
A CRÍTICA DECOLONIAL AO DIREITO MODERNO NA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE CHARLES TAYLOR E AXEL HONNETH

Andrey Borges Pimentel Ribeiro¹

Resumo

A Teoria do Reconhecimento parte de uma perspectiva hegeliana adotada tanto por Charles Taylor quanto por Axel Honneth. A dimensão de reconhecimento nesses dois autores é distinta. Taylor pressupõe o reconhecimento como questão vital para o ser humano e propõe políticas no âmbito do multiculturalismo. Honneth, por sua vez, parte da ausência de reconhecimento enquanto fonte de resistência social, em que a luta por reconhecimento traduz a tônica do conflito cujo objetivo é uma nova configuração normativa em termos sociais. Muito embora tenham suas diferenças teóricas, Honneth e Taylor convergem quanto à base hegeliana exposta, sobretudo, na condição da modernidade para o êxito de seus modelos normativos. O trabalho em tela visa compor uma crítica sob a perspectiva do pensamento decolonial à modernidade hegeliana presente na teoria do reconhecimento e propor uma categoria do reconhecimento que considere a colonialidade do poder enquanto obstáculo para o desenvolvimento social em termos éticos.

Palavras-chaves: Hegel; Política; Reconhecimento; Resistência; Sociedade.

INTRODUÇÃO

O ativismo político é tema de discussões cotidianas em diversos âmbitos e um fenômeno que exige discussão no meio acadêmico. O aumento da resistência nas manifestações adquire tonalidades conflituosas e até mesmo violentas, instigando a teoria a adentrar o debate para explicar essa tensão social, tendo em vista suas causas e desdobramentos.

A teoria do reconhecimento, tanto em Charles Taylor quanto Axel Honneth, trabalha justamente com a perspectiva de luta social, em que a busca pelo reconhecimento é uma justificação moral para o conflito. Assim, orienta o artigo a seguinte pergunta: a teoria do reconhecimento é capaz de explicar o conflito social contemporâneo? Essa pergunta se desdobra na possibilidade de explicar a resistência na América Latina a partir da proposta da teoria do reconhecimento, sendo esta a problemática.

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor Adjunto no Curso de Direito da Faculdade Sul-Americana (FASAM/GO). Coordenador Adjunto de Pesquisa e TCC do Curso de Direito da Faculdade Sul-Americana (FASAM/GO). E-mail: andy_rib@hotmail.com.

A hipótese da teoria do reconhecimento se baseia nesta categoria como elemento de explicação dos conflitos. Por outro lado, o artigo desenvolve a hipótese de que a teoria do reconhecimento tem um potencial de transformação social baixo devido ao seu apego à filosofia hegeliana calcada na modernidade que delinea suas bases normativas, seja em Charles Taylor, seja em Axel Honneth. Complementarmente, entende-se que esse apego torna o teste empírico na história inconsistente, e mais, quando aplicado à realidade latino-americana pode deixar fatores peculiares e evidências sem o devido suporte teórico-explicativo.

Para corroborar a hipótese levantada tendo em vista a problemática, o texto se apropria do método dialético crítico – compartilhado pelo decolonialismo que norteia este artigo. O objetivo é fazer uma reflexão crítica sobre o potencial explicativo do conflito a partir da teoria do reconhecimento confrontado com a perspectiva latino-americana de acordo com o pensamento decolonial.

Desta maneira, a base filosófica hegeliana é exposta a partir de dois expoentes da teoria do reconhecimento: Charles Taylor e Axel Honneth. Os referidos autores desenvolveram suas teorias de forma autônoma entre si, mas compartilham vários pontos de intersecção, pois suas obras estão ancoradas na filosofia hegeliana. Assim, uma crítica em comum ao reconhecimento deve circundar a influência de Hegel para a construção teórica dos autores supracitados, o que é feito no primeiro tópico do trabalho. A abordagem hegeliana feita aqui tem por base, especialmente, a leitura de Hegel realizada por Taylor e Honneth.

Na sequência é realizada uma revisão bibliográfica da teoria do reconhecimento proposta por Charles Taylor e também Axel Honneth. Muito embora os autores tenham convergências, por razões metodológicas, optou-se por analisá-los separadamente, tendo em vista que suas teorias têm desenvolvimentos diferentes e, conseqüentemente, propostas normativas distintas.

A teoria do reconhecimento é, então, confrontada com os aportes epistemológicos do pensamento decolonial latino-americano. Vale destacar que o decolonialismo questiona um fundamento caro à filosofia hegeliana e seus desdobramentos: a modernidade. No bojo do trabalho esta crítica final se alicerça, sobretudo, em Enrique Dussell, Arturo Escobar e Aníbal Quijano.

HEGEL: A BASE TEÓRICA DA LUTA POR RECONHECIMENTO

A categoria do reconhecimento despontou como uma perspectiva teórica na década de 1990, notadamente em dois autores e de forma independente: o canadense Charles Taylor e o alemão Axel Honneth. Muito embora suas teorias tenham peculiaridades e conformações próprias, ambas têm por fundamento a filosofia de Hegel.

Desde os seus primeiros escritos de Jena, quando Hegel escreveu “Maneiras científicas de tratar o direito natural” de 1802 e, principalmente, “Sistema da vida ética” de 1802/1803, o filósofo de Stuttgart tinha por objetivo recompor a sociedade de forma diferente da tradição predominante em Maquiavel e Hobbes (HEGEL, 1991).

Tanto em Maquiavel quanto em Hobbes, Hegel (1991) se depara com antropologias que sustentam o homem a partir de si mesmo, isto é, sujeitos autônomos cuja meta essencial é a sobrevivência: “[Maquiavel e Hobbes] fazem da luta dos sujeitos por autoconservação o ponto de referência último de suas análises teóricas, eles vêm do mesmo modo como o fim supremo da práxis política impedir reiteradamente aquele conflito sempre iminente” (HONNETH, 2003, p. 35-36).

Mesmo não concordando com a antropologia humana na obra desses autores e a configuração social derivada dela, Hegel admite “o modelo conceitual de uma luta social entre os homens” (HONNETH, 2003, p. 37) presente em tais propostas. Essa tradição iniciada por Maquiavel e desenvolvida por Hobbes – que apesar da distância temporal mantém independência intelectual com aquele – é classificada por Hegel de “empírica”, por se basear em uma suposta condição natural humana e influencia a tradição que Hegel denomina “formal”, de Kant e Fichte, baseada em uma versão de direito natural tributária da noção do indivíduo (HONNETH, 2003, p. 38-39). Assim, para Hegel (1991), tanto Maquiavel e Hobbes quanto Kant e Fichte cometem o equívoco de conceber a sociedade a partir do pressuposto individual, caracterizando o atomismo.

O efeito dessas tradições é que o direito natural moderno só pode ser pensado em função da hipótese de muitos agregados (HONNETH, 2003, p. 39). Hegel se contrapõe a essa tradição predominante, pois se trata de uma “filosofia social moderna [que] não está em condições de explicar uma forma de comunidade social de nível superior, já que permanece presa a premissas atomísticas” (HONNETH, 2003, p. 42). Assim, o filósofo de Stuttgart busca uma explicação alternativa inspirada nos gregos (HEGEL, 1991).

A preocupação hegeliana é que a concepção social de molde atômico afasta uma atmosfera ética orientadora da comunidade, ou seja, a moral individual sobrepõe-se a uma totalidade ética. Dessa forma, Hegel (1991) compreende a noção social grega em que a comunidade e seus valores definem o indivíduo, o qual se realiza na mesma.

Os comportamentos são praticados de maneira intersubjetiva inseridos nas leis e expressam os costumes, motivando uma liberdade ampla (HONNETH, 2003, p. 40-41). Neste ponto, Hegel é influenciado pela economia política inglesa e sua liberdade negativa do direito formal (HONNETH, 2003, p. 38), e inclui o conceito de sociedade civil burguesa que permite uma inserção do cidadão livre das diferenciações estamentais compondo o todo ético (HEGEL, 1991).

A base aristotélica hegeliana se manifesta em sua precedência do povo sobre o indivíduo, sendo que o

vínculo ético se apresenta como uma camada de socialização em uma espécie de eticidade natural, a qual possibilita o convívio intersubjetivo e traça a organização da sociedade para uma nova ética, inclinada à totalidade na medida em que as relações se desenvolvem. Portanto, diametralmente contrária a ideia de um contrato social hobbesiano ou uma razão prática kantiana, pois o vínculo social hegeliano é interno à própria sociedade, pressupondo a existência de obrigações intersubjetivas inerentes ao convívio (HEGEL, 1991).

Nesse sentido, em Hegel, não há uma origem societal ou uma passagem de estado de natureza para estado político, “mas sim a transformação e a ampliação de formas primevas de comunidade social em relações mais abrangentes de interação social” (HONNETH, 2003, p. 42-44). Dessa forma, há uma universalidade ética na comunidade desde sempre, todavia, obstruída pelas próprias relações e imposições advindas desta. Então, aparece o problema de como se faz para superar as relações estabelecidas de modo a alcançar a eticidade total (HONNETH, 2003, p. 44-45).

