



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marcelo Vinicius Miranda Barros

**SARTRE E A CRÍTICA DA REIFICAÇÃO: CONFLITO SOCIAL E
RECONHECIMENTO**

SALVADOR

2024

Marcelo Vinicius Miranda Barros

**SARTRE E A CRÍTICA DA REIFICAÇÃO: CONFLITO SOCIAL E
RECONHECIMENTO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia – UFBA, como requisito final de avaliação para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues.

Coorientador: Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira.

SALVADOR

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

Barros, Marcelo Vinicius Miranda
B277 Sartre e a crítica da reificação: conflito social e reconhecimento / Marcelo Vinicius
Miranda Barros, 2024.
142 f.: il.
Orientador: Prof.^o Dr.^o Malcom Guimarães Rodrigues.
Coorientador: Prof.^o Dr.^o Leonardo Jorge da Hora Pereira
Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

1. Filosofia. 2. Teoria do reconhecimento. 3. Conflito social. 4. Sartre, Jean-Paul, 1905-980.
I. Rodrigues, Malcom Guimarães, II. Pereira, Leonardo Jorge da Hora. III. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. IV. Título.

CDD: 100

Responsável técnica: Ana Cristina Portela de Santana - CRB/5-997



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF), realizada em 17/12/2024 para procedimento de defesa da Tese de DOUTORADO EM FILOSOFIA no. 1, área de concentração Filosofia Contemporânea, do(a) candidato(a) Marcelo Vinicius Miranda Barros, de matrícula 2021112343, intitulada SARTRE E A CRÍTICA DA REIFICAÇÃO: CONFLITO SOCIAL E RECONHECIMENTO. Às 14:00 do citado dia, Modo remoto (on-line), foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. MALCOM GUIMARÃES RODRIGUES que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA, Prof. Dr. VINICIUS DOS SANTOS, Prof. Dr. SIMEÃO DONIZETE SASS, Prof. Dr. LUCIANO DONIZETTI DA SILVA e Profª. Dra. Nathalie de Almeida Bressiani. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Doutorado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. SIMEÃO DONIZETE SASS

Examinador Externo à Instituição



Documento assinado digitalmente

SIMEAO DONIZETI SASS

Data: 18/12/2024 09:01:10-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. LUCIANO DONIZETTI DA SILVA

Examinador Externo à Instituição



Documento assinado digitalmente

LUCIANO DONIZETTI DA SILVA

Data: 18/12/2024 06:52:45-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dra. Nathalie de Almeida Bressiani

Examinadora Externa à Instituição



Documento assinado digitalmente

NATHALIE DE ALMEIDA BRESSIANI

Data: 18/12/2024 08:43:56-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA, UFB

Examinador Interno



Documento assinado digitalmente

LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA

Data: 18/12/2024 10:30:18-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. VINICIUS DOS SANTOS, UFBA

Examinador Interno



Documento assinado digitalmente

VINICIUS DOS SANTOS

Data: 18/12/2024 09:21:48-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>



Universidade Federal da Bahia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF)

Documento assinado digitalmente



MALCOM GUIMARAES RODRIGUES

Data: 18/12/2024 10:15:01-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

MALCOM GUIMARÃES RODRIGUES, UEFS

Presidente

Marcelo Vinicius Miranda Barros



Documento assinado digitalmente

MARCELO VINICIUS MIRANDA BARROS

Data: 18/12/2024 11:07:34-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Doutorando(a)

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues, por tão bom exemplo de rigor e excelência acadêmica, pela sua paciência e presteza, tão decisivas para minhas pesquisas e soluções de dúvidas pertinentes a este trabalho e, ao mesmo tempo, por estar presente nessa minha jornada acadêmica desde a graduação, o mestrado e até o doutorado. Para mim, foi uma longa parceria intelectual frutífera em todos esses anos da graduação ao doutorado. Que essa parceria ainda se prolongue por muitos anos. Ao meu coorientador, Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira, que me apoiou na estruturação desta pesquisa e me ensinou interpretações filosóficas, mostrando outros pontos de vista, para a confecção desta tese. Ao Prof. Dr. Vinícius dos Santos, que de maneira informal e formal me apresentou posicionamentos filosóficos e que, desde a graduação ao mestrado, esteve presente com muita riqueza intelectual nas minhas bancas, como também por fazer parte desta banca. Ao Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva, que tem oferecido valiosa contribuição desde o meu mestrado e, mais uma vez, aceitou participar da banca. Ao Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass, pela presença nesta banca e pelas importantes orientações desde a fase de qualificação. À Prof.^a Dra. Nathalie de Almeida Bressiani, por também integrar esta banca e por suas estimadas sugestões desde a qualificação.

Ao meu amigo Dr. Yves São Paulo, à minha amiga e Prof.^a Dra. Carla Vanessa Brito de Oliveira, à minha amiga e Prof.^a Dra. Laiz Fraga, e ao meu amigo Prof. Dr. Rodrigo Ornelas França.

À meu irmão Marcus Barros, e especialmente à minha mãe Bárbara Maria. À minha esposa Maiane Neves, que sempre se mostrou companheira e cuidadosa. Obrigado pela paciência.

Ao Grupo de Estudos em Filosofia Francesa Contemporânea – GESTUFFRANCO, do NEF/UEFS, pois não saberia medir a importância que teve esse Grupo nesses anos de minha pesquisa, obrigado. Agradeço à UFBA, especialmente ao PPGF, que foi a instituição que me acolheu. Sem esta, este trabalho não seria possível.

À CAPES: o presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

De uma educação que levasse o homem a uma nova postura diante dos problemas de seu tempo e de seu espaço. A da intimidade com eles. A da pesquisa ao invés da mera, perigosa e enfadonha repetição de trechos e de afirmações desconectadas das suas condições mesmas de vida. A educação do “eu me maravilho” e não apenas do “eu fabrico”. A da vitalidade ao invés daquela que insiste na transmissão do que Whitehead chama de inert ideas — “Idéias inertes, quer dizer, idéias que a mente se limita a receber sem que as utilize, verifique ou as transforme em novas combinações”.

(Paulo Freire)

Falar do amor como um “elemento” da eticidade pode significar em nosso contexto que a experiência de ser amado constitui para cada sujeito um pressuposto necessário da participação na vida pública de uma coletividade.

(Axel Honneth)

Aplicam ao gênero humano o numerus clausus; uma vez que ninguém pode sem crime espoliar seu semelhante, escravizá-lo ou matá-lo, eles dão por assente que o colonizado não é o semelhante do homem. Nossa tropa de choque recebeu a missão de transformar essa certeza abstrata em realidade: a ordem é rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior para justificar que o colono os trate como bestas de carga. A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los.

(Jean-Paul Sartre)

RESUMO

A nossa tese é de que, a partir do pensamento de Jean-Paul Sartre, os conflitos na luta por reconhecimento do outro ser humano não são um meio para um fim, isto é, não há reconciliação ou simetria nessa luta. Ao contrário, é pela continuação de um conflito permanente que se pode falar de reconhecimento, mesmo que este não seja simétrico. Esse é o nosso posicionamento geral nesta pesquisa, enquanto o nosso posicionamento específico se reflete no entendimento de que o reconhecimento deve sempre ser assimétrico ou dissimétrico, ao invés de simétrico. Para nós, é preciso que o reconhecimento recíproco ocorra de maneira assimétrica, senão, em uma relação com o outro, não haveria o reconhecimento da existência desse outro enquanto alteridade. Nossa posição é que, embora muitos vejam a reciprocidade no reconhecimento como necessitando de simetria, nossa tese argumenta que o reconhecimento pode existir sem simetria. Essa é a essência do nosso argumento. Portanto, como a filosofia social de Sartre pode contribuir para os debates contemporâneos sobre o reconhecimento? Tentaremos responder a essa pergunta. Honneth, um dos principais responsáveis pela renovação contemporânea da teoria do reconhecimento, afirmou ter identificado Sartre como o mais importante dos escritores franceses pós-Segunda Guerra Mundial. No entanto, ele também professa superar as limitações sartrianas: por um lado, Sartre oferece uma visão parcial do conceito de reconhecimento, vendo o outro como uma reificação; por outro lado, Honneth argumenta que sua teoria aborda o tema de forma mais abrangente. Diante disso, exploraremos como a crítica de Honneth ao pensamento de Sartre pode destacar a relevância contínua de Sartre para uma teoria do reconhecimento. Utilizaremos o trabalho de Sartre como base para analisar a interpretação sartriana de Honneth, demonstrando assim a importância duradoura de Sartre neste campo. A pesquisa começará com um relato sobre a proposta de Honneth e sua leitura interpretativa de Sartre, de modo a enfatizar como essa interpretação se cruza e difere da abordagem do reconhecimento que Sartre deriva de sua ontologia fenomenológica. Não temos a intenção de fornecer um relato exaustivo dos prós e contras da crítica de Honneth a Sartre. Nosso objetivo é, antes, mostrar que nossa própria interpretação da filosofia de Sartre pode pavimentar o caminho para a exploração de ideias que poderiam aprimorar os debates atuais sobre o reconhecimento.

Palavras-chave: Teoria do reconhecimento, Conflito social, Sartre.

ABSTRACT

Our thesis is that, based on the thoughts of Jean-Paul Sartre, conflicts in the struggle for recognition of other human beings are not a means to an end, that is, there is no reconciliation or symmetry in this struggle. On the contrary, it is through the continuation of a permanent conflict that we can speak of recognition, even if it is not symmetrical. This is our general position in this research, while our specific position is reflected in the understanding that recognition should always be asymmetric or dissymmetric rather than something symmetric. For us, reciprocal recognition must occur in an asymmetrical way, otherwise in a relationship with another there would be no recognition of the existence of that other as alterity. Our position is that although many see reciprocity in recognition as necessitating symmetry, our thesis argues that recognition can exist without symmetry. This is the essence of our argument. So how can Sartre's social philosophy contribute to contemporary debates about recognition? We will try to answer this question. Honneth, one of the main people responsible for the contemporary renewal of recognition theory, claimed to have identified Sartre as the most important of post-World War II French writers. However, he also professes to overcome Sartrean limitations: on the one hand, Sartre offers a partial view of the concept of recognition, seeing the other as a reification; on the other hand, Honneth argues that his theory addresses the topic more comprehensively. Given this, we will explore how Honneth's critique of Sartre's thought can highlight Sartre's continued relevance for a theory of recognition. We will use Sartre's work as a basis for analyzing Sartre's interpretation of Honneth, thus demonstrating Sartre's lasting importance in this field. The research will begin with a report on Honneth's proposal and his interpretative reading of Sartre, in order to emphasize the way in which this interpretation intersects and differs from the approach to recognition that Sartre derives from his phenomenological ontology. We do not intend to provide an exhaustive account of the pros and cons of Honneth's critique of Sartre. Our aim is rather to show that our own interpretation of Sartre's philosophy can pave the way for exploring ideas that could improve current debates about recognition.

Keywords: Recognition theory, Social conflict, Sartre.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. UMA BREVE LEITURA DA LUTA POR RECONHECIMENTO E DA PATOLOGIA SOCIAL EM AXEL HONNETH.....	30
2.1 O reconhecimento em Honneth na sociedade adulta e pública.....	34
2.2 O reconhecimento ontológico em Honneth.....	51
3. A CRÍTICA DE AXEL HONNETH A JEAN-PAUL SARTRE.....	63
3.1 A impossibilidade de um reconhecimento em Sartre, segundo Honneth.....	73
4. A PERSPECTIVA DE SARTRE SOBRE O RECONHECIMENTO EM CONTRAPONTO A PERSPECTIVA DE HONNETH: UMA RESPOSTA.....	74
4.1 Sartre e seu predecessor: Husserl.....	75
4.2 Sartre e seu predecessor: Hegel.....	77
4.3 Sartre e seu predecessor: Heidegger.....	79
4.4 Sartre por ele mesmo.....	81
4.5 Breves conceitos sartrianos.....	83
4.6 Intersubjetividade e reconhecimento em Sartre.....	88
4.7 O reconhecimento simétrico e assimétrico.....	101
4.8 O si mesmo e o outro.....	115
4.9 É possível uma simetria em Sartre?.....	125
CONCLUSÃO.....	136
REFERÊNCIAS.....	140

1. INTRODUÇÃO

Desde o início é importante deixar evidente que esta pesquisa não se propõe a analisar a filosofia de Axel Honneth. Nosso objetivo é questionar a crítica que Honneth faz a Jean-Paul Sartre. Honneth argumenta que, na filosofia de Sartre, a reificação (ou objetificação) está sempre presente. Portanto, segundo Honneth (2003), torna-se inviável falar de reconhecimento entre seres humanos a partir da perspectiva de Sartre, já que reificar significa objetificar o outro, transformando-o em mera “mercadoria” ou reduzindo-o a efeitos puramente biológicos. Se existe uma reificação sartriana, conseqüentemente, não ocorrerá o reconhecimento do outro, ou seja, não haverá alteridade e, por conseguinte, nenhuma relação pode ser simétrica. Em resumo, a reificação se manifesta como uma patologia social, caracterizada também como o “esquecimento” do outro enquanto ser humano e do próprio ato de reconhecimento. Vamos examinar em detalhes o que exatamente significa essa reificação para Honneth. No entanto, é importante destacar que nosso foco está na crítica de Honneth ao pensamento de Sartre, e não na filosofia de Honneth em si. Dessa forma, buscamos evitar qualquer confusão sobre a “verdadeira” posição de Sartre e, assim, facilitar uma crítica mais precisa.

Nossa tese argumenta que, ao contrário da sugestão de Honneth, a filosofia de Sartre não inclui qualquer forma de reificação, embora reconheçamos a existência de conflitos objetificadores nas relações humanas, conforme descritas por Sartre. Segundo a perspectiva sartriana, os conflitos humanos na busca pelo reconhecimento não representam um meio para um fim, ou seja, não visam à reconciliação ou à obtenção de uma simetria final nessa luta. Pelo contrário, é justamente através da persistência no conflito que podemos falar de reconhecimento, mesmo que este não se apresente de forma simétrica. A luta por reconhecimento representa o esforço social que um indivíduo empreende para ser aceito e ter sua identidade formada no contexto da sociedade. Um exemplo notável dessa luta é a batalha contra a LGBTQIA+fobia, que visa assegurar o reconhecimento do indivíduo conforme sua orientação sexual e/ou identidade de gênero. Essa luta é essencial para que a pessoa seja reconhecida como homossexual ou transgênero, uma vez que essas identidades são frequentemente negadas pela influência da heteronormatividade (no caso das orientações sexuais não

dominantes) e da cisnormatividade (quando se trata de questões transgênero). É através dessa luta que questionamos e discutimos, por exemplo, a cisheteronormatividade¹.

A teoria do reconhecimento de Jean-Paul Sartre (2012) é o foco central desta tese, aprofundando as reflexões já iniciadas na dissertação de mestrado. Abordaremos a teoria do reconhecimento como uma ferramenta para a análise crítica das práticas sociais que envolvem tanto a afirmação quanto a negação do outro nas relações interpessoais. Este tema central aborda os conflitos numa perspectiva ontológica, sem perder de vista a dimensão normativa, assim como as manifestações das ações sociais e os aspectos gnosiológicos/ônticos. Em outras palavras, a nossa premissa é a seguinte: se não existe um reconhecimento primordial, fundamental e autêntico a nível ontológico, quais seriam as bases para tentar mitigar a ausência de reconhecimento no domínio gnosiológico? Denominaremos esse déficit também como o processo social de reificação humana. Portanto, sem uma condição elementar para a superação da falta de reconhecimento, as relações humanas não passariam de uma convenção social, ainda que esta tenha sua importância. Isso nos expõe ao risco de nos depararmos com argumentos que tendem a certo “nihilismo” e que poderiam, eventualmente, fomentar a barbárie. O que queremos expressar é que, se existe um alicerce, uma estrutura ontológica como requisito para o reconhecimento, o empenho em lutar por tal reconhecimento é, em última instância, um esforço para trazer o ser humano de volta à sua condição primordial e autêntica — ou seja, a condição ontológica do reconhecimento. Dessa forma, não estamos propondo uma solução puramente moral, mas afirmamos que a luta contra a barbárie permanece justificável. Do contrário, seria desafiador argumentar que a reificação constitui uma mera “distorção” do comportamento humano genuíno, ou que a superação da reificação se torna imperativa.

É também importante compreender, de antemão, a distinção entre os campos gnosiológico e ontológico (ou existencial, conforme a perspectiva sartriana) antes de prosseguirmos. Ao nos referirmos a Sartre, usaremos o termo “reconhecimento-ontológico” ou “relação interna”. Este se refere à ligação entre duas consciências humanas, ou seja, uma relação de Ser a Ser. Isso contrasta com o que chamaremos de “reconhecimento-gnosiológico” ou “relação externa”, que diz respeito à comparação

¹ Essa separação dos termos “heteronormatividade” e “cisnormatividade” é puramente didática, já que na prática eles se retroalimentam. Devido a isso que surge o conceito “cisheteronormatividade”, conceito que se refere às relações de poder que normaliza o gênero, o sexo e a sexualidade de forma horizontal.

entre objetos no mundo – por exemplo, afirmar que este livro não é o mesmo que este lápis. O campo gnosiológico está relacionado ao pensamento cartesiano, reflexivo, e ao pensamento de um ser cognoscente, ou seja, um ser que possui a capacidade de conhecer ou compreender algo. Com efeito, o reconhecimento-gnosiológico está diretamente ligado à epistemologia, pois, nesse domínio, o outro é invariavelmente tratado como objeto (objeto de pesquisa, objeto de observação, entre outros). Por definição, o campo gnosiológico implica a objetificação do outro.

Entendido isso, diante da questão sobre a necessidade de um reconhecimento ontológico como base para superar a falta de reconhecimento no campo gnosiológico, argumentaremos que esse reconhecimento precisa ser, de fato, assimétrico para que, na prática, ele cumpra essa função. Entendemos que o reconhecimento genuíno, ou ontológico, deve ocorrer de maneira assimétrica ou dissimétrica. Isso se deve ao fato de que, caso a relação com o outro fosse simétrica, acabaria por impedir, no âmago, a própria existência humana desse outro enquanto alteridade, o que, por consequência, também impediria a superação da reificação. Veremos adiante, com mais propriedade, a importância de um reconhecimento assimétrico e como uma relação simétrica impede a existência do outro enquanto alteridade². Entendemos, desde já, que nossa tese central reside na ideia de que os conflitos na busca pelo reconhecimento não constituem um meio para um fim, como a reconciliação, a síntese ou a simetria. Pelo contrário, é através da persistência de um conflito contínuo que podemos falar de reconhecimento, mesmo que este não se apresente de maneira simétrica ou não culmine em reconciliação. Isso se deve ao fato de que o conhecimento, ou o gnosiológico, almeja definir o outro de uma vez por todas. Essa tentativa de definição implica uma simetria que, na prática, não é alcançável. Compreendemos que é essencial confrontar a diferença para que o outro seja reconhecido como alteridade. Em outras palavras, acreditamos que não é possível reconhecer algo que não pode ser distinguido de si

² Os termos “assimétrico” ou “dissimétrico” e “simétrico” não são nossos, mas constantemente usados e definidos por filósofos que trabalham com a teoria do reconhecimento, como Axel Honneth e Paul Ricoeur, e ainda por comentadores dessa teoria. Como exemplo podemos demonstrar uma expressão em que Honneth busca definir o que é simetria: “o termo ‘simétrico’ significa que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experimentar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade” (HONNETH, 2003, p. 211) ou ainda “a estima social assume um padrão que confere as formas de reconhecimento associadas a ela o caráter de relações assimétricas entre sujeitos biograficamente individuados” (HONNETH, 2003, p. 208); já com Paul Ricoeur temos o seguinte exemplo: “a minha tese aqui é a descoberta deste esquecimento da dissimetria originária que é benéfica para o reconhecimento mútuo sob o aspecto mutual” (RICOEUR, 2006, p. 272).

mesmo. Com isso, não estamos sugerindo que a simetria implica a homogeneização ou o nivelamento do outro. Conforme mencionado anteriormente, a simetria refere-se à reconciliação, à *síntese* ou à simetria mesma.

Grosso modo, cabe ainda definimos simetria e assimetria/dissimetria em Honneth: “através de uma abertura radical do horizonte de valor ético, na posição de serem reconhecidos por suas próprias realizações e habilidades, de tal maneira que aprendam a se estimar e a se valorizar”³. Assim, Honneth conclui que “o termo ‘simétrico’ significa que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade”⁴. O reconhecimento simétrico se caracteriza pelo respeito mútuo e recíproco entre indivíduos na sociedade, sendo fundamental a presença de reciprocidade para que esse tipo de reconhecimento ocorra. Por outro lado, a assimetria ou dissimetria, segundo Honneth, representa a ausência de reconhecimento do outro, configurando uma situação oposta ao reconhecimento simétrico. A reificação humana exemplifica uma forma de não reconhecimento, já que implica enxergar o outro como um “objeto” e não como um ser humano. Nesse sentido, a reificação nunca pode ser simétrica. A crítica de Honneth a Sartre se baseia nesse ponto, alegando que, no pensamento sartriano, a reificação está sempre presente, o que impede a existência de simetria nas relações. Reificação implica assimetria, significando o não reconhecimento do outro e a ausência de alteridade, de acordo com a visão honnethiana. Isso é o que Honneth atribui a Sartre.

A simetria em Honneth, como vimos, é um conceito relacionado às relações sociais e ao reconhecimento mútuo entre os indivíduos. No entanto, segundo Honneth, Sartre enfatiza a liberdade individual de si e a objetificação do outro, o que pode levar a uma visão mais assimétrica das relações sociais. Nesse contexto honnethiano, a assimetria em Sartre pode referir-se à liberdade absoluta dos indivíduos de definir suas próprias relações e identidades, contrastando com a abordagem de Honneth, que busca uma fundamentação mais intersubjetiva e relacional para o reconhecimento social.

Mas, na nossa perspectiva, é por meio da persistência de um conflito contínuo que podemos falar de reconhecimento, mesmo que esse reconhecimento não seja

³ “through a radical opening up of the horizon of ethical value, in the position of being recognized for their own achievements and abilities in such a way that they learn to esteem and value themselves” (HONNETH, 2007, p. 261, *tradução nossa*)

⁴ HONNETH, 2003, p. 211.

simétrico. De acordo com o pensamento honnethiano, a simetria se torna inviável no contexto do pensamento sartriano para o reconhecimento do outro. Todavia, estes conceitos e questões serão amplamente explorados e elucidados ao longo do desenvolvimento desta tese.

Entendido isso, além das regulações normativas que governam a vida em sociedade, como sociabilidade e direitos, estamos lidando com algo que parece ser ainda mais fundamental, ontológico, e não apenas socialmente tematizado⁵. As lutas pelo reconhecimento são um reflexo das necessidades de reconhecimento do ser humano em relação ao outro, abrangendo tanto o âmbito normativo quanto a dimensão ontológica das ações sociais. Se houver uma intenção de superar a falta de reconhecimento do outro, como, por exemplo, a superação da reificação, essa intenção deve ser fundamentada em condições essenciais da existência humana, não se restringindo apenas a princípios morais. Se tais valores morais foram estabelecidos historicamente, ainda assim isso se relaciona ao plano gnosiológico, que deve ser fundamentado em condições ontológicas. Estamos destacando um nível mais fundamental da existência humana, que é a ontologia. Para Sartre, toda moral pressupõe uma ontologia. Ele realiza uma desconstrução dos fundamentos metafísicos ao remover modelos, comportamentos fixos, protótipos e deuses. Ao mesmo tempo, transcende todas as tentativas de estabelecer o bem e o mal com base em uma essência absoluta, como a existência de um Deus. A ontologia “moral” que estamos abordando tem a liberdade como seu fundamento. É, portanto, uma teoria da ambiguidade, refletindo a condição humana. As bases dos valores, das ações e das escolhas, em coerência com a condição humana, devem ser questionadas. Isso porque a noção de ontologia, representada pela liberdade sartriana, não é o único aspecto da ética. Junto com ela vêm a responsabilidade, a autenticidade, o engajamento e a relação com os outros, pois, *grosso modo*, Sartre afirma que “sou, desse modo, responsável por mim mesmo e por todos e crio determinada imagem do homem por mim mesmo escolhido; por outras palavras: escolhendo-me, escolho o homem”⁶, ou, “estamos já lançados no mundo diante do outro [...] quaisquer que sejam nossos atos, com efeito, cumprimo-los em um mundo onde já

⁵ Aqui, em linhas gerais, o que é tematizado se dá na esfera da reflexão ou do pensamento, pois é no pensamento que algo é posto como tema. Já quando nos referimos à ontologia, estamos na esfera do irrefletido ou do não tematizado. Seguimos, portanto, com os termos “tematizado” e “não tematizado”, ou, “reflexão” e “pré-reflexão”, para aludimos, respectivamente, ao gnosiológico e ao ontológico.

⁶ SARTRE, 2010, p. 7.

há o outro”⁷. Assim, as circunstâncias históricas, o Outro e, de modo geral, as facticidades não atuam como obstáculos; ao contrário, são condições que possibilitam a escolha de valores e, conseqüentemente, o surgimento da moralidade. De fato, a historicidade está interligada com as dimensões gnosiológicas e ontológicas, uma vez que, conforme discutido anteriormente, Sartre afirma que todos os pressupostos morais se fundamentam em uma base ontológica, englobando tanto o aspecto normativo quanto a dimensão ontológica. Como assegura Sartre: “sem mundo, não há valor [...] É preciso estar separado de si mesmo por um mundo, é preciso querer, é preciso ser limitado para que o problema moral exista”⁸. Em uma palavra, a moral exige uma ontologia, pois não se poderia falar em valores morais sem antes fundamentar a condição de possibilidade de sua existência.

Assim, este é o nosso posicionamento geral nesta pesquisa. O nosso posicionamento específico, como mencionamos anteriormente, reflete a hipótese de que o reconhecimento deve ser sempre assimétrico ou dissimétrico, em vez de simétrico. Para nós, é essencial que o reconhecimento mútuo ocorra de maneira assimétrica. Caso contrário, em uma relação com o outro, não haveria reconhecimento da existência desse outro enquanto alteridade. Esta é a tese que iremos defender⁹.

Evidentemente, o pressuposto para a existência do “eu” é o “outro”, como veremos numa perspectiva sartriana. Todavia, se o outro aparece como um outro, ao invés de um *outro eu*, é pelo fato de que não se pode vivenciar esse outro, pois não me olho como o outro me olha e vice-versa, implicando a existência de uma fronteira – isto é, uma assimetria – entre o “eu” e o “outro”, ou entre o “eu” e o “tu”. Essa assimetria entre “eu” e “outro” é constitutiva da alteridade e, com efeito, do reconhecimento. Mas podemos pensar que não se pode cair em um fetichismo do conflito pelo conflito; eles precisam ter um horizonte normativo. Primeiro, conflito não é sempre sinônimo de violência, embora um conflito não resolvido possa gerar violência. Segundo, assimetria não é “perder” o outro/mundo de vista; pelo contrário, é pela diferença que reconheço o

⁷ *Idem*, p. 508.

