação que regula informalmente o modo como são distribuídos direitos e deveres entre os membros de uma comunidade¹⁷⁴. A violação desse consenso, de acordo com Ravagnani¹⁷⁵, seria uma experiência em que o próprio reconhecimento social dos sujeitos seria negado e, além disso, configuraria um agravante da situação, porque afetaria também sua própria identidade pessoal ou coletiva. Desse modo, o rompimento

¹⁷¹ Ibid., p. 261.

¹⁷² Ibid., p. 261.

¹⁷³ 2008, p. 19.

¹⁷⁴ Honneth, 2009, p. 263.

¹⁷⁵ 2008, p. 20.

do consenso normativo que, de certa maneira, regula as relações de reconhecimento mútuo seria vivenciado como um ataque às identidades dos indivíduos e, conseqüentemente, como uma impossibilidade de constituição do autorrespeito coletivo, sendo então causa de resistência política e revoltas sociais.

No entanto, Honneth compreende, a partir dos estudos históricos analisados por ele, que esses confrontos sociais pautados pelas exigências de reconhecimento ocupam um espaço pequeno demais para ter capacidade de explicar, em seu todo, o desenvolvimento moral da sociedade:

Os resultados expostos, sejam revoltas espontâneas, greves organizadas ou formas passivas de resistência, mantêm sempre alguma coisa de caráter meramente episódico, já que sua posição no desenvolvimento moral da sociedade não se torna clara como tal. (HONNETH, 2009, p. 265).

Por isso, somente quando se assume uma lógica de ampliação das relações de reconhecimento como paradigma das transformações históricas, é que se está em condições de perceber e/ou avaliar o processo de evolução moral da comunidade. Dito isso, agora é fundamental compreender o modelo de conflito também como paradigma de interpretação do processo formativo que obedece à lógica universal das ampliações de reconhecimento, pois

as lutas e os conflitos históricos, sempre ímpares, só desvelam sua posição na evolução social quando se torna apreensível a função que eles desempenham para o estabelecimento de um progresso moral na dimensão do reconhecimento. (HONNETH, 2009, p. 265).

Para que ocorra o alargamento dessa dimensão do modelo proposto até aqui, é necessário que o material primário das investigações da teoria do reconhecimento seja modificado, em outras palavras, que as formas de desrespeito moral sejam analisadas em relação “ao papel que lhes deve competir em cada caso no desdobramento das relações de reconhecimento”¹⁷⁶. Desse modo, os sentimentos morais de injustiça social serão avaliados segundo

176

Honneth, 2009, p. 265.

suas funções ampliadoras, ou não, do desenvolvimento abrangente do reconhecimento.

Para tanto, é fundamental, segundo Honneth¹⁷⁷, um critério normativo que permita marcar uma direção evolutiva com antecipação hipotética de um estado de ampliação das relações de reconhecimento. Esse quadro interpretativo explicaria o processo de formação moral através do qual se desdobrou o potencial normativo do reconhecimento recíproco ao longo de uma sequência idealizada de lutas. O ponto inicial desse processo formativo, segundo Ravagnani¹⁷⁸, seria onde, de acordo com as formulações de Hegel, Mead e atualizações realizadas por Honneth, as três formas de reconhecimento – amor, direito e estima – seriam garantidoras de autorrelações práticas saudáveis. Essas autorrelações propiciariam aos indivíduos a possibilidade de se perceberem como seres autônomos e singulares, que se encontram conectados por uma situação de interação social, ou seja, conectados pelo contexto sociocultural onde seus direitos enquanto membros da comunidade não estariam definidos separadamente dos aspectos de assistência e da estima social, havendo um entrelaçamento dos padrões de reconhecimento. Frente a isso, quando passa a ser possível distinguir os três padrões de reconhecimento, passa a ser tangível o potencial inscrito em cada um deles, isto é, percebe-se a potencialidade evolutiva de cada dimensão singular do reconhecimento, bem como os múltiplos meios de luta próprios de cada dimensão.

Assim, a tarefa proposta por Honneth (para esse quadro que visa interpretar o processo de formação das esferas do reconhecimento) é descrever um caminho hipotético pelo qual se desenvolvem as potencialidades do direito moderno e da estima social. Isso, conseqüentemente, resulta em compreender os acontecimentos históricos, não apenas como fatos isolados, mas como componentes de um processo no qual o conflito conduz à ampliação progressiva das relações de reconhecimento¹⁷⁹.

177

Ibid., p. 266.

178

2008, p. 20.

179

Honneth, 2009, p. 267-268.

3.3.3. Condições intersubjetivas da integridade pessoal: Uma concepção formal da eticidade

Após delimitar o *status metodológico* do conceito de eticidade formal, o filósofo alemão argumenta que as condições intersubjetivas para a integridade pessoal e para a autorrealização dos sujeitos surge sempre através do contexto histórico atual, contexto esse que revela o estágio do desenvolvimento normativo das relações de reconhecimento. De acordo com Ravagnani¹⁸⁰, isso significa que o conceito em estudo não pode ser compreendido acronicamente nem mesmo de forma abstrata – depende sempre da situação histórica dos três padrões de reconhecimento que guardam em si um potencial de evolução, isto é, de progresso.

Nesse sentido, Honneth salienta que a forma de reconhecimento do amor é a primeira condição necessária para a consolidação da integridade individual, pois é nessa esfera que “está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança”¹⁸¹. Na sequência, aparece a esfera do direito, onde se desenvolve o autorrespeito – essa esfera possui o potencial moral capaz de desenvolver, através das lutas sociais, a ampliação de direitos. Ademais, é também através da garantia jurídica de autonomia que os sujeitos ‘recebem’ direitos correspondentes a sua liberdade individual que irão oferecer-lhes a possibilidade de conduzir a própria vida. Então, de acordo com Honneth¹⁸², sem autonomia juridicamente preservada não é imaginável um êxito na autorrealização.