Hegel, crítico de Fichte, retoma a doutrina do reconhecimento deste, reinterpretando-a: “projeta o processo intersubjetivo de um reconhecimento mútuo para dentro das formas comunicativas de vida” (HONNETH, 2003, p. 46). Isto constitui um “movimento por reconhecimento” que se estrutura em um “reconhecimento recíproco” de “dinâmica interna” que se perfaz em um “processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras” (HONNETH, 2003, p. 47). Conforme dito, Hegel (1991) admite a luta social, mas a internaliza de tal maneira que a sociedade abriga uma essência conflituosa em estado de tensão latente, a qual não se encerra com um hipotético contrato social. Pelo contrário, motiva o avanço da sociedade na superação de seus contornos negativos rumo à uma positividade de novas modalidades intersubjetivas, compartilhadas e em permanente interação, o que posiciona o próprio conflito prático como um fato ético. Assim, o conflito consiste em uma progressão ética, traduzindo uma nova perspectiva de luta social (HONNETH, 2003, p. 47-48).

A decomposição do processo de formação social equaciona inicialmente duas etapas de reconhecimento: uma de constituição do sujeito desde sua concepção no bojo da família refletida em laços de afeto; outra, de “universalização jurídica” em que as “pretensões de direito” são “contratualmente garantidas” (HONNETH, 2003, p. 50-51). Apesar de este modelo ainda ser incompleto, Hegel (1991) já evidencia a tensão entre a expectativa do ser e o reconhecimento que consistem em lutas através da noção de crime como atos destrutivos.

O crime, nessa ótica, resulta do “fato de um reconhecimento ter sido incompleto” (HONNETH, 2003, p. 52). Dessa acepção genérica de crime, correlata à primeira etapa do reconhecimento, podem se manifestar diferentes tipos de crimes – espoliação, roubo, rapina, pilhagem, assassinato etc – de acordo com a negação

imposta ao indivíduo de forma específica, excluindo-o da configuração jurídica (HEGEL, 1991, p. 46-49). O crime como uma figura específica de ilícito é de suma importância ao direito, pois é contra o ilícito que se ergue a estrutura jurídica, fundamentando-se enquanto norma estatal.

Como a relação jurídica já está previamente definida por uma estrutura de direito, o resultado dessa relação é também previsível efetivando uma negação que importa em reação para além do escopo do direito, adentrando a esfera social em uma nova etapa de negação. A relação jurídica, em alguma medida, não se esgota no direito posto. As interfaces entre a sociedade civil e o Estado impelem uma formação jurídica dinâmica que não se esgota na questão normativa (HEGEL, 1991).

Ademais, Essa evolução do crime para além do direito estabelecido é fundamental para a realização do indivíduo que se encontra negado pela sociedade civil (HEGEL, 1991). Tal indivíduo se engaja em uma verdadeira luta por “uma relação afirmativa consigo próprio” em que “o conflito social resultante da ofensa transite para uma relação de vida e morte”; em outras palavras: “tomados em conjunto, os diversos conflitos parecem constituir justamente o processo que prepara a passagem da eticidade natural para a absoluta” (HONNETH, 2003, p. 55-56). À medida que se luta pela conquista de reconhecimento, se rompe a estrutura consolidada no direito por uma nova formação social mais sólida e próxima da totalidade ética. Essa ação intersubjetiva apresenta, então, uma dupla dimensão evolutiva na órbita pessoal e na esfera social, ensejando a unidade ética (HEGEL, 1991).

Honneth (2003, p. 60) reproduz a teoria das etapas de Hegel em: (1) indivíduo dotado de carências concretas concebido desde a família que o reconhece pelo amor; (2) pessoa possuidora de autonomia formal pertencente à sociedade civil que o reconhece fundamentado no direito; e, (3) sujeito formado pela particularidade individual no seio do Estado que o reconhece baseado na socialização. Após essa reestruturação social aristotélica, Hegel abandona a intersubjetividade e adota uma perspectiva mais subjetiva a partir da “virada para a filosofia da consciência”. Nisso, Hegel passa a se concentrar mais na “formação do indivíduo para a sociedade” do que na construção social desde uma abordagem histórica em si (HONNETH, 2003, p. 66).

Com a filosofia da consciência, Hegel se preocupa em fomentar o espírito em um processo de duas vias cuja exteriorização se consubstancia em si mesmo em um movimento contínuo de repetição. Essa nova dinâmica contida em “*Realphilosophie de Jena*” de 1805/1806 rompe com a teoria da eticidade de seus primórdios intelectuais e conforma a tônica definitiva do pensamento de Hegel para a realização do espírito, mas sem se materializar em relações políticas (HONNETH, 2003, p. 69-71).

A questão do reconhecimento passa a configurar uma função metodológica em sua teoria, justificando o rompimento com a tradição predominante, sendo que “os sujeitos precisam ter-se reconhecido mutuamente de

alguma maneira antes de todo conflito” (HONNETH, 2003, p. 85). Essa perspectiva inaugura uma antropologia hegeliana em que o “homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente”, o que implica desde o início “uma certa medida de autolimitação individual” (HONNETH, 2003, p. 86).

O direito então está inscrito na própria dimensão humana relacional que é inerente à sua condição de existência. Essa relação de alteridade faz com que a posse de uma coisa altere as relações previamente estabelecidas e perturbe a sociedade em seu convívio, tratando-se de uma luta por reconhecimento e não por sobrevivência (HEGEL, 2010). Deste incidente nasce o conflito de sujeitos que sabem “reciprocamente da sua dependência social em relação ao respectivo outro” (HONNETH, 2003, p. 89).

A conclusão de Hegel (2010) é que há um acordo implícito entre os sujeitos, mesmo em um suposto estado de natureza. O reconhecimento procede entre a vontade e a subjetividade até a luta de vida ou morte com efeitos indiretos para o entorno social, em “que a legitimidade de suas [do indivíduo] pretensões vale mais para ele do que a existência física” (HONNETH, 2003, p. 91). O rompimento com a tradição predominante a partir daí é total.

Hegel (2010) volta à questão do crime em termos de motivação, lacuna deixada no “Sistema da eticidade”, sendo que o crime é uma ação motivada pela ausência de ser reconhecido, especialmente, na conjuntura jurídica. Na luta por reconhecimento, alguém não será reconhecido e logo, será lesado, o que possibilitará uma reação a essa ausência de reconhecimento. Em síntese, o crime é uma reação a uma negação para provocar a sociedade por mudança.

Com esta novidade, Hegel “constata que a única novidade que a provocação moral do crime pode implicar é a reestruturação institucional do direito, indo da relação informal à relação organizada pelo Estado” (HONNETH, 2003, p. 103). Porém, Hegel (2010) prevê a pena como forma de contornar uma reivindicação de mudança suscitada pelo ato criminoso. Nesse diapasão, “seu ato é revidado de tal modo que a relação destruída no reconhecimento jurídico é restabelecida em seguida” (HONNETH, 2003, p. 104). Hegel (2010, p. 121-126) problematiza a concepção jurídica da pena pautada na determinação da igualdade para propor uma justiça punitiva (pública) que não seja vingadora (particular). Neste aspecto, a relação jurídica se resolve pelo Estado, afastando a pretensão individual em forma de ilícito, ou mais pormenorizadamente, de crime.

Segundo Honneth (2003, p. 105), é neste momento que o potencial teórico hegeliano de uma luta por reconhecimento se perde, pois o crime exprime uma radicalização por reconhecimento jurídico para em seguida ser rechaçado pelo próprio direito positivo – Estado. O crime enquanto manifestação individual contraposta à ordem jurídica estatal parece ser algo que se perde entre os primeiros escritos hegelianos e seus textos mais amadurecidos. Entretanto, o mesmo Honneth traz a objeção a esse potencial teórico de que, na realidade, Hegel

considera o Estado a própria materialização da vida ética, portanto, seu ponto máximo. Essa objeção arrolada por Honneth é coerente com o posterior desenvolvimento do pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

O termo hegeliano concernente à ética advém do alemão e possui significado extensivo, pois corresponde a uma ética concreta ou objetiva que remete aos costumes. Esse termo é utilizado em contraste com a moralidade, embora moralidade e ética sejam complementares (MENESES, 1985). No caso, a ética e os costumes têm por fundamento a vida ética concebida em sociedade, ao passo que a moralidade parte de pressupostos individuais (TAYLOR, 2005, p. 107). A ética refere-se, então, as obrigações morais que os indivíduos possuem em relação à comunidade, pois “ela nos impele a realizar aquilo que já é” (TAYLOR, 2005, p. 108). Sendo o indivíduo parte do todo social, a comunidade transcende o mesmo, o qual, enquanto indivíduo, só pode ter uma vida moral plena realizada na e para a ética (HEGEL, 2013).

A razão surge como a forma de se atingir a vida moral baseada na ética, em uma dialética entre a moral do indivíduo com a comunidade – esta está tanto fora do indivíduo quanto internalizada por ele – gerando uma nova moral que reproduz e renova o alicerce social, pois constitui seu próprio fundamento. Esta síntese é um ser que se aproxima mais e mais da eticidade absoluta, ou seja, do próprio Estado (HEGEL, 2013). Nesse contexto, a moralidade é um momento na totalidade ética e condição para a integração com a mesma.

O conteúdo ético é absoluto, logo, fixo. Existem, portanto, acima da subjetividade e são mantidas por instituições que se formam na história, universalizando as vontades que, em última análise, representam a razão para se atingir a própria ética. Da assimilação da ética pelo ser através da razão, este ser se torna liberto: a realização da ética representa o núcleo da liberdade no conceito de Estado (HEGEL, 2013). Em outras palavras, a comunidade é a substância do indivíduo, sendo sua essência, mas, além disso, é também sua meta final. O Estado hegeliano não tem apenas uma função instrumental de perspectiva utilitarista. Pelo contrário, assume uma atmosfera teleológica de ser o fim do indivíduo, por isto, para Hegel, o direito do Estado sobrepõe ao do indivíduo, o qual tem um dever supremo de compor o Estado como membro (TAYLOR, 2005, p. 111).