⁸ *Idem*, 1983, p. 138.

⁹ É o ser humano que inventa os valores e normas, como também, ao mesmo tempo, se dispõe sob as determinações objetivas que interiorizou. Essas determinações objetivas são a história, a cultura, o mundo, o Outro: “a separação é apenas metodológica, porque a apreensão real da objetividade da história somente se faz pela compreensão das mediações subjetivas; e a compreensão do sujeito histórico somente se faz pela integração das mediações objetivas. Nas tensões que surgem dessa relação é que se constrói o perfil ético da práxis” (LEOPOLDO E SILVA, 2010, p. 273).

outro. Somando a isso, se insistimos em uma normatividade, além do que já foi comentado em parágrafos anteriores, ser livre e assimétrico não é “escolher o mundo histórico onde surgimos – o que não teria sentido –, mas escolher a si mesmo no mundo, não importa qual seja”¹⁰, em outras palavras, referimo-nos em “um homem situado no mundo”¹¹.

Em suma, como veremos, entendemos que existe uma concepção que sugere que a reciprocidade no reconhecimento demanda uma simetria, como brevemente observamos na definição anterior de simetria dada por Axel Honneth (2007/2003). No entanto, nossa tese defende que é possível haver reconhecimento sem que haja necessariamente simetria. Reciprocidade não é sinônimo de simetria. A crítica de Honneth a Sartre, apresentada no início deste texto, na nossa perspectiva, não anula o reconhecimento sartriano. Pelo contrário, ela ressalta a presença desse reconhecimento na filosofia de Sartre. Esta é uma premissa fundamental em nossa pesquisa.

Com o intuito de avançar em nossa argumentação, vamos também explorar os conflitos entre referenciais teóricos, levando em consideração a crítica de Honneth a Sartre na teoria do reconhecimento. É importante ressaltar que a busca pelo reconhecimento tem, pelo menos desde a modernidade, uma dívida com Hegel. Portanto, o que torna o objeto desta pesquisa plausível é, entre outras coisas, o fato de que Honneth e Sartre, mesmo abordando de maneiras distintas, têm em Hegel um dos seus referenciais teóricos mais fundamentais. O conceito clássico de reconhecimento encontra-se, entre outros lugares, na dialética hegeliana do senhor e do escravo na *Fenomenologia do Espírito* (1807). Nessa dialética, a consciência busca sua verdade, ou seja, envolve a negação da independência do outro, visando a uma verdade para sua própria satisfação. Aqui, o reconhecimento de si como independente só ocorre se uma das consciências vencer essa luta pelo reconhecimento e superar isso com reciprocidade. Hegel assegura que “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si”¹², já que a consciência é a única capaz de reconhecer outra consciência. O conceito de reconhecimento, como base de uma questão intersubjetiva, surge notadamente em Hegel, a partir do qual ambos os pensamentos – honnethiano e sartriano – são influenciados.

¹⁰ SARTRE, 2012, pp. 639-640.

¹¹ SARTRE, 2002, p. 150.

¹² HEGEL, 2014, p.141.

Honneth busca desenvolver uma teoria do reconhecimento do outro que tenta dar conta dos conflitos sociais do século XX e XXI, pois o entendimento clássico sobre o termo reificação, que é “empregado por alguns escritores marxistas para designar o fenômeno, ressaltado por Marx, de que, na economia capitalista, o trabalho humano torna-se simples atributo de uma coisa”¹³ e que é um “termo para indicar esse processo [que] foi usado e difundido por G. Lukács”¹⁴, segundo o Honneth, é limitado e simplesmente a sociedade se apoiará em normas morais com o intuito de reprovar a reificação. Não é esse o intento de Honneth neste momento, mas sim defender que a crítica à reificação exige que possamos diferenciar “ontologicamente” entre maneiras “apropriadas” e “inapropriadas” de lidar com as pessoas¹⁵. O humano que reifica o outro não se volta apenas contra uma norma moral existente, empreende “ainda um erro mais fundamental, porque ele atenta contra as condições elementares que estão na própria base de nosso discurso sobre a moral”¹⁶. Com outras palavras, para Honneth, não estaria evidente na fundamentação lukacsiana a base em que a pessoa passa a se comportar de forma reificada. Em *Reificação*, Honneth tenta trazer o entendimento de reificação, em que este não é mais por decorrência de eventos históricos gnosiológicos e epistemológicos, embora não os desconsidere; porém, busca o seu sentido ontológico original.

Honneth dirá que, para Lukács, a reificação aponta as relações dos sujeitos consigo mesmos, com os outros e ainda com a natureza, mas essas relações são consideradas como relações com coisas, devido à “forma mercadoria”. Assim, é possível apreender a reificação lukacsiana como um tipo de erro moral. Honneth valoriza também que, em Lukács, há, de fato, um entendimento de que a reificação impede a práxis originária ou genuína de forma efetiva, por tais relações estarem submissas à lógica do mercado¹⁷. Essa práxis, para Honneth, seria aquela engajada e empática, não se reduzindo a uma relação que sofre somente uma reificação e a

¹³ ABBAGNANO, 2007, p. 841.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ HONNETH, 2018.

¹⁶ HONNETH, 2008a, p. 70.

¹⁷ Em linhas gerais, aqui, a práxis é a consciência do conflito de classes inerente ao capitalismo, como é ainda a ação calcada no conhecimento sobre a lógica dos conflitos entre as classes sociais, ou seja, é o inverso da alienação, reificação ou objetificação do sujeito. Seguindo também o pensamento de Michael Löwy, em *História e Consciência de Classe*, de Lukács, não há uma forte diferenciação entre alienação e objetificação (LÖWY, 2008). Aproxima-se os conceitos de alienação, fetichismo e reificação, já que há o predomínio do objeto sobre o sujeito.

distorção do mundo objetivo por meio do modo de produção, mas pela relação do sujeito com o outro sujeito, isto é, pela intersubjetividade enquanto reconhecimento. Dessa forma, segundo o filósofo alemão, uma práxis distorcida seria a reificação. Contudo, na interpretação de Honneth, há algo implícito em Lukács¹⁸ que consiste em uma práxis intersubjetiva não desenvolvida pelo húngaro, fazendo com que Honneth inove, então, o conceito de reificação e sua implicação em uma normatividade que foge do produtivismo. Em resumo, o reconhecimento desenvolvido por Honneth, aqui, é baseado em experiências sócio-ontológicas, em vez de demandas de políticas identitárias ou culturais, e por isso há a sua busca por uma ontologia social. O desrespeito normativo presente em Lukács – a reificação – requer uma ontologia social em Honneth: trata-se do “esquecimento” do reconhecimento, no qual a rotinização e a habitualização podem levar a “esquecer” o reconhecimento original¹⁹.

O que Honneth busca com seu conceito de reconhecimento é um fundamento para uma práxis social em que a ideia de emancipação e/ou autorrealização já se encontra implicada nas experiências e necessidades dos seres humanos em relação ao outro. Assim, o filósofo alemão assegura um primado “ontogenético” para fundamentar a reificação como uma “distorção” de uma práxis genuína e, ao mesmo tempo, propõe uma crítica e superação da reificação. Valendo-se, entre outros, do conceito de “cuidado” de Heidegger, Honneth busca apontar um indivíduo que não só se confronta com o mundo cognitivamente, mas também com algo subjacente a isso, que é o tal confronto prático do sujeito com o mundo. Honneth vê no “cuidado” uma relação intersubjetiva primordial e elementar, que carrega o reconhecimento como sua designação essencial. É também por essa via que Honneth busca fundamentar a ideia de que, na relação do sujeito consigo mesmo e com seu mundo circundante, há uma atitude de reconhecimento de forma anterior ontogeneticamente: “trata-se aqui de uma forma ainda mais elementar de reconhecimento do que aquelas que venho estudando [...]

¹⁸ Segundo Axel Honneth (2018), esse há algo implícito, no entanto, é evidente em algumas passagens da obra lukacsiana.

¹⁹ Diferente de sua obra *Luta por reconhecimento*, Honneth considera em *Reificação* que a situação de não obtenção do reconhecimento não é somente uma forma de desrespeito, mas um tipo de patologia, isto é, um “esquecimento” do reconhecimento na rotinização, sendo que esse reconhecimento é algo mais elementar. Por exemplo: “formas modernas da escravidão, como no comércio sexual, a rotinização de práticas despersonalizantes está tão avançada que sem objeção podemos falar de reificação” (HONNETH, 2008a, p. 78).

Entretanto, parto aqui do pressuposto de que esse modo ‘existencial’ de reconhecimento se encontra na base de todas as outras formas de reconhecimento”²⁰.

Percebemos também que Honneth avança na questão do “escravo feliz” ou “escravidão voluntária” ao considerar a reificação como um “esquecimento” do reconhecimento prévio ou ontológico. No entanto, surgem outras indagações: mesmo que o hábito e a rotina sejam apontados como fatores da reificação enquanto “esquecimento” desse reconhecimento, conforme a perspectiva de Honneth, como esse motivo para a reificação do outro e a ausência de reconhecimento desse outro ainda persiste em nossa sociedade, considerando nossa condição ontológica de reconhecimento e engajamento com o outro? Acreditamos que o pensamento sartriano possa oferecer uma abordagem a essa questão, mesmo que seja alvo de críticas por parte do pensamento honnethiano. Antes de prosseguirmos, é importante ressaltar que os comentários feitos neste texto sobre os conceitos de Honneth não têm como objetivo criticar o autor, mas sim contextualizar o leitor para a crítica que ele faz a Sartre. Para entendermos a crítica de Honneth à objetificação e à assimetria no reconhecimento em Sartre, precisamos entender o que ele compreende por reconhecimento.

O pensamento de Sartre, especialmente em *O Ser e O Nada* (1943), oferece uma análise sobre o reconhecimento do outro. No entanto, Honneth critica Sartre por não considerar que o pensamento sartriano seja capaz de dar condições para um reconhecimento recíproco. A análise de Honneth em *Luta por reconhecimento* a respeito de *O Ser e o Nada* é muito geral – ele não se demora nela²¹, porém nos permite um entendimento de sua crítica de forma satisfatória. Também em *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy: Reopening the dialogue* (2017), Honneth retoma a sua crítica a Sartre, valendo-se dos mesmos argumentos.

Em resumo, Honneth identifica um problema na interação humana na filosofia de Sartre, pois, segundo ele, o olhar do outro é sempre objetificador. Isso significa que, para Sartre, um ser humano só pode se tornar sujeito se o outro se tornar objeto, e vice-versa. Esse processo de objetificação, que Honneth chama de reificação, impede uma

²⁰ HONNETH, 2018, p. 77.

²¹ Também, no momento oportuno, veremos que Honneth retoma essa mesma crítica ao Sartre em um ensaio seu e em uma entrevista que ele concede. Essa sua crítica está presente na obra *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy: Reopening the dialogue* (Manchester University Press, 2017), obra essa organizada por Simon Tormey, Jon Simons, Miriam Bankovsky e Alice Le Goff.

relação de reconciliação entre os sujeitos. Segundo Honneth, o ser humano, em Sartre, é condenado a viver sob o olhar do outro. Esse olhar é inevitável, pois é a condição para que o sujeito possa chegar a uma consciência de si. No entanto, o olhar do outro é também sempre *reificante*, pois reduz o sujeito a um objeto. Como resultado, não há possibilidade de uma interação simétrica entre dois sujeitos. Um deles sempre terá que ser objeto, enquanto o outro será sujeito. Por isso, o ser humano só pode escapar da objetificação do olhar do outro ao tentar inverter a relação do olhar e objetificar o outro em vez de ser objetificado. Assim, Honneth conclui que essa “dinâmica de uma reificação recíproca”²², que é sempre conflituosa, estende-se para todas as formas de relação social; com efeito, fica ontologicamente excluída a possibilidade de um estado de reconciliação inter-humana.

Mas, apesar da crítica de Honneth a Sartre, é possível trazer o pensamento sartriano para nossos propósitos, fundamentando um reconhecimento ontológico que legitime a superação da reificação tendo Honneth como contraponto.

Sartre trata do reconhecimento do outro usando, dentre outros, o exemplo ontológico do sentimento de vergonha: só posso me envergonhar perante o outro e “ainda que certas formas complexas e derivadas da vergonha possam aparecer no plano reflexivo, a vergonha não é originalmente um fenômeno de reflexão”²³. Assim, “a vergonha é, por natureza, reconhecimento”²⁴. A vergonha é um reconhecimento do outro que não está na reflexão. Se partirmos do pressuposto de que o reconhecimento ontológico, de Ser a Ser, é o único possível, então, mesmo que se reconheça a objetificação na filosofia sartriana, o reconhecimento permanece. Isso ocorre porque o outro não é tratado como objeto qualquer, mas como um “objeto privilegiado”²⁵. O olhar do outro, que pode causar vergonha, também pode ser uma condição para o reconhecimento do outro. Isso porque a vergonha (e outros sentimentos similares) é um reconhecimento ontológico, irrefletido ou, em termos fenomenológicos, não tematizado.

²² HONNETH, 2003, pp. 246-247.

²³ SARTRE, 2012, p. 289.

²⁴ *Idem*, p. 290.

²⁵ *Idem*, p. 328.

Se o reconhecimento é de Ser a Ser, como quer Sartre, então, mesmo que objetifiquemos o outro, esse outro ainda é um objeto privilegiado. Isso ocorre porque ele é percebido como um objeto com sentido em torno do qual o mundo é organizado. O outro é visto como centro de seus próprios campos de percepção e ação, e como aquele que tenta “roubar” o nosso campo de percepção e ação. Por o outro tentar “roubar” o nosso campo de percepção e ação e vice-versa, há o conflito entre as liberdades sartrianas. Esse conflito é irreconhecível e assimétrico, pois, se somos liberdades, somos conflitos o tempo todo. Com efeito, não implica algum tipo de simetria; nenhuma “síntese” é possível.

É importante ressaltar que, na filosofia de Sartre, o objeto é o objeto da consciência, pois esta é intencionalidade: toda consciência é consciência (de) alguma coisa. Isso se refere a um campo de ontologia fenomenológica. Sendo assim, tal objeto pode ser uma mesa, como também o outro. No entanto, o outro, por ser também um ser-para-si (consciência humana), é um objeto privilegiado. O outro, portanto, não é um objeto qualquer. Isso ocorre também porque o Para-si não coincide consigo mesmo (não pode ser seu próprio fundamento) e, por isso, é falta, ao invés de ser algo opaco como o Em-si²⁶.

Em outras palavras, na fenomenologia contemporânea, em especial a sartriana, o ser humano não é coisificado (ou objetificado) no sentido comumente entendido. Isso significa que não é avaliado como uma “coisa”. Não há reificação. O ser humano não se desumaniza na filosofia de Sartre, pois, como o próprio filósofo afirma, só somos humanos porque o outro também é; ou, como diz Sartre: “talvez não fosse impossível conceber um Para-si [consciência humana] totalmente livre de todo Para-outro [consciência do outro] [...] Só que esse Para-si não seria ‘homem’”^{27 28}.

De fato, o filósofo francês mostra a importância existencial que tal objeto privilegiado tem para nós, apresentando também uma forma elementar de reconhecimento, que denominamos de “reconhecimento ontológico”. Face ao outro,

²⁶ Também porque “não é possível tornar o Outro um objeto à maneira do Em-si, transcender a transcendência de Outrem e petrificá-lo de modo que ele jamais retornasse a ser potência significadora; a consciência não pode ser transformada em objeto opaco, pesado” (ERCULINO, 2014, p. 208). *Grosso modo*, ainda, o Em-si é algo opaco e que não é capaz de imaginar e nem de doar sentidos, ou, em suma, é o ser que *rodeia* a consciência, com exceção das outras consciências.

²⁷ SARTRE, 2012, p.361.

²⁸ Ao lermos textos sartrianos políticos (como *A questão judaica*) e literários, vemos que Sartre trabalha a respeito da desumanização, como até o próprio Honneth afirma em *Luta por reconhecimento*.

sempre agimos com acessibilidade existencial, pois, como no sentimento de vergonha, assumimos uma postura que aceita o outro como parte de nós mesmos. Por isso, o Para-si sartriano só é Para-si devido ao Para-outro (consciência do outro)²⁹. A relação entre o Para-si e o Para-outro sempre esteve presente na filosofia de Sartre. Esse reconhecimento ontológico é uma condição fundamental. Mesmo nos conflitos sartrianos, como objetificar e ser objetificado, o outro nunca deixou de ser reconhecido.

Sartre afirma que sempre nos referimos aos outros de forma “reconhedora”. Isso se deve, como aponta Katherine Morris, ao fato de que a filosofia sartriana parte do pressuposto de que o outro é um sujeito: há de “começar com o Outro-como-sujeito”³⁰. Com efeito, Sartre propõe uma relação assimétrica de reconhecimento, na qual o “eu” deve reconhecer o outro em primeiro lugar como sujeito. A filosofia de Sartre se refere ao reconhecimento ontológico do outro, ou seja, de Ser a Ser, um ato não reflexivo. Esse reconhecimento é um pressuposto necessário para nos referirmos aos valores morais ou ônticos, que podem ser critérios na reflexão para tal reconhecimento de forma normativa (como na Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo) e ao reconhecimento gnosiológico. Afirmamos que o reconhecimento ontológico é um pressuposto necessário para os valores morais, pois, nele, os humanos envolvidos já se reconheceram “previamente” e criaram implicitamente o fundamento ontológico para uma relação intersubjetivamente vinculante e para um reconhecimento gnosiológico ou reflexivo. Em Sartre há um reconhecimento que expressaria a forma originária das relações, um reconhecimento ontológico que seria constitutivo das experiências intersubjetivas³¹.

O reconhecimento sartriano é ontológico, constituindo a base ontológica para o reconhecimento normativo, presente na filosofia de Honneth, por exemplo³². É evidente que em *Reificação* (2018), como vimos, há uma espécie de “base ontológica”. Contudo, o que está em questão aqui, desde o início desta pesquisa, é a negação e a rejeição de

²⁹ Na filosofia de Sartre, a consciência humana é definida como Para-si devido à particularidade dessa consciência; a consciência do outro do mesmo modo é definida como Para-outro, como veremos.

³⁰ MORRIS, 2009, p. 162.

³¹ Podemos nos perguntar se Honneth admite isso em *Reificação*, ao dialogar com Heidegger e citar Sartre positivamente. É importante lembrar que, nesta tese, argumentamos que em *Reificação* Honneth se refere a Sartre apenas para discutir sua ideia de engajamento, o que não implica necessariamente um reconhecimento sartriano do outro. Além disso, isso criaria uma contradição no discurso de Honneth, uma vez que ele rejeita Sartre tanto em 1992 quanto em 2017, como já mencionamos. Recomendamos consultar “A impossibilidade de um reconhecimento em Sartre, segundo Honneth”.

³² Especialmente em sua obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003).

uma base ontológica sartriana por parte de Honneth. É a partir disso que discutimos a possibilidade da relevância da ontologia sartriana em uma teoria do reconhecimento, conforme o objetivo desta tese, considerando a crítica de Honneth a Sartre.

Sendo assim, de fato, “a ontologia não pode formular *de per se* prescrições morais”³³. Contudo, não é contraditório discorrer sobre a moral tendo como base o existencialismo sartriano. As condições ontológicas do Para-si não são desfeitas ao se fundamentar a moral. Pelo contrário, a moral exige uma ontologia, pois, como dissemos, não se pode falar em valores morais sem antes fundamentar a condição de possibilidade da existência dos valores morais.

Mesmo que o reconhecimento ontológico seja fundamental, podemos nos perguntar se ele é suficiente para assegurar o reconhecimento efetivo. Existem outros níveis de reconhecimento e outras patologias. Em Honneth, desde a obra *Luta por Reconhecimento*, há uma tipologia de níveis de reconhecimento diferenciados; não é tudo uma amálgama. É aqui que entram História, Direito, moral etc. Não se pode derivar tudo da ontologia do ser humano, ou pode? A assimetria permite uma diferença entre nós e o outro, com efeito, a possibilidade do reconhecimento. E, por sermos assimétricos, há interpelação do outro; ou seja, o conflito, afinal, somos liberdades. Não me olho como o outro me olha e vice-versa. Nessa tentativa objetificante de me olhar como o outro me olha e vice-versa, entendemos que a significação de um Eu ou Ego é a significação de um Eu-objeto ou Objeto-Para-Outro. Além disso, como foi dito, é pela facticidade, escolhendo, que me torno um Eu-objeto, desdobrando-me em um Ego, por exemplo, permitindo, assim, a liberdade, sem ignorar o social. E não se ignora o social também porque a pessoa “está presente à consciência enquanto é objeto para o outro”³⁴. Ou seja, o outro é sempre necessário para que o sujeito possa existir com uma identidade e se conhecer, no sentido de que o conhecimento é construído.

O que isso significa? “Que posso captar e determinar conceitualmente por meio do cogito reflexivo”³⁵. Assim, na presença do outro, “em primeiro lugar, eis que passo a existir enquanto *eu* para minha consciência irrefletida”³⁶. Eu me vejo porque *alguém* me vê. Aqui fica evidente, novamente, que, se um Eu ou Ego aparece no olhar alheio, é

³³ SARTRE, 2012, p. 763.

³⁴ SARTRE, 2012, pp. 335-336.

³⁵ *Idem*, p. 335.

³⁶ *Idem*.

porque sou um ser social, já que meu Ego existe intermediado pelo outro. “Só existo como *eu* pelo outro, já que, na *solidão*, a consciência irrefletida não pode ser habitada por um *eu*: a título de objeto, o eu só se revela à consciência reflexiva”³⁷.

Portanto, o Outro me diz quem eu sou *lá fora*, como *eu*, reciprocamente, lhe digo quem ele *é*. Como afirma Sartre (2012), eu dependo do Outro que depende de mim, ou seja, “para obter qualquer verdade sobre mim é necessário que eu passe pelo outro”³⁸. Desse modo, não posso negar a existência do outro, pois o que seria de meu *ser* sem ele?³⁹. E aqui há um ponto relevante: ao *exteriorizar* a objetividade que *interiorizei*, eu também *interiorizei* o Outro, que *é* o meu suposto fundamento e me permite ser um ser humano. Portanto, ao inventar as normas, faço-as de forma que impliquem esse Outro (ou vários Outros), pois ele é importante para a minha existência. Da mesma forma, esse Outro também age de forma a se implicar comigo, já que eu sou um Outro para ele e também importante para sua existência. Portanto, começo “com o Outro-como-sujeito”⁴⁰.

Logo, a dialética da intersubjetividade, que conceitua o “singular-universal” e o reconhecimento do Outro, nos mostra que a nossa liberdade depende da liberdade dos outros, e a liberdade dos outros depende da nossa. Portanto, a liberdade deve ser recíproca. A objetivação do valor e da moral ocorre na exata medida em que se estabelece a reciprocidade. Isso significa que, para haver moral, é preciso que o ser humano construa seus próprios valores morais como escolhas situadas, bem definidas e passíveis de serem apresentadas a todos os outros seres humanos como possibilidades de realização. Essas escolhas são livres e conferem significado existencial e autêntico àquilo que se escolhe, mesmo que inventado por outro.

Para que o valor, ou a moral, se torne uma possibilidade de realização, é preciso apresentá-lo a todos os outros humanos. Isso ocorre porque a liberdade não se resume à obtenção dos fins escolhidos, como bem afirma Sartre (2012). Além disso, ao conferir um significado, ou um sentido, à escolha, é possível optar por valores que já foram

³⁷ *Idem.*

³⁸ SARTRE, 2012, p. 47.

³⁹ O outro me humaniza: —talvez não fosse impossível conceber um Para-si [consciência] totalmente livre de todo Para-outro [consciência do outro] [...] Só que esse Para-si não seria ‘homem’” (SARTRE, 2012, p.361).

⁴⁰ MORRIS, 2008, p. 162.

inventados por outros. Dessa forma, a moral criada pela liberdade se manifesta em um plano concreto, em um engajamento com o Outro. Toda reflexão moral, portanto, envolve o problema da existência do Outro, pois a moral surge em sua relação.

É essencial ressaltar que a conduta moral não decorre apenas do Outro como indivíduo, mas também do desdobramento da liberdade e da responsabilidade do indivíduo na situação. O absoluto da escolha não elimina a relatividade de cada época, permitindo que “cada indivíduo se realiza dentro da relatividade do conjunto cultural em que se encontra”⁴¹. Isso é fundamental para desenvolvermos um entendimento sobre o grupo e a moral, então vejamos: “o homem se faz [...] e se faz escolhendo sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que não pode escolher senão uma, pois sua escolha é sempre uma escolha em uma situação”⁴².

Cléa Gois e Silva (1995) argumenta que a escolha moral do sujeito é influenciada pela situação e pelo contexto cultural em que ele está inserido. O sujeito não consegue escapar das influências e pressões das circunstâncias que o cercam, obrigando-se a optar por valores que já existem. Isso sugere que indivíduos em condições similares de *escassez* ou *carência* podem adotar uma moral semelhante à de outros que já fizeram escolhas, formando um grupo que compartilha valores comuns. Entretanto, a escassez não é a responsável pela formação desse grupo; são as escolhas individuais que, ao encontrar um objetivo comum, definem a escassez como uma condição a ser superada. Além disso, como enfatiza Sartre (2012), a existência do Outro é fundamental para a experiência humana. O sujeito age com base em valores, reconhecendo a presença do Outro e a cultura em que está inserido.

O sujeito (Para-si) não só mantém sua liberdade para escolher valores já estabelecidos, mas também tem a capacidade de rejeitar esses valores, surgindo um valor *inédito*, como a ideia de ser revolucionário. Essa escolha ocorre em um contexto em que outros sujeitos (Para-si) também estão imersos, permitindo que esses novos valores se tornem opções para eles. Quando mais de um sujeito compartilha um valor inédito, suas ações, fundamentadas nesses novos princípios, podem ser vistas como subversivas pela sociedade. Nesse sentido, a subversão é entendida como uma superação *original* da situação vigente. A negação dos valores pré-existentes gera novas

⁴¹ SILVA, 1995, p. 39.

⁴² *Idem.*

finalidades e redefine a situação de acordo com a visão de Sartre (2012). Portanto, todo esse processo é permeado pelo reconhecimento mútuo entre os sujeitos envolvidos, essencial para a formação de novas identidades e valores sociais.