Por conseguinte, Honneth¹⁸³ estabelece os lugares nos quais o conceito de eticidade compreende as formas de reconhecimento e avalia como esses lugares foram interpretados por Hegel e Mead. Nesse ponto, ele enfatiza que tanto Hegel quanto Mead limitaram a relação jurídica a uma simples existência de direitos liberais, sem a preocupação com as condições de aplicação. À vista disso, os padrões do reconhecimento jurídico influem nas outras duas formas de reconhecimento – do amor e da solidariedade – o que, de acordo com

180 2008, p. 22.

181 Honneth, 2009, p. 272.

182 Ibid., p. 273.

183 Honneth, 2009, p. 277.

Honneth¹⁸⁴, confere ao direito um *status* singular dentro do quadro ético da noção de eticidade. Segundo Ravagnani¹⁸⁵, isso ocorre também porque a terceira condição necessária para assegurar a autorrealização, a solidariedade, só pode ser entendida a partir de uma perspectiva das relações jurídicas e de seu nível de reconhecimento partindo do período histórico. Honneth considera que a categoria “comunidade de valores”¹⁸⁶ permite uma compreensão mais ampla do que deve ser entendido por estima social, isso porque, a partir dela, é possível compreender as possibilidades e potenciais de igualização e individualização dessa forma de reconhecimento. Além disso, de acordo com Ravagnani (2008, p. 23), essa categoria deve ser entendida como algo que deriva das condições morais das relações jurídicas instituídas, ou seja, ela está intimamente relacionada à condição estabelecida de autonomia individual dos sujeitos.

Assim, as transformações socioculturais das comunidades que ocorreram desde Hegel e Mead ampliaram as possibilidades da autorrealização da experiência individual ou coletiva, e se converteram no impulso de uma série inteira de movimentos políticos do século XX, cujas exigências só podem ser cumpridas a longo prazo quando ocorrem mudanças culturais que acarretam uma ampliação radical das relações de solidariedade¹⁸⁷. Isso, para Honneth, só pode se efetivar se forem introduzidos valores materiais atrelados às formas de reconhecimento, formando um novo tipo de solidariedade social chamada pelo filósofo alemão de “pós-tradicional”. Logo,

saber se aqueles valores materiais apontam na direção de um republicanismo político, de um ascetismo ecologicamente justificado ou de um existencialismo coletivo, saber se eles pressupõem transformações na realidade econômica e social ou se se mantêm compatíveis com as condições de uma sociedade capitalista, isso já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais (HONNETH, 2009, p. 280).

184

Ibid.

185

2008, p. 22.

186

Âmbito onde se encontram os valores éticos necessários para desenvolver a solidariedade.

187

Honneth, 2009, p. 280.

Em síntese, esses são os fundamentos normativos necessários para compreender a gramática das relações sociais e da evolução das sociedades conforme a perspectiva honnethiana. De acordo com Ravagnani (2008, p. 23), a forma como Honneth compreende e desenvolve sua teoria do reconhecimento é polêmica, pois tem provocado inúmeros debates principalmente no campo da filosofia social e da sociologia política – aqui se pode mencionar a própria crítica de Nancy Fraser, também filiada à teoria crítica, considerando que as desigualdades sociais não devem ser pensadas com ênfase em seu valor simbólico, mas sim na distribuição de recursos materiais.

4. O MOVIMENTO SOCIAL FEMINISTA À LUZ DO CONCEITO HONNETHIANO DE RECONHECIMENTO

Feitas as devidas contextualizações de ambas as temáticas¹⁸⁸, nesta parte procura-se entender, mais especificamente, como o conceito de reconhecimento poderia servir para auxiliar na progressão de direitos das mulheres através do movimento feminista, sejam eles direitos positivos ou negativos, bem como identificar os fatores a serem enfrentados pela supramencionada teoria e pelo movimento. Portanto, no presente capítulo, a teoria honnethiana de reconhecimento será vinculada ao movimento social feminista através da demonstração dos desrespeitos sofridos pelas mulheres ao longo da história, bem como dos progressos dos direitos das mulheres graças à organização de um movimento social. Nesse sentido, o capítulo discorrerá sobre os alcances e limites da teoria honnethiana.

Para Honneth, a gramática dos conflitos morais, isto é, a regra que rege esses conflitos e que impulsiona o movimento de busca por reconhecimento, está assentada no desrespeito. Agora, ponderemos sobre a situação em que estiveram as mulheres ao longo da história: afirmações naturalizantes acerca da inferioridade inata das mulheres em relação aos homens ou da irracionalidade feminina¹⁸⁹, e a ideia de que não estão prontas para os rigores da vida pública¹⁹⁰. Esses exemplos, entre vários outros que poderiam ser citados, demonstram uma

¹⁸⁸ Acerca do movimento social feminista (primeiro capítulo, p. 20-39) e da teoria honnethiana do reconhecimento (segundo capítulo, p. 40-75).

¹⁸⁹ Reforço aqui os exemplos já mencionados na introdução deste trabalho.

¹⁹⁰ CHANTER, 2011, p. 15.

série de desrespeitos à identidade das mulheres. É aqui que vinculamos o surgimento de um *movimento social*¹⁹¹ que busca equiparação de direito entre os gêneros – o movimento feminista – à teoria honnethiana de reconhecimento.

Os primeiros argumentos feministas correspondem à

injustiça de as mulheres serem excluídas de algumas atividades centrais, fundamentais à humanidade – as atividades definidoras da identidade política moderna – às quais os homens pareciam estar destinados por alguma ordem natural. (CHANTER, 2011, p. 15).

Isso porque as mulheres eram tratadas como o *outro*, determinadas e diferenciadas em relação ao homem, aqui, “o homem é o Sujeito, o Absoluto”¹⁹². Perante a *semântica coletiva* do desrespeito, essas mulheres, que até então eram *sujeitos sem rosto*¹⁹³, se engajam no movimento social que possui o objetivo político de expressar publicamente suas orientações normativas, nesse caso, para reivindicar que as mulheres não fossem mais excluídas das atividades que contemplavam o direito de assumir um papel ativo na política e, logo, o direito à representação política; direito à educação; direito à autodeterminação; o direito à propriedade legal e o direito de transmitir herança¹⁹⁴. Ou seja, reivindicar que as mulheres passassem a ser **reconhecidas**¹⁹⁵ com paridade em relação aos homens.