O Estado, sendo a substância do indivíduo, é matéria, o que afasta a classificação de Estado em termos abstratos. Aliás, o Estado racional se efetiva pela liberdade subjetiva individual que é conciliada com o todo ético, formando uma vontade universal que compreende as vontades particulares articuladas racionalmente pela linguagem (TAYLOR, 2005, p. 112). Então, mesmo a formação moral do indivíduo, na perspectiva hegeliana, só é possível mediante relações intersubjetivas elencadas por um pressuposto ético: o Estado. Dessa forma, o Estado precisa representar os costumes de fato, praticados pelos seus membros, caso contrário, eles não se reconhecerão enquanto membros daquele Estado, por isto, é um movimento dialético (TAYLOR, 2005, p. 117).

Para se atingir a ética absoluta, Hegel (2013) afirma uma historicidade humana que se desenvolve

mediante três momentos: indivíduo (espírito subjetivo); cultura ou história (espírito objetivo); e, Ideia (espírito absoluto). Esses três momentos se articulam dialeticamente até sua composição última na própria Ideia que é o Absoluto, advindo de um plano metafísico (HYPPOLITE, 2003). A consciência possibilita ao homem se perceber enquanto ser histórico, o qual deve se realizar na eticidade para atingir o Espírito absoluto, a Ideia, e, por conseguinte, se constituir como ser humano em razão do Estado, o cidadão. Mas, conforme preceitua Taylor, o Estado, concebido e identificado de forma genérica como comunidade, é uma incorporação incompleta do universal, daí a necessidade de racionalidade para adequar o Estado ao Ideal, completando a dialética desde o espírito subjetivo até o absoluto, constituindo um Estado plenamente racional (TAYLOR, 2005, p. 120): “o Estado expressa as articulações da Ideia, que o homem racional passa a ver como a fórmula da necessidade subjacente a todas as coisas, que está destinada a assumir a consciência de si no homem” (TAYLOR, 2005, p. 121).

Hegel (1999) assume uma perspectiva de história dotada de sentido, assim, apreende uma filosofia em que “o objetivo da história universal é que o Espírito atinja o conhecimento do que ele realmente é (...). É por isso que o Estado como a suma articulação da sociedade tem algo de divino aos olhos de Hegel” (TAYLOR, 2005, p. 96). Nesses termos, a questão que Hegel propõe é uma combinação da autonomia moral radical de Kant com a concepção de comunidade do mundo grego, mas de forma a reintegrar o homem na ordem cósmica perdida a partir de uma perspectiva teleológica: “essa síntese era vista por Hegel como a meta da história” (TAYLOR, 2005, p. 121). Portanto, o Absoluto se materializa na história construída pela racionalidade humana cuja intenção da consciência é justamente atingir esse Absoluto.

A TEORIA DO RECONHECIMENTO

A emergência do conflito na atualidade valoriza a luta por reconhecimento. A retomada desta concepção em meados da década de 1990 contraria as promessas de paz social impregnadas no discurso capitalista hegemônico, em que uma pacificação mundial era enunciada. Na realidade, o desenrolar da década de 1990 evidenciou um discurso político hegemônico vazio que se perdeu em meio à resistência generalizada, a qual tem sido uma tendência na contemporaneidade. Nesses termos, a categoria “reconhecimento” parece surgir como uma alternativa conceitual que consegue explicar melhor a dinâmica social, sobretudo, nos momentos atuais em que a tensão se faz presente em várias localidades.

O restabelecimento de uma teoria do reconhecimento deriva dos aportes teóricos de Charles Taylor e de Axel Honneth. Guardadas suas respectivas diferenças de abordagens, ambos os autores têm uma perspectiva

hegeliana (SOUZA, 2000). Dessa forma, a teoria do reconhecimento parte de uma questão assaz importante para uma caracterização geral: a noção de intersubjetividade. A intersubjetividade pressupõe a existência inerente do sujeito em contato com o próximo e consigo mesmo através da interação entre as pessoas. No caso, a percepção da vida é dada em comunidade e a interação social apresenta-se como uma permanente tensão.

O reconhecimento deriva dessa tensão social à medida que um dos sujeitos é reconhecido ou não. Desse reconhecimento ou ausência do mesmo surgem novas interações. Assim, o reconhecimento deriva da intersubjetividade e nesse processo alarga-se o arcabouço referencial de sociedade, que confere aos indivíduos possibilidade de se sentirem reconhecidos e pertencentes a uma comunidade. Vale destacar que esse esboço social é hegeliano, tendo em vista a tensão social como componente da comunidade em um movimento dialético (MENDONÇA, 2009, p. 147).

O reconhecimento remete a uma questão dialógica, em que os indivíduos interagem entre si, afastando as premissas atômicas de concepção do indivíduo. Nessa relação dialógica que se faz e se refaz sempre através da ação, o reconhecimento é um preceito em construção, passível de reconfiguração, logo, inacabado. Isto é, não existe um fato único do reconhecimento a ser atingido, mas sim uma síntese das lutas por reconhecimento – mais uma vez, evidenciando o movimento dialético hegeliano – logo, não se concede ou se distribui reconhecimento, pois é algo que se conquista (MENDONÇA, 2009, p. 148). E mais, se conquista no cotidiano das relações entre os indivíduos, ampliando o campo da própria possibilidade de reconhecer, de se reconhecer e ser reconhecido.

Em se tratando de uma teoria alicerçada na base hegeliana, novos pontos de intersecção poderão ocorrer no decurso da análise, todavia, Charles Taylor e Axel Honneth pertencem a escolas distintas, multiculturalismo e teoria crítica, respectivamente. Então, por questões metodológicas, o artigo aborda cada autor separadamente.

CHARLES TAYLOR E A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO

Charles Margrave Taylor nasceu em 05 de novembro de 1931 em Montreal, Québec, Canadá. É um dos mais destacados filósofos contemporâneos, tendo bastante influência no debate político sobre o reconhecimento. Em palestra proferida no ano de 1990, na Universidade de Princeton, o canadense condensou a ideia de reconhecimento intersubjetivo, inaugurando uma construção teórica do reconhecimento (MENDONÇA, 2009, p. 144), o que possibilitou novas tendências na análise política. A tese de Taylor expressa a formação da “identidade moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência”, sendo que o “não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos” (TAYLOR, 2000, p. 241).

Taylor (2005) reinterpreta a obra de Hegel e a contextualiza para a realidade complexa das relações

sociais atuais, continuando a tradição hegeliana de tratar os temas políticos atrelados aos dilemas éticos – ética e política são componentes de uma mesma totalidade. A principal obra de análise de Charles Taylor é a “Fenomenologia do Espírito” de Hegel, publicada em 1807, com destaque para o paradigma do capítulo IV expressado na “Dialética do Senhor e do Escravo”. Embora Taylor admita a presença pioneira do reconhecimento na obra hegeliana, o autor canadense faz um recuo histórico para posicionar as origens do reconhecimento no pensamento ocidental e sua construção anterior à Hegel (TAYLOR, 2000, p. 242).

A primeira percepção de Taylor para desencadear a ideia de reconhecimento foi o advento da noção moderna de dignidade em substituição à honra típica do Antigo Regime. Essa dignidade moderna é a chave para a democracia desenvolver a política de reconhecimento igualitário. No desenrolar do século XVIII, o reconhecimento foi ampliado com a compreensão da identidade individual, que possibilita uma moralidade de cunho interno cujo ápice é a noção de autenticidade e uma proeminência de uma interioridade do indivíduo o qual se faz original (TAYLOR, 2000, p. 242-243). O surgimento da dignidade moderna, então, condiciona a individuação em sua autenticidade e originalidade própria, quer dizer, pode-se estabelecer uma ética da autenticidade que permite ao homem desenvolver sua moral individuada fundamentada na dignidade moderna.

Segundo Taylor (2000, p. 244), Rousseau é o primeiro filósofo a conceber o indivíduo como um ser dotado de “sentimento de existência”, permitindo-lhe discernir o certo do errado, baseado em princípios morais “na recuperação do contato moral autêntico com nosso próprio ser”. Também de acordo com o canadense, em Herder o ideal de autenticidade é acentuado com a definição de que “cada pessoa possui a sua própria medida” (TAYLOR, 2000, p. 244-245). Assim, o ideal de autenticidade aparece como uma novidade do século XVIII: um fenômeno historicamente recente e peculiar da cultura ocidental. O próprio Herder, de acordo com Taylor (2000, p. 245), aplicou esse ideal moderno de autenticidade em dois níveis: “não só à pessoa individual entre outras pessoas mas também ao povo dotado de sua cultura entre outros povos”.

A partir disso, Taylor (2000, p. 246) concebe a condição humana atrelada a um processo dialógico que se manifesta na linguagem, a qual possibilita a intersubjetividade e amplia as margens do ideal de autenticidade. A linguagem deve ser tomada em sentido amplo, “incluindo as ‘linguagens’ da arte, do gesto, do amor etc (...); modos de expressão por meio de intercâmbios com outras pessoas” (TAYLOR, 2000, p. 246). Além disso, a linguagem atravessa e formata a história individual e social dos sujeitos dialógicos. Nesse sentido, a formação do indivíduo não é apenas um processo monológico, o qual não é descartado, mas é complementar à dialógica, pois a identidade enseja rompimentos monológicos em relação à dependência dialógica – negar o que é construído intersubjetivamente – e isto mesmo em relação às pessoas que amamos, embora nunca haja uma libertação completa (TAYLOR, 2000, p. 247).