O reconhecimento, neste contexto, é a compreensão da intersubjetividade, onde o outro não apenas existe, mas também influencia nossa própria existência. Essa relação é fundamentada ontologicamente, sendo uma condição essencial da nossa vida. Conforme Sartre afirmou, “o inferno são os outros”⁴³, ressaltando a complexidade das interações sociais.

Nos capítulos sobre “Intersubjetividade e reconhecimento em Sartre”, será explorado como a invenção de normas e a influência do outro interagem com a ética. Práticas de reconhecimento podem romper o fluxo normativo existente e demandar a criação de novas normas. Assim, o reconhecimento promove uma crítica às normas sociais e aos comportamentos alheios, onde o outro pode ser “reprovado” tanto por motivos “positivos” quanto “negativos”. Para o “bem” ou para o “mal”. Essa dinâmica reflete a interseção das liberdades individuais, conforme ressaltado por Sartre, evidenciando que nossas escolhas e ações estão intimamente ligadas à presença e às ações dos outros.

Com efeito, para Sartre, a ideia de reconhecimento não implica uma “perda”, mesmo reconhecendo a inevitabilidade do outro. Honneth argumenta que, no pensamento sartriano, existe um conflito insolúvel, uma vez que o Para-si (a consciência) não pode *acessar* o outro Para-si. Isso resulta da postura de Sartre, centrada na filosofia da consciência, enquanto Honneth, seguindo Habermas, considera a intersubjetividade como um dado primário. Na visão de Honneth, o “eu” é formado na socialização, e a incapacidade de acessar a consciência do outro não é uma questão. Entretanto, a crítica deve ser equilibrada: Sartre não está restrito apenas à consciência. Sua filosofia fundamenta-se em uma antropologia existencial, onde a consciência se origina em relação às outras consciências, ou seja, na intersubjetividade. Isso é exemplificado por casos como o das meninas-lobo indianas, que apenas desenvolvem comportamentos humanos por meio do contato com outros seres humanos. Sartre descreve essa relação como “Para-si-Para-outro”. Assim, o mundo é essencialmente intersubjetivo, onde, apesar das diferentes perspectivas, essas visões se interagem e se

⁴³ SARTRE, 1977, p. 98.

cruzam. Em outras palavras, as liberdades se cruzam, pois, como disse Sartre, “estamos já lançados no mundo diante do outro, [...] quaisquer que sejam nossos atos, com efeito, cumprimos-los em um mundo onde já há o outro”⁴⁴.

Outro ponto importante a ser retomado é o seguinte: a questão de não acessar a consciência do outro não é um tema para Honneth. Mas quando Honneth critica Sartre, que é o assunto da nossa tese, não está se referindo a esse tema? Quando Honneth, ao tecer críticas sobre Sartre, afirma que o pensamento sartriano está “tentando inverter a relação do olhar e fixar agora o outro, por sua vez, a um único projeto de vida; começa dinâmica de uma reificação recíproca, um elemento do conflito migra para todas as formas de interação social”⁴⁵, ele está lidando com a impossibilidade sartriana de não acessar a consciência do outro. Quando Honneth critica Sartre por causa dos conceitos sartrianos de eu-objeto e eu-sujeito, acreditamos que Honneth está entendendo que há algo mais profundo. Sartre diz que nos objetificamos para o outro e vice-versa porque não podemos acessar a consciência do outro e saber literalmente o que ele sente ou pensa sobre nós. O que nos resta é, livremente no sentido sartriano, criar um Ego, ou seja, nos objetificarmos perante o olhar do outro. Honneth pode ter outras prioridades com isso, mas não se pode criticar um conceito pela metade ou de forma apressada. Ao falar de eu-objeto, com efeito, fala-se da impossibilidade de acessar a consciência do outro, isto é, de não me olhar como o outro me olha. O eu-objeto é um dos conceitos sartrianos mais conhecidos em sua filosofia para designar a impossibilidade de acessar a consciência do outro. O filósofo alemão deve estar minimamente ciente dessa questão básica ao criticar o filósofo francês. A crítica de Honneth a Sartre é uma questão sim, pois implica a possibilidade, ou não, da existência da interação social sartriana. O próprio Honneth assegura isso em sua afirmação supracitada.

Portanto, a partir da crítica de Honneth a Sartre, nossa análise buscará esclarecer questões relacionadas ao reconhecimento do outro e seus conflitos sociais, destacando a importância do reconhecimento simétrico e assimétrico. O objetivo é não apenas apresentar o problema do reconhecimento na nossa tese, mas também explorar como Sartre pode ainda contribuir para essa discussão em diálogo com Honneth.

⁴⁴ SARTRE, 2012, p. 508.

⁴⁵ HONNETH, 2003, p. 247.

Nosso foco será na crítica que Honneth faz a Sartre, em vez de explorar a filosofia de Honneth em si. Dessa forma, ao abordar o tema “conflito e lutas por reconhecimento”, pretendemos evidenciar o potencial da perspectiva sartriana, utilizando a crítica de Honneth como um contraponto. Essa abordagem permitirá um desdobramento enriquecedor da análise já introduzida em nossa tese, ampliando o entendimento sobre as complexidades do reconhecimento nas relações intersubjetivas.

Ao examinarmos a crítica de Honneth ao pensamento sartriano, é essencial primeiramente entender sua perspectiva sobre reconhecimento. Honneth argumenta que o reconhecimento é fundamental para a formação da identidade e que as relações intersubjetivas são basilares na construção de significados sociais e morais. Ele propõe que o reconhecimento simétrico é desejável, pois promove relações igualitárias e evita a reificação das identidades. Em contraste, a abordagem de Sartre enfatiza a condição conflituosa das relações humanas e como a busca pelo reconhecimento pode ser assimétrica. Para Sartre, o reconhecimento não deve ser visto como um processo puramente simétrico; em vez disso, os conflitos surgem da luta por reconhecimento em um mundo onde as intenções e as percepções são frequentemente distorcidas. Assim, nossa tese propõe que a superação da reificação requer uma fundamentação ontológica que legitime o reconhecimento, sustentando que a reciprocidade não é equivalente à simetria, usando Honneth como contraponto para aprofundar a análise sobre a dinâmica do reconhecimento nas relações intersubjetivas.

Dessa forma, a metodologia deste estudo consistirá na nossa reaproximação da filosofia de Sartre, na reinterpretação de seus textos e na releitura de seus comentadores. A filosofia de Sartre não se resume a um único livro, mas uma obra terá um papel relevante em nossa pesquisa: *O Ser e o Nada*, para compreendermos os conceitos de intersubjetividade e reconhecimento. O objetivo disso é que as releituras e leituras possam contribuir progressivamente para a resolução dos questionamentos estabelecidos em nosso objetivo, que são: é através da continuação de um conflito permanente que podemos falar de reconhecimento, mesmo que este não seja simétrico? E será que o reconhecimento deve sempre ser assimétrico ou dissimétrico em vez de ser simétrico?

Também a justificativa desta tese baseia-se na compreensão de que a falta de reconhecimento do outro, na esfera gnosiológica⁴⁶, é uma fonte de conflitos interpessoais, sociais e políticos, conforme a perspectiva de Honneth. Ele distingue entre reificação e patologias sociais, sendo a reificação um conceito central em sua obra *Luta por reconhecimento* e as patologias sociais abordadas em *Reificação*. Honneth argumenta que só podemos nos entender como detentores de direitos quando reconhecemos o outro como igualmente merecedor desses direitos. No entanto, com a modernidade, os direitos passaram a ser desvinculados dos papéis sociais e a pertencer aos indivíduos de forma geral. Isso transforma o reconhecimento social em um aspecto fundamentalmente jurídico. Contudo, essa relação jurídica não abrange todas as dimensões do reconhecimento social, pois muitos indivíduos não recebem o reconhecimento ou a reputação que merecem, conforme estabelecido pela Lei. Essa limitação ressalta a importância de um reconhecimento mais abrangente, além do estritamente jurídico, para a construção de relações sociais justas⁴⁷.

A todo momento, a privação que os indivíduos sofrem, passando por experiências de recusa de reconhecimento, desrespeito, maus-tratos e até mesmo um rebaixamento moral, devido, entre outras coisas, à depreciação de indivíduos ou grupos, evidencia a ineficácia da jurisprudência nos dias de hoje. Por exemplo, a desigualdade social, o racismo, o machismo, a xenofobia, a homofobia (ou melhor, a LGBTQIA+fobia), o neofascismo, o trabalho escravo contemporâneo, entre outros.

Portanto, a importância desta pesquisa se manifesta tanto no âmbito filosófico, quando a crítica de Honneth a Sartre se torna uma questão a ser estudada, gerando o impasse entre reconhecimento simétrico e assimétrico, quanto no âmbito social, uma vez que essa questão pode refletir em nossas ações e pensamentos em relação ao mundo que nos cerca.

⁴⁶ Gnosiologia, aqui, é a capacidade humana de conhecer. Poderemos usar como “sinônimo” de ôntico em Heidegger. Em outras palavras, é o inverso do ontológico. Falaremos mais sobre isso no decorrer da tese.

⁴⁷ HONNETH, 2003.

2. UMA BREVE LEITURA DA LUTA POR RECONHECIMENTO E DA PATOLOGIA SOCIAL EM AXEL HONNETH

Para Axel Honneth, a empreitada da teoria crítica⁴⁸ exige mais do que uma crítica das condições sociais existentes. Para esse filósofo, é necessário que a teoria crítica também tenha o potencial de motivar, de forma imanente, a mudança social. Honneth situa sua filosofia na tradição da esquerda hegeliana, na qual sua filosofia social crítica deve incidir em elementos fundamentais que incluem tanto recursos teóricos quanto apoio empírico na realidade social. Ambas as concepções buscam a necessidade de uma emancipação, além de uma dimensão de olhar crítico, com a finalidade de fornecer um horizonte normativo para avaliar criticamente as formas de organização social. Em outras palavras, essa teoria social demanda uma interação dialética entre imanência (empírica) e transcendência (teórica), que pode ser condição para diagnósticos críticos das situações sociais existentes. Assim, “Honneth considera este método dialético ou forma de ‘transcendência intramundana’ como a característica definidora da teoria social crítica da Tradição da Escola de Frankfurt”⁴⁹.

Entendemos que a teoria crítica diagnostica as características negativas em determinadas condições históricas, como situações de desigualdade social, identificando possibilidades concretas de superação prática desses problemas. Visa à transformação imanente. Assim, teoria e prática se configuram em uma práxis que, por sua vez, assinala o que Danielle Petherbridge (2013) denominou “transcendência intramundana”, no contexto da teoria do reconhecimento de Honneth. Nessa perspectiva, há uma coesão entre os conflitos sociais e a ideia de normatividade como luta por reconhecimento, com o objetivo de interpretar criticamente a sociedade atual. Dessa forma, Honneth é entendido como um filósofo que aborda os conflitos sociais com vistas à emancipação, sem se afastar da razão ou da teoria moderna, como a de Hegel. Ele reconhece o legado hegeliano como uma maneira singular de reunir teoria e prática com interesses emancipatórios imanentes na realidade social, em contraposição às relações sociais de dominação.

⁴⁸ A Teoria Crítica é compreendida como uma perspectiva filosófica que, em oposição à filosofia tradicional de viés cartesiano, busca integrar teoria e prática. Ela utiliza o pensamento tradicional dos filósofos como uma forma de criticar e compreender a realidade contemporânea (BOHMAN, 2021).

⁴⁹ “Honneth considers this dialectical method or form of ‘intramundane transcendence’ to be the defining characteristic of critical social theory in the Frankfurt School tradition” (PETHERBRIDGE, 2013, p. 12, *tradução nossa*).

Honneth, em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003), busca criar uma concepção de crítica social que transforma a normatividade – que ele chama de gramática moral da interação social –, referindo-se às interações cotidianas e às experiências morais. Em *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento* (2018), ele procede ontogeneticamente a uma análise para encontrar as condições intersubjetivas normativas necessárias para a autorealização do ser humano, focando na dependência intersubjetiva dos humanos e sua conflituosa relação social, que permitirá a formação do sujeito.

Pela sua teoria do reconhecimento, Honneth busca criar condições para diagnosticar as patologias sociais que envolvem estratificação social, questões de poder, conflitos sociais, preconceito, liberdade, justiça, etc.

A necessidade de entendermos todas as questões envolvidas nessas patologias sociais é fundamental para produzirmos um *diagnóstico* de nosso tempo, o que também está inerente à teoria do reconhecimento de Honneth⁵⁰. Contudo, uma vez que nosso objetivo aqui é percorrer esse caminho por outro filósofo, a saber, Sartre, e que não podemos nos desviar de nossa proposta de analisar uma ontologia sartriana frente ao pensamento honnethiano, que implicará em um exame sobre o reconhecimento simétrico e assimétrico, não pretendemos realizar uma pesquisa abrangente e sistemática voltada exclusivamente ao pensamento de Honneth. Portanto, indicamos apenas que apresentaremos os principais assuntos e conceitos desenvolvidos por Honneth que correspondam ao nosso objetivo, evitando ao máximo desviar do tema e mantendo-nos dentro do limite natural desta pesquisa. Assim, essa indicação não poderá ser desenvolvida em toda a sua magnitude e consequências, em vista dos propósitos do presente texto. Embora tenhamos utilizado diversas obras de Honneth para compreendê-lo melhor, nosso foco principal está nas seguintes obras: *Luta por reconhecimento* e *Reificação*. Entendido isso, vamos adentrar na ideia de reconhecimento em Honneth, pois essa ideia será relevante para nossa análise futura – enquanto contraponto – com o reconhecimento compreendido por Sartre.

⁵⁰ Embora não tenhamos usado ainda, mas o termo “diagnóstico” é utilizado constantemente pelo próprio Honneth, por exemplo: “com certeza, é a conexão interna de autorrealização, de autorrelação positiva e reconhecimento recíproco, que fornece, para mim, a chave de uma fundamentação normativa tanto para o diagnóstico da patologia quanto para a teoria da justiça” (HONNETH, 2003b, p. 113).

O que é preciso compreender sobre o reconhecimento honnethiano é que se trata de uma teoria desenvolvida pelo filósofo em momentos diferenciados. A empreitada de Honneth é bem destacada em sua obra *Luta por reconhecimento*. Essa obra inclui uma introdução à sua teoria do reconhecimento, referindo-se ao íntimo ou a algo intimista a partir da categoria de “dependência absoluta”, de Donald Winnicott (1983). Em linhas gerais, Honneth quer demonstrar, a partir de Winnicott, a fase do desenvolvimento humano, começando pela infância, na qual a relação mãe e bebê tem um caráter ainda simbiótico, devido à vulnerabilidade, carência e dependência do bebê, que se direcionam completamente para os cuidados e a atenção da mãe. Esta se torna a condição essencial para a satisfação das demandas do bebê, culminando em uma situação na qual não existe individualidade, fazendo com que ambos se sintam como uma unidade. Contudo, essa situação não é permanente, pois a mãe, como um ser com suas próprias necessidades, tem que se voltar para suas próprias demandas e afazeres diários. Com efeito, a simbiose vai se desfazendo à medida que implica o processo de independência de cada um deles. A demanda própria da mãe, por ser igualmente um ser humano, faz com que ela não tenha mais condições de satisfazer a demanda da criança de forma imediata.

Isso gera um *stress* na criança por ter que, em média de seis meses de idade, lidar com a ausência da mãe. Agora, a criança precisa se acomodar na nova realidade intersubjetiva oriunda da relação mãe-bebê simbiótica. Mas é por isso mesmo que a criança, estimulada pela sua nova realidade, começa a desenvolver capacidades próprias que farão com que ela se diferencie do seu ambiente. Dessa forma, de acordo com Winnicott, o bebê naturalmente passará da chamada “dependência absoluta” para a “dependência relativa”, na qual o bebê vai desenvolvendo meios para poder prescindir do cuidado maternal. É nessa fase de dependência relativa que o bebê, ou a criança, reconhece a sua mãe não mais como parte de si mesmo, não como algo pertencente a sua subjetividade, e sim como o outro com todos os direitos próprios⁵¹.

Além desses estudos pela via do pensamento winnicottiano, Honneth realiza também a partir dos estudos da psicanalista Jessica Benjamim⁵², com os quais ele

⁵¹ WINNICOTT, 1983.

⁵² Jessica Benjamim é uma das teóricas que Honneth se refere para embasar sua filosofia em *Luta por reconhecimento*, por exemplo: “Jessica Benjamim empreendeu nesse meio tempo uma primeira tentativa de interpretar, com os meios psicanalíticos, a relação amorosa como um processo de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2003, p. 175).

explica esse processo de transição, ou mudança de fase da criança, que vai da dependência absoluta para dependência relativa através de dois mecanismos: destruição e fenômeno de transição. O primeiro mecanismo (destruição) é evidenciado pela expressão agressiva da criança, que ocorre em uma espécie de luta na qual a criança vai entendendo que a mãe tem sua independência com reivindicações próprias. Por outro lado, a mãe precisa aceitar essa fase mais agressiva da criança, pois é um processo de amadurecimento por parte desta. Assim, começa ocorrer um reconhecimento recíproco entre ambos dessa relação, o que envolverá uma experiência de amor recíproco sem ter que retornar a aquele estado simbiótico. O segundo mecanismo (fenômeno de transição) só será possível se a criança, ao experienciar o primeiro mecanismo, conseguir manter uma confiança na dedicação da mãe⁵³. Inclusive, mais tarde veremos como essa posição de Honneth ressoa em sua crítica a Sartre e em nossos interesses acerca da questão do reconhecimento.

É também a partir daqui que Honneth, pelos estudos de Winnicott, começa a delinear os princípios básicos do reconhecimento ao mesmo tempo em que contraria o pensamento de Sartre por não ver nesse uma simetria no reconhecimento, isso segundo o filósofo alemão. Quando a criança adquire confiança para com sua mãe, para com o cuidado materno, é que ela tem condições de obter uma relação positiva consigo mesma. Isso é o que é denominado por Honneth de “autoconfiança”, e é por essa capacidade de autoconfiança que a criança tem condições de desenvolver a sua personalidade. Segundo Honneth, é ainda essa autoconfiança que servirá como base para as relações sociais adultas. Com efeito, esse tipo de autoconfiança não é só base para o que virá ser o autorrespeito, como também é “base indispensável para a participação autônoma na vida pública”⁵⁴.

Vimos brevemente como o primeiro nível de reconhecimento (atuante na relação mãe-bebê) dará condições para outro nível de reconhecimento presente nas relações entre adultos. Ao partir da psicanálise winnicottiana, Honneth nos mostra o reconhecimento ocorrendo de maneira particular, “intimista”, no desenvolvimento humano. Contudo, Honneth trabalha com o reconhecimento não somente partindo de uma subjetividade da forma como vimos até aqui, isto é, da forma como o reconhecimento íntimo se constitui na subjetividade ao longo do desenvolvimento

⁵³ HONNETH, 2003.

⁵⁴ *Idem*, p. 178.

humano. Ele também discorre sobre um reconhecimento presente na intersubjetividade de uma sociedade adulta e na vida pública – e é por essa via que Honneth se vale dos pensamentos de Hegel e de George Mead em sua obra *Luta por reconhecimento*. Portanto, daremos continuidade, a partir disso e no próximo tópico, à análise do reconhecimento em Honneth.

2.1 O reconhecimento em Honneth na sociedade adulta e pública

Quase todos os objetos presentes nas obras de Honneth estão envoltos do que ele chama de reconhecimento. Para Honneth há uma produção e reprodução que são necessárias à vida. Para ele, a sobrevivência humana está implicada a produção de bens materiais, como do mesmo modo de bens imateriais, isto é, produção de objetividade e subjetividade. Assim, veremos que Honneth vai se interessar por um conflito social que implica reconhecimento intersubjetivo. Esse filósofo não se volta unicamente a uma relação que sofre somente uma reificação e a distorção do mundo objetivo pelo meio do modo de produção, mas ainda pela relação do sujeito com o outro sujeito, pela intersubjetividade enquanto reconhecimento. Isso se refere a uma relação social. Em outras palavras, Honneth tenta se afastar de ideias que não deixam a possibilidade de prática emancipatória ser identificada na realidade social, ideias essas que geram “manipulação e dominação social” que tipifica a forma de vida capitalista meramente economicista.

Não é por isso também que Honneth negará absolutamente o Estado, as instituições ou o Direito moderno, em suas análises. O que acontece é que Honneth, especialmente em sua obra *O Direito da Liberdade* (2015)⁵⁵, não ignorou a pergunta de como se desenvolve a consciência humana enquanto sujeito de direito. É por essa pergunta, mas não somente por ela, que Honneth (2015) afirma que antes da modernidade o reconhecimento na sociedade se baseava no status social. Nesse contexto, o

⁵⁵ É relevante considerar, para não haver controvérsias, o título do livro *O Direito da Liberdade*. A decisão de Honneth em pôr “O Direito” no título não se refere fundamentalmente no que se denomina Direito jurídico, mas sim a uma perspectiva sociopolítico para além do jurídico. É muito mais de uma garantia do reconhecimento intersubjetivo para o objetivo que Honneth chama de Liberdade Social, não sendo uma garantia que pode ser solicitada institucionalmente (instituição jurídica), mas em uma condição comunicativa de expressar a Liberdade. O Direito, nesse caso, é no sentido hegeliano. Liberdade é vontade livre que deve ser denominado de Direito. Ocorre que “o próprio Hegel parece invocar tal experiência cotidiana ao afirmar, na nota § 7 de sua Filosofia do direito, que a 'amizade' e o 'amor' fornecem um exemplo para a liberdade na esfera externa social” (HONNETH, 2015, p. 85). Direito nesse sentido é também “a liberdade [que] amplia-se para se converter numa liberdade intersubjetiva” (HONNETH, 2015, p. 86).

reconhecimento do outro era jurídico, dependente de sua posição social e participação ativa na sociedade.

Honneth constata que na transição para a modernidade ocorre uma forma de mudança social que corresponde às relações de reconhecimento que não são mais mantidas em uma concepção de *status*, por exemplo: o sistema jurídico não pode fornecer privilégios ou abrir exceções aos seres humanos em função do seu status social. Então, a situação tende a se inverter: o mundo jurídico tem que combater tais privilégios ou exceções. Aqui se trata, portanto, de igualdade para todos: o Direito deve considerar todos os interesses de todos os membros de uma sociedade. Com isso, Honneth tenta apreender a nova forma do reconhecimento jurídico que surge na modernidade. Mas desde o seu surgimento até os momentos atuais, segundo o filósofo, houve outras transformações, como: o direito hoje em dia implica um reconhecimento abstrato de orientação moral (algo universal), como também há implicação concreta (algo específico) e necessária para existência da dignidade humana, ou seja, o mundo jurídico deve criar condições para que o ser humano possa desenvolver o autorrespeito: “é o caráter público que os direitos possuem, porque autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do auto-respeito”⁵⁶.

Mas Honneth evidencia igualmente que com o surgimento desse Direito há também uma separação da função do direito com a chamada estima social. Com efeito, o filósofo, imbuído nos estudos kantianos sobre as formas de respeito e na pesquisa de Darwall, vai encontrar elementos que se tornam em condição para a distinção entre direito e estima social. Dessa forma, o direito é aquilo que vai se implicar com a constituição das pessoas de direito, isto é, como defini-las, já a estima social vai buscar as condições para considerarem valores de cada pessoa. Em suma, enquanto no direito o que é posto são as propriedades gerais do ser humano, já na estima social são postas as características que permitem a cada ser humano ser diferente dos demais, considerando a singularidade de cada um. Entretanto, como conciliar o intento do direito com o da estima social? Poderíamos considerar o que Axel Honneth (2003) chama de *solidariedade*, que seria uma forma de reconhecimento intersubjetivo presente por todos na sociedade. Contudo, Honneth busca mostrar que ao contrário de uma espécie de solidariedade, na sociedade moderna surge uma forma de individualização que não pode

⁵⁶ HONNETH, 2003, p. 197.

ser negada, contrariando a ideia de solidariedade presente em todos os membros de uma comunidade.

Então, Honneth se volta a uma relação social ou aos membros de uma comunidade, pois nessa relação social há valores e preceitos morais que, na sua totalidade, constituem uma autocompreensão cultural de uma sociedade. Nesse sentido, a avaliação de valores sociais estaria tendo como base um sistema moral que se apresenta nessa autocompreensão social. Isso estaria enraizado de forma tal em uma vida comunitária que um reconhecimento do outro estaria abalizado em tal sistema de valores morais a ponto de os membros das comunidades somente poderem ser avaliados de forma intersubjetiva. Assim, mesmo tendo um sistema moral social como parâmetro, os seres humanos não seriam avaliados entre si em uma tradição hierárquica de valoração social, até porque essa forma de avaliar é por *status* que, como vimos, perde-se com a transição da sociedade dita tradicional para a moderna, afetando as relações jurídicas. Como afirma Honneth,

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 simétricas⁵⁷.

Então, aos poucos, com o processo dessa dissolução hierárquica (enquanto uma das condições para o reconhecimento), os seres humanos em suas individualidades começam a ser reconhecidos. E é nesse processo que começa se atingir um entendimento de que o ser humano principia sua capacidade de se sentir valorizado, ou reconhecido, quando as suas características individuais não são mais avaliadas usando como parâmetro o coletivo. Isto é, surge na sociedade valorativa às diversas formas de se autorrealizar; trata-se, agora, de realização pessoal.

Mas, frente a essa diversidade, vai se manter uma certa tensão que Honneth considerará como luta, pelo fato mesmo de haver diversas formas de autorrealização pessoal em face com um sistema social avaliativo. Então, entre uma definição de vida boa individual e a definição de uma moral que sirva como parâmetro para avaliação social dessa moral, isso faz surgir uma luta por reconhecimento, já que, nessa situação, os diversos grupos sociais precisam lutar para influenciar a sociedade na qual estão inseridos, com objetivo de que a ideia de definição de vida boa desses grupos obtenha reconhecimento social.

⁵⁷ HONNETH, 2003, p. 200.

Se, como afirmou Honneth, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas, então,

a Solidariedade na sociedade moderna está vinculada à condição de relações sociais simétricas de estima entre indivíduos autônomos e à possibilidade de os indivíduos desenvolverem a sua *autorrealização*⁵⁸.

Essa autorrealização do indivíduo só é possível quando há na experiência do amor a autoconfiança, na experiência do direito o autorrespeito e na experiência da solidariedade à autoestima. Para que isso ocorra, os indivíduos e os grupos sociais somente podem formar a sua identidade (autorrealização) quando eles forem reconhecidos intersubjetivamente.