Conseqüentemente, são (re)modeladas as orientações de caráter normativo que os sujeitos trazem para a sociedade. Em outras palavras, as mulheres passam a ser reconhecidas, ou seja, a experiência de desrespeito corresponde, posterior à identificação coletiva, à ampliação do acesso ao direito¹⁹⁶. Portanto, é a partir do conflito (que pode ser entendido como todo o sentimento de lesão originado por experiências de desrespeito que afetam a identidade pessoal ou coletiva)¹⁹⁷, que as mulheres se movimentam em busca de seus direitos e de reconhecimento, assim sucessivamente, de acordo com o

¹⁹¹ Que são, para Honneth (2013, p. 66-67), movimentos reivindicatórios onde não se tem interação face a face, entretanto, seus ‘participantes’ estabelecem símbolos e rituais coletivamente compartilhados.

¹⁹² BEAUVOIR, 2016, p. 13.

¹⁹³ Honneth, 2009, p. 128.

¹⁹⁴ CHANTER, 2011, p. 15.

¹⁹⁵ Grifo nosso.

¹⁹⁶ HONNETH, 2009, p. 227

¹⁹⁷ CENCI, A. V. 2013, p. 324.

sentimento de lesão / desrespeito gerado através dos tempos. E mesmo que alguns direitos sejam reconhecidos, novas necessidades surgem, por exemplo: mesmo após conquistarem o sufrágio, o direito à autodeterminação etc., as mulheres que trabalhavam fora do lar exerciam uma jornada dupla, isto é, trabalhavam após sua jornada de trabalho remunerada em casa, em razão do pensamento enraizado pela cultura patriarcal de que os serviços domésticos são exclusivamente femininos. Isso por si só configura mais uma forma de desrespeito que as mulheres buscaram (e ainda buscam) desconstruir com seus parceiros – observa-se um progresso nesse sentido¹⁹⁸.

O movimento social feminista conseguiu, a longo prazo e com suas diferentes ondas, conquistar o direito das mulheres brasileiras a cursar uma faculdade (1879), o direito ao voto de mulheres com mais de 30 anos, na Inglaterra (1918) – no Brasil, a constituição permite que as mulheres votem pela primeira vez em 1932 –, a igualdade de direitos entre homens e mulheres reconhecida pela Carta das Nações Unidas (1945), a criação e comercialização de anticoncepcionais (1960), a criação da Lei Maria da Penha (2006) e da Lei do Femicídio (2015) – que classifica quando o assassinato envolve violência doméstica e familiar, menosprezo ou discriminação à condição de mulher da vítima, entre outras conquistas também importantes e fundamentais¹⁹⁹.

As considerações anteriores fazem com que a teoria de reconhecimento honnethiana pareça auxiliar no movimento, a partir de sua tripartição, em diversos aspectos, como a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima, pois somente com as três esferas (do amor, do direito e da estima) é que se criam condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos. Consequentemente, essas esferas garantem a

¹⁹⁸ Sugiro a leitura de FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. 1 ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020, para maiores esclarecimentos acerca da mulher que antes era devotada exclusivamente ao lar e passa a ter uma jornada de trabalho externa; com atenção especial ao quarto capítulo intitulado “A jornada apaixonada”.

¹⁹⁹ ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE SÃO PAULO. **Dia Internacional da Mulher: conquistas por direitos marcam a data**. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=397169>. | USP - PRCEU. **Os fatos históricos que marcaram as conquistas das mulheres**. Disponível em: <https://prceu.usp.br/uspdiversidade/os-fatos-historicos-que-marcaram-as-conquistas-das-mulheres/>. Para além dos destaques realizados pelo sítio da Assembleia Legislativa de SP, faço a sugestão de leitura da obra de CHAKIAN, Silvia. *A Construção dos Direitos das Mulheres: Histórico, limites e diretrizes para uma proteção penal eficiente*. 2 ed. – Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020. 388 p.

experiência das três formas de reconhecimento, ou seja, a capacidade de se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e desejos²⁰⁰.

Nesse sentido, reforço o progresso referente aos direitos das mulheres já mencionados na página anterior – direitos positivos – entretanto, há de se mencionar os direitos negativos (para além do já mencionado sobre a divisão de tarefas domésticas). Nessa perspectiva, a progressão parece ocorrer dentro da “desconstrução” do machismo (que, de modo algum, ocorre por completo)²⁰¹ visto que o desrespeito infligido às mulheres é fruto da reprodução do que o coletivo de homens apreendeu durante toda sua vida²⁰². Entretanto, hoje colocam-se alguns obstáculos para essa desconstrução, a exemplo da comercialização dos corpos femininos (distorcendo e comercializando até mesmo o próprio feminismo) normalizada no atual modelo econômico-político do neoliberalismo.

À vista disso, antes de apresentarmos o porquê de o neoliberalismo constituir um problema para o feminismo, devemos conceituá-lo. De acordo com David Harvey em *O Neoliberalismo: história e implicações* (2014), o neoliberalismo²⁰³ é, em primeiro lugar, uma teoria das práticas político-econômicas que propõe que o bem-estar humano pode ser alcançado promovendo-se as liberdades e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de uma estrutura institucional caracterizada por sólidos direitos a propriedade privada, livres mercados e livre comércio²⁰⁴. Assim, seria papel do Estado criar e preservar uma estrutura institucional apropriada para essas práticas, garantindo, por exemplo, a qualidade e a integridade do dinheiro, bem como estabelecendo as estruturas e funções militares, de defesa, políticas e

²⁰⁰ HONNETH, A Luta por Reconhecimento (2009, p. 266).

²⁰¹ A cultura é um fator dominante na reprodução desses comportamentos, bem como na educação de crianças.

²⁰² Desse machismo, surgem afirmações como a da mulher “bela, recatada e do lar”. Veja bem, não há problema algum em ser bela, o problema que se constitui aqui é o padrão de beleza que molda corpos, pois mulheres não são bonecas; não há problema algum em ser recatada, mas se não for, isso não é um passe livre para assédio ou estupro, ou para justificá-las com “ela pediu / provocou”.