A questão da identidade é, nesses termos, algo dado socialmente por processos dialógicos. O problema é que na modernidade surge o aspecto da autenticidade que permite um potencial de identidade original no indivíduo, mas que não goza de imediato reconhecimento. Até então, o reconhecimento não era um problema, pois não havia a noção de originalidade: “o que surgiu com a era moderna não foi a necessidade de reconhecimento, mas as condições em que a tentativa de ser reconhecido pode malograr. Eis por que essa necessidade é agora reconhecida pela primeira vez” (TAYLOR, 2000, p. 248).

Após fazer o percurso histórico-filosófico do reconhecimento e referenciar Rousseau e Herder, Taylor (2000, p. 248-249) confirma que Hegel é quem confere tratamento influente à questão. Afirma que o reconhecimento tem, atualmente, importância nítida, operando no plano interno e no plano social. Especialmente no plano social, a identidade deve ser considerada com muita cautela, tendo em vista que “o reconhecimento igual não é somente a modalidade apropriada a uma sociedade democrática saudável. Sua recusa pode, de acordo com uma disseminada visão moderna (...) infligir danos àqueles a quem é negado” (TAYLOR, 2000, p. 249).

Sendo assim, a ética da autenticidade estabeleceu um novo paradigma na política do reconhecimento – igual. Mas deve-se tomar cuidado ao considerar a realização da política baseada apenas no aspecto da dignidade com vistas à igualdade entre as pessoas. Ora, a igualdade alicerçada apenas na dignidade, sem considerar a autenticidade, pode levar a políticas homogeneizantes contrárias ao ideal de autenticidade quando não reconheça ou reconheça a pessoa erroneamente: “o reconhecimento errôneo não se limita a faltar ao devido respeito (...). O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade vital humana” (TAYLOR, 2000, p. 242).

A partir de uma dialética hegeliana, Taylor concebe o reconhecimento como uma luta intersubjetiva em aberto: um movimento contínuo sem um objetivo final único e específico, compondo a própria ação democrática permanente, na qual o pertencimento do ser a uma comunidade é decisivo na construção de si e ampliação da margem interpretativa no substrato social que condiciona a identidade, seja no plano íntimo ou social; daí a importância da educação e aprendizagem em ampla perspectiva. A operação política, nesse diapasão, entrelaça os dois momentos acima explanados. Um primeiro momento de universalização apoiado na ideia de dignidade igual para todos os cidadãos, que ao mesmo tempo ensejou uma mudança na identidade apoiada na autenticidade, originando uma política da diferença como um segundo momento (TAYLOR, 2000, p. 250-251). A política da universalidade deve abarcar as diferenças, constituindo então uma legítima política dessa diferença, que por sua vez, não deixa de apresentar uma base universalista: “é aqui que o princípio de igualdade universal coincide com a política de dignidade. (...) A exigência universal estimula um reconhecimento da especificidade” (TAYLOR, 2000, p. 251).

Taylor (2000, p. 262) expõe duas concepções liberais. A primeira, majoritária e enraizada nos Estados Unidos da América, tem como expoentes John Rawls, Ronald Dworkin e Bruce Ackerman. Essa corrente liberal percebe o Estado como algo neutro e procedimental, o qual não deve conceituar a “boa vida”, deixando tal conceito a cargo dos indivíduos e não do Estado (TAYLOR, 2000, p. 263). O ponto central dessa corrente liberal é que o individualismo e sua tradição atômica negam o vínculo entre ética e política, especialmente, política pública.

Taylor, então, evidencia uma segunda perspectiva liberal, minoritária, a qual vincula, necessariamente, a ética à política. O indivíduo, moldado por uma sociedade com pressupostos éticos, atua com concepções compartilhadas de “boa vida”: “uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que também seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente em suas relações com aqueles que não partilham suas metas comuns” (TAYLOR, 2000, p. 265). O autor em tela exemplifica com o caso do Québec e sua relação com o restante do país do Canadá, em que uma série de medidas políticas e constitucionais foi tomada para preservar a meta comum dessa província francófona (TAYLOR, 2000, p. 260-266).

A questão posta por Taylor (2000, p. 267) é que o liberalismo não comporta neutralidade, pois em si mesmo é uma acepção cultural: “o liberalismo não pode nem deve alegar que tem completa neutralidade cultural. O liberalismo também é um credo em luta”. Concomitantemente, a complexidade das sociedades na contemporaneidade efetiva um crescente multiculturalismo. Muito embora o multiculturalismo não seja uma novidade, com a expansão da globalização, a miscigenação cultural e a sobreposição de uma cultura sobre a outra, de forma impositiva e baseada em argumentos de superioridade, as perspectivas multiculturais passam a compor a agenda política, revitalizando o debate em torno do reconhecimento (TAYLOR, 2000, p. 267).

O multiculturalismo é um campo transversal de estudos. De forma geral, apresenta um aspecto factual de englobar diferentes culturas em convivência; e, um aspecto teórico normativo. Taylor desenvolve uma teoria de justiça nessa seara normativa multicultural de perspectiva comunitarista, que abrange uma noção de cidadania entre a tensão cultural, esboçando uma democracia que responda aos desafios contemporâneos. Para tanto, sua proposta é uma exigência de “que todos reconheçamos o igual valor de diferentes culturas; que não apenas as deixemos sobreviver, mas reconheçamos seu *valor*” (TAYLOR, 2000, p. 268). Essa proposta traduz toda sua construção teórica baseada na tensão da igual dignidade coma diferença, o que evidencia o conteúdo moral do debate sobre o multiculturalismo.

Vale consignar que no direito a proposta multicultural adquire diversos semblantes e desenhos normativos. Na contemporaneidade, leis e constituições têm comungado o ideal multiculturalista de permitir o convívio de pretensões distintas dentro de um mesmo Estado de Direito. A dificuldade, obviamente, é enorme,

tendo em vista que o constitucionalismo, por excelência um projeto liberal, parte do pressuposto dos valores individuais os quais nem sempre são compartilhados pelos variados projetos de vida e de grupos sociais. Em outras palavras, há um problema jurídico quanto à conciliação de diferentes perspectivas de valores sociais e individuais.

Então, resta um problema importante que se refere “a própria compreensão do que significa ter valor (...) para nós” (TAYLOR, 2000, p. 270); então, como valorar? O modo de valorar as diferenças e considerar seu igual valor na categoria do reconhecimento remete à “fusão de horizontes” da hermenêutica gadameriana. É uma forma de superar os impasses inerentes à diferença em que “chegamos ao juízo em parte por meio da transformação de nossos padrões” (TAYLOR, 2000, p. 270).

No caso, há uma necessidade de transcender os próprios preceitos valorativos – mais uma vez, cria-se uma superação da perspectiva subjetivista – “quando empreendemos o estudo do outro” (TAYLOR, 2000, p. 273). Taylor posiciona-se em favor da valorização efetiva de diferentes culturas, sendo que um atestado desse valor é a existência dessas culturas na contemporaneidade. A permanência temporal sugere indício de algum atributo que deve e vale a pena ser reconhecido.

AXEL HONNETH E A TEORIA CRÍTICA

Nascido em Essen, cidade alemã situada na região do Ruhr, aos 18 de julho de 1949, Axel Honneth, em sua trajetória acadêmica, se insere na Teoria Crítica ao contrapor Habermas, o qual, segundo Honneth, não conseguiu superar o “déficit sociológico” de seus predecessores da Escola de Frankfurt desde a década de 1930 ao estabelecer o conflito como algo secundário na “razão comunicativa”. A tese de Honneth e a centralidade do conflito em sua contraposição teórica a Habermas conferem ao autor de Essen posição privilegiada na Teoria Crítica.

“Luta por Reconhecimento” é a obra central de Axel Honneth, publicada em 1992. Sua base filosófica hegeliana é evidenciada pelo próprio autor. Diferentemente de Charles Taylor, Honneth concentra sua tese nos escritos primeiros de Hegel, em Jena, pois, segundo Honneth (2003), é neste momento que Hegel expõe seu potencial teórico em uma construção social cujo cerne é a luta por reconhecimento. O livro em tela é proveniente da tese de livre-docência de Honneth, e, conforme o próprio autor deixa claro no prefácio de sua obra, é uma tentativa de “desenvolver os fundamentos de uma teoria social de teor normativo” (HONNETH, 2003, p. 23).

A base hegeliana de Honneth foi explanada no primeiro tópico deste trabalho, bem como a insuficiência

apontada pelo mesmo quanto ao potencial teórico do filósofo de Stuttgart no que tange ao desfecho da luta por reconhecimento. Honneth se propõe a resgatar esse potencial de Hegel. Sua tarefa tem duas metas preliminares: primeiro, transpor a metafísica hegeliana para uma base empírica; segundo, atualizar essa estrutura tendo em vista a sociedade contemporânea (HONNETH, 2003, p. 117-118). Mead, que também influencia a obra de Charles Taylor, é o referencial teórico de Axel Honneth para cumprir os dois objetivos acima destacados. No caso, Mead e sua psicologia social perfazem um caminho para “traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em uma linguagem teórica pós-metafísica” (HONNETH, 2003, p. 123).