Também na afirmação supracitada, o significado de simetria se refere aos membros sociais que possuem possibilidades de obterem reconhecimento de suas capacidades em uma sociedade não-coletivista, isto é, trata-se de um ambiente social em que deve estar implicado a simetria ou a reciprocidade de estima para que tais membros possam desenvolver uma autorrealização de maneira saudável e positiva sem sofrerem os desrespeitos que ocasionam as patologias sociais. E para Honneth, o desrespeito deve estar implicado nas lutas por reconhecimento de cada indivíduo ou grupo. Na verdade, é pelas lutas que se busca a superação do desrespeito.

Por isso o termo “patologia”, no conceito de patologia social honnethiana, porque se o ser humano experiencia um reconhecimento social, ele compreende a si mesmo de maneira positiva, afirmativa e saudável, já se o ser humano experiencia uma situação de desrespeito, a sua autorrelação positiva, oriunda da intersubjetividade, adocece. A tal saúde ou a tal doença aparece, segundo Honneth, com a ajuda dos estudos de Dewey, devido ao fato de que uma experiência social de desrespeito pode levar a patologização psíquica, e até física, do ser humano. Com efeito, Honneth mostra o quanto o ser humano dependente do reconhecimento social. Segundo Honneth, uma relação afirmativa consigo próprio é “estruturalmente ligada ao pressuposto do reconhecimento intersubjetivo da particularidade sempre individual”⁵⁹. O filósofo sustenta, a todo o momento, a complexa rede de relações intersubjetivas em que o ser humano está vinculado, assim, tendo como consequência uma dependência estrutural humana do

⁵⁸ SOBOTTKA, 2015, p. 27.

⁵⁹ HONNETH, 2003, p. 56.

reconhecimento dos outros seres humanos⁶⁰. Daí que, como foi dito, o reconhecimento para esse filósofo não se resume a uma teórica crítica que se centra apenas no Estado, como também nas relações sociais ou intersubjetivas.

Ao falar de relação social, Honneth busca construir a sua filosofia na intersubjetividade com a tese de que a base desta é o conflito, então a interação das relações sociais tem como fundamento a luta por reconhecimento.

Desse modo, Honneth preferirá partir dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais para, a partir daí, buscar as suas lógicas [...] Não por acaso também, é no jovem Hegel que Honneth irá encontrar os elementos mais gerais da “luta por reconhecimento” que lhe permitiram se aproximar da “gramática moral dos conflitos sociais”⁶¹.

O que Honneth busca fazer é colocar o conflito social como tema e, posteriormente, colocar a sua resolução. É o conflito que ele considera como aquilo que é observável no processo de formação da moral, dos seres humanos que interagem entre si, que se comunicam. Essa interação e comunicação conflituosa evitam perder o contexto histórico em que eles estão inseridos, evitando que tal contexto – carregado de história – caia em um nível de abstração alto demais que, por sua vez, perderia “a força motriz do processo civilizatório”⁶², isto é, o conflito, enquanto uma força, mantém o ser humano situado em um contexto sócio-histórico. Mas esse conflito, para Honneth, precisa ser resolvido.

Relacionando isso com a realidade LGBTQIA+, encontramos a objetificação que indivíduos adequados à cisheteronormatividade impõem ao outro, ou aos grupos, que não se adequam à norma dominante, a saber: a cisheteronormatividade, exigindo que o outro se comporte e até deseje de acordo com a cisheteronorma, sem considerar a *subjetividade* de cada indivíduo afetado por tal imposição. Isso tem ressonância nas palavras de Honneth e Anderson, quando estes afirmam que, na “medida em que a forma de vida de alguém não somente não consegue obter aprovação, como é um alvo

⁶⁰ O interessante também é que ao entendermos que em *Luta por reconhecimento* Honneth já indica que há uma dependência estrutural humana do reconhecimento dos outros seres humanos, mostra-nos que a sua obra posterior, a *Reificação*, que veremos melhor a seguir, não é uma obra separada da anterior, mas uma espécie de continuidade: essa dependência estrutural que outrora não era descrita em si, acaba sendo explicada, descrita, mais aprofundada, depois com o conceito de “cuidado”, de Heidegger, por exemplo. Com efeito, percebemos uma continuidade entre essas duas obras, a saber, *Luta por reconhecimento* e *Reificação*.

⁶¹ NOBRE, 2003, pp. 17-18.

⁶² “Zur treibenden Kraft des Zivilisationsprozesses” (HONNETH, 1989, p. 273, tradução nossa).

constante de denigração e humilhação, a tarefa de perseguir sua forma de vida como significativa é ainda mais repleta de dificuldade”⁶³.

Essa luta concreta que colocamos enquanto exemplo – combate a LGBTQIA+fobia –, é uma luta que Honneth consideraria em sua filosofia, já que para esse filósofo o que está em questão é investigar as bases morais de uma relação intersubjetiva que precisa ser fundada em um reconhecimento recíproco que, no caso do exemplo, seria o fim da LGBTQIA+fobia. Assim, teríamos um processo humano de formação de identidades de maneira mais autorrealizada e emancipatória.

Para Honneth, esse é o objeto de uma filosofia crítica que busca dar abertura sobre a injustiça social que os seres humanos experienciam. A teoria crítica honnethiana consiste em analisar e evidenciar os valores morais de reconhecimentos presentes no cotidiano que implicam em socialização, construção de identidade e expressões culturais. A luta por reconhecimento é uma luta contra a injustiça e o desrespeito ao violarem a identidade de um indivíduo ou grupo. Aqui, refere-se aquelas formas de “desrespeito que podem tornar experienciável para os atores sociais, na qualidade de um equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento, o fato do reconhecimento denegado”⁶⁴.

O que expomos até aqui, vislumbra a ideia de reconhecimento em Honneth, porém precisamos realizar mais uma tentativa de sistematização desse reconhecimento. Devido ao nosso objetivo já exposto nesta pesquisa, partiremos, de início, da obra honnethiana *Luta por reconhecimento*, por ser uma das obras em que Honneth mostra seu ponto de partida com Hegel – que é um dos filósofos essenciais que lhe fornece base para uma teoria do reconhecimento – conjuntamente com seu posicionamento explícito a respeito de Sartre e o reconhecimento assimétrico. Há outro momento em que Honneth se posiciona novamente a respeito de Sartre e que iremos utilizar também aqui⁶⁵, mas, por ora, *Luta por reconhecimento* traz um dos passos importantes para falarmos de reconhecimento honnethiano.

⁶³ HONNETH; ANDERSON, 2011, p. 98.

⁶⁴ HONNETH, 2003, p. 157.

⁶⁵ Vide por exemplo: HONNETH, A. “The relevance of contemporary French philosophy for a theory of recognition”. In: *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy: Reopening the dialogue*. Miriam Bankovsky e Alice Le Goff (ed.). Manchester: Manchester University Press, 2017.

Um desses passos já é evidenciado no início da obra *Luta por reconhecimento*, no qual Honneth discorre sobre o avanço do pensamento de Hegel em relação ao pensamento de Maquiavel e de Hobbes. Segundo Honneth, Hegel, ainda jovem morador de Jena, já defendia uma ideia de que havia uma pressão intra-social que era resultado de lutas entre indivíduos que buscavam um reconhecimento recíproco de sua identidade.

Essa pressão intra-social estabelece, de maneira prática e política, instituições que possam garantir a liberdade, já que os indivíduos possuem como condição um reconhecimento intersubjetivo de sua identidade inerente à vida social que é caracterizada por uma tensão moral. Hegel, segundo Honneth, desde então, já introduz no modelo de “luta social” algo que não estava presente na filosofia de Maquiavel e Hobbes: a ideia de que os conflitos passaram a ser considerados por motivos de valores morais ao invés de autoconservação. Então, o pensamento hegeliano estava explicitando o processo de formação ética do ser humano.

Isso também ajudará Honneth na concepção de sua tese de que a moralidade é dependente das lutas pelas quais os indivíduos trazem o reconhecimento de suas reivindicações de identidade. Uma ontogênese – a prioridade ontogenética do reconhecimento – de uma prática moral crítica deve ser assegurado nas reivindicações normativas que são inerentes às relações cotidianas de reconhecimento mútuo. Percebemos que Honneth se volta para o sentimento de justiça e injustiça buscando atualizar alguns conceitos hegelianos.

Um dos itinerários de Honneth é “atualizar” o conceito hegeliano de “Luta por reconhecimento” para o contexto de uma filosofia social contemporânea. Assim, na obra *Luta por reconhecimento*, Honneth demonstra uma maior aproximação com Hegel e trabalha a intersubjetividade embasada no conceito de luta por reconhecimento fechado em um período curto do jovem Hegel em Jena. Mas, como dito, ele desconsidera a força da letra hegeliana a partir da *Fenomenologia do espírito*, já que esta obra, segundo Honneth, “teve o efeito de um corte profundo na trajetória do pensamento de Hegel”⁶⁶,

conseqüentemente, nas grandes obras que iriam se seguir, não se encontram senão sinais de uma reminiscência do programa perseguido em Jena: mas nem o conceito intersubjetivista de identidade humana, nem a distinção de diversos *media* de reconhecimento [...] nem muito menos a idéia de um papel historicamente produtivo da luta moral

⁶⁶ HONNETH, 2003, p. 114.

voltam a assumir uma função sistemática na filosofia política de Hegel⁶⁷.

Porém, ao decorrer dos anos, como mostra no livro honnethiano *Sufrimento de indeterminação* (2001), “sem prestar contas de sua condenação à filosofia hegeliana pós-*Fenomenologia*, Honneth se declara agora admirado”⁶⁸ pelo livro de Hegel *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1820)⁶⁹.

Porém, independente do posicionamento de Honneth perante Hegel, precisamos nos focar no entendimento o qual o pensamento honnethiano denominou – a partir de Hegel – de “reconhecimento recíproco”. Honneth afirma que na luta por reconhecimento é preciso chegar ao reconhecimento recíproco, em uma resolução simétrica entre os envolvidos na luta. Para pensar sobre isso, ele recorre a Hegel como ponto de partida, afirmando:

Hegel tem de se perguntar de que maneira devem estar constituídos os meios categoriais com apoio nos quais se pode elucidar filosoficamente a formação de uma organização social que encontraria sua coesão ética no reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos⁷⁰.

Grosso modo, os meios categoriais, dito por Honneth, são para se referir a necessidade de um novo sistema de categorias, ou seja, segundo Honneth, Hegel realiza a substituição das categorias atomísticas pelas fundamentadas no vínculo social dos indivíduos. Para Honneth, Hegel não chega a desenvolver uma solução para o questionamento de como pode haver um reconhecimento recíproco, simétrico, já que não se pode ficar na mesma luta para sempre. Contudo, para ele, Hegel já vislumbrava o caminho pelo qual encontrará a sua solução: o pensamento hegeliano propõe a substituição das categorias atomísticas para uma compreensão do vínculo social entre os seres humanos⁷¹. Para isso, de acordo com Honneth, Hegel se vale de Aristóteles

⁶⁷ *Idem*, p. 114.

⁶⁸ CRISSIUMA, 2013, p. 56.

⁶⁹ Aqui já se trata do Honneth na obra *O Direito da Liberdade*, por exemplo, contudo, esse não é o Honneth que nos interessa aqui, pois o nosso objetivo é analisar a crítica honnethiana a Sartre, como ainda a apropriação ontológica heideggeriana por parte de Honneth em detrimento da ontologia sartriana, já que, como veremos, Honneth rejeita a filosofia de Sartre em prol da de Heidegger. Por isso, focaremos principalmente, mas não somente, nas obras honnethianas *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* e *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento* e no texto com Honneth intitulado *The relevance of contemporary French philosophy for a theory of recognition: an interview*. Isso é o nosso recorte de pesquisa.

⁷⁰ HONNETH, 2003, p. 42.

⁷¹ “A um atomismo que se caracteriza por pressupor a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana; a partir desse dado natural já não pode mais ser

quando diz que “o povo [...] por natureza [é] anterior ao indivíduo; pois, se o indivíduo não é nada de autônomo isoladamente, então ele tem de estar, qual todas as partes, em uma unidade com o todo”⁷². Com isso, uma teoria da filosofia social deve partir de relações éticas, nas quais os seres humanos, ou os indivíduos, relacionam-se desde o início ao invés de partir de humanos isolados⁷³.

Portanto, diferentemente do que se passa nas doutrinas sociais atomísticas, deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo⁷⁴.

Assim, o atomismo é colocado em questão por uma filosofia comunitarista que, por sua vez, envolve justiça, valores, história, cultura que constituem uma norma de uma comunidade. Honneth, portanto, considera que Hegel está articulando uma noção aristotélica derivada da vida ética unificada em um *substrato* primordial ético⁷⁵. Em uma palavra, segundo Honneth, para Hegel haveria uma eticidade natural prévia ao indivíduo que seria condição elementar da constituição das sociedades, isto é, haveria “a

desenvolvido de maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens” (HONNETH, 2003, p. 39).

⁷² HONNETH, 2003, p. 43.

⁷³ Para Petherbridge, valendo-se também do filósofo Dieter Henrich, neste momento “Honneth é menos preocupado com uma análise detalhada dos estudos de Hegel [...] e mais empenhado em articular sua própria filosofia e noção de intersubjetividade primária. Nesse sentido, Honneth apóia-se fortemente nos elementos aristotélicos em sua interpretação de Hegel quando ele começa a moldar a noção de uma ‘intersubjetividade originária’ que se torna a pedra angular de seu trabalho” (PETHERBRIDGE, 2013, p. 87, *tradução nossa*). Petherbridge segue afirmando que “além disso, dentro do *Sistema da Vida Ética*, Honneth reconhece que a noção de ‘luta’ não recebe explicitamente um ‘papel’ construtivo no processo formativo da vida ética” (PETHERBRIDGE, 2013, p. 104, *tradução nossa*). Em outras palavras, “luta” e “reconhecimento” estão ligados negativamente ao invés de positivamente no texto inicial hegeliano no período de Jena. Assim, o relato de Hegel no *Sistema da Vida Ética* não pode alcançar o objetivo de Honneth, porque as várias formas de luta descritas não são internamente vinculadas ao reconhecimento da maneira necessária para indicar uma progressão positiva nas relações de reconhecimento. No entanto, o *Sistema da vida ética* permanece o texto fundamental para a reconstrução de Hegel por Honneth, especialmente em termos de sua referência a uma intersubjetividade elementar, o que permite a Honneth estabelecer uma noção primária de intersubjetividade ética que se torna a base de seu próprio trabalho (PETHERBRIDGE, 2013). Mas o nosso objetivo é considerar o ponto de partida de Honneth enquanto reconhecimento, mesmo que se trate de uma leitura problemática de Hegel por Honneth, já que isto é uma questão para outra pesquisa que não cabe aqui.

⁷⁴ HONNETH, 2003, p. 43.

⁷⁵ Segundo Axel Honneth (2007), a vida ética, em Hegel, é a relação harmônica entre vontade individual e vontade cultural, na qual o indivíduo faz parte do todo ético. Daí uma relação do indivíduo com o Estado, este é um todo ético organizado. Honneth ainda está se referindo ao trabalho *O sistema da vida ética*, que se trata de um esboço de Hegel a respeito da teoria do “espírito objetivo” e do Estado. Com outras palavras, é especialmente com Hegel que o reconhecimento é apreendido enquanto “pedra angular de uma ética” (HONNETH, 2007b, p. 474).

existência de obrigações intersubjetivas na qualidade de uma condição quase natural de todo processo de socialização humana”⁷⁶.

Honneth tenta estabelecer a sua filosofia social em uma análise sobre Hegel com uma noção de inspiração aristotélica enquanto um tecido social ético prévio, no qual os seres humanos estão existindo. A partir dessa análise, ele busca realizar uma concepção fundamental dessa noção de tecido social ético prévio enquanto reconhecimento. Portanto, nessa sua particular leitura de Hegel, Honneth compreende o reconhecimento mútuo como uma condição originária que constitui o social. Com efeito, a luta por reconhecimento em si não é uma condição constitutiva, mas, a rigor, é entendida como uma “violação” das relações sociais de reconhecimento. Então, a luta seria uma transgressão do reconhecimento que é uma categoria primária, elementar, da sociabilidade⁷⁷.

Mas, em textos hegelianos posteriores ao *Sistema da vida ética*, Honneth sugere que há uma virada de Hegel para a filosofia da consciência, como na *Primeira filosofia do Espírito*, que fornece um meio para esclarecer a fonte motivacional para o conflito social que permaneceu obscuro no *Sistema da vida ética*. Em textos posteriores, o conflito social assume uma conotação positiva como o processo pelo qual o reconhecimento total pode ser alcançado. Então, Honneth argumenta que a luta não é mais representada como uma forma de “transgressão”, mas desde o início é entendida como uma luta por reconhecimento. A luta não nega mais o reconhecimento, ao contrário, torna-o seu objetivo. “A luta, portanto, torna-se fundamental para realização de relações de reconhecimento mais abrangentes”⁷⁸.

Considerando também o trabalho *Realphilosophie*, Hegel inicia aquilo que será chamado de estágio da consciência⁷⁹. Dessa forma, segundo Honneth, ocorre no

⁷⁶ HONNETH, 2003, pp. 43-44.

⁷⁷ Além disso, essa conceituação de uma forma primária de reconhecimento é também colocada de outra maneira em sua outra obra intitulada *Reificação*, na qual ele delineia uma ontologia ou reconhecimento prévio, como veremos mais adiante e como já foi observado na introdução desta pesquisa.

⁷⁸ “Struggle therefore becomes fundamental to the achievement of more encompassing recognition relations” (PETHERBRIDGE, 2013, p. 104, tradução nossa).

⁷⁹ O termo “Realphilosophie” foi introduzido pela primeira vez por Hegel. Sua *Jenaer Realphilosophie* de 1805/1806 contém palestras sobre a filosofia da natureza e do espírito. Sobre isso, consultar: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Jenaer Realphilosophie. Lecture manuscripts for the philosophy of the nature and the spirit 1805-1806* (Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806). Akademie, Berlin 1969.

pensamento hegeliano que nem “consciência” nem “desejo” são adequados por si só, porque o indivíduo ainda só é capaz de agarrar-se a si mesmo como um objeto, como “semelhante a uma coisa”. A fim de superar esse “semelhante a uma coisa” na relação consigo mesma, a consciência deve ser confrontada com outra consciência. Isso será mais amadurecido na obra *Fenomenologia do espírito* – como já apontamos na introdução desta pesquisa –, na qual Hegel assegura que “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si”⁸⁰. Dessa forma, Honneth compreende que os indivíduos passam a se conhecerem como seres que desejam mutuamente e que também desejam ser reciprocamente desejados. Trata-se do reconhecimento recíproco.

Contudo, Honneth ainda enxerga um *déficit* nessa ética presente em Hegel: que é entender como ocorre o processo do natural para o social, ou seja, esse processo necessita um mediador da relação entre o indivíduo e a sociedade, mesmo que a moral social tenha uma ética natural que a garanta. Uma resposta plausível para isso é que

a estrutura de uma tal relação de reconhecimento recíproco é para Hegel, em todos os casos, a mesma: na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular⁸¹.

Nessa perspectiva, para Honneth, o conceito hegeliano desloca o conceito aristotélico de vida ética, pois esta não se daria enquanto uma natureza prévia ou subjacente aos seres humanos, e sim na forma de relacionamento entre eles. Mas, Honneth volta com questionamentos a respeito disso, quando se trata de etapas que ainda precisam de mediadores: se há uma forma elementar de reconhecimento inter-humano, que, no segundo momento, seria violada por variadas lutas e, por fim, um estado de integração social, o problema, então, é como se dá a ordem dessas etapas, qual seria a mediação entre elas? Honneth entende que tudo isso precisa de uma dinâmica intersubjetiva.

A questão para Honneth, a respeito de Hegel ainda em Jena, é que a teoria hegeliana de então vai encontrar problemas para ser utilizada na atualidade, por ainda carregar algo fragmentário, uma falta de sistematização – como a falta da tal mediação

⁸⁰ HEGEL, 2014, p.141.

⁸¹ HONNETH, 2003, p. 47.

entre as etapas no reconhecimento inter-humano – e, especialmente, uma metafísica presente no pensamento hegeliano. Portanto,

essa construção se encontra ainda sob a pressuposição idealista de que o processo conflituoso a ser investigado é determinado por uma marcha objetiva da razão, que ou desdobra, aristotelicamente, a natureza comunitária do homem ou, nos termos da filosofia da consciência, a auto-relação do espírito⁸².

Segundo Honneth, como os pressupostos da filosofia alemã tiveram um decaimento, perdendo força de sua plausibilidade, não podendo mais sustentar o conceito metafísico de espírito frente ao pensamento mais empirista, então, o próprio Honneth afirma que se vê na necessidade de estabelecer um contato com as ciências empíricas, “para estar a salvo, desde o início, do perigo de uma recaída na metafísica”,⁸³ ao mesmo tempo em que é preciso investigar “se a hipótese de Hegel de uma sequência ordenada de etapas de reconhecimento pode resistir a considerações empíricas”⁸⁴.

Honneth encontra uma saída para isso através de uma psicologia social: “uma teoria que constitui uma ponte entre a idéia original de Hegel e nossa situação intelectual encontra-se na psicologia social de George Herbert Mead”⁸⁵. Assim, ele credita a Mead uma elucidação de como ocorre a dinâmica de etapas do desenvolvimento social sem a necessidade de uma eticidade natural e sem cair em uma metafísica clássica. A teoria da intersubjetividade presente em Mead permite que Honneth reconstrua uma noção de “intersubjetividade prática”, mesmo Mead carregando um caráter naturalista, mas é a visão “socializada” particular de Mead que forma o núcleo central da reconstrução intersubjetiva de Honneth⁸⁶. Se Mead faz questão de apontar, no entanto, que a sua abordagem funcional não acarreta a negação da experiência interior, pelo contrário, propõe que a experiência *interna* só pode ser analisada como expressa em comportamento externo, para Honneth, a reputação de Mead como um Behaviorista está enraizada fundamentalmente na sua tentativa de detalhar a “gênese e função” da experiência interior em termos de uma teoria da ação. Na verdade, o que Honneth vai

⁸² *Idem*, pp. 117-118.

⁸³ *Idem*, p. 118.

⁸⁴ *Idem*, p. 122.

⁸⁵ *Idem*, p. 123.

⁸⁶ Honneth argumenta que a superidentificação do trabalho de Mead com o Behaviorismo – no caso, o Behaviorismo que ainda era uma teoria psicológica baseada em experimento das ciências naturais – também levou a interpretações errôneas que dão a impressão de que Mead tinha uma visão restrita da ação como interação.

buscar em Mead é a ideia de desenvolvimento de um Eu que ocorre em reconhecimento recíproco e que pode ser barrado, gerando uma frustração a este Eu, quando lhe acontece um desrespeito, uma injustiça ou uma falta de reconhecimento pelo outro.

Honneth vai afirmar que “Mead inverte a relação de Eu e mundo social e afirma uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência”⁸⁷. Partindo de uma série de estudos sobre a formação do indivíduo é que Mead entenderá que para se individualizar é necessário o outro. Isso só se torna possível porque

observação de que um sujeito somente dispõe de um saber sobre o significado intersubjetivo de suas ações quando ele está em condições de desencadear em si próprio a mesma reação que sua manifestação causou, como estímulo, no seu defrontante: do que meu gesto significa para o outro, eu posso me conscientizar ao produzir em mim mesmo, simultaneamente, seu comportamento de resposta⁸⁸.

Grosso modo, apreender o efeito que o seu próprio comportamento gera no outro se torna condição para que se crie uma autoimagem, que Mead nomeou de “Me”. Honneth nos lembra ainda que “‘Me’ deve estar constituída, quando se trata, nas reações do parceiro de interação, não mais simplesmente das exigências cognitivas do comportamento, e sim de expectativas normativas”⁸⁹, que são expectativas normativas de seu ambiente social. Essa expectativa é constituída da seguinte forma, segundo Honneth ao mencionar Mead:

uma criança aprende as formas elementares do juízo moral: uma criança só pode julgar seu comportamento como bom ou mau quando ele reage a suas próprias ações lembrando as palavras de seus pais. Nesse caso, as reações comportamentais com que um sujeito tenta influir sobre si mesmo, no papel de seu parceiro de interação, contém as expectativas normativas de seu ambiente pessoal [...] deve-se incorporar a instância moral da solução intersubjetiva de conflitos⁹⁰.

Uma criança só pode avaliar sua conduta como boa ou ruim quando ela reage perante seus próprios atos lembrando-se das falas de seu pai ou de sua mãe, e essa instância moral deve ser incorporada e continuar dinamicamente de acordo com novas experiências até a vida adulta. Agora, podemos compreender, via Honneth, que o “Me” não se refere a uma mera instância neutra cognitiva para lidar com seus conflitos

⁸⁷ HONNETH, 2003, p. 131.

⁸⁸ *Idem*, p. 129.

⁸⁹ *Idem*, p. 133.

⁹⁰ HONNETH, 2003, p. 133.

intersubjetivos, devendo assimilar uma moral enquanto solução intersubjetiva de conflitos. Mead, para Honneth, aparece como criador de um conceito que permitirá uma mediação entre o indivíduo e o social e, com efeito, o reconhecimento do outro e vice-versa, já que o outro também é *possuidor* de um “Me”.

Mas, quando tudo pareceria fundamentado, devido à psicologia social de Mead, Honneth se dá conta de que tal psicologia não levava, de fato, em consideração o outro, por este não ter peso o suficiente para uma relação recíproca: “eu me afastei novamente da psicologia social de Mead, pois me vieram dúvidas se suas representações deixavam-se de fato compreender em sentido estrito como uma contribuição a uma teoria do reconhecimento”⁹¹. Pelo menos, em seus estudos, isso é o que Honneth suspeitou a respeito da teoria de Mead. Se o filósofo alemão entende que “o mecanismo psíquico por meio do qual surgem as normas e as significações em comum parece, antes, se desenvolver independentemente dos comportamentos dados por reações específicas dos dois participantes”⁹², então, Mead já não poderia ter a base teórica que justificasse o reconhecimento honnethiano, que é moralmente motivado. Esse reconhecimento tem como base o hegelianismo:

Hegel do período de Jena perseguiu, com sua teoria do reconhecimento, um objetivo mais abrangente do que está inscrito na explicação da possibilidade da autoconsciência; com efeito, o conceito de “reconhecimento” já assinala com toda evidencia que lhe interessava bem menos a relação cognitiva de interação, por meio da qual um sujeito chega a uma consciência de si mesmo, do que as formas de confirmação prática mediante as quais ele adquire uma compreensão normativa de si mesmo como um determinado gênero de pessoa⁹³.