²⁰³ Escolhe-se definir o neoliberalismo dessa forma porque, apesar de estar em concordância com Fraser a respeito deste fenômeno político-econômico ser uma presentificação do capitalismo, o foco do trabalho não é explicar a história do neoliberalismo, e sim analisar como as mulheres (que não estão alinhadas ao modelo do feminismo liberal – essas correspondem apenas a 1%) podem superá-lo e adquirir o devido reconhecimento.

²⁰⁴ HARVEY, 2014, p. 12.

legais requeridas para garantir direitos de propriedade individual e para assegurar, se necessário pela força, o funcionamento apropriado dos mercados. Portanto, a ênfase desse modelo se dá na significação das relações contratuais no mercado, pois ele sustenta que o bem social é maximizado ao se maximizarem o alcance e a frequência das transações de mercado, procurando enquadrar todas as ações humanas no domínio do mercado²⁰⁵.

Dito isso, para compreender como esse modelo político-econômico se coloca como um problema, é necessário voltarmos à definição de patriarcado que consta no primeiro capítulo deste trabalho²⁰⁶. Feito isso, de acordo com Saffioti²⁰⁷, pode-se dizer que o patriarcado produz, através dos papéis sexuais e da divisão sexual do trabalho, práticas de dominação independentemente da figura humana singular investida de poder. Isso porque, de acordo com Teles²⁰⁸, a estrutura do Estado e o governo das subjetivações cristalizam os elementos de dominação, fundamentalmente em torno do racismo, do patriarcalismo e da diferença de classes. É nesse sentido que o patriarcado organiza os modos de vida, naturalizando as relações sociais que garantem a dominação de um gênero sobre o outro.

Se o Estado e seu modelo político-econômico regem os comportamentos dos indivíduos em sociedade, nada mais justo do que assimilá-los como garantidores das manutenções dos desrespeitos sofridos pelas mulheres. Veja bem o que diz Jürgen Habermas em *A inclusão do outro* (2018): do ponto de vista jurídico, uma razão estrutural para essa discriminação consiste nas classificações muito gerais das situações desvantajosas dos grupos menos favorecidos; ou seja, falsas classificações levam a intervenções “normalizadoras” no modo de vida, que podem converter a proposta de compensar danos em uma nova discriminação²⁰⁹.

Com isso, passo ao caso da prostituição, que é normalizada pelas práticas neoliberalistas que enquadram as relações humanas no âmbito do mercado e, como se sabe, as trabalhadoras sexuais são mulheres que comercializam abertamente seus corpos. Esse destaque pode gerar dois tipos de questões: 1

205 Ibid., 13.

206 Ibid., p. 24.

207 2004, p. 153.

208 2018, p. 71.

209 p. 351.

– em sociedades como a Alemanha, onde a prostituição é proibida e continua a existir, as mulheres não continuam vulneráveis mesmo com a proibição?; e 2 – nos países em que a prostituição é regulamentada, o neoliberalismo ainda seria um problema? Respondo que a forma de combater a prostituição é melhorando a qualidade de vida das mulheres. Em primeiro lugar, um incremento nas políticas sociais de assistência dando condições para que as mulheres possam trabalhar, estudar e escolher uma profissão de fato. Se você melhora as condições de vida social, oferece creche para os filhos e dá condições para que mulheres estudem, haverá uma redução evidente no número de mulheres que se prostituem. Quanto aos países onde a prostituição é regulamentada, é necessário averiguar as condições dessa regulamentação e quem legisla sobre ela, já que se faz necessário pertencer ao meio ou dialogar com as profissionais para entender suas necessidades. De todo modo, de acordo com Carole Pateman em *O contrato sexual* (2020), os contratualistas argumentam que uma prostituta contrata um certo tipo de capacidade de trabalho durante um certo período, em troca de dinheiro, isto é, há uma troca voluntária entre a prostituta e o cliente, e o contrato de prostituição é exatamente como (ou é um exemplo de) um contrato de trabalho²¹⁰. Assim, a prostituição seria válida dentro de um modelo neoliberalista, entretanto, o imaginário popular acerca dessas mulheres atribui a elas características como: falta de caráter, dignidade e capacidade de educar e proteger uma criança, ou ainda a ideia de que todas as trabalhadoras sexuais usam drogas e fazem sexo diante dos seus filhos. Apesar de ser legitimada (porém não regulamentada) como uma ocupação profissional pelo Ministério do Trabalho e Emprego (MTE)²¹¹ desde 2002, configura-se assim um desrespeito à categoria de mulheres que são trabalhadoras sexuais²¹². Na categoria do reconhecimento, classifica-se esse tipo no reconhecimento *do amor*, isso porque ele moldará como o sujeito olhará para si (autoestima), bem como a sociedade o julgará (estima social), e, além disso, vincula-se ao direito através do “outro generalizado”, o que “nos ensina a reconhecer os outros

²¹⁰

p. 294.

²¹¹Naomi, Aline. **Corpos do ofício**. [S.l.]. Disponível em: <<http://www.usp.br/claro/index.php/tag/prostituicao/>>. Acesso em: maio 2022.²¹²

O diálogo a respeito da prostituição é extenso e não iremos nos ocupar de destrinchar, neste subcapítulo, as variáveis que levam as mulheres a comercializarem os seus corpos, visto que Honneth não aborda as variáveis econômicas que levam a isso na sua política do reconhecimento.

membros da coletividade como portadores de direitos e a passar a nos entender também como pessoas de direito”²¹³.