Tal qual Hegel, Mead parte da constituição do indivíduo através de relações intersubjetivas. Também acompanha Hegel na tríade que vai desde o amor, passando pelo direito até a sociedade. Em uma construção diferente com base na psicologia, Mead explica a formação do ser desde a sua concepção no ventre materno até a sua inserção na seara social em uma dinâmica reflexiva cujo movimento é constante na definição de si, partindo da dupla consecução do ser enquanto sujeito e objeto. Nesse viés, o ser constitui o objeto de si para depois entendê-lo como sujeito na interação intersubjetiva. Na condição de objeto social o ser é um referencial estático, ao passo que, na condição de sujeito, o ser é movimento e potência tendo em vista a autenticidade. Todo esse processo tem por escopo a formação da identidade como ser individuado (HONNETH, 2003, p. 131-143). Os pontos de intersecção com Taylor são evidentes e a questão da evolução em função da modernidade também é nítida, consistindo em um “processo de individuação progressiva” (HONNETH, 2003, p. 144). Mead coaduna com Hegel, ainda, quanto ao significado da ampliação do reconhecimento jurídico como uma evolução moral da sociedade, em que dois processos se evidenciam: primeiro, um aumento da “dimensão do espaço para a liberdade individual”; segundo, um incremento social tangente ao “número crescente de sujeitos pela adjudicação de pretensões jurídicas” (HONNETH, 2003, p. 146). Mas, assim como Hegel, Mead se perde em seu quadro explicativo. Quando Mead tenta conectar o ser à sociedade em sua luta por reconhecimento, atrela a realização de si à “experiência do trabalho socialmente útil”. O problema disso é que o ser não se emancipa e não se torna autêntico, mas é reproduzido por uma condição laboral predeterminada: “não se conclui daí uma independência em relação às finalidades éticas da coletividade correspondente” (HONNETH, 2003, p. 150-151).

Em todo caso, a psicologia social de Mead permite uma “inflexão ‘materialista’” da luta por reconhecimento hegeliana (HONNETH, 2000, p. 155). O trabalho de Honneth (2000, p. 156) é contemporizar Hegel e Mead em uma justificação consoante aos “resultados da pesquisa empírica”. Seja em Hegel seja em Mead, nas palavras do próprio autor de Essen: “não se encontra uma consideração sistemática daquelas formas de desrespeito (...) das correspondentes relações de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 157). Axel Honneth enxerga uma lacuna, uma incompletude nas leituras sociais de reconhecimento a partir de Hegel e Mead, pois

estes referenciais não conseguiram visualizar as ofensas que implicam em falta de reconhecimento.

Um desenho normativo passa a ser delineado na explicação da resistência social quanto à sua motivação, em outras palavras, o reconhecimento opera de maneira dialética correlata à sua própria negação. Primeiramente, o amor e sua integridade física/corporal têm como contraponto os maus-tratos físicos e a violação cujo efeito é a perda de confiança em si mesmo. Essa correlação não varia historicamente, sempre se reproduzindo nos indivíduos (HONNETH, 2003, p. 214-216). Em seguida, o direito e a integridade social têm como antípodas a privação de direitos e a exclusão que geram a perda do respeito em si próprio (HONNETH, 2003, p. 216-217). Por último, a solidariedade tem seu oposto na degradação e na ofensa que impedem a dignidade resultando em perda de estima pessoal. O direito e a solidariedade pressupõem a modernidade como condição histórica (HONNETH, 2003, p. 217-218). Metaforicamente, as experiências do desrespeito poderiam ser representadas como “morte psíquica”, “morte social” e “vexação” – este último no sentido de enfermidade e sofrimento – respectivamente à ausência do amor, do direito e da solidariedade, como se fossem doenças orgânicas (HONNETH, 2003, p. 218-219).

Em Hegel e Mead “faltava de certo modo o elo psíquico que conduz do mero sofrimento à ação ativa” (HONNETH, 2003, p. 220). O autor de Essen busca na psicologia pragmática de Dewey uma “concepção dos sentimentos humanos nos termos da teoria da ação” em que “os sentimentos representam de modo geral as reações afetivas no contrachoque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas” (HONNETH, 2003, p. 221). Dessa forma, Honneth (2003, p. 224) situa a luta por reconhecimento em função de impulsos motivacionais derivados de “reações emocionais de vergonha” em que “os sujeitos humanos não podem reagir emocionalmente neutros às ofensas sociais”. Sinteticamente, o ser assimila, por cognição, o desrespeito em qualquer grau de suas pretensões de reconhecimento como injustiças, viabilizando um suporte motivacional da resistência política.

Honneth arrola Marx, Sorel e Sartre como expoentes teóricos que tangenciaram o reconhecimento, sem, contudo, atingir o cerne do modelo em tela. Mesmo que tenha tido suas contribuições a partir de uma inspiração filosófica hegeliana, nenhum “pôde contribuir para um desenvolvimento sistemático do próprio conceito fundado por Hegel e aprofundado por Mead no plano da psicologia social” (HONNETH, 2003, p. 251). Aliás, para o autor em análise, toda a escola sociológica predominante é passível de críticas por omitir a questão moral do conflito (HONNETH, 2003, p. 255).

A explicação do conflito em termos normativos parte de pressupostos de sensação de injustiça mais do que uma busca por interesses dados e previamente estabelecidos. É muito comum classificar as lutas sociais em função do interesse – “orientações básicas dirigidas a fins” – mas, esse enquadramento exige verificação empírica,

pois o “modelo de conflito baseado na teoria do reconhecimento, além da função de complementação, também [tem] a tarefa de uma correção possível” (HONNETH, 2003, p. 260-261). Nesse prisma, a luta por interesses e seu viés utilitarista, com pretensão de neutralidade de análise, falham no entendimento correto da motivação da luta e do conflito, sendo que seus motivos “se formam no quadro de experiências morais que procedem da infração de expectativas de reconhecimento profundamente arraigadas” (HONNETH, 2003, p. 258). Há, portanto, uma eticidade coletiva que leva o sujeito e sua correlata experiência pessoal a se inserir em “círculo de muitos outros sujeitos” afastando qualquer posição de neutralidade diante do desrespeito, o qual não é “passivamente tolerado” e “restitui ao indivíduo um pouco de seu autorrespeito perdido” (HONNETH, 2003, p. 258-260).

As investigações empíricas que utilizam o modelo de conflito apoiado no reconhecimento podem incrementar sua força explicativa, muitas vezes mitigada pelo apego à tradição utilitarista enquanto modelo predominante. Alguns estudos empíricos como de Thompson e Barrington Moore contribuem para a mudança paradigmática, substituindo pressupostos utilitaristas por premissas normativas (HONNETH, 2003, p. 262-263). Mas, para tal empreendimento, “é preciso um critério normativo que permita marcar uma direção evolutiva com a antecipação hipotética de um estado último aproximado” (HONNETH, 2003, p. 266).

A busca de um critério normativo reflete o embate entre a moral kantiana e a eticidade hegeliana, o que na prática traduz a disputa por primazia entre o indivíduo e a sociedade. Em uma clarificação mais concreta, é a própria equação entre as projeções formais e abstratas concernentes ao indivíduo e seu potencial e as determinações concretas e externas esboçadas no teor comunitário (HONNETH, 2003, p. 271-272). De certa forma, expressa o bojo da discussão de Taylor sobre “vida boa” e multiculturalismo que também se manifesta na teoria de Honneth. A proposta de Honneth coaduna com a de Taylor no sentido de conciliar os aportes kantianos com uma “comunidade de valores” referente a uma eticidade tendo em vista uma “vida bem-sucedida” (HONNETH, 2003, p. 272-273).

A despeito da insuficiência das teorias de Hegel e Mead, “ambos avançaram até o limiar em que começa a se entrever um conceito de solidariedade social que aponta para uma estima simétrica entre cidadãos juridicamente autônomos” (HONNETH, 2003, p. 279). Neste ponto se engendra o critério de Honneth (2003, p. 279) considerando a tríade tipológica de Hegel e Mead como uma retroalimentação sistemática com vistas à “comunidade de valores”, a qual define as “finalidades partilhadas em comum (...) submetidas às limitações normativas postas com a autonomia juridicamente garantida de todos os sujeitos, é o que resulta de sua posição num tecido de relações”.

A receita de Honneth (2003) para equilibrar a tensão entre o universal e a especificidade é a simetria, a

qual possibilita uma luta por reconhecimento que alargue o escopo ético em uma espiral constante e evolutiva cujo resultado é um progresso moral da sociedade, apoiado em buscas por estima. Entre o amor e a solidariedade, o papel do direito assume centralidade por se expressar como um parâmetro de reconhecimento.

Na obra “O direito da liberdade” publicada em 2011, Honneth (2015, p. 19) retoma “a intenção hegeliana de esboçar uma teoria da justiça a partir de pressupostos estruturais da sociedade contemporânea”. Sem abdicar de sua base hegeliana e ainda no intuito de atualizá-la, Honneth fundamenta a justiça na liberdade, a qual, por sua vez é percebida como um direito em seu formato intersubjetivo. Esta liberdade tem o “sentido da autonomia do indivíduo” (HONNETH, 2015, p. 34).

O direito da liberdade, de acordo com o patamar de complexidade adquire abordagens diferentes – liberdade negativa (Hobbes, Sartre e Nozick), liberdade reflexiva (Rousseau e Kant) e liberdade social (Hegel). Axel Honneth (2015, p. 82-83) aponta que Hegel construiu sua definição de liberdade social como uma crítica às liberdades negativa e reflexiva. No fundo, o que Honneth (2015, p. 85) enxerga é que para “Hegel, a categoria do ‘reconhecimento recíproco’, desde o início, tem sido uma chave para sua ideia de liberdade”. Ora, se é uma aspiração de reciprocidade, há uma expectativa de reconhecimento igual de cada ser autêntico em suas pretensões individuais que ganham legitimidade pelo reconhecimento jurídico realizado pelo Estado. É isto que permite a simetria entre universal e particular no direito.