Segundo Honneth, um tipo de pragmatismo presente em Mead, que mostra o indivíduo se conscientizando de sua subjetividade sob problemas práticos, tornou-se insuficiente para uma teoria do reconhecimento que era implicado no pensamento hegeliano, isto é, em Mead havia *apenas* uma ação instrumental adaptativa do indivíduo frente a alguma situação experienciada. Isso pode até ser necessário, mas não o suficiente para descrever o processo de identidade prático-moral dos indivíduos que não se resume a uma relação *cognitiva*, presente na teoria de Mead.

⁹¹ *Idem*, p. 312.

⁹² *Idem*.

⁹³ *Idem*, p. 132.

Então, Honneth continua a sua análise para compreender como surgem os valores que estão implicados em um reconhecimento. O ser humano, ao negar ou aceitar o outro, envolve valores que não são da ordem natural nem puramente cognitiva, por isso seu afastamento em relação a Mead, pois tais valores são mutáveis e históricos dentro do contexto da prática cotidiana enquanto valores morais. Mas Honneth não abandona por completo Mead, já que, *depois*, reconhece que este avançou até a um conceito intersubjetivista de autoconsciência: “a formação da identidade prático-moral do sujeito é o tema ao qual Mead se dedica logo depois de ter concluído seus primeiros artigos, voltados para a problemática da autoconsciência”⁹⁴.

Assim, para Honneth, Mead alcança uma nova fase na elaboração de sua psicologia social, ao incluir na relação interativa as normas morais, isto é, a questão da autoimagem do indivíduo que é firmada no “Me” precisa ser formada não simplesmente das relações cognitivas do comportamento, mas sim de expectativas normativas. Portanto,

o “Me” se transforma de uma auto-imagem cognitiva numa auto-imagem prática: ao se colocar na perspectiva normativa de seu parceiro de interação, o outro sujeito assume suas referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática consigo mesmo⁹⁵.

Dessa forma, a relação recíproca ocorre através da mediação de atitudes normativas do indivíduo. Para Mead, a autoconsciência só pode surgir em um grupo social e a relação recíproca é fundamentalmente constituída socialmente ao reconhecer a “perspectiva” de outros membros do grupo. Agora, Honneth se afasta de uma espécie meramente antropológica filosófico-naturalista para se aproximar cada vez mais das práticas realizadas socialmente. É ainda em *Luta por reconhecimento* que vemos que Honneth não abandona por completo nem Mead nem Hegel. Percebemos isso também na sua afirmação:

formas de reconhecimento efetuada por Hegel e Mead não erram inteiramente o seu alvo na realidade da vida social, e até mesmo que ela está em totais condições de uma exploração produtiva da infraestrutura moral das interações; por isso, de acordo com as suposições teóricas dos dois autores, foi possível também, sem maiores obstáculos, atribuir aos diversos padrões de reconhecimento espécies distintas de auto-relação prática dos sujeitos⁹⁶.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ *Idem*, p. 133.

⁹⁶ *Idem*, p. 227.

Mesmo havendo problemas em Hegel e em Mead, segundo Honneth, esses dois autores ainda continuam importantes para o pensamento honnethiano em *Luta por reconhecimento*. Honneth reconhece a importância de Hegel em considerar o ser humano em um processo histórico, mas ele tenta se afastar do que chama de metafísica hegeliana que é abstrata demais para o seu objetivo, assim, já que Honneth não aceita a abstração e uma metafísica em Hegel, ele tenta dar um caráter mais empírico para o pensamento hegeliano se valendo da psicologia social de Mead, buscando uma concretude maior para seu modelo teórico. Independentemente de como Honneth finda a obra *Luta por reconhecimento*, ele vai afirmar que a ligação entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo mesmo tem como condição a estrutura intersubjetiva da identidade. Os seres humanos se constituem como tais, porque há o outro com sua perspectiva com o qual aprendem a se referir a si mesmos com certas qualidades. Essas qualidades, enquanto autorealização, se desenvolvem de acordo com novas formas de reconhecimento.

Ao referir que a autorrealização pessoal está sujeita às relações de reconhecimento, Honneth aponta a relevância de garantir uma estrutura de reconhecimento em que caracteriza sua distorção como patologia social, ou seja, um reconhecimento que seja genuíno/ontológico para que busquemos evitar distorcê-lo, senão tal distorção se caracterizaria em uma patologia social. Logo, as patologias sociais estão intrínsecas aos sentimentos de desrespeitos ou de injustiças que são condições para os conflitos sociais oriundos dessa distorção.

Mas Honneth ainda vai encontrar problemas com seu conceito de patologias sociais enquanto reificação, isto é, enquanto distorção do reconhecimento que implica na não autorealização, porque nem sempre a injustiça desvela bloqueios à autorrealização. Isso é colocado pelo cientista social Olivier Voirol, quando este pergunta para Honneth como compreender a ideia do “escravo feliz” de acordo com a sua teoria do reconhecimento. Essa pergunta de Voirol é colocada na medida em que, no pensamento honnethiano, os atores sociais lutam quando se sentem injustiçados, porém muitos atores sociais vivem em situações sociais de opressão sem lutar e até sem se sentir moralmente prejudicado. Dado isso, Honneth responde:

esse é um problema difícil ao qual ainda não dediquei atenção suficiente. Pois até agora eu trabalhei com um esquema dicotômico, a saber, o esquema do desrespeito *versus* reconhecimento, mas ainda não desenvolvi uma terceira categoria que tivesse de ser considerada.

Tenho em mente o conceito de “falso reconhecimento”⁹⁷ [...], ou seja, o reconhecimento como ideologia [...] Conceitualmente, isso significa que entre o conceito de reconhecimento em todas as suas facetas e o conceito de desrespeito em seus distintos componentes é preciso colocar um terceiro e difícilíssimo conceito – difícil porque não posso desenvolver adequadamente um conceito de “falso reconhecimento” sem pressupor de antemão processos de formação da identidade que permitam falar desse mesmo “falso reconhecimento”. E só posso admitir até o momento que estou ciente do problema, embora não saiba, de forma precisa, como solucioná-lo conceitualmente⁹⁸.

Honneth reconhece a existência de alguns problemas em sua teoria que buscará resolver mais adiante. Em *Sofrimento de indeterminação* (2007), ele já colocava uma tentativa de resolver esses problemas. Honneth tenta entender o que leva os seres humanos a aceitarem um aprisionamento de si, mas só em seu livro *Reificação* que o filósofo se aprofundará mais a respeito disso, colocando tal aceitação enquanto resultado da reificação. Isso exigiu de Honneth um aprofundamento maior em sua teoria – como ele mesmo afirmou – reconstruindo uma experiência original, elementar, do reconhecimento, discorrendo sobre uma ontogenética.

Em *Reificação*, Honneth se respalda em filósofos como Lukács, Dewey, Heidegger, dentre outros, para construir a sua ontologia na qual se pode falar de uma práxis genuína e um reconhecimento elementar ou prévio. Agora, o indivíduo está implicado em relações de reconhecimentos constituintes de uma práxis originária, que é condição para o engajamento do ser humano consigo mesmo, com outros e com o mundo. Embora esse reconhecimento prévio permita aos seres humanos adotarem *posteriormente* uma ação reconhecedora, na nossa sociedade atual a reificação ainda continua presente. Ela se refere ao “esquecimento” do reconhecimento, que é a causa das patologias sociais. Essa reificação se aplica tanto ao próprio indivíduo, enquanto autorreificação, como também à reificação da natureza e dos outros seres humanos nas relações intersubjetivas.

Esse reconhecimento ontológico e a práxis genuína frente à reificação serão relevantes para, mais adiante, falarmos de uma ontologia em Sartre e seu entendimento de reconhecimento assimétrico. Mas, antes dessa discussão, precisamos ainda analisar

⁹⁷ “O termo alemão empregado por Honneth é *Verkennung*, o qual muitas vezes é traduzido por “desconhecimento”. Porém, esta opção de tradução acaba por confundir os termos que o próprio Honneth procura distinguir, a saber, “conhecimento” e “reconhecimento”. Além disso, é preciso manter o sentido do termo como um falso juízo, falsa interpretação ou avaliação. (N. do T.)” (HONNETH; VOIROL, 2011, p. 156).

⁹⁸ HONNETH; VOIROL, 2011, pp. 156-157.

melhor a teoria de um reconhecimento prévio – ou ontogenético – de Honneth em sua obra *Reificação*.

2.2 O reconhecimento ontológico em Honneth

Honneth, em sua obra *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento* (2018), questiona: por que há a reificação do ser humano, “se nós, enquanto seres humanos, relacionamo-nos uns com os outros por intermédio de um reconhecimento prévio, algo sobre o qual não tenho a menor dúvida”⁹⁹? Esse seu questionamento vem, em linhas gerais, da ideia de que há um reconhecimento do outro enquanto humano que é originário e prévio frente à reificação humana. Para esse filósofo, reificação – um conceito que ele apreende especialmente da obra *História e Consciência de Classe* (1923), do filósofo marxista húngaro Lukács –, é um termo que alude à coisificação das relações sociais, como ainda é uma das formas de identificar as patologias sociais que não se resumem às questões meramente econômicas¹⁰⁰. Em *Reificação*, Honneth se debruça mais sobre o conceito de reificação, reatualizando-o para o contexto social atual em função de seus diferentes contextos que não se resumem à economia. Por exemplo, não se refere somente à escravidão, como no século XVI, na qual as forças de trabalho humanas foram consideradas como simples “coisas”. *Grosso modo*, as patologias sociais dizem respeito aos comportamentos humanos que violam os princípios morais e éticos, ou melhor, que não reconhecem o direito do outro, fazendo deste um sujeito sem sentimentos, “objetos mortos”. Exemplificando: a mercantilização das relações amorosas na internet e até o desenvolvimento da indústria do sexo são reificações. Mas, não se trata somente disso. Nessa obra, a reificação caracteriza também os sentimentos humanos que são reduzidos à análise neurológica ou bioquímica, considerando as pessoas como uma máquina sem qualquer experiência existencial. De forma mais precisa, a reificação, para Honneth, a partir da sua reinterpretação de Lukács, refere-se a um “esquecimento” do reconhecimento, sendo este uma condição originária, ontológica, para o processo de sociabilidade.

⁹⁹ HONNETH, 2018, p. 212.

¹⁰⁰ É sabido que Lukács afirma também uma análise que não é apenas ao âmbito da crítica da economia, mas da sociedade burguesa como um todo, um processo histórico total no capitalismo moderno. Daí a sua reelaboração sobre a categoria de totalidade, quando Lukács afirma que “não é a predominância dos motivos econômicos na explicação histórica que distingue o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade” (LUKÁCS, 2019, p. 41).

Considerando também a sua busca pela noção de “intersubjetividade prática”, junto a Mead, Honneth, agora, desenvolve uma noção ontológica que designa nosso “envolvimento prático” no mundo. Incorporando, dentre outras, as idéias de Heidegger e Lukács em relação a uma prática ontológica, ao invés de uma postura epistêmica e gnosiológica para com os outros e para com o mundo, Honneth desenvolve um modo “existencial” de reconhecimento que é condição para todas as outras formas de reconhecimento, como as presentes em *Luta por reconhecimento*.

A reificação, em *Reificação* (2018), procura abarcar outros fenômenos que não se resumem a esfera econômica, sendo investigada a partir da intersubjetividade, das interações sociais. A intenção de Honneth é também tentar preencher uma lacuna que, segundo ele, há em Lukács: não fica evidente uma fundamentação que assegura a práxis que se perde no instante em que o ser humano começa a se comportar de maneira reificada. Para preencher essa lacuna se tornaria necessário um primado ontogenético para legitimar também a reificação como uma práxis distorcida, mas, para isso, é necessária uma práxis genuína, a qual seria realmente distorcida pela reificação.

Assim, Honneth neste momento defende que a crítica à reificação exige que possamos diferenciar “ontologicamente” entre maneiras “apropriadas” e “inapropriadas” de lidar com as pessoas¹⁰¹. O ser humano que reifica o outro não lesa apenas uma norma, mas implica “ainda um erro mais fundamental, porque ele atenta contra as condições elementares que estão na própria base de nosso discurso sobre a moral”¹⁰². Em *Reificação*, Honneth busca um entendimento de reificação em uma perspectiva diferente, que não é mais por decorrência de eventos históricos, embora não os desconsidere, mas buscando o seu sentido ontológico original.

Honneth afirma que, para Lukács, a reificação se refere às relações dos sujeitos consigo mesmos, com os outros e ainda com a natureza, porém essas relações são consideradas como relações com coisas, devido à “forma mercadoria”. Assim, no pensamento lukacsiano, é admissível entender a reificação como um tipo de erro moral. Honneth aprecia também que, em Lukács, há uma compreensão de que a reificação distorce a práxis originária ou genuína. Essa práxis, para Honneth, seria de um engajamento elementar, não implicando ela somente a uma reificação e a distorção do

¹⁰¹ HONNETH, 2018.

¹⁰² HONNETH, 2008a, p. 70.

mundo objetivo pelo meio do modo de produção, mas ainda pela relação intersubjetiva enquanto reconhecimento. Portanto, uma práxis distorcida seria a reificação.

O que Honneth tenta realizar é uma interpretação de que há algo implícito em Lukács – mas, explícito em algumas passagens de sua obra –, que é uma práxis genuína não desenvolvida pelo próprio Lukács. Na opinião de Honneth, o conceito de reificação de Lukács pressupõe um conceito mais primordial e genuíno na forma de práxis, na qual os seres humanos estabelecem uma relação empática e engajada consigo mesmo e com o mundo. Honneth vai buscar inovar o conceito de reificação e sua implicação em uma normatividade que foge do produtivismo. Em suma, Honneth visa um reconhecimento baseado em experiências sócio-ontológicas, ao invés de políticas identitárias ou culturais. Assim, exige-se uma ontologia social em Honneth que coloca a reificação enquanto “esquecimento” do reconhecimento, em um processo de rotinização e de habitualização que pode induzir a “esquecer” o reconhecimento original.

Na obra *Reificação*, Honneth também argumenta novamente que a noção de tomada de perspectiva de Mead é inadequada, porque carece de um relato de uma espécie de condição do apego emocional prévio que é necessária antes que os indivíduos possam aprender a se colocar ou “assumir” a perspectiva do outro. Uma condição que não está na teoria de Mead descrita na obra honnethiana *Luta por reconhecimento*.

É por essa via que o filósofo alemão afirma um primado “ontogenético” para basear a reificação como uma distorção de uma práxis genuína e, ao mesmo tempo, haver uma crítica mais fundamentada com intuito de superar a reificação. Com efeito, agora, o reconhecimento refere-se a uma postura afirmativa pré-cognitiva. Para desenvolver isso, Honneth pretende fundamentar a tese de que a atitude de reconhecimento possui uma procedência ontogenética, lançando mão de conceitos presentes em Heidegger e Dewey, dentre outros. Tal reconhecimento elementar seria uma experiência originária de todas as nossas vivências que se caracteriza como aproximação, *engajamento prático* e *empatia* com o mundo, o que seria o oposto da reificação, do distanciamento e até da indiferença. Então, o que haveria de originário seria o reconhecimento do outro/mundo.

Assim, a partir do conceito de “cuidado” de Heidegger, Honneth tem o intuito de mostrar um indivíduo que não só se confronta com o mundo cognitivamente, mas sim de forma subjacente a isso que é o tal confronto prático e elementar do indivíduo

com o mundo. Honneth encontra no “cuidado” uma relação intersubjetiva primordial que caracteriza um reconhecimento. É também por esse caminho que Honneth busca fundamentar a ideia de que há, na relação do sujeito consigo mesmo e com seu mundo circundante, uma atitude de reconhecimento de forma anterior ontogeneticamente: “trata-se aqui de uma forma ainda mais elementar de reconhecimento do que aquelas que venho estudando [...] Entretanto, parto aqui do pressuposto de que esse modo ‘existencial’ de reconhecimento se encontra na base de todas as outras formas de reconhecimento”¹⁰³. Ainda, segundo Honneth,

ambas as alusões, a saber, a de Lukács à práxis engajada e a noção de cuidado de Heidegger designam aquela forma de orientação prática que é especialmente característica da estrutura do modo de existência *humana*. Já que em oposição à concepção predominante que se tornou em uma segunda natureza, e de acordo com a qual os humanos primeiro e constantemente se esforçam para compreender e apreender a realidade de forma neutra, humanos de fato existem em um modo de engajamento existencial, de “cuidado”, através do qual eles concebem um mundo de significados¹⁰⁴.

Então, a reificação passa a ser um “esquecimento” de que o reconhecimento seria constitutivo das experiências intersubjetivas, *esquecendo*, portanto, de um engajamento afetivo e existencial. Para Honneth, esse “esquecimento” do reconhecimento que constitui a reificação é entendido como um processo no qual nossa relação com outro se torna algo “secundário”, isto é, não estamos mais cientes de que nós e os outros somos constituídos de um reconhecimento prévio ou “primário”, o qual é fundamentado também na ontologia heideggeriana¹⁰⁵.

¹⁰³ HONNETH, 2018, p. 77.

¹⁰⁴ “Both Lukács’ allusions to engaged praxis and Heidegger’s notion of care designate that form of practical orientation that is especially characteristic of the structure of the *human* mode of existence. For in opposition to the prevailing conception that has become second nature, and according to which humans primarily and constantly strive to cognize and neutrally apprehend reality, humans in fact exist in a modus of existential engagement, of “caring,” through which they disclose a meaningful world” (HONNETH, 2008b, p. 32, *tradução nossa*).

¹⁰⁵ Há um estranhamento de nossa parte quando Honneth considera o “cuidado” em Heidegger como um reconhecimento ontogenético, que ele denomina de reconhecimento prévio, pois o “cuidado” não é uma característica isolada. “Cuidado” é algo muito genérico, por constituir diversas modulações do ser do Dasein. A rigor, segundo Paul Gerner, “o ser do Dasein, a existência, é ser-no-mundo [...] Ocupação, preocupação, indiferença, ser-com, disposição, compreensão – todos eles são estruturas do ser do Dasein. Mas em que sentido eles constituem uma unidade? A resposta de Heidegger aponta para a afirmação de que o ser do Dasein é cuidado (*Sorge*) (§ 41). Todavia, apesar de o ‘cuidado’ ser um termo técnico que não significa nada para além dessas estruturas básicas do ser do Dasein em sua interconexão essencial, ele não é escolhido arbitrariamente. Seu significado *ôntico* ajuda a transmitir a ideia de que o Dasein não é um sujeito destacado que contempla o mundo” (GORNER, 2018, p. 121). Assim, seria mais coerente Honneth se valer especificamente do termo “ser-com” (*Mitsein*) para se referir ao reconhecimento ontogenético. É a partir dele que se mostra a modulação do “cuidado” enquanto “preocupação”, que inclui a indiferença: “com esse caráter não se quer dizer que a vida sempre esteja às voltas com maneirismos

É importante destacar também que esse “esquecimento” do reconhecimento que define a sua reificação deve ser dado entre aspas, porque ainda não esquecemos de forma literal de que o outro é um ser humano, há igualmente um reconhecimento do outro. Sem esse reconhecimento a própria reificação não seria possível. Vejamos que Honneth nos diz que o termo “reificação” não é para ser empregado para aqueles seres humanos que são somente “instrumentalizados”. Não é disso que se trata. Até porque

essa instrumentalização significa tomar outras pessoas como meio para fins puramente individuais, egocêntricos, sem precisarmos abstrair de suas características humanas; ao contrário, geralmente serão inclusive as habilidades especificamente humanas destas pessoas que utilizamos para, com sua ajuda, realizar nossos propósitos¹⁰⁶.

A reificação é diferente de uma simples “instrumentalização”. A *instrumentalização* implica em não percebermos mais os outros seres humanos com suas características que os tornam humanos. Isso seria literalmente tratar o ser humano como uma coisa, contudo, “coisa” é justamente tornar algo sem qualquer atributo, qualidade ou habilidade humana, “mas isto leva a perder de vista que aquilo que torna pessoas adequadas a serem utilizadas como instrumentos para fins de terceiros geralmente são suas características especificamente humanas”¹⁰⁷.

Então a reificação em Honneth é o “esquecimento” do reconhecimento. Utilizamos as aspas porque, ao objetificarmos um ser humano, ao mesmo tempo, precisamos reconhecê-lo ainda como ser humano, para que nossos fins objetificantes possam acontecer e fazer sentido, já que o que é explorado do outro são exatamente suas características especificamente humanas. Por exemplo, não posso explorar a mão de obra em uma fábrica ou me beneficiar unilateralmente em uma transação mercadológica por meio de interação com características presentes em um cachorro, gato ou qualquer outro animal ou ser existente que não seja um ser humano. A ideia de ser humano sempre estará – mesmo que lateralmente ou subjacentemente – presente em mim. Esse reconhecimento prévio, ou ontológico, é manifestado de tal forma que nós não podemos deixar de tomar uma posição reconhecedora.

escrupulosos. No frenesi solto, na indiferença, na estagnação — seja como for, ‘viver’ é caracterizado por cuidar” (HEIDEGGER, 2011, p. 103), isto é, o “cuidado” não é meramente sinônimo de obrigação prática de tomar conta do outro, por exemplo. Mas, como veremos também junto ao Sartre, isso tem outros problemas.

¹⁰⁶ HONNETH, 2008a, p. 70.

¹⁰⁷ *Idem*.

Um adendo: é importante observar que Sartre já havia afirmado algo parecido com isso antes de Honneth, em 1964:

uma ideologia petrificada se aplica a considerar os homens como animais que falam. Em vão: para lhes dar ordens, mesmo as mais duras, as mais insultuosas, é preciso começar por *reconhecê-los*; e como eles não podem ser vigiados constantemente, você deve decidir confiar neles. Ninguém pode tratar um homem ‘como um cachorro’ se ele não for o considerar primeiro como um homem¹⁰⁸.

Portanto, por enquanto, podemos sinalizar que Sartre, de certa forma, compreende uma espécie de reconhecimento prévio. Mas, voltaremos a isso no momento oportuno.

Continuando, dentre outras premissas em *Reificação*, tal reconhecimento prévio ganha uma sustentação forte pela ontologia de Heidegger, porque Honneth coloca o Ser, no sentido existencial do termo, enquanto um reconhecimento originário, logo, o reconhecimento não se resume somente à convenção sócio-histórica do mundo da vida – aspectos empíricos e/ou ônticos – como também se torna em algo que constitui o ser humano. Assim, pode-se sempre recorrer ao reconhecimento ôntico¹⁰⁹ ou gnosiológico, por assim dizer, aplicando-se um princípio elementar ou ontológico de reconhecimento mútuo que empenha *normativamente* a um alargamento das relações existentes de reconhecimento, isto é, a luta por reconhecimento se apreende como legítima, já que, *grosso modo*, refere-se a algo que está intrínseco ou que é condição do ser humano enquanto modo de ser-no-mundo, a saber, o “cuidado” heideggeriano.

Para Heidegger, o “cuidado” (*Sorge*) não é uma coisa que possuímos, porém que somos: a cada relação que situamos, a cada ação no mundo, a nossa lida com o cotidiano com outros entes, vamos nos tornando em quem somos. “Cuidado” é ser-no-mundo se *preocupando* e se *ocupando* com o outro, isto é, para o nosso propósito, cabe entendermos que o “cuidado” não é uma propriedade empírica do *Dasein*, mas uma das expressões própria da condição do *Dasein* que, por sua vez, é o ser humano enquanto possibilidades de ser¹¹⁰. Isso acarreta o “cuidado” como ser do *Dasein* e definindo o ser humano como “cuidado”. Portanto, como disse Heidegger, “avaliada por essa definição,

¹⁰⁸ “A petrified ideology applies itself to considering men as animals that talk. In vain: in order to give them orders, even the harshest, the most insulting, you have to begin by *acknowledging* them; and as they cannot be watched over constantly, you have to resolve to trust them. Nobody can treat a man ‘like a dog’ if he does not first consider him as a man” (SARTRE, 2005, p. 22, *tradução nossa*).

¹⁰⁹ A ordem do dado concreto da experiência.

¹¹⁰ “*O Dasein é sua abertura*” (HEIDEGGER, 2005a, §28, p.187, *tradução alterada*), isto é, que existe enquanto em possibilidades de ser em que uma perspectiva de mundo se abre na convivência com os outros. *Dasein*, então, é o termo que Heidegger adota para indicar o modo de ser próprio do ser humano.

a interpretação ontológico-existencial pode causar estranheza sobretudo quando se compreende a ‘cura’ apenas onticamente como ‘cuidado’ e ‘apreensão’. Nesse sentido, deve-se agora introduzir um testemunho pré-ontológico”¹¹¹. O sentido desse testemunho é o “cuidado” como aquilo que pertence à condição humana “enquanto vive”.

O “cuidado” no modo de *preocupação* será relevante para entendermos o porquê de Honneth adotar esse conceito heideggeriano na sua ontologia social. Uma questão essencial que precisamos considerar é que nesse conceito de “cuidado”, Heidegger expõe dois modos básicos do “cuidado”: enquanto “ocupação” (*Besorgen*), que é o cuidado com os entes intramundanos, e enquanto “preocupação” (*Fürsorge*), que se refere o cuidado para com os entes que é como modo de ser do *Dasein*, isto é, o ser humano. Em especial, a “preocupação” se constitui enquanto *Dasein* no modo “ser-com” (*Mitsein*), que é a relação entre os *seres-aí*. Assim, *ser-aí* é o modo de ser da coexistência: sempre em convivência, mas essa convivência, como já se pode compreender, é ontológica, ou melhor, é existencial. Dado isso, não há como o *Dasein* se isolar efetivamente, porque o *ser-aí* sempre se encontra permeado de outros *seres-aí*¹¹². Então, a *preocupação* é o que estará no cerne do pensamento honnethiano ao se referir ao conceito de “cuidado”, posto que exercer a *preocupação*, segundo Heidegger, aponta, dentre outras possibilidades,

a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que se lhe *antepõe* em sua possibilidade existencial para não retirar-lhe o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa¹¹³.

No mais, nosso objetivo principal não é nos alongarmos muito com Heidegger, mas somente mostrar, com essas breves indicações, o que Honneth apreende ao inserir a ontologia heideggeriana em sua filosofia: Honneth busca fundamentar o reconhecimento ôntico nessa “preocupação [que] se comprova, pois, como uma constituição ontológica da presença [*Dasein*]”¹¹⁴ e que se refere “a convivência

¹¹¹ HEIDEGGER, 2005a, §42, p.262.

¹¹² Por sinal, dentre outros motivos como a temporalidade, é também por isso que tradutores das obras de Heidegger utilizam o termo “presença” ao invés de *ser-aí* para traduzir o termo *Dasein* do alemão para o português.