Frente ao exposto, pode-se afirmar que o *neoliberalismo* é altamente prejudicial ao reconhecimento feminino, bem como ao desenvolvimento de uma autoconsciência da opressão, isso porque, após as conquistas feministas, as mulheres se tornaram ávidas por acreditar que são livres para tomar as decisões que desejarem²¹⁴. É nesse pensamento que reside a força do valor para o neoliberalismo em cooptar tais termos: os cidadãos estão predispostos a acreditar que a liberdade, o progresso individual e a possibilidade de escolha estão ao alcance de todos. Dessas afirmações podem surgir objeções, como por exemplo: “em outros tempos havia mais preconceito e patriarcalismo do que agora e não havia economias ou sociedades neoliberais”; “onde o neoliberalismo é mais forte, é onde a igualdade dos gêneros é muito mais avançada”; ou ainda, que “os continentes africanos e asiáticos (incluindo a China e a Índia) não são neoliberais e apresentam desigualdade de gênero”. Respondo que há se considerar a abordagem do governo do Reino Unido em resposta à violência contra as mulheres: recentemente, foram promovidos filtros nos provedores de internet para evitar o acesso acidental à pornografia online²¹⁵. Para muitas feministas, isso seria um movimento bem-vindo, uma vez que a pesquisa destacou que grande parte da pornografia consiste em conteúdo ilegal

²¹³ ALBORNOZ, 2011, p. 137.

²¹⁴ É possível observar que ainda hoje tal afirmação / pensamento não corresponde à realidade, a exemplo da L9263, que diz o seguinte em seu décimo artigo: “Somente é permitida a esterilização voluntária nas seguintes situações (Artigo vetado e mantido pelo Congresso Nacional - Mensagem nº 928, de 19.8.1997): I - em homens e mulheres com capacidade civil plena e maiores de vinte e cinco anos de idade ou, pelo menos, com dois filhos vivos, desde que observado o prazo mínimo de sessenta dias entre a manifestação da vontade e o ato cirúrgico, período no qual será propiciado à pessoa interessada acesso a serviço de regulação da fecundidade, incluindo aconselhamento por equipe multidisciplinar, visando desencorajar a esterilização precoce”. Ou seja, por mais que as mulheres possam optar por não ter filhos (utilizando de métodos contraceptivos), as mulheres ainda não podem escolher sobre seus corpos. Entendo que há de se dizer que essa condição de esterilização atinge aos homens também, entretanto, de acordo com o Estadão em mar. 2022, mais de 320 mil crianças ficaram só com o nome da mãe na certidão de nascimento nos últimos dois anos. Com isso, percebe-se o que afirma Rodrigo Cunha para o Instituto Brasileiro de Direito de Família - IBDFAM (2019): “difícilmente a mãe abandona um filho, a não ser em situações trágicas, ou quando o entrega à adoção, o que pode significar um ato de responsabilidade e atendimento ao princípio da paternidade responsável”. Logo, parece que as mulheres deveriam ter direito à esterilização ou, pelo menos, ao aborto.

²¹⁵ **Reino Unido irá bloquear pornografia na internet:** Por padrão, operadoras terão filtro; usuário terá que pedir para acessar site. G1, São Paulo - SP, 23 jul. 2013. Disponível em: <http://glo.bo/1bIVBsM>. Acesso em: maio 2022.

constituído (quase) exclusivamente por representações de violência contra as mulheres. No entanto, não fica claro se o governo do Reino Unido está explicitamente comprometido com o combate à violência sexual contra as mulheres, já que os filtros parecem insuficientes para mudar a realidade dos sujeitos ou como eles serão educados, logo, a violência permaneceria a mesma.

Além disso, o neoliberalismo é prejudicial ao próprio feminismo pois, contemporaneamente, o feminismo tornou-se um servo (*handmaiden*) do capitalismo.²¹⁶ O feminismo, que se iniciou como um movimento que buscava solidariedade social e democracia participativa, vinculou-se com o neoliberalismo – que corresponde a uma nova forma do capitalismo, caracterizado por novas formas de exploração e desigualdade – originando uma espécie de “neoliberalismo progressista”, isto é, um capitalismo que aceita as reivindicações emancipatórias das feministas. Entretanto, a essência social do movimento se perde, pois

As ideias feministas que antes faziam parte de uma visão de mundo radical são cada vez mais expressas em termos individualistas. Onde as feministas antes criticavam uma sociedade que promovia o carreirismo, elas agora aconselham as mulheres a “fazer acontecer”. Um movimento que antes priorizava a solidariedade social agora celebra as mulheres empreendedoras. Uma perspectiva que antes valorizava o “cuidado” e a interdependência agora estimula o avanço individual e a meritocracia. (FRASER, 2013).²¹⁷

Portanto, se há um problema como o mencionado, precisa-se de uma resposta a ele, isto é, se as demandas pelo “reconhecimento da diferença”²¹⁸ dão combustível às lutas de grupos que são mobilizados sob as bandeiras de etnicidade, “raça”, gênero e sexualidade, precisa-se de uma política que sustente os avanços mobilizados por essas lutas / conflitos. É aqui que reside o limite da teoria honnethiana do reconhecimento para o movimento social feminista. Quero dizer, a teoria abarca o movimento social e tem seus alcances dentro de suas

²¹⁶ FRASER, Nancy. How feminism became capitalism's handmaiden - and how to reclaim it. The Guardian, 14 out. 2013. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>.

²¹⁷ Ibid. Tradução nossa.

²¹⁸ Termo utilizado por Nancy Fraser em Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista (2006).

lutas por reconhecimento, bem como auxilia as progressões de direitos para o coletivo (semântico) de mulheres. No entanto, não parece dar conta das especificidades mencionadas (etnicidade, raça, gênero e sexualidade) – de certo modo, por não se ocupar de discorrer sobre as pautas de gênero em sua obra. Além disso, em *A luta por reconhecimento*, o filósofo alemão não faz ponderações sobre os impactos do modelo econômico vigente nas lutas sociais, logo, a ideia do neoliberalismo – de que uma régua para medir a igualdade entre homens e mulheres é o mercado de trabalho – poderia ser facilmente sustentada. Desse modo, deve-se buscar uma política do reconhecimento baseada não só nos conflitos, mas também na redistribuição, pois ao invés de simplesmente endossar ou rejeitar o que é simplório na política da identidade, deve-se apoiar os avanços em uma teoria que identifique e somente assuma a defesa daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade²¹⁹.

219

FRASER, 2006, p. 231.

5. CONCLUSÃO

No presente trabalho tentou-se examinar se a noção de reconhecimento e o modelo de luta social desenvolvidos por Axel Honneth em *A Luta por Reconhecimento* (2003) são promissores e efetivos para contribuir, a seu modo, na superação das estruturas que oprimem as mulheres e na consequente promoção de maiores direitos feministas e progresso social. Para tanto, relacionou-se a teoria do filósofo alemão às temáticas de gênero que ele nunca havia tratado em sua obra, vinculando-a especificamente ao movimento social feminista.