Mas, essa indicação de critério normativo de cunho material deve estar atenta para a complexidade contemporânea e sua vasta gama de intenções, o que estimula movimentos políticos a atuarem de forma cada vez mais constante e incisiva. Por isso, o próprio Honneth (2003, p. 280) diz que o arsenal de valores materiais ainda precisa ser bastante ampliado, o que renova o conflito e, na condição atual, demonstra ainda uma tensão insuperável, sendo que a forma de conciliar as pretensões com o arcabouço de valores foge à teoria e tangencia a luta social. Portanto, para além do reconhecimento jurídico, há uma fundamentação no reconhecimento social, por isto a busca por estima no elemento de solidariedade é assaz importante para a composição do conflito.

AMÉRICA LATINA E TEORIA DO RECONHECIMENTO

A história da América Latina é uma experiência privilegiada no que diz respeito ao embate moral e confrontos de culturas diferentes. É importante deixar claro que em Taylor e em Honneth, a categoria do reconhecimento tem uma correspondência à moral, e não exatamente à cultura (MENDONÇA, 2009). A moral é a importação da ética do todo à individualidade do sujeito. Em todo caso, a preocupação da teoria do reconhecimento se refere à tensão tanto entre o indivíduo e sua comunidade como entre comunidades. Isto é

evidenciado em ambos os autores do reconhecimento ao destacar os desafios da contemporaneidade.

É nesse contexto que apontamos a América Latina como um lugar que abriga por excelência essa disputa de bases morais com a sobreposição de comunidades e seus valores sobre outras culturas, desde antes da colonização europeia, porém, nitidamente acentuada por tal empreendimento efetivado sob os auspícios da modernidade. O fato é que a colonização trouxe sua própria forma de domínio motivando resistência, o que configura lutas anticoloniais. Mas, esses conflitos anticoloniais podem ser encarados sob a ótica do reconhecimento estipulado por Charles Taylor e/ou por Axel Honneth?

Tanto a proposta normativa de Taylor quanto a de Honneth projetam o teor empírico para as investigações históricas. Uma delimitação normativa que aparece no aparato da teoria do reconhecimento é a questão da modernidade, neste caso, uma condição para o desenvolvimento de suas respectivas propostas. A questão da modernidade se apresenta como um ponto importante de reflexão para a verificação da teoria do reconhecimento na América Latina.

QUAL MODERNIDADE?

A modernidade não é um conceito pleno e acabado, pelo contrário, trata-se de um conceito em aberto e mais, em disputa. O conceito de modernidade na perspectiva majoritária é compartilhado por Taylor e por Honneth e guarda uma promessa de emancipação que será conquistada à medida que a modernidade for completada enquanto projeto. Em Habermas (2011), a modernidade é a solução jurídica e política para os conflitos na sua proposta de deliberação ideal. Mas, qual é essa modernidade majoritária enunciada por Habermas da qual Taylor e Honneth são confessionários?

Conforme pontua Habermas (2000, p. 26): “os *acontecimentos-chave históricos* para a implantação do princípio da subjetividade são a *Reforma*, o *Iluminismo* e a *Revolução Francesa*”. A constatação habermasiana sobre a modernidade evidencia uma construção a partir de eventos exclusivamente europeus e constitui o *mainstream* analítico da teoria política e jurídica estabelecido em uma visão eurocêntrica adotada pelos Estados Unidos da América, endossando um discurso hegemônico de modernidade etnocêntrica, a qual afirma e reproduz sistematicamente uma modernidade de sentido unilateral. Obviamente que a modernidade de Habermas herdada por Taylor e Honneth não tem tais autores como mentores intelectuais, pois remete a uma filosofia mais antiga de escopo eurocêntrico.

O eurocentrismo é “uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII” (QUIJANO, 2005, p. 236). É uma produção de verdade que tem

relação direta na consolidação do poder sobre o ser. Apesar de suas origens anteriores ao século XVII, o eurocentrismo tem sua fundamentação mais rebuscada construída sob a orientação iluminista, muito presente em Kant, mas com requintes de sofisticação em Hegel. Dussel (1993, p. 17) denuncia o prognóstico iluminista kantiano cuja definição “é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1985, p. 100).

Desde essa assertiva, Dussel (1993) questiona se os povos subjugados pela modernidade são os responsáveis por sua condição de oprimidos. É a filosofia da história hegeliana que tem a resposta para o questionamento de Dussel quanto à responsabilidade desses povos não-modernos, imaturos: “A história universal representa, pois, a *marcha gradual* da evolução do princípio cujo *conteúdo* é a consciência da liberdade” (HEGEL, 1999, p. 55). A evolução é a peça chave para compreender essa responsabilidade (HYPPOLITE, 1971), sendo uma lógica dialeticamente linear em uma direção no espaço: “A história universal vai do leste para o oeste, pois a Europa é o fim da história, e a Ásia é o começo” (HEGEL, 1999, p. 93).

Para constituir sua evolução histórica, Hegel (1999, p. 74-88) precisou eliminar de sua história universal a América Latina e a África. Sobre a América como um todo, o filósofo de Stuttgart a projeta para o futuro ao dizer que o local não terminou sua formação e conclui que não cabe à filosofia fazer profecias (HEGEL, 1999, p. 79). Quanto à África, a sentença hegeliana é de que se trata de um lugar fechado em que a consciência não foi despertada para nenhuma objetividade (DUSSEL, 1993, p. 19-20). O diagnóstico final de Hegel (1999, p. 88) sobre a África é que “ela na faz parte da história mundial”.

A modernidade em Hegel (1999, p. 343-373) assume seu eurocentrismo cabal no mundo germânico e se inicia na Reforma Luterana, se desenvolvendo no Iluminismo e na Revolução Francesa até culminar na missão civilizatória inglesa: “os ingleses assumiram a grande tarefa de ser os missionários da *civilização* em todo o mundo” (HEGEL, 1999, p. 372). Os detentores da modernidade nessa preceituação eurocêntrica são a Alemanha e a Inglaterra, ou seja, a Europa hegeliana: o povo do Norte que “tem assim um ‘direito absoluto’ por ser o ‘portador’ do Espírito neste ‘momento de seu Desenvolvimento’. Diante de cujo povo todo *outro-povo* ‘não tem direito’” (DUSSEL, 1993, p. 22).

A (e o direito à) colonização adquire (m) uma função de superar as contradições da sociedade civil absorvendo o vestígio negativo do capitalismo: “a ‘periferia’ da Europa serve assim de ‘espaço livre’ para que os pobres, fruto do capitalismo, possam se tornar proprietários, capitalistas nas colônias” (DUSSEL, 1993, p. 23). Hegel é o paladino da superioridade europeia em sua caracterização mais acentuada, conferindo as armas ideológicas à Europa Ocidental e estabelecendo a modernidade como um processo unilateral eurocêntrico em uma postura etnocêntrica. Os Estados Unidos da América assimilaram esse pensamento manipulando-o aos seus

objetivos em uma proeminência do Atlântico Norte compartilhado entre os países desse eixo.

Assim, a colonização é o processo etnocêntrico em que o europeu busca diferenciar-se como “raça” superior ou no último estágio da “civilização” (DUSSEL, 1993, p. 22). Desta forma, a missão do europeu a partir da modernidade é “civilizatória”, e para tal missão qualquer ato é justificável. Os habitantes originários das Américas foram “inventados” (DUSSEL, 1993, p. 32) pelo europeu como índio, como “ser asiático”. Em seguida o europeu percebeu que não se tratava de um “ser conhecido”, mas um “novo ser” em um “Novo Mundo”: eis o “descobrimento” da América. Da “descoberta” passou-se a “conquista” em atos de guerra e, finalmente, a “colonização” (DUSSEL, 1993, p. 34-50). Esta última se desdobrou em “conquista espiritual” traduzindo o “mito civilizador” (DUSSEL, 1993, p. 58-60), sendo que todo o processo racionalizado de violência característico da colonização passou a ser mitigado pela perspectiva de um “encontro” de dois mundos (DUSSEL, 1993, p. 64). As relações entre americanos e europeus não foram um “encontro de culturas” (DUSSEL, 1993, p. 65), mas sim o “encobrimento do outro”; no caso, o europeu impôs de forma assimétrica suas verdades, concepções, doutrinas e dogmas concebidos sob o argumento da “civilização”. O “outro” no contexto da América Latina é todo ser humano não-europeu. Todo aquele que não tem o atestado de humanidade europeia é considerado aquém da cultura, como “incivilizado”.

O “encobrimento” típico da colonização europeia foi extenso: a desestruturação do “aparato cultural e simbólico das populações *autóctones* da América, advindo entre elas um sentimento de *desreferencialização* do mundo” (DUSSEL, 1993, p. 67). O “encobrimento”, portanto, é uma destruição cultural profunda das referências basilares dos povos originários da América. Este fenômeno do “encobrimento” no processo de colonização “é um processo de racionalização próprio da modernidade: elabora um mito de sua bondade (‘mito civilizador’) com o qual justifica a violência e se declara inocente pelo assassinato do Outro” (DUSSEL, 1993, p. 58-59). Eis a resposta de Hegel a indagação de Dussel quanto à responsabilidade dos povos subjugados estabelecida por Kant: uma transferência da culpa pelo seu próprio atraso que justifica qualquer ato colonial em nome da razão moderna europeia. Essa é a modernidade habermasiana presente nas obras de Charles Taylor e de Axel Honneth.