¹¹³ *Idem*, §26, p. 174.

¹¹⁴ *Idem*.

recíproca”¹¹⁵, desenvolvendo o seu conceito de reconhecimento prévio. É com isso, *em suma*, que Honneth tentou se ocupar na sua ontologia social da teoria do reconhecimento quando se referia ao pensamento heideggeriano. Tendo o “cuidado” como uma espécie de critério, ou melhor, como fundamento, Honneth permite que venha à tona interações sociais que podem ter como condição irrenunciável a autorrealização ou o reconhecimento para todos os membros da sociedade. Isto é, coloca-se uma base elementar (“cuidado”) que justifique os anseios levantados no conflito social e, com efeito, as suas resoluções. Honneth também afirma que é somente por meio desse reconhecimento prévio que tem, *dentre outras*, como característica o “cuidado”, que os seres humanos aprendem a ter uma postura “reconhecível” em relação a objetos não humanos.

Contudo, Honneth ainda deixa evidente que só porque tal reconhecimento “é realização pré-cognitiva do ato de assumir uma determinada postura”¹¹⁶, que não se quer dizer que a objetificação, ou a reificação, do outro carregue sempre algum sentimento que haja um caráter positivo ou benevolente. Os sentimentos de injustiça e de lesão continuam presentes enquanto patologia social.

É neste momento que o pensamento ontológico de Sartre, especialmente em *O Ser e O Nada* (1943), apresenta-se relevante por carregar também uma análise sobre o reconhecimento do outro. Porém, Honneth o critica, por não considerar que o pensamento sartriano seja capaz de dar condições para um reconhecimento recíproco, devido à objetificação e o conflito que, como veremos, estão fortemente presentes na filosofia sartriana.

Como adendo, de antemão, é necessário observar brevemente uma análise de Honneth que pode levar a mal-entendidos ou erros lógicos em sua crítica a Sartre. A crítica negativa de Honneth a Sartre é clara e direta em sua obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003) e em seu ensaio e entrevista, que por sinal há um exame mais denso, *The relevance of contemporary French philosophy for a theory of recognition: an interview* (2017). Temos, então, o trabalho de Honneth *Luta por reconhecimento* de 1992, traduzido para o português em 2003, e outro trabalho *The relevance of contemporary French philosophy for a theory of*

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ HONNETH, 2008a, p. 73.

recognition de 2017, não traduzido para o português, onde Honneth critica a impossibilidade de um reconhecimento recíproco em Sartre. Mas, entre 1992/2003 e 2017, aparentemente não há mais em Honneth, no nível do reconhecimento elementar, uma rejeição ao pensamento sartriano. Isso pode ser observado tanto no ensaio *Observações sobre a reificação* (2008a) quanto na obra *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento* (2018), originalmente publicada em 2005, que inclui o ensaio *Observações sobre a reificação*.

Então, há uma aparente contradição: Honneth rejeita ou não Sartre no que se refere ao reconhecimento recíproco? Em 1992, Honneth critica Sartre, mas em 2005 ele afirma não o rejeitar, e em 2017 volta a criticar Sartre de forma mais veemente. Parece haver uma incongruência no pensamento de Honneth. No entanto, ao analisarmos *Observações sobre a reificação* (2008a) e *Reificação* (2018), percebemos que Honneth mantém sua rejeição a Sartre no que concerne ao reconhecimento recíproco o tempo todo, preservando a coerência de seu pensamento. A seguir, analisamos a afirmação de Honneth em seu ensaio mencionado:

em alguns escritos de Heidegger e de Dewey puderam ser encontradas algumas referências adicionais para este privilégio dado ao engajamento em contraposição à apreensão neutra, para o ser afetado em contraposição à relação distanciada. O primeiro havia tentado mostrar com seu conceito do “cuidado” e o segundo com sua categoria da “experiência qualitativa” que no mundo vivido humano uma postura da participação sempre antecede à pura observação não partícipe de pessoas ou situações. Outras confirmações para esta tese sócio-ontológica eu naturalmente também poderia ter retirado das análises fenomenológicas de Sartre ou de Merleau-Ponty¹¹⁷.

Nesse trecho, Honneth menciona Heidegger e Dewey, discutindo a relação entre engajamento e observação neutra. Ele destaca que o engajamento, ou participação ativa, é privilegiado sobre a observação neutra. Engajar-se significa estar envolvido nas atividades e interações do grupo, enquanto a observação neutra mantém uma postura distanciada e imparcial. Heidegger explorou o conceito de “cuidado” ou “preocupação” como forma de engajamento, enquanto Dewey enfatizou a importância da “experiência qualitativa”. A experiência qualitativa é vivida e sentida, estando intimamente ligada ao engajamento ativo com o mundo. Honneth menciona que confirmações para essa tese podem ser encontradas nas análises fenomenológicas de Sartre e Merleau-Ponty, que

¹¹⁷ HONNETH, 2008a, p. 71.

também exploraram a relação entre subjetividade, experiência e engajamento no mundo vivido¹¹⁸.

Sobre o filósofo de nosso interesse, Honneth menciona Sartre no trecho apresentado acima, indicando que, aparentemente, não há uma rejeição à fenomenologia sartriana no nível do reconhecimento elementar. Isso parece contrariar o pensamento de Honneth desde *Luta por reconhecimento* (2003) até *The relevance of contemporary French philosophy for a theory of recognition: an interview* (2017). No entanto, uma leitura mais cuidadosa revela que essa aparente contradição é evitada, pois Honneth não afirmou que há reconhecimento recíproco em Sartre.

O que ocorre é que no trecho citado, Honneth discute a relação entre engajamento e apreensão neutra. Ele menciona que, em alguns escritos de Heidegger e Dewey, encontram-se referências adicionais que privilegiam o engajamento sobre a apreensão neutra. Essa discussão se estende ao mundo vivido, onde uma postura participativa sempre antecede a pura observação não partícipe de pessoas ou situações.

O ponto importante aqui é que Honneth não está necessariamente afirmando que em Sartre há o reconhecimento do outro por meio desse engajamento. Em vez disso, ele utiliza Sartre como um exemplo de filósofo cujas análises fenomenológicas podem contribuir para sua tese sócio-ontológica. Honneth está interessado em explorar diferentes perspectivas para compreender como a subjetividade se constrói na sociedade atual.

Para Honneth, Sartre, em sua ontologia fenomenológica-existencialista, não enfatiza o reconhecimento mútuo. Sartre se concentra na liberdade individual e na luta pela autenticidade, o que pode resultar na reificação do outro como objeto. Portanto, a divergência entre Honneth e Sartre persiste, mas Honneth ainda considera valioso explorar as análises fenomenológicas de Sartre para enriquecer sua própria perspectiva. Honneth menciona Sartre como parte de um diálogo filosófico mais amplo, mesmo que suas posições não se alinhem completamente.

¹¹⁸ Axel Honneth faz uma distinção importante entre engajamento ontológico e reconhecimento ontológico. O engajamento ontológico refere-se à forma como os indivíduos se envolvem e interagem com o mundo ao seu redor, enquanto o reconhecimento ontológico envolve a forma como essas interações são reconhecidas e validadas socialmente. Vigeando Araújo de Sousa. DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS ENTRE AS POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO EM HONNETH E TAYLOR

Honneth reconhece que em Sartre há um engajamento com o mundo vivido humano. No entanto, o engajamento por si só não garante automaticamente o reconhecimento recíproco: “uma das formulações utilizadas por Lukács; este, em algumas passagens de seu texto, tinha equiparado a reificação com uma postura do olhar não partícipe”¹¹⁹. Honneth segue: “em alguns escritos de Heidegger e de Dewey puderam ser encontradas algumas referências adicionais para este privilégio dado ao engajamento em contraposição à apreensão neutra [olhar não partícipe]”¹²⁰ e finaliza seu raciocínio dizendo que “outras confirmações para esta tese sócio-ontológica eu naturalmente também poderia ter retirado das análises fenomenológicas de Sartre”¹²¹. Honneth foca em substituir o “olhar não partícipe” pela noção de “engajamento” como fundamental na existência humana. Para ele, o engajamento é essencial como pré-requisito, mas por si só não avaliza o reconhecimento recíproco. O reconhecimento recíproco, para Honneth, implica uma validação mútua da subjetividade e dignidade dos outros, o que vai além do engajamento. Embora o engajamento seja uma condição necessária para o reconhecimento, ele não é suficiente para garantir essa reciprocidade. Em suma, Honneth destaca que o engajamento é um primeiro passo, mas não garante a plena realização do reconhecimento recíproco.

Grosso modo, embora o pensamento honnethiano não defenda que em Sartre há o reconhecimento recíproco, Honneth considera relevante explorar algumas ideias de Sartre para enriquecer sua própria perspectiva sobre a relação entre engajamento e reificação. No ensaio já mencionado, Honneth não está necessariamente afirmando que há em Sartre o reconhecimento do outro por meio desse engajamento. Não há nada evidente ou já dado sobre isso no referido ensaio, a não ser conjecturas de nós leitores. Honneth menciona Sartre e suas análises fenomenológicas como parte de um diálogo filosófico mais amplo. Isso demonstra a complexidade e a riqueza das discussões sobre reconhecimento e reificação na filosofia contemporânea.

Este adendo prévio se justifica não apenas para demonstrar que Honneth não contradiz seu próprio pensamento, ora rejeitando, ora adotando aspectos em Sartre no contexto do reconhecimento recíproco, por exemplo, mas também é relevante para enriquecer o diálogo neste momento. Ao reconstruirmos a obra já referida *Reificação* (2018) e posteriormente discutirmos a crítica a Sartre, é fundamental reconhecer que

¹¹⁹ HONNETH, 2008a, p. 71.

¹²⁰ HONNETH, p. 71.

¹²¹ HONNETH, p. 71.

Honneth considera certos elementos de Sartre, porém não porque Sartre desenvolveu uma teoria de reconhecimento recíproco. Portanto, a crítica de Honneth ao pensamento de Sartre sobre o reconhecimento recíproco permanece em nosso recorte de pesquisa, crítica essa presente tanto na mencionada obra *Luta por reconhecimento* (2003) quanto, de forma mais detalhada, em *The relevance of contemporary French philosophy for a theory of recognition* (2017).

Entendido isso, retomamos a crítica que Honneth faz a Sartre, por não considerar que o pensamento sartriano seja capaz de proporcionar condições para um reconhecimento recíproco, devido à objetificação e ao conflito que, como veremos, estão amplamente presentes na filosofia sartriana. O que ocorre é que em Sartre o reconhecimento é assimétrico, já em Honneth, como já vimos, o reconhecimento precisa ser simétrico. Uma das questões que colocamos desde o início desta pesquisa é a implicação de um reconhecimento simétrico, como desejado pelo pensamento honnethiano.

Isso nos coloca de frente à crítica de Honneth a Sartre. É essa crítica que analisaremos, ao mesmo tempo em que é necessário discorrer melhor sobre alguns conceitos do filósofo francês, para contextualizar a noção sartriana de intersubjetividade e sua implicação como reconhecimento do outro. De início, um dos conceitos basilares da filosofia sartriana é o da consciência. Esse conceito de consciência, que, devido à sua particularidade, será denominado de Para-si, é uma das bases que permitem a Sartre compreender um tipo de reconhecimento assimétrico.

Após esse conceito, iremos nos debruçar nos demais conceitos sartrianos pertinentes para o nosso objetivo. No entanto, esses conceitos serão desenvolvidos no decorrer do texto, de acordo com a necessidade da crítica de Honneth a Sartre. Isso também permitirá que o texto seja mais dinâmico e que a relevância da nossa tese de um reconhecimento assimétrico seja sedimentada aos poucos.

3. A CRÍTICA DE AXEL HONNETH A JEAN-PAUL SARTRE

Iniciemos com a crítica que Honneth faz a Sartre, para entendermos por que Sartre não é uma das bases para a filosofia de Honneth. Honneth busca um reconhecimento simétrico, que, como veremos, não existe na filosofia sartriana. Para tornar o texto mais dinâmico, a partir deste ponto, nos encontraremos com um “diálogo” entre Honneth e Sartre, no qual discutiremos o reconhecimento simétrico e assimétrico. Alguns conceitos sartrianos serão apresentados, e à medida que forem apresentados, faremos uma análise deles, para que possamos nos situar no “diálogo” referido.

Com isso entendido, iniciaremos com a análise honnethiana ao pensamento sartriano. Honneth destaca três filósofos pós-hegelianos em sua obra *Luta por reconhecimento*, que ponderaram intensamente um reconhecimento gnosiológico ou ôntico: Marx, Sorel e Sartre¹²². No caso, devido ao nosso objetivo, nos debruçaremos somente sobre a análise a respeito de Sartre.

Segundo Honneth, Sartre foi o terceiro filósofo a explorar a intersubjetividade através do reconhecimento. Até agora, Honneth considera o reconhecimento sartriano em um âmbito gnosiológico ou ôntico, e não ontológico. Para uma melhor compreensão da nossa análise – é preciso reforçar que envolverá termos como gnosiologia, ontologia, consciência e conhecimento – é importante distinguir entre o campo gnosiológico e o campo ontológico (ou existencial sartriano). Ao nos referirmos a Sartre, chamaremos seu reconhecimento de reconhecimento-ontológico ou relação interna, ou seja, a relação entre duas consciências humanas, uma relação de Ser a Ser. Em contraste, chamaremos de reconhecimento-gnosiológico ou relação externa a comparação entre objetos no mundo, como este livro não é esse lápis. O campo gnosiológico também se refere ao pensamento cartesiano, reflexivo e/ou ao pensamento de um ser cognoscente, que é um ser capaz de conhecer ou saber sobre algo.

¹²² O termo “pós-hegelianos”, para se referir a Marx, a Sorel e a Sartre, é usado pelo próprio Honneth em sua obra *Luta por reconhecimento*. Dentre outros, um exemplo: “se examinarmos a história do pensamento pós-hegeliano a fim de verificar se se encontram nela teorias com uma intenção básica análoga, depararemos com uma série de abordagens nas quais o desenvolvimento histórico foi pensado, em parte com apoio em Hegel, mas sem nenhuma referência a Mead, como um processo conflituoso de luta por reconhecimento. A diferenciação sistemática de três formas de reconhecimento pode então ajudar a tornar transparentes as confusões objetivas pelas quais sempre fracassaram até hoje essas concepções pos-hegelianas: a filosofia social de Marx, de Sorel e de Sartre representa o exemplo mais significativo de uma corrente de pensamento que, contra Hobbes e Maquiavel, carregou teoricamente os conflitos sociais como as exigências do reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 228).

É importante lembrar que, para Sartre, conhecimento e consciência não são a mesma coisa. A consciência não pode ser confundida com o conhecimento. A consciência, em Sartre, não é uma mera instância psíquica. O conhecimento, no sentido clássico, está na ordem da consciência reflexiva, não na ordem da consciência irrefletida, pré-reflexiva ou ontológica. Sartre, ao distinguir consciência e conhecimento, afirma que a consciência reflexiva é aquela em que o sujeito conhece, sabe ou reflete sobre algo. A consciência pré-reflexiva, por sua vez, refere-se a algo que está subjacente à reflexão propriamente dita. Portanto, a consciência pré-reflexiva é uma espécie de conhecimento não tematizado, que é a condição para a reflexão¹²³.

Sartre alegou que “a consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito”.¹²⁴ Então, faz-se necessário abandonar a primazia do conhecimento para fundamentar a consciência sartriana. A consciência não pode reduzir-se ao conhecimento. Como diz Sartre, também “nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo)”¹²⁵. Consciência nem sempre é sinônimo de conhecimento. Por ora, temos em mente que há a consciência pré-reflexiva (consciência/ontologia) que é condição para consciência reflexiva, que é aquela que reflete, pensa sobre algo (conhecimento/gnosiologia/ôntico)¹²⁶.

Com isso, o filósofo francês realiza uma leitura a respeito da “Intencionalidade da consciência” que é um conceito recriado por Husserl¹²⁷, a partir de Brentano, para afirmar que toda consciência é consciência (de) alguma coisa. Isto é, a consciência não tem conteúdo, já que é *intencionalidade*, e, por isso, surge junto com o fenômeno,

¹²³ SARTRE, 2012.

¹²⁴ SARTRE, 2012, p. 22.

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ O que se refere à gnosiologia é o cognitivo, o reflexivo, o conhecer que colocaremos no campo do pensamento que, por sua vez, é do âmbito tematizado ou tético; já ontologia é a condição da gnosiologia, é o pré-reflexivo, é do âmbito não tematizado ou não-tético. A ontologia procura *analisar* as condições de existência da gnosiologia. Também se a consciência não é sempre sinônimo de conhecimento ou do pensar, logo, aqui, a consciência não se refere a uma instância psíquica que, por sinal, é gnosiológica, mas se refere a esfera ontológica. A rigor, o conhecimento é um dos modos de consciência, senão é como se disséssemos que alguém ao obter conhecimento teria sua consciência “desligada” ou direcionada para outro objeto que não o do conhecimento. Então, na verdade, o termo “conhecimento” se refere a uma consciência gnosiológica, já o termo “consciência” a uma consciência ontológica, por assim dizer.

¹²⁷ Referimo-nos à afirmação husserliana: “[...] a particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si próprio” (HUSSERL, 2001, p. 48).

fenômeno como a mesa, o pensamento, a árvore, etc. A consciência é um *nada*¹²⁸ que precisa ser supostamente preenchido. A consciência é caracterizada por sua direção ao objeto. Toda crença, desejo, tem necessariamente seus objetos: o acreditado, o desejado, etc.¹²⁹ Isso significa que o objeto só tem sentido para a consciência. Sem essa intencionalidade, não haveria possibilidade de falar sobre o objeto e, devido a isso, tal objeto não seria fenômeno. Dessa forma, o fenômeno é o objeto da consciência, para que essa possa existir e vice-versa. Consciência e fenômeno existem contemporaneamente. Mas, Sartre critica Husserl por permanecer no campo fenomenológico epistemológico, enquanto ele busca realizar uma ontologia através da fenomenologia, assim como Heidegger. No entanto, a abordagem sartriana é diferente da heideggeriana¹³⁰.

Sartre, desde sua obra *A Transcendência do Ego*, de 1934, até *O Ser e o Nada*, de 1943, contraria Husserl ao afirmar que, se a consciência é intencionalidade, nada pode existir na consciência. Com isso, o filósofo francês defende a hipótese filosófica de que o ego, ou Eu, não é um habitante da consciência:

para a maior parte dos filósofos, o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no seio dos “Vividos” como um princípio vazio de unificação [...] Nós queremos mostrar aqui que o Ego não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o Ego de outrem¹³¹.

Para Sartre, a própria estrutura da intencionalidade da consciência impede que nela exista algo, seja um ego empírico, como na psicanálise freudiana, seja um ego transcendental, como na filosofia husserliana. A consciência, em si mesma, não é estruturada de forma egológica. Em outras palavras, Sartre contesta a epistemologia

¹²⁸ “Este ‘nada’ não é um nada metafísico absoluto como o de Parmênides, é um ‘nada’ relativo ao ‘ser-em-si’ (as coisas), que é ao mesmo tempo movimento com origem no ‘ser-para-si’ (a consciência) e acto de desprendimento do ‘em-si’” (ROCHA, 2005, p. 91), ou, na filosofia sartriana, “o nada não se reduz a um mero conceito vazio, desprovido de sentido” (BORNHEIM, 2011, p. 43).

¹²⁹ SARTRE, 2012.

¹³⁰ Com outras palavras, esse posicionamento está presente, com suas variadas formas, em diversos pensamentos da ontologia fenomenológica e existencial que afirmam que consciência não pode reduzir-se ao conhecimento. Por exemplo, como disse Sartre, “nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo)” ou que “a consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 2012, p. 22); já Heidegger nos assegura que “no contexto problemático desse tratado, a análise da consciência encontra-se unicamente a serviço da questão ontológica fundamental” (HEIDEGGER, 2005b, §59, p. 78), isto é, a consciência enquanto radicada no ser-no-mundo.

¹³¹ SARTRE, 1994, p 43.

clássica, que parte do pressuposto de que o ato de conhecer é reduzido aos conteúdos da consciência. Sartre defende que a ideia de intencionalidade da consciência é o que permite que ela esteja livre de qualquer conteúdo armazenado em seu interior.

A consciência é considerada uma pura atividade, ou, como Sartre entende, um nada que é tudo. A consciência visa os objetos, mas não os armazena em si. A consciência é tudo, pois é por meio dela que apreendemos os objetos transcendentais. O ego e os outros objetos da consciência estão em uma esfera reflexiva, ou transcendente, que é do campo gnosiológico ou ôntico. A diferença entre ontologia e gnosiologia foi explicitada anteriormente. A intencionalidade da consciência faz parte de sua estrutura originária, elementar ou ontológica. A ontologia sartriana começa a se manifestar quando percebemos que a consciência não está aprisionada, mas é a fundadora da realidade humana, pois é por meio dela que os objetos transcendentais são apresentados a nós. Vejamos o que Alves nos diz a respeito dessa intencionalidade da consciência sartriana:

ora a intencionalidade, a tese de que toda consciência é sempre consciência de, não deve ser rebaixada ao nível de uma afirmação banal e sem relevância. O que ela estatui não é simplesmente que toda consciência é sempre consciência de qualquer coisa [...]; o que ela verdadeiramente diz, por detrás dessa afirmação anódina e trivial, é que a consciência é sempre e só consciência, e que o é plenamente. “Toda consciência é consciência de qualquer coisa” tem na verdade este significado essencial: nada há na consciência que não seja consciência, ela está toda contida na sua relação ao objeto intencional, tudo nela é ato, não havendo aí nada semi ou inconsciente¹³².

Esse entendimento assegura que a consciência é um movimento constante para "fora" de si mesma, isto é, que a consciência só existe na medida em que está voltada para um objeto. Com efeito, não somente os fenômenos da consciência são o pensamento, a árvore, a cadeira, etc., mas também o próprio ego é um fenômeno da consciência. Isso implica no entendimento de que a consciência é constituinte e o ego é constituído. O ego só se manifesta como uma função psíquica, mas a psique, como já vimos, está no campo gnosiológico e/ou epistemológico, pois o ego só se dá por meio de um ato reflexivo. Em suma, a consciência em Sartre deve ser considerada no âmbito ontológico por essa razão.

¹³² ALVES, 1994, p. 18.

Assim, para Sartre o Ego é “precisamente, a interioridade da consciência refletida contemplada pela consciência reflexiva”¹³³, enquanto a consciência irrefletida, ou a pré-reflexiva, que chamaremos também somente de consciência, “é um ser cuja essência implica a existência”¹³⁴, afirmação essa que estará presente, com mais discussão, em sua obra *O Ser e o Nada*.

Em suma, não estamos considerando consciência enquanto reflexão de um Eu sobre si mesmo ou consciência psicológica; esta pertence ao âmbito gnosiológico ou ôntico, já a consciência sartriana, que é a com qual lidamos, é do âmbito ontológico.

Então, de antemão, cabe frisar que, ao discorrermos sobre o reconhecimento-ontológico, referimo-nos a Sartre, que é um reconhecimento entre duas consciências, ou seja, um reconhecimento de Ser a Ser, pré-reflexivo; já o reconhecimento-gnosiológico, referimo-nos a Hegel e à filosofia moderna em geral, por exemplo, ou seja, refere-se à relação externa, que diz respeito à comparação entre os *objetos* no mundo. A dialética do senhor e do escravo/servo aborda questões relacionadas ao reconhecimento, à dominação e à busca pela liberdade e autoconsciência no mundo ôntico/gnosiológico. O campo gnosiológico é referido também ao pensamento cartesiano, reflexivo e/ou do pensamento de um ser cognoscente, ou seja, um ser que tem capacidade de conhecer ou saber sobre algo.

O que também se refere à gnosiologia é o cognitivo, o reflexivo, o conhecer que colocaremos no campo do pensamento que, por sua vez, é do âmbito tematizado ou tético; já ontologia é a condição da gnosiologia, é o pré-reflexivo, é do âmbito não tematizado ou não-tético. A ontologia procura *analisar* as condições de existência da gnosiologia. Também se a consciência não é sempre sinônimo de conhecimento ou do pensar, logo, aqui, a consciência não se refere a uma instância psíquica que, por sinal, é gnosiológica, mas se refere a esfera ontológica. A rigor, o conhecimento é um dos modos de consciência, senão é como se disséssemos que alguém ao obter conhecimento teria sua consciência “desligada” ou direcionada para outro objeto que não o do conhecimento. Então, na verdade, o termo “conhecimento” se refere a uma consciência gnosiológica, já o termo “consciência” a uma consciência ontológica, por assim dizer.

¹³³ SARTRE, 1994. p 43.

¹³⁴ *Idem*, p. 71.

Como já mencionamos, consciência nem sempre é sinônimo de conhecimento. A rigor, por exemplo, como disse Sartre, “nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo)” ou que “a consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito”¹³⁵.

Por enquanto, é importante lembrar que o termo “reconhecimento” tem significados diferentes em Sartre e Honneth. Honneth baseia-se no pensamento de Hegel, especialmente na obra *Luta por reconhecimento*, em que há uma crítica ao pensamento sartriano. Já abordamos esse assunto em diversos pontos do texto desde a introdução e nas notas de rodapé.

Entendido isso, voltamos à análise honnethiana. Segundo Honneth, Sartre é o terceiro filósofo a buscar compreender a intersubjetividade baseada no reconhecimento. No entanto, a base existencialista sartriana, ao mesmo tempo, apresenta dificuldades para resolver o tema do reconhecimento. É importante destacar que, nesse caso, Honneth está em um reconhecimento gnosiológico para um ponto de vista sartriano. A perspectiva de Honneth se encontra no âmbito ôntico na sua obra mencionada, ou seja, o foco está no conhecimento e na compreensão do outro como um ser cognoscente.

Honneth analisa *O Ser e o Nada* e afirma que essa obra é um modelo de como é difícil, na filosofia de Sartre, uma interação humana ser bem-sucedida. Isso ocorre porque as intersubjetividades, as interações humanas, são conflituosas e, portanto, jamais chegariam a um estado de reconciliação, algo tão almejado no pensamento de Hegel, segundo Honneth. Honneth se refere aos conflitos sartrianos, como a relação do Para-si com o Para-outro, o Olhar e a objetificação, por exemplo.

Vamos agora entender um pouco desses conceitos sartrianos para apreendermos melhor o que Honneth quer dizer com eles, quando os critica como algo impossível de ser colocado como base para uma teoria de reconhecimento.