Nesse sentido, relembra-se o caminho trilhado pelo movimento social em suas ondas: a primeira onda, que corresponde ao período de lutas pelo sufrágio e pelo acesso a educação; a segunda onda, que reivindicou salários iguais e lugares nos órgãos governamentais; e a terceira onda, na qual se exige que o feminismo seja mais inclusivo ou, em outras palavras, que perca sua característica de feminismo branco e privilegiado para que as pautas das mulheres não-brancas e transexuais sejam incluídas nas lutas, adquirindo um caráter interseccional. Considerando esse caminho, parece ter ficado evidente que houve progresso nos termos entendidos por Honneth, isto é, um progresso como resposta ao desrespeito sofrido por elas; um exemplo disso seriam os direitos conquistados através dos tempos: o direito das mulheres brasileiras a cursar uma faculdade (1879), o direito ao voto de mulheres com mais de 30 anos, na Inglaterra (1918) – no Brasil, a constituição permite que as mulheres votem pela primeira vez em 1932 –, a igualdade de direitos entre homens e mulheres reconhecida pela Carta das Nações Unidas (1945), a criação e comercialização de anticoncepcionais (1960), a criação da Lei Maria da Penha (2006) e da Lei do Femicídio (2015) – que classifica quando o assassinato envolve violência doméstica e familiar, menosprezo ou discriminação à condição de mulher da vítima – entre outras conquistas também importantes e fundamentais, como a recente inclusão de um campo licença-maternidade no Currículo Lattes.

Quero dizer, com isso, que a teoria honnethiana auxilia na progressão do direito das mulheres até certo ponto, visto que os direitos mencionados anteriormente só surgem das reivindicações do coletivo de mulheres. Entretanto,

a teoria não parece dar conta sozinha das opressões sofridas por todos os indivíduos que são mulheres, já que há coletividades de mulheres bivalentes, a exemplo das feministas interseccionais (ou as que não se intitulam assim, mas pertencem a um grupo de mulheres racializadas), ou seja, mulheres que são transpassadas pelas categorias de “gênero” e “raça”. Embora cada qual tenha peculiaridades não compartilhadas pela outra, ambas abarcam dimensões econômicas e cultural-valorativas, portanto, gênero e raça implicam tanto em redistribuição quanto em reconhecimento.

Assim, precisaríamos vincular a teoria de reconhecimento de Axel Honneth a uma teoria da redistribuição como a de Nancy Fraser para que as demandas das mulheres pudessem ser plenamente (ou o mais próximo disso) atendidas. Somente na combinação das duas teorias poderiam ser atendidas as demandas contemporâneas, já que as políticas de redistribuição estariam frequentemente relacionadas a problemas de classe, ao passo que políticas de reconhecimento estariam relacionadas a problemas de gênero, sexo e raça. Além disso, parece necessário o surgimento de um feminismo que permita aos homens adotar uma postura “anti patriarcalista” ou “anti machista”, quero dizer, se ambos os gêneros constituem a sociedade, não parece fazer sentido excluí-los da discussão e tornar o feminismo algo exclusivamente feminino. É preciso que os homens participem dele ativamente pois, a meu ver, fazem parte de uma parcela importante para o processo de tomada de consciência, processo de consciência esse que permite que eles mesmos renunciem a sua posição de *senhor*, fazendo com que a mulher não precise lutar exaustivamente pela sua liberdade.

À vista dessa necessidade, já existe um manifesto de um Feminismo para os 99% escrito por Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser. Nele, há uma recusa em escolher lados na batalha contra a opressão e, nesse caso, não se trata de isentar-se de um posicionamento ou responsabilidade, muito pelo contrário, o desejo é lutar por uma sociedade com maior equidade para todos, reforçando assim a necessidade desse modelo de feminismo para todos.

Essa posição de incluir e lutar para promover bem-estar e equidade para todos pode parecer um pouco ingênuo, mas parece indispensável perseguir um ideal para que algumas mudanças sejam feitas, especialmente por ser uma das únicas posições disponíveis que desenraíza o feminismo da ideia de que é algo

tipicamente feminino. Frente a isso, parece necessário que esta pesquisa tenha continuidade para que seja possível desenvolver um modelo de política feminista funcional e sem ingenuidades.

REFERÊNCIAS

AKOTINRENE, C. **Interseccionalidade**. – São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

ALBORNOZ, S. G. **As esferas do reconhecimento**: uma introdução a Axel Honneth. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, 2011, vol. 14, n. 1, pp. 127-143. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/cpst/v14n1/v14n1a10.pdf>>. Acesso em: jan. 2022. AQUINO, T. Suma de Teología. Traducción de José Martorell Capó. 4. ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Disponível em: <<https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

AMARAL, J. S. **O sussurro e o grito em Mary Wollstonecraft**. Escola Secundária João Gonçalves Zarco. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4216.pdf>>. Acesso em: abr. 2021.

ARAÚJO NETO, J. A. C. A filosofia do reconhecimento: as contribuições de Axel Honneth a essa categoria. Kínesis, Vol. V, n° 09 (Edição Especial), julho 2013, p. 52-69. Disponível em: <<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/joseneto.pdf>>. Acesso em: jan. 2022.

ARISTOTLE. **Generation of animals**. Translation by A. L. Peck. London/Massachusetts: William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, 1943. Disponível em: <https://archive.org/details/generationofanim00arisuoft>. Acesso em: 21 abr. 2021.

ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. **Feminismo para os 99%**: Um manifesto. 1 ed. – São Paulo: Boitempo, 2019. 128 p.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE SÃO PAULO. **Dia Internacional da Mulher: conquistas por direitos marcam a data**. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=397169>. Acesso em: 26 abr. 2021.

BARON, R. A.; BYRON, D. **Psicología Social**. 10ª ed. Pearson Educación, S.A., Madrid, 2005.