A modernidade eurocêntrica se constituiu sobre uma base colonial, a qual Charles Taylor e Axel Honneth desconsideram quando comprometem suas respectivas teorias com as condições modernas. A América Latina foi o laboratório real dessa modernidade, vivenciando os experimentos racionais omitidos pela tradição iluminista e sua essência ideal de progresso inerente e progressivo. A constituição da experiência europeia trouxe efeitos colaterais profundos.

RECONHECIMENTO E DECOLONIALIDADE: UM DEBATE NECESSÁRIO

O decolonialismo é uma perspectiva latino-americana que transpõe o campo teórico conjugando uma reinvenção epistêmica aliada à política. Nesse sentido, não se confunde com o pós-colonialismo², embora tenha sua genealogia ligada ao mesmo. Ademais, é uma expressão intelectual latino-americana centrada na compreensão de sua própria realidade. Incorpora conceitos e desenvolve arcabouços teóricos próprios em uma epistemologia prática que questiona os modelos explicativos majoritários, geralmente direcionados para outras realidades e que são importados de maneira caricata, acentuando a colonização do saber e a reprodução distorcida de teorias que não se encaixam no quadro social e político da América Latina.

A seara decolonial tem por objetivo “compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva” (BALLESTRIN, 2013, p. 89). Suas origens guardam profunda relação com os estudos pós-colonialistas, entretanto, houve um rompimento em prol de uma configuração autêntica no final da década de 1990, reunindo intelectuais latino-americanos “para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI”, sob um argumento radical mediado pela noção de “giro decolonial” (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

Muito embora os primórdios teóricos remontem a teologia da libertação e a teoria da dependência, as fontes de inspiração são muito mais amplas, compreendendo toda uma trajetória de lutas e resistência na América Latina ancoradas na questão colonial, o que exige “su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos” (ESCOBAR, 2003, p. 54).

Uma meta do decolonialismo é, portanto, desenvolver “um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica” (BALLESTRIN, 2013, p. 99) com conceitos pertinentes ao seu próprio contexto. Enrique Dussel (1993), contrariando Kant, Hegel, Habermas, Taylor e Honneth, estabelece a modernidade como um fenômeno não-*endógeno*, que não acontece apenas através de eventos europeus – Reforma, Iluminismo e Revolução Francesa – mas, que necessitou da América Latina para se constituir. A estruturação da modernidade se apóia na colonialidade, sendo “no hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera” (ESCOBAR, 2003, p. 61). Então, modernidade e colonialidade são causas e efeitos de si, em uma existência simbiótica, todavia, a colonialidade deve realizar “un cuestionamiento de los orígenes de la espaciales y

² O pós-colonialismo tem dois entendimentos: um se refere ao tempo histórico dos processos de independência a partir da metade do século XX; e o outro “se refere a um conjunto de contribuições oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra” (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

temporales de la modernidad (ESCOBAR, 2003, p. 59).

A consequência disso é a permanência da colonialidade atrelada à modernidade eurocêntrica professada no mito do “encontro de culturas” (DUSSEL, 1993) e na promessa de emancipação através da civilização. O conceito de colonialidade do poder, desenvolvido por Quijano em 1989, é difundido e apresenta duas acepções: por um lado a permanência e “continuidade do colonialismo”; “por outro, possui uma capacidade explicativa que atualiza e contemporiza processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 100).

Quijano (2005, p. 227) argumenta que a “globalização em curso é (...) a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial”. Ainda para Quijano (2005), a globalização se inicia com a colonização da América, em que a modernidade europeia é construída a partir de um processo dialético. A Europa precisa de um contraponto para a afirmação de sua perspectiva “binária, dualista de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo (...) mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial” (QUIJANO, 2005, p. 232). O contraponto é a América, especialmente, a América Latina. Nesse viés, pode-se afirmar que da relação colonial entre Europa e América Latina se estabelece uma globalidade de dimensões: um “piso básico de práticas sociais comuns para todo o mundo, e uma esfera intersubjetiva que existe e atua como esfera central de orientação valorativa do conjunto” (QUIJANO, 2005, p. 233-234).

A constatação central de Foucault (2005) em “Microfísica do Poder” de que o poder nas sociedades modernas remete à questão da verdade e produz o indivíduo amarram os pontos entre o poder, o saber e o ser, em que este, em última análise é reflexo do conluio entre aqueles, mas “o que Foucault não conseguiu capturar em sua denúncia foi o eurocentrismo e o colonialismo” (BALLESTRIN, 2013, p. 103), pois restringiu seu campo de análise às nuances moleculares. O processo de colonização da América estabeleceu um domínio vertical nas relações sociais em que “todas as experiências históricas, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental” (QUIJANO, 2005, p. 231).

O resultado da relação entre Europa e América Latina, é que “as instituições hegemônicas de cada âmbito de existência social, são universais para a população do mundo como modelos intersubjetivos” (QUIJANO, 2005, p. 234). Dentre essas instituições hegemônicas, está a ideologia. O discurso eurocêntrico criou uma perspectiva evolucionista da humanidade em que o europeu ocupa o último estágio civilizatório (QUIJANO, 2005), sendo que “o empreendimento colonial foi executado graças a uma consistente justificação ideológica calcada na alegada inferioridade humana ou, dito de outra forma, na sub-humanidade dos povos

indígenas” (BRAGATO, 2011, p. 20).

O suporte hegeliano alimenta a base de uma modernidade eurocêntrica: “o eurocentrismo é uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber” (BALLESTRIN, 2013, p. 103) e sua cumplicidade no estigma do poder e definição do ser. Tanto Charles Taylor quanto Axel Honneth – nisso, seguem Habermas – assimilam a modernidade hegeliana e situam suas teorias em pressupostos desta modernidade. A condição de dignidade e universalidade são exemplos conspícuos disso: “se para Habermas a modernidade é um projeto inacabado, para o grupo (...) [dos decolonialistas] a descolonização também o é” (BALLESTRIN, 2013, p. 104-105). Ao omitirem os efeitos da modernidade eurocêntrica em seus quadros explicativos teóricos, Taylor e Honneth se tornam hegelianos na mesma proporção de Habermas.

A questão de fundo da teoria do reconhecimento é como conceber a sociedade contemporânea em sua complexidade e suas sobreposições de valores, ou, em termos mais genéricos, como conciliar a universalidade à diversidade. Essa questão deve ser analisada em casos mais específicos no ambiente da América Latina sob uma perspectiva decolonial, o que sugere trabalhos empíricos sobre a temática, que é justamente a proposta de Honneth em “Luta por Reconhecimento”.

O reconhecimento então deve pressupor uma condição de colonialidade imposta pela modernidade e inerente à mesma para ser uma categoria plena e realizável. Dussel (2000) levanta, em sua “Ética da Libertação”, uma alternativa interessante quanto à categoria do reconhecimento: o desigual, o oprimido, o subalternizado, o não-reconhecido tomar consciência de sua posição de hipossuficiência em relação ao outro.

Diferentemente da perspectiva moderna majoritária hegeliana que encontra a culpa da condição do oprimido em si mesmo, para Dussel (2000) o oprimido é a vítima do progresso alheio e não o culpado pelo seu próprio atraso. A consciência é responsável por viabilizar cognitivamente sua própria situação de subjugado por um sistema moderno que não lhe considera enquanto ser humano. A comunidade de valores da vítima foi “desreferencializada” (DUSSEL, 1993), então, como referenciar uma base ética? Ao utilizar o modelo do reconhecimento de Honneth ou Taylor, em última instância, o oprimido reproduzirá sua condição de inferioridade imposta, pois seus valores foram caracterizados como irracionais e desvalorizados, associados a alegorias ou caricaturas, pois não se encaixam na modernidade europeia.

A síndrome de inferioridade se alarga nesse cenário, e antes de poder adentrar a arena do reconhecimento, a vítima deve se reconhecer enquanto tal, o que a leva a um desconhecimento de si mesma. Ela deve desacreditar nas promessas de dignidade que não se cumprem e na diferença que é julgada por uma estrutura que não é a sua. Em um neologismo: “deconhecer” seria o pressuposto do reconhecimento no caso da América Latina.

CONCLUSÃO

Toda a teoria do reconhecimento tem como preceito os conceitos da modernidade concebida, historicamente, como evento europeu. Os dois autores – Taylor e Honneth – propõem quadros teóricos alternativos às explicações dos conflitos contemporâneos, mas depositam muita credibilidade em uma historicidade moderna para uma análise geral. Dessa forma, os mesmos sugerem novas explicações de conflitos baseadas em suas teorias normativas do reconhecimento em uma atmosfera moral cúmplice da modernidade. Taylor, inclusive, o faz utilizando o caso do Québec e sua luta por autonomia em seus objetivos coletivos enquanto Província, diversa da universalidade constitucional do Canadá.

A ideia de Taylor (2000) em “Política do Reconhecimento” é a de salvaguardar a possibilidade futura de escolha por um objetivo coletivo anterior, como um pré-compromisso redutor da escolha individual. Não há um problema imediato nessa perspectiva comunitarista de Taylor. O problema está no exemplo em si e sua representatividade. O caso do Québec apenas é representativo dentro do próprio liberalismo. Taylor advoga um liberalismo minoritário em defesa do multiculturalismo. E vai além, o próprio Taylor (2000) posiciona o liberalismo como uma ideologia e produto cultural incompatível com outras tradições, como o Islã, para ficar apenas em um exemplo arrolado pelo autor em tela. Ora, o Québec, por mais que sintetize uma disputa entre o todo e a parte, tem o mesmo fundamento calcado na modernidade em seu aspecto liberal.