De início, a análise de Honneth a respeito de *O Ser e o Nada* é muito geral. Ele não se demora nela, mas nos permite um entendimento de sua crítica de forma satisfatória. Assim, esse filósofo afirma o seguinte a respeito da tal obra sartriana:

já que todo sujeito humano vive como um ser sendo-para-si no estado de uma transcendência permanente de seus próprios projetos de ação,

¹³⁵ SARTRE, 2012, p. 22.

ele experiencia o olhar do outro, através do qual unicamente ele pode chegar a autoconsciência, ao mesmo tempo como uma fixação objetivante a apenas uma de suas possibilidades de existência; por isso, ele só pode escapar ao perigo de uma tal objetivação, sinalizada por sentimentos negativos, tentando inverter a relação do olhar e fixar agora o outro, por sua vez, a um único projeto de vida; com essa dinâmica de uma reificação recíproca, um elemento do conflito migra para todas as formas de interação social, de sorte que é ontologicamente excluída a perspectiva de um estado de reconciliação inter-humana.¹³⁶

O olhar sartriano é um problema para a interação humana, segundo Honneth, pois ele leva à objetificação do outro. Isso é evidente na filosofia de Sartre, na qual um só pode se tornar sujeito se o outro se tornar objeto, e vice-versa. Essa é uma dinâmica que impede a reconciliação entre os atores da interação, de acordo com Honneth.

O termo “reificação” não é usado por Honneth meramente no senso comum. Ele está presente também em sua obra *Luta por reconhecimento*, que critica Sartre em seus últimos capítulos. Esse termo filosófico se refere à coisificação das relações sociais. A “reificação” é um conceito guiado, dentre outros, no conceito de “fetichismo”, de Marx¹³⁷, elaborado por Lukács¹³⁸ e agenciado também pelos integrantes da Escola de Frankfurt¹³⁹ ou da Teoria Crítica, como Horkheimer, Adorno, Habermas e Honneth¹⁴⁰.

Em um trabalho posterior, Honneth reconhece a importância da filosofia de Sartre em *O Ser e o Nada*, revisando alguns de seus posicionamentos anteriores. No entanto, sua crítica central permanece: a ideia de conflito insuperável¹⁴¹. Vejamos:

embora eu tenha aprendido com o relato de Sartre sobre o reconhecimento como uma relação existencial, sua apresentação do reconhecimento como irreduzivelmente conflituoso ignora as maneiras pelas quais o conflito pode ser resolvido em formas estáveis e positivas de reconhecimento que são mutuamente afirmadas por ambas as partes no conflito. É claro que o arcabouço ontológico de Sartre, que toma o conflito como impossível de ser eliminado, o

¹³⁶ HONNETH, 2003, pp. 246-247.

¹³⁷ Marx com seu conceito de “fetichismo”, é condição para o surgimento da categoria de “reificação”, por Lukács. Fetichismo se refere às “relações coisais entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 1983, p. 71). Cabe destacar também a afirmação de Honneth em que diz que com o seu livro “publicado sob o título *Reificação*, eu pretendia colocar em destaque a herança da teoria de Marx de uma maneira nova, não desgastada” (HONNETH, 2008a, p. 68).

¹³⁸ Em *História e Consciência de Classe* (1923), de Lukács.

¹³⁹ Em *Teoria do Agir Comunicativo* (1981), de Habermas; *Minima Moralia* (1951), de Adorno, e *Reificação* (2007), de Honneth, por exemplo.

¹⁴⁰ HONNETH, 2018.

¹⁴¹ Conferir a obra *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy: Reopening the dialogue* (Manchester University Press, 2017).

impede de apresentar o reconhecimento de forma positiva, isto é, de forma capacitadora para ambas as partes¹⁴².

É importante destacar que, ao mesmo tempo em que reconhece a crescente atenção de Sartre ao tema das lutas por reconhecimento entre grupos sociais, como no estudo sobre as razões do antissemitismo, Honneth também quer nos lembrar que existe uma lacuna entre a filosofia da intersubjetividade sartriana e seus escritos políticos¹⁴³. Honneth acredita que, nesses escritos, Sartre introduz a ideia de que o relato negativo do reconhecimento apresentado em *O Ser e o Nada* pode ser, em certa medida, superado por formas positivas de reconhecimento recíproco não conflitante, ou seja, simétrico.

Honneth modificou sua leitura da filosofia sartriana oferecida em *Luta por reconhecimento*, e agora acredita que *O Ser e o Nada* fornece uma das apresentações mais convincentes do significado sócio-ontológico e existencial do reconhecimento¹⁴⁴. Embora,

Honneth agora tenha qualificado sua leitura, ele ainda insiste que a concepção de reconhecimento de Sartre ignora a possível resolução do conflito em textos filosóficos de Sartre com seus escritos políticos, mantendo sua visão original de que Sartre não poderia reconciliar o negativismo existencial de *O Ser e o Nada* com o relato de reconhecimento positivo entre grupos antissemitas e judeus¹⁴⁵.

Essa lacuna, que Honneth identifica como conflito insuperável, impede que Sartre forneça uma base para uma abordagem do conflito social. Honneth acredita que uma base é necessária para a realização do ideal moral de reconhecimento recíproco. Assim,

¹⁴² “Although I learnt from Sartre's account of recognition as an existential relation, his presentation of recognition as irreducibly conflictual overlooks the ways in which conflict can be resolved into stable and positive forms of recognition which are mutually affirmed by both parties to the conflict. It is clear that Sartre's ontological framework, which takes conflict as incapable of being eliminated, prevents him from presenting recognition in a positive form, that is, in a form which is enabling for both parties” (HONNETH, 2017, p. 24, *tradução nossa*).

¹⁴³ Como: *Crítica da razão dialética* (1960); *A questão judaica* (1946); *O que é a subjetividade?* (2013), este livro reúne os textos de Sartre a respeito da subjetividade no âmbito da filosofia marxista, em 1961, a convite do Instituto Gramsci em Roma; prefácio de Sartre para *Os Condenados da Terra* (1961), de Frantz Fanon; *Questão de método* (1957), *Between Existentialism and Marxism* (1974), dentre outros.

¹⁴⁴ HONNETH, 2017.

¹⁴⁵ “Although Honneth has now qualified his reading, he still insists that Sartre's conception of recognition overlooks the possible resolution of conflict into guishes Sartre's philosophical texts from his political writings, maintaining his original view that Sartre could not reconcile the existential negativism of *Being and Nothingness* and this tentative account of positive recognition among groups in *Anti-Semite and Jew*” (LE GOFF, 2017, pp. 71-72, *tradução nossa*).

os textos filosóficos posteriores de Sartre implicam tal explicação sem desenvolvê-la ou justificá-la sistematicamente, e isso significa que Sartre não poderia usar a noção de uma luta por reconhecimento como uma ferramenta para analisar as patologias sociais contemporâneas¹⁴⁶.

Nesta pesquisa, interessa-nos compreender a reificação como análise das patologias sociais contemporâneas, da forma como a descrevemos no início.

Honneth, ao ponderar sobre outros trabalhos de Sartre, além de *O Ser e o Nada*, passa a tomar as lutas por reconhecimento como interações humanas em que há conflitos possíveis de serem superados. Assim, o filósofo se volta à obra *Questão judaica*, na qual Sartre analisa o antissemitismo como desrespeito social, tendo como ensejo a dimensão histórica das experiências específicas da classe pequeno-burguesa. O pensamento sartriano percorre as normas do comportamento social dos judeus, consideradas como meio de expressão de um esforço apreensivo de conservar um autorrespeito coletivo em uma situação em que o seu reconhecimento é recusado. A *Questão judaica* pode oferecer muito mais, porém Honneth foca no reconhecimento do outro e na questão moral na sociedade¹⁴⁷. Assim, Honneth afirma:

em um nível, como já indiquei em *Luta pelo reconhecimento*, acredito que os escritos políticos de Sartre contrastam com *O Ser e o Nada* porque implicam que o relato fortemente conflitante e negativo do reconhecimento apresentado na obra anterior pode ser resolvido, até certo ponto, em formas positivas de reconhecimento mútuo não conflitante. Em escritos como *Questão judaica*, Sartre reflete sobre as maneiras pelas quais o reconhecimento mútuo entre grupos pode realmente ser realizado [...] Com o objetivo de criticar o antissemitismo como uma forma de desrespeito social, Sartre tenta superar a negatividade de seu relato anterior de reconhecimento meramente conflitante, permitindo, ou pelo menos indicando, a possibilidade de uma forma positiva de reconhecimento mútuo entre grupos, aquele que resolve o conflito inicial¹⁴⁸.

¹⁴⁶ “Sartre’s later philosophical texts imply such an account without systematically developing or justifying it, and this means that Sartre could not use the notion of a struggle for recognition as a tool to analyse contemporary social pathologies” (LE GOFF, 2017, pp. 71-72, *tradução nossa*).

¹⁴⁷ HONNETH, 2003.

¹⁴⁸ “on one level, as i have already indicated in *The struggle for recognition*, i believe that Sartre’s political writings contrast with *Being and nothingness* because they imply that the strongly conflictual and negative account of recognition presented in the earlier work can be resolved, to some extent, in positive forms of nonconflictual, mutual recognition. In writings like *Anti-Semite and Jew*, Sartre reflects on the ways in which mutual recognition among groups can actually be realized [...] With a view to criticizing anti-Semitism as a form of social disrespect, Sartre tries to over-come the negativity of his earlier account of merely conflictual recognition by allowing for, or at least indicating, the possibility of a positive form of mutual recognition between groups, one which resolves the initial conflict” (HONNETH, 2017, pp. 24-25, *tradução nossa*).

Até este momento, a análise pontual de Sartre na *Questão Judaica* é vista por Honneth como um bom ponto de partida para superar a posição negativista de *O Ser e o Nada*. A leitura de Honneth sobre Sartre reconhece a complexidade nas posições do filósofo francês, quando comparamos seus diferentes escritos, como *O Ser e o Nada* e a *Questão Judaica*. Mas, Honneth pondera que

apesar de um relato fecundo de reconhecimento como uma postura existencial em *O Ser e o Nada* e da promessa de um relato de reconhecimento mútuo positivo entre grupos em *Questão Judaica*, Sartre não tenta defender a possibilidade de formas positivas de reconhecimento que marcam a experiência intersubjetiva e a liberdade. Eu defendo essa possibilidade e esta continua sendo uma diferença central entre nossas abordagens de reconhecimento¹⁴⁹.

Honneth, embora elogie *Questão Judaica* e outros textos políticos de Sartre, em última análise, considera que esses mesmos textos carregam o peso negativo da obra *O Ser e o Nada*. Assim, Honneth afirma que “Sartre apresenta a ideia de que todas as formas de reconhecimento por parte dos outros são imediatamente, e ao mesmo tempo, formas de objetificação”¹⁵⁰, e ele chega a afirmar que em Sartre, assim como a tradição francesa (em que ele inclui outros pensadores dessa tradição, como Lacan e Althusser), apresentam a ideia de que o reconhecimento objetiva, ou melhor: *reifica*. Dessa forma, afirma Honneth:

para Sartre, o reconhecimento reduz os sujeitos a certas capacidades ou a certas escolhas existenciais. Na tradição francesa, portanto, o reconhecimento é geralmente identificado com objetificação ou reificação. Em contraste, a tradição alemã nunca viu o reconhecimento como objetificador ou negativo¹⁵¹.

Como mencionado no início desta pesquisa, a crítica de Honneth a Sartre, baseada na obra *O Ser e o Nada*, precisa ser revista neste contexto, uma vez que nosso objetivo é analisar o reconhecimento sob a perspectiva sartriana, tendo como base essa obra, que é considerada a mais polêmica do trabalho de Sartre. Tanto é que Honneth

¹⁴⁹ “in spite of a fruitful account of recognition as an existential stance in *Being and nothingness* and the promise of an account of positive, mutual recognition among groups in *Anti-Semite and Jew*, Sartre does not attempt to defend the possibility of positive forms of recognition which mark intersubjective experience and freedom. I defend this possibility and this remains a central difference between our approaches to recognition” (HONNETH, 2017, pp. 24-25, *tradução nossa*).

¹⁵⁰ “Sartre presents the idea that all forms of recognition by others are immediately, and at the same time, forms of objectification” (HONNETH, 2017, p. 26, *tradução nossa*).

¹⁵¹ “for Sartre, recognition reduces subjects to certain capacities or to certain existential choices. In the French tradition, then, recognition is usually identified with objectification or reification. In contrast, the German tradition never viewed recognition as objectifying or negative” (HONNETH, 2017, p. 26, *tradução nossa*).

afirma: “a versão de Sartre do ‘conflito’ é ontológica e existencial: não pode ser superado. Em contraste, vejo o conflito como algo que pode ser superado”¹⁵². Na obra *O Ser e o Nada*, Honneth considera o reconhecimento como impossível devido à objetificação do outro e ao conflito insolúvel, conforme reafirma após sua obra *Luta por reconhecimento*¹⁵³. Somando-se a isso, como dito, Honneth enaltece os textos políticos sartrianos posteriores ao *O Ser e o Nada*, mas, em última instância, esses textos carregam os conceitos-chaves do conflito insolúvel de *O Ser e o Nada*. Por isso, Honneth mantém sua visão de que Sartre não poderia reconciliar o negativismo existencial de *O Ser e o Nada* com esses seus textos posteriores. Em suma, Honneth busca inviabilizar uma teoria de reconhecimento em qualquer texto de Sartre. Isso porque os textos sartrianos sempre carregaram, mesmo como pano de fundo, o negativismo existencial de *O Ser e o Nada*.

No entanto, acreditamos que essa crítica honnethiana não é suficiente para encerrar a discussão do reconhecimento na filosofia de Sartre. É o que tentaremos ver no próximo tópico.

3.1 A impossibilidade de um reconhecimento em Sartre, segundo Honneth

Em seu argumento, Honneth recusa um reconhecimento de base sartriana, isto é, um reconhecimento assimétrico. Para contextualizar e avaliar essa crítica honnethiana, realizaremos uma breve descrição do argumento.

Em resumo, como visto no tópico anterior, ao analisar a obra *O Ser e o Nada*, a crítica de Honneth (2003/2017) a Sartre refere-se essencialmente à objetificação do outro, de acordo com a compreensão sartriana do olhar. Isso resulta em um conflito. A questão do olhar é o que impede a interação humana de reconhecimento. Se apenas é possível se tornar sujeito quando o outro se torna objeto e vice-versa, então um estado de reconciliação não parece ser possível na filosofia de Sartre.

Mas é importante considerar que a crítica de Honneth não compreende corretamente a objetificação do olhar no pensamento sartriano, pois essa não é uma forma de reificação marxista *à la* Lukács, como apresentada na obra de Honneth *Reificação: um Estudo de Teoria do Reconhecimento* e também em *Luta por*

¹⁵² “Sartre's version of ‘conflict’ is ontological and existential: it cannot be overcome. In contrast, I view conflict as something which can be overcome” (HONNETH, 2017, p. 26, *tradução nossa*).

¹⁵³ HONNETH, 2017.

Reconhecimento. É necessário ressaltar que o objeto (aquilo que é visado pela consciência e chamado de fenômeno) na filosofia de Sartre é o objeto da consciência dos seres humanos, pois a consciência é intencionalidade: toda consciência é consciência (de) algo.

A ideia de reconhecimento que Honneth traz para criticar Sartre é baseado no pensamento hegeliano, sendo, portanto, gnosiológico. Honneth, influenciado por Hegel, pela Teoria Crítica e por uma perspectiva da reificação marxista, parte de uma concepção de reconhecimento gnosiológico para tentar negar a possibilidade de reconciliação em uma teoria do reconhecimento sob a perspectiva sartriana. No entanto, Honneth (2017) reconhece posteriormente seu erro, afirmando que não considerou uma peculiaridade em Sartre: o fato de que o filósofo francês estava em outro campo do entendimento humano, a ontologia, e que, portanto, a ideia de reificação não se encaixa bem. Contudo, conforme discutido anteriormente, Honneth (2017) ainda rejeita a possibilidade de reconhecimento segundo Sartre, pois a assimetria ou o conflito insolúvel permanece presente na filosofia sartriana. Também, como vimos na citação supramencionada do próprio Honneth, ele retoma em 2017 a crítica a Sartre ainda com o termo “reificação”.

4. A PERSPECTIVA DE SARTRE SOBRE O RECONHECIMENTO EM CONTRAPONTO A PERSPECTIVA DE HONNETH: UMA RESPOSTA

De início, vamos entender a lógica do pensamento sartriano e, de maneira contextualizada, relacioná-la com a análise de Honneth sobre Sartre no que se refere ao reconhecimento. Consideraremos duas perspectivas de análise do pensamento sartriano, duas maneiras de compreender o que defendemos em Sartre em relação à “objetificação” e ser “objetificado” ou “olhar” e ser “olhado”. Em relação à inserção de Honneth nesse contexto de análise, primeiro, também consideraremos a obra *Luta por Reconhecimento*, que revela um pensamento honnethiano fortemente gnosiológico e ôntico, em que ele explicitamente e dedicadamente critica Sartre (criando até mesmo um tópico especial). Segundo, analisaremos a obra *Reificação*, que apresenta um pensamento honnethiano mais ontológico, onde ele argumenta uma ontologia social baseada na ontologia heideggeriana, em detrimento da ontologia sartriana. Por fim, consideraremos o texto *The Relevance of Contemporary French Philosophy for a Theory of Recognition: An Interview*, no qual Honneth reconhece sua má interpretação do pensamento sartriano, valorizando posteriormente alguns pontos desse pensamento,

mas ainda mantendo argumentos críticos a Sartre. Portanto, abordaremos Honneth nos aspectos gnosiológicos ou ônticos e ontológicos, mas, antes disso, é necessário nos situarmos no pensamento sartriano do reconhecimento.

Entendido isso, então vejamos: iremos fazer um apanhado geral dos principais pensadores que influenciaram o pensamento sartriano em *O Ser e o Nada*. De forma breve, para nos contextualizarmos, passaremos pelos predecessores de Sartre focando na relação entre o “Eu” e o “Outro” até chegarmos ao próprio Sartre. Vamos examinar a discussão de Sartre sobre as posições de alguns de seus predecessores em relação à ideia do “Outro” e sua relação consigo mesmo, bem como sua apresentação de sua própria teoria em *O Ser e o Nada*. Sartre busca organizar suas discussões sobre Husserl, Hegel e Heidegger de maneira a mostrar que suas posições se desenvolvem progressivamente e culminam na dele. Nesse caso, podemos começar considerando Husserl.

4.1 Sartre e seu predecessor: Husserl

Schroeder vai dizer que, de todos os filósofos na tríade Husserl, Hegel e Heidegger, que são os filósofos que influenciaram fortemente Sartre em *O Ser e o Nada*, “Husserl continua sendo o mais apegado à imagem cartesiana. Ele aceita o desafio de descobrir fundamentos absolutamente certos sobre os quais a filosofia pode erguer uma ciência genuína”¹⁵⁴; Schroeder segue afirmando que, “além disso, ele pensa que os estados mentais que ocorrem são diretamente intuídos e que o self é uma mônada autossuficiente”¹⁵⁵. Acreditamos que quando Schroeder diz que o “self é uma mônada autossuficiente”, ele se refere ao “Eu transcendental” ou ao “ego puro” de Husserl, que é um “eu” doador de sentido e que se diferencia de um “eu” empírico, mundano, ou até de um tipo de “ego” freudiano. *Grosso modo*, tal Eu transcendental constitui todo o horizonte de sentido do mundo. Mas, diferente de um “eu” cartesiano de caráter solipsista, segundo Husserl, o seu “eu” carrega um tipo de “intersubjetividade monádica”, ou seja, se para Descartes há um “eu” enquanto “*substantia cogitans*

¹⁵⁴ “Husserl remains the most wedded to the Cartesian picture. He accepts the challenge to discover absolutely certain foundations on which philosophy can erect a genuine science” (SCHROEDER, 2019, p. 4, *tradução nossa*).

¹⁵⁵ “In addition, he thinks occurrent mental states are directly intuited and that the self is a self-sufficient monad” (SCHROEDER, 2019, p. 4, *tradução nossa*).

apartada”, já em Husserl ocorre o contrário: o Eu transcendental conserva a experiência do mundo sempre correlativo a si mesmo¹⁵⁶.

Já no que se refere ao outro, objeto de nosso interesse aqui por tratarmos de intersubjetividade e reconhecimento do outro, Husserl assegura que “evidentemente, é preciso possuir a experiência dessa esfera de pertença própria do eu para poder constituir a idéia da experiência de um outro que não eu”¹⁵⁷. Com outras palavras, a ideia fenomenológica da existência do *outro* sempre tem como ponto de partida o pressuposto do *eu*, tratando-se de um *outro eu*, ou, *alter ego*, já que o Eu transcendental é todo o horizonte de sentido do mundo. Mas isso não o impede de procurar estabelecer a possibilidade de perceber os outros como seres conscientes.

Husserl, portanto, demonstra a importância de pressupor o outro enquanto sentido de “outro ser consciente”. Por exemplo, perceber uma mesa como objetivamente presente requer, de acordo com Husserl, que se perceba como sendo simultaneamente perceptível para os outros, e uma vez que essa exigência invoca o sentido de “outro ser consciente”, esse sentido já deve estar constituído. Se não pudesse ser constituído, o caráter da percepção comum seria empobrecido. Husserl indica, portanto, uma nova gama de dificuldades que surgem quando o sentido de “outro ser consciente” é tornado inoperante. Um cartesiano rigoroso ficaria apenas com as formas mais ríspidas da experiência. Assim, apesar de seu cartesianismo, Husserl transcende a abordagem tradicional em relação aos outros, tentando enfatizar o caráter fundacional do sentido “outro ser consciente”.

Sartre sugere que adotar o ponto de vista transcendental altera os dados que se está tentando entender e, portanto, torna a descrição adequada impossível. Outro ponto é que a implicação da visão de Husserl, como Sartre a interpreta, é solipsista, na medida em que ele não apenas se recusa a acreditar nos outros, mas também se recusa a usar o sentido de “outro sujeito consciente” e qualquer sentido derivado, não pode experimentar o mundo como ele normalmente é experimentado; sua experiência deve se tornar essencialmente empobrecida. Outros seres humanos não são apenas mais um tipo de objeto que pode ser afirmado ou negado sem implicações graves; eles são parte da

¹⁵⁶ “Por consequência, de fato, a existência natural do mundo – do mundo acerca do qual eu posso falar – pressupõe, como uma existência em si anterior, a do *ego* puro e das suas *cogitationes*. O domínio da existência natural tem apenas uma autoridade de segunda ordem e pressupõe sempre o domínio transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 34).

¹⁵⁷ HUSSERL, 2001, p.110.

própria textura do mundo como normalmente percebido (ou seja, como objetivos), mesmo quando um está sozinho. Em um momento, outra crítica sartriana ao pensamento husserliano será apresentada aqui. Dado essa breve observação, seguiremos com outro predecessor presente na nossa mencionada tríade, a saber, Hegel.

4.2 Sartre e seu predecessor: Hegel

Embora Hegel tenha precedido Husserl, Sartre discute sua posição em segundo lugar, já que pensa que Hegel traz avanços importantes em relação à abordagem de Husserl¹⁵⁸. Hegel realmente substitui a imagem cartesiana. Em linhas gerais, ele não segue nenhum caminho *à la* Husserl e Descartes para provar que os outros existem; Hegel “simplesmente” assume que outros seres vivos e desejantes (desejantes no sentido kojéviano, pelo menos¹⁵⁹) existem e são apreendidos. Sua afirmação central é que somente encontrando tais seres podemos alcançar a autoconsciência. De fato, quase toda capacidade que torna uma pessoa humana (sua razão, sua vida ética, sua produção autoexpressiva) requer a existência de outros. O outro participa da minha constituição enquanto identidade e vice-versa. A maneira como uma pessoa se relaciona com os outros *determina*, por assim dizer, o modo como ela existe.

Hegel investiga o objetivo básico, o padrão e as condições que *governam* a intersubjetividade, analisando o evento fundamental que ocorre quando os seres autoconscientes se encontram. Esta investigação abre uma área inteiramente nova de investigação para a filosofia. Para Hegel, o objetivo das relações intersubjetivas é o reconhecimento, e o tipo de reconhecimento que alguém alcança depende de sua orientação para os outros:

ou se experimenta uma identidade essencial com eles ou se mantém uma sensação de separação. Se for o último, não se pode obter reconhecimento, mesmo que se alcance uma dominação temporária. Se a pessoa transcende seu senso de diferenciação, pode atingir o reconhecimento mútuo – um nível de consciência em que se sente como um membro da espécie¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Para uma melhor discussão sobre Hegel e Sartre, conferir o nosso livro *Do reconhecimento ao corpo: diálogos entre Sartre, Hegel e Honneth* (UFPel, 2021).

¹⁵⁹ Isto é, não se trata de desejo *à la* Lacan, por exemplo. Sobre o desejo de viés hegeliano, vide o clássico: KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

¹⁶⁰ “either one experiences an essential identity with them, or one retains a sense of separateness. If the latter, one cannot achieve recognition even though one may achieve temporary domination. If one transcends one's sense of differentiation, one can attain mutual recognition - a level of consciousness in which one experiences oneself as a member of the species” (SCHROEDER, 2019, p. 6, *tradução nossa*).

O reconhecimento cria um meio de apoio, uma totalidade maior que é condição para a existência de um ser humano. Com efeito, a implicação central da posição de Hegel é que a reflexão cartesiana, mesmo se feita de forma *completa*, será insuficiente para esclarecer inteiramente as organizações da vida *mental*, porque essas organizações mudam e se desenvolvem, já que são dialéticas para o pensamento hegeliano. O reconhecimento altera o caráter da experiência de um ser humano. Assim, a reflexão cartesiana realizada antes do reconhecimento deixaria de elucidar e compreenderia inadequadamente todo um nível de experiência. Vide, por exemplo, a “certeza sensível” hegeliana, que é a forma mais simples e imediata de experiência que a consciência realiza ao tentar apreender o mundo/objeto.

O desafio de Hegel emerge também de sua afirmação de que cada forma de vida consciente se *desintegra* e se desenvolve em outra, porque quando avalia seriamente sua experiência com seu próprio padrão de adequação, ela se torna deficiente. Uma vez que essa falta é apreendida, essa forma de consciência se desintegra e se transforma em uma nova. Embora cada forma de consciência comece com uma certeza imediata de que satisfaz seu padrão, ela gradualmente descobre seu erro. Consequentemente, a maioria das formas ou figuras de consciência não conseguem se conhecer adequadamente. Para Hegel, o autoconhecimento (consciência-de-si) genuíno requer “experiência”, e a experiência envolve tragédia, desilusão e desintegração. Assim, a maneira como a autoconsciência passa a compreender a si mesma não é, em princípio, diferente da maneira como ela entende os outros. Com efeito, além de desafiar a visão do acesso privilegiado dos estados *mentais* cartesianos, Hegel reorienta o solipsismo filosófico dos outros e apresenta um poderoso caso para rejeitar a visão da mônada do *Eu*.