BEAUVOIR, S. de. **O Segundo Sexo**: Fatos e Mitos. 3ª ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BLANKENHEIM, T. **Diversidade Sexual e de Gênero**: Um diálogo entre a Psicologia e a Educação. – São Leopoldo: Unisinos, 2019.

BRASIL. **Lei nº 9.263, de 12 de janeiro de 1996**. Regula o § 7º do art. 226 da Constituição Federal, que trata do planejamento familiar, estabelece penalidades e dá outras providências. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9263.htm>. Acesso em: 23 maio 2022.

BUDGEON, S. **Third Wave Feminism and the Politics of Gender in Late Modernity**. – UK: Palgrave Macmillan, 2011.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade**. 16ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **A conquista do voto feminino**. Brasília – DF. 2021. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/internet/agencia/infograficos-html5/a-conquista-do-voto-feminino/index.html>>. Acesso em mar. 2022.

CARVALHO, P. **Conflitos sociais, moralidade e justiça**. *ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.14, n.1, p.13-35, Jul. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2015v14n1p13/30023>>. Acesso em: jan. 2022.

CENCI, A. V. **Reconhecimento, conflito e formação na teoria crítica de Axel Honneth**. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 323-342, jan./jun. 2013. ISSN 0102-6801. Disponível em: <<https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/14267/12690>>. Acesso em: jun. 2022.

CHAKIN, S. **A construção dos direitos das mulheres: histórico, limites e diretrizes para uma proteção penal eficiente**. – 2 ed. rev. – Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020. 388 p.

CHANTER, T. **Gênero: conceitos-chave em filosofia**. – Porto Alegre: Artmed, 2011. 182p.

CINGOLANI, P. Geneviève Fraisse, Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes, 1989. In: *Sociologie du travail*, 32e année n°2, Avril-juin 1990. pp. 261-262. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/sotra_0038-0296_1990_num_32_2_2508_t1_0261_0000_2> Acesso em: mar. 2022.

CORREIA, E. C. R. **Injustiça epistêmica e questões de gênero: O caso da injustiça hermenêutica na distinção entre homoafetividade e heterossexualidade**. Porto Alegre: Rev. Opinião Filosófica, 2021. Disponível em: <<https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/1028/826>>. Acesso em: mar. 2022.

COVA, A. **O que é feminismo?** Uma abordagem histórica. In: Seminário “Movimento Feminista em Portugal”. Lisboa: UMAR, dez. 1998. <<http://umarfeminismos.org/images/stories/pdf/seminariomovfeminista.pdf>>. Acesso em: mar. 2022

CRENSHAW, K. W. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and**

Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8. Disponível em: <<http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>>. Acesso em: 14 abr. 2021.

EVANS, E. **The Politics of Third Wave Feminisms: Neoliberalism, Intersectionality, and the State in Britain and the US.** – UK: Palgrave Macmillan, 2015.

FRASER, N. **Da redistribuição ao reconhecimento?** Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109/54229>>. Acesso em: jul. 2022.

FRASER, N. **How feminism became capitalism’s handmaiden - and how to reclaim it.** The Guardian, 14 out. 2013. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>>. Acesso em: ago. 2022.

FRICKER, M. **Epistemic Injustice: Power & the ethics of knowing.** New York: Oxford University Press Inc.

FRIEDAN, B. **A mística feminina.** 1 ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

GARCIA C. C. **Breve História do Feminismo.** – São Paulo: Claridade, 2015. 120 p.

GOUGES, O. **Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã.** – Portugal, 2010. epub.

HAACK, M. C. **SOBRE SILHUETAS NEGRAS: Experiências e agências de mulheres escravizadas (Cachoeira, c. 1850 – 1888).** Orientador: Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira. 2019. 217 p. Monografia (Mestrado) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, São Leopoldo, 2019. Disponível em: <<http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/9001>>. Acesso em: 19 abr. 2021.

HARVEY, D. **O neoliberalismo: história e implicações.** 5 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HEGEL, G. F. W. **Fenomenologia do Espírito.** 7ª ed. rev. – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

HONNETH, A. **Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais.** São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, A. **O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos.** Sociologias, Porto Alegre, ano 15, no 33, maio/ago. 2013, p. 56-80. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/soc/a/8KhhHhgJWbTRBYgmvYpMQ3H/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: ago. 2022.

HOOKS, B. **Mulheres negras**: moldando a teoria feminista. Revista Brasileira de Ciência Política, no16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 193-210. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n16/0103-3352-rbcpol-16-00193.pdf>>. Acesso em: 19 abr. 2021.

HOOKS, B. **O feminismo é para todo mundo**: Políticas arrebatadoras. 12 ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

JANSEN, R. Cresce a quantidade de registros de filho sem o nome do pai durante a pandemia: Mais de 320 mil crianças ficaram só com o nome da mãe na certidão nos últimos dois anos. **Estadão**, 13 mar. 2022. Disponível em: <<https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,cresce-a-quantidade-de-registros-de-filhos-sem-o-nome-do-pai-durante-a-pandemia,70004006964>>. Acesso em: 23 maio 2022.

JUSTO, G. Pelo 12º ano consecutivo, Brasil é país que mais mata transexuais no mundo: Rejeição familiar, marginalização econômica e impunidade explicam a alta contínua dos números; inclusão no mercado de trabalho poderia reverter cenário. **Exame**. 11 set. 2020. Disponível em: <<https://exame.com/brasil/pelo-12o-ano-consecutivo-brasil-e-pais-que-mais-mata-transexuais-no-mundo/>>. Acesso em: abr. 2021.

MACKAY, F. **Radical Feminism: Feminist Activism in Movement**. – UK: Palgrave Macmillan, 2015.

MARILLEY, S. M. **Woman suffrage and the origins of liberal feminism in the United States, 1820-1920**. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

MARTINEZ, M. B. **Axel Honneth e a luta por reconhecimento**. Griot: Revista de Filosofia, vol. 16, núm. 2, pp. 148-168, 2017. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/jatsRepo/5766/576664554011/html/index.html>>. Acesso em: 20 out. 2021.