O exemplo de Taylor passa longe da prática de outras localidades, sobretudo a realidade multifacetada da América Latina. Até mesmo sua proposta hermenêutica de “fusão de horizontes” encontra-se comprometida após as críticas de Habermas a Gadamer (PEREIRA, 2001, p. 56), justamente naquilo que Habermas tanto releva em Hegel: a necessidade de o universal ser racional em uma apreensão de modernidade. Mas não qualquer modernidade, apenas a europeia; assim, Habermas “contribui” para a hermenêutica enquanto metodologia universal apenas se tiver um padrão racional que possa permitir a distinção entre preconceitos legítimos e ilegítimos. Taylor acusa o golpe quando adota o liberalismo multicultural (racionalidade moderna) como critério de “boa vida”: sua metodologia universal.

De forma similar, Honneth deixa o trabalho empírico para as análises históricas que adotem o ângulo de sua teoria do reconhecimento. Ao condicionar sua teoria às sociedades pós-tradicionais, portanto, modernas, o autor desautoriza uma vasta trajetória humana de lutas e resistência anterior à modernidade, ou seja, sua teoria serve para compreender, generosamente, os últimos cinco séculos de conflitos na história. Mas, não é qualquer história, é uma história que tenha desenvolvido os aspectos distintos de um reconhecimento ideal, apoiado no amor ideal, na sociedade civil ideal (direito ideal) e no Estado ideal (sociedade ideal).

Por mais que Honneth critique Hegel e sua opção pelo Estado prussiano como a eticidade absoluta, o autor de “Luta por Reconhecimento” também elege a modernidade como o Ideal, o Espírito absoluto que paira sobre os indivíduos e os motiva reiteradamente rumo a um progresso moral que amplia e volta a ampliar, retroalimentando sua motivação para se chegar ao Ideal de sociedade.

A pontuação da igualdade como uma conquista moderna, por exemplo, é algo extremamente idealizado, não só em Honneth, mas também em Taylor. A concepção de que as pessoas são iguais é uma postura cristã recomendada por Paulo aos Gálatas no Novo Testamento. Ora, se já existia uma visão de igualdade, por que ela não aconteceu? Da mesma maneira, se a modernidade tem por base a igualdade, por que ela não se efetiva? De antemão, em uma comparação histórica breve dentro do mesmo ambiente europeu é possível vislumbrar a contradição dessa propositura, afinal, a continuidade da dominação social se encerrou na passagem da Idade Média para a modernidade? Houve uma progressão moral por parte do dominador na modernidade? Atribuir a ausência de igualdade a uma falta de percepção moral, por exemplo, é desconsiderar várias formas materiais de condicionar a desigualdade.

Além disto, estabelecer o reconhecimento jurídico como uma expressão da igualdade é depositar muita confiança em um aspecto normativo que tem seus fundamentos no dever ser, em um mundo ideal. O direito moderno guarda essa planificação universal, pretensiosamente realizável no plano normativo, porém altamente deficitária na dimensão real. A importação deste modelo jurídico para a região latino-americana não significou sequer a perspectiva do reconhecimento jurídico, o que dizer da efetivação da liberdade. Em outras palavras, o direito moderno calcado em Hegel e autores como Taylor e Honneth que comungam de sua base filosófica parece muito distante da realidade da América Latina.

Aliás, o debate sobre reconhecimento enseja críticas desde qual formato de justiça adotar, não havendo convergência, conforme atesta o debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth (2005). Em todo caso, a explicação do conflito não é simplesmente uma crença moral, ainda que coletiva, que possibilita transpor barreiras de desigualdade. Um possível argumento é que embora existisse a noção de igualdade, não havia a ideia de autenticidade que possibilitaria uma igualdade que respeitasse a diferença, como propõe Taylor. Acreditar nisso é desconsiderar toda uma história construída mais na constatação da diferença do que na de uma eventual igualdade. Quando Taylor remete a Herder para adequar a universalidade a individualidade, ele tenta conciliar Heráclito a Protágoras, o conflito ao pragmatismo. Mas, então, o que há de novidade nessa modernidade se a história já condensava esse tipo de disputa entre a igualdade e a desigualdade?

Os próprios autores parecem responder a essas questões projetando suas teorias em uma conciliação entre Kant e Hegel. Porém, a proposta desses autores, com excessivo apego à modernidade, conduz ao

pragmatismo social, estabelecendo critérios de justiça que têm por escopo a própria manutenção do discurso moderno em sua feição predominante, presente tanto em Kant quanto em Hegel. A pergunta subsequente é: qual a crítica social dessa categoria do reconhecimento tal qual imaginada por Taylor e Honneth?

A crítica em Honneth, por exemplo, não se volta contra a sociedade e seus paradigmas, mas contra a teoria precedente que analisou a sociedade, no caso, habermasiana, o que pode levar a crer que a sociedade moderna já tem toda a maturidade para sua evolução social. Ao revitalizar a aliança entre Kant e Hegel quanto à responsabilização de povos dominados, ressuscitando a missão civilizatória do século XIX, a conclusão parcial é que se uma sociedade não é moderna, para progredir ela deve se adaptar e se não progride é porque não se modernizou o suficiente. Todo o efeito da modernidade em seu aspecto mais cruel de colonialidade é esquecido e a culpa dos problemas sociais acaba voltando para a própria sociedade em questão, como se os obstáculos fossem apenas partes de um processo endógeno.

A conclusão é que a teoria do reconhecimento não pode se isolar em suas configurações originais ancoradas em Hegel e deve expandir seus horizontes de forma crítica, de modo a tornar a categoria “reconhecimento” mais consistente, com um aporte explicativo mais robusto tendo em vista a transformação social.

O potencial explicativo da teoria do reconhecimento em seu teor normativo parece muito promissor. Aliado a outras concepções teóricas e filosóficas pode tornar o trabalho de investigação empírica extremamente inovador sob o aspecto moral. Contudo, deve considerar uma modernidade para além do projeto hegeliano ainda presente em autores como Habermas e os próprios pioneiros da teoria do reconhecimento, Honneth e Taylor.

Assim, a contribuição decolonial e suas críticas à categoria do reconhecimento, a partir das obras de Taylor e Honneth, buscam ampliar a margem da compatibilização entre o universal e o diverso, pois, “ainda que não haja colonialismo sem exploração ou opressão, o inverso nem sempre é verdadeiro” (BALLESTRIN, 2013, p. 90). Ou seja, o reconhecimento deve considerar os efeitos da colonialidade do poder decorrente da modernidade para uma análise factível a partir de seu campo normativo. Sem isto, as peculiaridades encontradas no contexto latino-americano, sobretudo as correlatas ao direito e ao Estado, restam sem grandes explicações.

THE DECOLONIAL CRITICISM TO MODERN LAW IN THE THEORY OF THE RECOGNITION OF CHARLES TAYLOR AND AXEL HONNETH**Abstract**

The recognition theory comes from a hegelian perspective adopted by both Charles Taylor and Axel Honneth. The dimension of recognition in both these authors is, nonetheless, distinct. Taylor presupposes recognition as a vital question to human beings and proposes policies based on multiculturalism. Honneth, by his turn, parts from the absence of recognition as a source of social resistance, where the struggle for recognition translates the essence of conflict, whose objective is a new normative configuration of society. Even so they have their theoretical differences, Honneth and Taylor converge in that both of them have a hegelian base, exposed mainly at the modernity as a condition to the realization of their normative models. This paper's objective is to compose a critic on the decolonial thought perspective to the Hegelian notion of modernity in the recognition theory and to propose a category of recognition that takes into consideration the colonality of power as an obstacle to social development in ethical terms.

Keywords: Hegel; Politics; Recognition; Resistance; Society.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 2, p. 89-117, 2013.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Contribuições teóricas latino-americanas para a universalização dos direitos humanos. *Revista Jurídica da Presidência*, v. 13, p.11-31, 2011.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**: Conferência de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. In: *Tabula Rasa*, n. 1, Bogotá, Colômbia, 2003, p. 51-86.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 21. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel: **Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange**. London: Verso, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. V. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **O sistema da vida ética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições70 ,

1991.

_____. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. **Introdução à História da Filosofia**. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. **Filosofia do Direito**. Tradução de Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 8. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: ed. 34, 2003.

_____. **O direito da liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2015.

HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1971.

_____. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Tradução de Sílvio Rosa Filho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

KANT, Immanuel. Resposta a pergunta: Que é esclarecimento? In: **Immanuel Kant Textos Seletos**. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 1985. p. 100-117.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 24, n. 70, p. 143-154.

MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

PEREIRA, Rodolfo Viana. **Hermenêutica filosófica e constitucional**. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. In: **Perspectivas latino-americanas**. Edgar Lander (organizador). 7. ed. Argentina: Clacso, 2005. p. 227-278.

RUSSELL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

SOUZA, Jessé. Uma teoria crítica do reconhecimento. **Revista Lua Nova**, n. 50, São Paulo, 2000, p. 133-158.

TAYLOR, Charles. A Política de Reconhecimento. In: TAYLOR, Charles; *et al.* **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Piaget, 1998, p. 45-94.

_____. **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **Hegel e a sociedade moderna**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Trabalho enviado em 21 de setembro de 2017.

Aceito em 18 de janeiro de 2018.