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO. **CNPq anuncia inclusão do campo licença-maternidade no Currículo Lattes**. Disponível em: <www.gov.br/cnpq/pt-br/assuntos/noticias/cnpq-em-acao/cnpq-anuncia-inclusao-do-campo-licenca-maternidade-no-curriculo-lattes>. Acesso em: 25 abr. 2021.

NAOMI, A. **Corpos do ofício**. [S.l.]. Disponível em: <<http://www.usp.br/claro/index.php/tag/prostituicao/>>. Acesso em: maio 2022.

PASSOS, C. C. **A Primeira Geração do Feminismo**: Um diálogo crítico com o pensamento liberal. – Florianópolis: Fazendo Gênero 9 - Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 2010. Disponível em: <<http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/127755448>>

6_ARQUIVO_fazendogenero9antagonismosdapoliticaliberal.pdf>. Acesso em: abr. 2021.

PRECIADO, P. **Féminisme amnésique**. In: Chronique «Philosophiques». Disponível em: <https://www.liberation.fr/france/2014/05/09/feminisme-amnesique_1014052/>. Acesso em: mar. 2022.

PROTAGORAS. In Stanford Encyclopedia of Philosophy, 8 set. 2020. Califórnia: Stanford. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/protagoras/>>. Acesso em: 12 abr. 2021.

PATERNIDADE responsável: mais de 5,5 milhões de crianças brasileiras não têm o nome do pai na certidão de nascimento. **Instituto Brasileiro de Direito de Família**. Belo Horizonte, MG, 7 ago. 2019. Disponível em: <https://ibdfam.org.br/noticias/7024/Paternidade+responsavel:+mais+de+5,5+milhoes+de+criancas+brasileiras+não+têm+o+nome+do+pai+na+certidão+de+nascimento>. Acesso em: 23 maio 2022.

RAVAGNANI, H. B. **A filosofia social do reconhecimento**: fundamentos normativos para uma teoria crítica da sociedade. AURORA ano: II número: 3 – Dez. 2008. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/aurora/article/view/1190>>. Acesso em: jan. 2022.

REGUANT, D. **La mujer no existe**. Bilbao: Maite Canal, 1996, p. 20. In: SAU, Victoria. *Diccionario ideologico feminista*, vol. 3. Barcelona: Icaria, 2001.

REICH, E. E. **O reconhecimento em Hegel**. Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani. 2012. 155 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis – SC, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/100571/308044.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 20 out. 2021.

RIBEIRO, N. J.; BRESSANI, N. “O neoliberalismo não se legitima mais. As pessoas querem a proteção do Estado”: Entrevista com Nancy Fraser. ANPOF – Original in: **Le Monde Diplomatique**, 26 mar. 2020. Disponível em: <https://anpof.org/portal/index.php/en/2014-01-07-15-22-21/entrevistas/2548-o-neoliberalismo-nao-se-legitima-mais-as-pessoas-querem-a-protecao-do-estado-entrevista-com-nancy-fraser>. Acesso em: jun. 2022.

ROUSSEAU, JJ. **Emílio**. Vol. 2. – Sintra: Publicações Europa-América, 1990.

SAFFIOTI, H. **Gênero, Patriarcado, Violência**. São Paulo, SP: Perseu Abramo, 2004.

SCHOPENHAUER, A. **A arte de lidar com as mulheres**. 2.^a ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SCOTT, J. W. **Gênero**: Uma categoria útil de análise histórica. – Porto Alegre: Educação & Realidade, v. IS, n. 2, jul./dez. 1990, traduzido da versão em

francês. Disponível em:

<<https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoe realidade/article/view/71721>>.

Acesso em: abr. 2021.

SILVA, E. R. D. **FEMINISMO RADICAL**: Pensamento e Movimento.

Travessias, Cascavel - PR, v. 2, n. 3, p. 1-15, abr./2021. Disponível em:

<<http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/3107>>. Acesso

em: 26 abr. 2021

SILVA, P. B. **Da filosofia política clássica à moderna**: prolução, contribuição para qualquer teoria jurídica. Revista Jus Navigandi, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 8, n. 62, 1 fev. 2003. Disponível em:

<<https://jus.com.br/artigos/3719>>. Acesso em: 17 fev. 2022.

TELES, E. A produção Do Inimigo e a insistência do Brasil violento e de exceção. In: **O ódio como política**: A reinvenção da direita no Brasil. Luiz Felipe Miguel (et al.): Organização Esther Solano Gallego. – 1 ed. - São Paulo: Boitempo, 2018.

USP - PRCEU. **Os fatos históricos que marcaram as conquistas das**

mulheres. Disponível em: <<https://prceu.usp.br/uspdiversidade/os-fatos-historicos-que-marcaram-as-conquistas-das-mulheres/>>. Acesso em: 26 abr. 2021.

VITORINO, A. J. R; SILVA, B. C. da. **O modelo intersubjetivo do si mesmo produzido socialmente**: Mead, educação e luta por reconhecimento. Educ. Soc., Campinas, v. 39, no. 142, p.73-88, jan.-mar., 2018. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/es/a/PdsyCKRfRjktVXkQSBdkvWz/?format=pdf&lang=ptz>>. Acesso em: out. 2021.

WALTERS, M. **Feminism**: A very short introduction. – NY: Oxford University Press Inc.

WERLE, D. L. **Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade**.

(Rawls, Taylor e Habermas) Tese de Doutorado, Depto. Filosofia, FFLCH/ USP, 2004. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/item/001375507>>.

Acesso em: 25 abr. 2021

WICKERT, T. A. **Reconhecimento em Hegel**: Uma análise da fenomenologia do espírito e dos princípios da filosofia do direito. Orientadora: Prof^a Dra. Maria de Lourdes Borges. 2013. 155 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis - SC, 2013. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/107409>>. Acesso em: 20 out. 2021.

WOLLSTONECRAFT, M. **Reivindicação do Direito das Mulheres**. 1^a ed. – São Paulo: Boitempo, 2016.

ZEMON DAVIS, N. **"Women's History" in Transition**: The European Case. Feminist Studies, Vol. 3, No. 3/4 (Spring - Summer, 1976), pp. 83-103.

Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3177729?seq=1>>. Acesso em: abr. 2021.