Aqui, diferente de Husserl, não vamos colocar as objeções de Sartre a Hegel, já que essas objeções irão aparecer explicitamente e implicitamente na análise crítica de reconhecimento simétrico de Honneth, que é de inspiração totalmente hegeliana, com o reconhecimento assimétrico de Sartre. Dado também essa breve observação, seguiremos, mais uma vez, com outro predecessor presente na tríade, agora se trata de Heidegger.

4.3 Sartre e seu predecessor: Heidegger

Como veremos, Heidegger não só vai ser retomado aqui, como vai ser essencial para realizarmos uma análise do reconhecimento do outro via Sartre, pois Honneth, enquanto crítico de Sartre, vale-se da ontologia heideggeriana. Deixemos isso para mais adiante.

O desafio de Heidegger ao quadro cartesiano é igualmente completo, mas bastante diferente. Ele desenvolve uma nova concepção de ser humano em que as dificuldades cartesianas são superadas. Seu projeto é mais ontológico do que epistemológico. Ele procura esclarecer o “caráter” do Ser; para fazer isso, ele examina o ser humano. Sua tarefa é tornar possível uma apreensão mais “profunda” do ser humano e do próprio Ser. Longe de compreender tudo sobre nós mesmos, sistematicamente interpretamos mal nossa “natureza”, porque somos “governados” por uma tradição teórica que a entendeu e interpretou mal, a qual ele denomina de metafísica. Com outras palavras, Heidegger assinala para o imperativo de um retorno da questão do Ser, pois este foi esquecido pela filosofia moderna e pela contemporânea de seu tempo. Somente se essa tradição for destruída, nossa condição mais elementar pode ser “revelada”.

Heidegger, como Hegel, não tem interesse em provar a existência do outro. Ele busca mostrar que os outros estão entre as condições necessárias para um tipo de existência que os seres humanos têm. Heidegger afirma que tudo o que um ser humano faz se refere a outros de alguma forma; nesse sentido, eles estão sempre como *um*: aqui, o ser-no-mundo confirma-se como *Ser-com – Mitsein*. Mesmo quando alguém está sozinho, experimenta sua ausência, ao mesmo tempo permanece relacionado aos outros. Estar orientado para os outros faz parte da condição humana. Se formos tentar sermos mais didáticos, correndo risco de cairmos numa superficialidade, valendo-nos ainda de Descartes como uma analogia, para Heidegger, os outros estão presentes no âmago daquilo que o cartesiano considerou o mais isolado e protegido deles: o eu. Mas, é sabido que não há um “eu” na ontologia heideggeriana, há o *Ser-com – Mitsein* que veremos mais adiante: a ontologia de Heidegger é impessoal, por assim dizer, ou seja, Heidegger evita identificar a *ipseidade* ou o *si-mesmo* às noções clássicas de “eu” e de “sujeito”, motivo pelo qual eles aparecem entre aspas em várias formulações do § 25 de sua obra *Ser e Tempo* (2005). Assim, desde o § 10, Heidegger afirma que

uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados inicialmente, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno do Dasein. Toda idéia de "sujeito" - enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento - reforça *ontologicamente* o ponto de partida do subjectum (*hipokeímenon*), por mais que, do ponto de vista ôntico, se possa arremeter contra a "substância da alma" ou a "coisificação da consciência"¹⁶¹

O problema habita, assim, em se determinar de forma existencial-ontológica o ser do "eu", abdicando as definições antropológico-metafísicas que definem o ser do ser humano como algo simplesmente subsistente, ao qual se sobrepõe sua diferença específica, seja da maneira que ela possa ser pensada: como racionalidade, espiritualidade, intencionalidade, personalidade, etc., mas esse problema não aparece por acaso, pois foi exatamente por isso, a finalidade de eliminar a coisificação do "eu" ou do "sujeito", que Heidegger colocou seu próprio conceito de "existência" (*Existenz*) que, como veremos, será alvo de crítica de Sartre, este que buscava uma antropologia existencial.

Em suma, Heidegger também desafia a visão de mônada de si mesmo e a visão de acesso privilegiado dos estados mentais cartesiano. Com efeito, ele tenta minar a distinção sujeito-objeto. Nesta concepção, os seres humanos, em última instância, estão enredados no mundo e elementarmente relacionados com os outros.

Também, por ora, mais uma vez e não diferente de como fizemos com Husserl, não vamos expor objeções de Sartre a Heidegger, aqui, porque tais objeções vão aparecer quando discutimos o reconhecimento prévio de base ontológica heideggeriana em Honneth com o reconhecimento de base ontológica sartriana.

Portanto, aqui, *grosso modo*, também podemos pelo menos vislumbrar a tríade Husserl, Hegel e Heidegger enquanto uns dos filósofos essenciais para a filosofia de Sartre em *O Ser e o Nada*¹⁶², conjuntamente com as ideias de cada um deles a respeito da nossa relação com o outro. No próximo tópico, veremos como Sartre, um dos principais filósofos desta pesquisa, se posiciona filosoficamente em relação ao outro.

¹⁶¹ HEIDEGGER, 2005a, § 10, p. 82.

¹⁶² Somando-se a Hegel, a Husserl e a Heidegger, Marx é também *adicionado explicitamente* e posteriormente por Sartre em outras obras suas, como a *Crítica da Razão Dialética*, que reverberar em obras sartrianas como a ambiciosa obra inacabada *O Idiota de Família* que é dividida em quatro volumes (obtido total de quase quatro mil páginas), mas somente três volumes foram publicados (cerca de três mil páginas).

4.4 Sartre por ele mesmo

Sartre compartilha o foco ontológico de Heidegger e o interesse de Hegel pelos objetivos básicos que regem os encontros entre os seres humanos: buscar mostrar que os outros estão entre as condições necessárias para um tipo de existência que os seres humanos têm, a saber, *Ser-com – Mitsein*, de Heidegger, e a consciência-de-si que só se satisfaz frente a outra consciência-de-si em busca do reconhecimento recíproco, em Hegel, ambos evitando o solipsismo *à la* Descartes. No entanto, Sartre aceita o cogito cartesiano. Esse “aceite”, no contexto da história da filosofia, fez com que o pensamento de Sartre fosse também marcado como cartesiano, e é por parecer que, na contramão de seu tempo, Sartre persiste na obrigação de partir do cogito, mas com a condição de poder deixá-lo (ou superá-lo). Isso é muito controverso, porque, primeiramente, o que precisamente significa, no caso de Sartre, “ser um cartesiano”? Descartes seria central no pensamento sartriano? Ou, pelo contrário, Sartre estaria buscando superá-lo? Mas é evidente que, na obra *O Ser e o Nada*, as relações entre os seres humanos a condição elementar é exatamente o cogito pré-reflexivo que fundamenta a evidência da reflexão no cogito cartesiano, isto é, Sartre, assim como Hegel e Husserl, procurou superar Descartes.

A discordância mais geral de Sartre com a imagem cartesiana surge em sua afirmação de que a mente é parasitária do mundo: ela não poderia existir se não houvesse um mundo do qual ter consciência. Assim, se a consciência existe, algo diferente da consciência deve existir. Além disso, certos tipos de consciências requerem a existência de outros (por exemplo: o sentimento de vergonha, o Para-si-Para-Outro, o olhar, etc. que veremos adiante). Ao se sustentar nesses tipos de argumentos, Sartre desafia a persistência do ceticismo cartesiano. Na verdade, Sartre pensa que muito da imagem cartesiana e muitas de nossas crenças de senso comum sobre nós mesmos são falsas, porque quando a consciência humana busca se conhecer, ela deve refletir e objetivar a si mesma. Nesse processo, a consciência refletida é alterada; a reflexão faz com que se compreenda mal a própria condição pré-reflexiva. Como o cartesiano negligencia esse efeito, a reflexão cartesiana muitas vezes leva a erros e a ilusões. A tarefa de Sartre é dissipar essas ilusões e elucidar a *condição* da consciência pré-reflexiva.

Ainda em linhas gerais, uma das ilusões que a reflexão cartesiana produz é que um “eu” antecedente possui os atos mentais de um ser humano. Sartre afirma que não

existe tal “eu” e que a consciência pré-reflexiva é impessoal. Na medida em que se experimenta um senso de “eu”, Sartre acredita que esse “eu” deriva da consciência de um modo particular de outros: o outro-como-sujeito. O “eu”, portanto, é mediado pelos outros. O resultado básico de encontrar outros humanos é a experiência de um “eu” ou identidade determinada que ocorre quando sou visto pelos outros. Aqui nos aproximamos do olhar e o conflito sartrianos que Honneth tanto critica. De forma grosseira, embora essa estrutura do tipo “eu” pertença e se defina por si mesma, ela também é totalmente mediada e tendo como condição os outros. Schroeder dirá que

Sartre não procura provar a existência dos Outros, porque considera a experiência do eu social (*l'être-pour-autrui*) elucidação suficiente da realidade vivida do Outro. Tanto porque a consciência sartriana é impessoal quanto porque Sartre considera o senso de identidade de alguém essencialmente dependente dos Outros, ele transcende a visão mônada de si mesmo¹⁶³.

Como Hegel e Heidegger, Sartre pensa que há uma relação essencial entre o modo de existência do outro e o de si mesmo, mas, ao contrário de Hegel e Heidegger, Sartre defende que essa relação é assimétrica, assim, a subjetividade do outro, no pensamento sartriano, emerge apenas através da própria *objetividade*, e a objetividade do outro é experimentada enquanto o ser humano busca apreender a sua própria subjetividade. Sartre observa que, na medida em que aceitamos a orientação epistemológica tradicional em relação aos outros, podemos objetificá-los, portanto, esse tipo de investigação ocultará sua subjetividade. Mesmo que alguém tenha supostamente “experimentado” a subjetividade dos outros, isso não influenciará as concepções de alguém, porque elas geralmente são apreendidas em um “estado de espírito” que exclui essa subjetividade, pois como veremos em Sartre: o Para-si (consciência humana) não acessa o Para-outro (consciência do outro). Assim, a imagem cartesiana não pode fazer justiça à experiência da subjetividade de outros¹⁶⁴.

É importante ressaltar que, até aqui, apresentamos apenas introduções às alternativas que esses filósofos oferecem ao quadro cartesiano. Não tentamos, ainda, esclarecer esses pontos em detalhes, defender essas interpretações ou oferecer

¹⁶³ “Sartre does not seek to prove the existence of Others because he takes the experience of the social self (*l'être-pour-autrui*) to be sufficient elucidation of the Other's lived reality. Both because Sartrean consciousness is impersonal and because Sartre takes one's sense of self to be essentially dependent on Others, he transcends the monad view of the self” (SCHROEDER, 2019, pp. 8-9, *tradução nossa*).

¹⁶⁴ A rigor, não existe subjetividade em Sartre como vista na filosofia moderna em geral. No pensamento sartriano, a subjetividade é melhor entendida como uma forma de ser no mundo.

argumentos a favor dessas alternativas. Nosso objetivo, como sabido, é investigar os posicionamentos filosóficos de Honneth a respeito dos de Sartre. Assim, buscamos, além de enriquecer nosso texto, contextualizar Sartre em relação aos seus predecessores. Ter uma noção de onde um filósofo vem ou com o que ele estava lidando ao escrever sua filosofia pode nos ajudar a nos situar ou melhor entender a sutileza de um pensamento filosófico que muitas vezes nos escapa. Isso, até então, foi nosso intento.

Entendido isso, vamos, então, aprofundarmos mais nos conceitos sartrianos para uma análise a respeito das críticas de Honneth a Sartre.

4.5 Breves conceitos sartrianos

Basicamente, para Sartre, há o ser que é o que é, referindo-se ao ser Em-si. Esse ser não é ativo nem passivo, é maciço e rígido. Além do Em-si, o filósofo concebe a existência do ser especificamente humano, chamando-o de Para-si. O Ser-em-si (Em-si) e o Ser-para-si (Para-si) são duas condições fundamentais na obra sartriana *O Ser e o Nada* e, conseqüentemente, nas relações concretas com o outro na intersubjetividade sartriana. Dada a relevância dessas relações para nossos interesses, é útil fazer um breve exame dessas duas áreas do ser.

Em linhas gerais, segundo Sartre, o Em-si é “o ser é em si. O ser é o que é”¹⁶⁵, ou seja, refere-se a algo indiferente à consciência humana. O Para-si representa a consciência humana que desvela o Em-si. Neste contexto, o desvelamento é o fenômeno para a consciência e, como todo fenômeno, tem como base o Em-si. No entanto, o fenômeno não é o Em-si em sua indeterminação “natural”, mas sim em uma determinação “negativa” (intencionalidade). A rigor, o Para-si é aquilo que difere do Em-si e que é alvo da descrição por parte do Para-si. Quando dissemos que é alvo da descrição, estamos também discorrendo sobre o conceito de intencionalidade: toda consciência é consciência (*de*) alguma coisa.

Ao definir o ser Em-si como plena positividade, ou seja, como um ser que é o que é, o filósofo introduz o Para-si, ou mais precisamente, a consciência humana, como negatividade. Pois é através da negatividade que qualifico o objeto como algo que não é minha consciência. Além disso, só discutimos a ideia de objeto porque há essa negatividade. Nesse contexto, a consciência (Para-si) é intencionalidade, ou seja, está sempre direcionada para um objeto que difere dela.

¹⁶⁵ SARTRE, 2012, p. 40.

Em suma,

a estrutura de base da intencionalidade e da ipseidade é a negação, como relação *interna* entre o Para-si e a coisa; o Para-si constitui-se fora, a partir da coisa, como negação desta coisa; assim, sua primeira relação com o ser-Em-si é negação; ele “é” à maneira do Para-si, ou seja, como existente disperso, na medida em que se revela a si mesmo como não sendo o ser¹⁶⁶.

É por isso que, por exemplo, esta mesa, este livro, esta caneta diante de mim, meu pensamento, meu passado, etc., são entidades fenomênicas presentes na minha consciência, mas separadas dela por um *nada*. Dessa forma, o fato de a consciência ser consciente, não sendo este livro que se apresenta a ela, nem o pensamento que está diante dela como reflexão, é o que Sartre chama de negação “interna”. Por outro lado, a negação “externa” refere-se à compreensão de que o cinzeiro não é este livro, por exemplo. Em outras palavras, a negação externa envolve dois seres Em-si, o que não é o caso da consciência, pois esta é Para-si.

A interconexão entre o Para-si e o Em-si exige a introdução de um conceito sartriano adicional, designadamente o Para-outro. A revelação do Em-si, enquanto características do Para-si, permanece intrinsecamente ligada ao Para-outro. É por meio deste último que podemos abordar de maneira mais profunda a temática da intersubjetividade.

Comprendemos, como será minuciosamente explorado, que o Para-si (a minha consciência) e o Para-outro (a consciência do outro) são consciências. Portanto, trata-se de entidades humanas e das suas interações no mundo. O Em-si – enquanto o próprio mundo já estabelecido – não se comunica com o ser humano, exceto através do outro. Somente uma consciência pode se comunicar com outra consciência. Em resumo, a ação da consciência ao objetivar o fenômeno (que é como o Em-si se apresenta à consciência) ocorre em conjunto com outras consciências.

Para analisar o Para-outro, precisamos abordar o conceito de reconhecimento mútuo. Ao examinar a relação entre o Para-si e o Para-outro, ou seja, entre duas consciências, é necessário considerar como ocorre o reconhecimento. No contexto sartriano, o olhar desempenha um papel fundamental ao objetificar o outro ou ao sermos objetificados por ele. No entanto, surge a questão de como ocorre o reconhecimento

¹⁶⁶ *Idem*, p. 177.

nessa assimetria, onde um indivíduo sempre se torna objeto para o outro, de acordo com a perspectiva honnethiana.

Entre diversos sentimentos, Sartre explora a vergonha como um exemplo que remete ao outro, ao afirmar que essa emoção representa uma forma de “reconhecimento” do outro e ocorre de maneira irrefletida: “ainda que certas formas complexas e derivadas da vergonha possam aparecer no plano reflexivo, a vergonha não é originalmente um fenômeno de reflexão”¹⁶⁷. A vergonha não é inicialmente um fenômeno reflexivo, pois somos surpreendidos pelo olhar do outro e imediatamente sentimos vergonha, para depois refletirmos sobre essa situação, ou seja, “a vergonha é um arrepio imediato que me percorre da cabeça aos pés sem qualquer preparação discursiva”¹⁶⁸.

Se a vergonha não acontece na solidão, essa é, em sua estrutura primeira, vergonha *diante de alguém*, assim, “o Outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim *tal como apareço* ao Outro”¹⁶⁹. Mas o que significa, de fato, isso? Como o outro é o meu mediador? Isso ocorre pelo olhar. O Para-si se reconhece mediado pelo olhar do outro, que constantemente se surpreende. Essa surpresa ocorre porque não presto atenção em mim mesmo, nos meus gestos, na minha consciência não posicional – ou seja, não reflito constantemente sobre cada passo que dou – a menos que o outro esteja presente. É diante do outro que me reconheço como um ser “lá fora” no outro. É nesse contexto que Sartre utiliza a vergonha como um exemplo.

É verdade que a expressão “lá fora, no outro” não pode ser interpretada literalmente, pois não podemos acessar diretamente a perspectiva do outro: não me olho como o outro me olha. O que existe é a nossa atitude em relação ao outro, onde ocorre uma objetificação mútua sem uma reconciliação ou simetria. Sartre não busca uma saída dessa condição objetificadora, pois, para ele, é uma ilusão extinguir o olhar do outro, senão é como se extinguisse a mim mesmo também. Por exemplo, se João é visto como nordestino, e se apreende nesse olhar que lhe define em uma situação, essa definição não lhe determina de forma definitiva, porque o outro não alcança a vivência do que é ser o João em si mesmo, possuindo, portanto, um espaço a ser “preenchido” pelo

¹⁶⁷ *Idem*, p. 289.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 290.

¹⁶⁹ *Idem*.

próprio João: há, como dissemos, a sua atitude perante o outro. Com efeito, João é nordestino, essa facticidade não pode ser negada, mas nem todo nordestino é João. Dessa forma, não posso escapar desse outro, mas não perco a minha liberdade, já que o outro não pode me “tocar”, ou seja, “o *Para-si* é incognoscível para o outro como *Para-si*”¹⁷⁰. Sartre ainda afirma:

pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao Outro. Contudo, este objeto que apareceu ao Outro não é uma imagem vã na mente de Outro. Esta imagem, com efeito, seria inteiramente imputável ao Outro e não poderia me “tocar”. Eu poderia sentir irritação ou ódio diante dela, como diante de um mau retrato meu, que me desse uma feiúra ou uma vileza de expressão que não tenho; mas tal imagem não poderia me alcançar até a medula: a vergonha é, por natureza, *reconhecimento*. Reconheço que sou como o Outro me vê. Não se trata, contudo, de comparação entre o que sou para mim e o que sou para o Outro, como se eu encontrasse em mim, ao modo de ser do *Para-si*, um equivalente do que sou para o outro¹⁷¹.

O outro não apenas revela quem eu sou, mas também me “constitui” como um novo tipo de ser. Quando alguém me olha, reconheço-me de forma irrefletida. No entanto, surge a questão de que o outro me petrifica, como colocado por Honneth. Sartre afirma que o olhar do outro, que é a condição para a vergonha, objetifica o sujeito olhado. No entanto, não se deve cair na visão de uma auto-objetivação da consciência:

sou aquele que não pode ser objeto para si mesmo, aquele que sequer pode conceber para si a existência em forma de objeto [...] Isso ocorre, não devido a uma falta de perspectiva, uma prevenção intelectual ou um limite imposto ao meu conhecimento, mas porque a objetividade reclama uma negação explícita: o objeto é aquilo que eu me faço não ser, quando sou aquele que me faço ser¹⁷².

Não há uma auto-objetivação pelo olhar do outro, segundo Sartre, pois isso vai contra a intencionalidade da consciência. Ao tentar se objetificar, o sujeito se nega, se afasta de si mesmo, e o que é observado pela consciência é o objeto que não é a própria consciência. O *Para-si* não coincide consigo mesmo devido à nadificação. A nadificação é o “desgarramento” da consciência em relação ao objeto. Sartre afirma que não é possível ser *Em-Si-Para-Si*, ou seja, que o *Para-si* se torne completo como um *Em-Si* e, ao mesmo tempo, continue sendo uma consciência. Isso seria totalmente incoerente. Portanto, fica irrealizável uma auto-objetivação. O próprio filósofo declara que esse

¹⁷⁰ *Idem*, p. 314.

¹⁷¹ *Idem* p. 290.

¹⁷² *Idem*, p. 313.

tipo de pensamento sobre a auto-objetificação não se “atentou para as consequências a serem tiradas dessas primeiras constatações, pois introduzia na própria consciência algo como um objeto em potencial, que o Outro teria somente de resgatar, sem modificá-lo”¹⁷³. O que ele diz é que ser objeto é *não-ser-eu mesmo*, já que o fato de ser objeto para uma consciência modifica radicalmente a consciência.

Nesse ponto, avançamos para entender a impossibilidade de objetificar e ser objetificado, incluindo a auto-objetificação, na filosofia sartriana, o que vai contra a afirmação de Honneth sobre a existência dessa ideia na filosofia de Sartre: vide, dentre outros exemplos, Honneth afirmar que em Sartre há a “dinâmica de uma reificação recíproca”¹⁷⁴. Tal afirmação seria uma contradição não apenas na filosofia de Sartre, mas também contradiria e diluiria toda a fenomenologia de Husserl a Merleau-Ponty, incluindo Heidegger, este Honneth também utiliza em sua filosofia. Isso resultaria no fim da intencionalidade da consciência e, conseqüentemente, na negação de toda a fenomenologia pós-husserliana.

Dessa forma, se em aparência crio “esta necessidade que tenho de não ser objeto para mim salvo lá, adiante, no outro”¹⁷⁵, é porque já indico que apreendo no outro o meu ser. Essa apreensão me apresenta que eu *sou* tal como me apareço ao outro, da mesma forma que o outro é tal como me aparece a mim mesmo, portanto, o desenvolvimento da minha consciência de mim depende do modo como o Outro me aparece. Como eu o concebo. Não posso ser objeto para mim mesmo sem um suposto fundamento (ser-para-outro). Posso me tornar um objeto para o outro ao me reconhecer no ato de reconhecer o outro. No entanto, isso não implica que me torne o objeto exato do outro ou que o outro realmente me acesse. Na intersubjetividade dos olhares sartrianos, há sempre a liberdade presente, e por eu ser essa liberdade é que “o valor do reconhecimento de mim pelo Outro depende do valor do reconhecimento do Outro por mim”¹⁷⁶. Então, a ideia de objeto em Sartre é radicalmente diferente da ideia de objeto

¹⁷³ *Idem*, p. 313.

¹⁷⁴ HONNETH, 2003, p. 247.

¹⁷⁵ SARTRE, 2012, p. 307.

¹⁷⁶ *Idem*.

enquanto reificação que Honneth busca apontar no pensamento sartriano. A *organização* ontológica do Para-si não permite uma reificação¹⁷⁷.

Então, aquilo que poderia ser considerado um problema, a objetificação, na verdade se torna uma solução, pois o outro que me objetiva é uma condição para eu desenvolver uma identidade, um Eu ou Ego. Sartre ainda afirmou que “talvez não fosse impossível conceber um Para-si totalmente livre de todo Para-outro [...] só que esse Para-si não seria ‘homem’”¹⁷⁸.

Continuamos a explorar a filosofia sartriana em relação à intersubjetividade. Apesar de Sartre afirmar que a objetificação não é possível e que escolher ser objeto perante o olhar do outro é apenas uma atitude em relação ao outro, o que nos permite refletir sobre nós mesmos e criar uma identidade, veremos que, mesmo usando a objetificação como referência, há de fato dois sujeitos se olhando e não necessariamente um sujeito e um objeto. A dicotomia aparente entre sujeito e objeto no pensamento sartriano não é tão simples quanto parece. Na verdade, há um todo gestáltico que nos leva a uma relação entre dois sujeitos, mesmo que usemos o termo “objeto”. Vamos ver isso na nossa análise sobre intersubjetividade e reconhecimento.

4.6 Intersubjetividade e reconhecimento em Sartre

Sartre diferencia a maneira como vemos objetos como cadeiras e mesas da maneira como vemos o ser humano. Ele argumenta que, ao ser objetificado, o ser humano é um “objeto privilegiado”¹⁷⁹, especialmente seu corpo. É preciso frisar melhor que não capto o corpo do outro como um mero objeto, como se fosse esse livro ou esse lápis a minha frente, pelo contrário, por ser um objeto privilegiado, o corpo do outro é imediatamente “dado a mim como centro de referência de uma situação que se organiza sinteticamente à sua volta, e ele é inseparável desta situação; [...] o outro é-me dado originalmente como corpo em situação”¹⁸⁰. É o que Sartre considera como corpo

¹⁷⁷ Podemos considerar a necessidade de pensar uma intersubjetividade democrática e uma liberdade coletiva e social. Já abordamos como os valores morais se formam na intersubjetividade, a importância da responsabilidade e ética, e a subversão do mundo estabelecido. No entanto, se esses pontos não foram abordados de forma suficiente, é porque nosso objetivo principal é questionar a crítica de Honneth a Sartre, não sendo o foco principal da nossa tese discutir a Teoria Crítica. Isso não significa que não tenhamos interesse no pensamento sobre democracia, que pode ser explorado em outro contexto.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 361.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 328.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 432.

mágico: assim, “o corpo para os outros é o objeto mágico por excelência”¹⁸¹. Sartre afirma que somos objetos privilegiados porque, como seres conscientes, temos a capacidade de intencionalidade, ou seja, podemos direcionar nossa consciência para objetos e experiências. Isso difere da ideia de reificação, onde os objetos são tratados como coisas inertes e sem subjetividade:

em suma, para que o Outro seja objeto provável e não um sonho de objeto, é necessário que sua objetividade não remeta a uma solidão originária e fora do meu alcance, mas sim a uma conexão fundamental em que o Outro se manifeste de modo diferente daquele com que é captado pelo conhecimento que dele tenho¹⁸².

Portanto, o outro se manifesta de forma diferente daquela em que é percebido por mim, pois, mesmo que eu o objetifique, o outro é um sujeito e não uma ilusão ou uma projeção de objeto. O outro é uma situação que se organiza sinteticamente ao seu redor. Por isso, a afirmação de Sartre de que o outro “deve me aparecer diretamente como sujeito, ainda que em conexão comigo – relação essa que é a relação fundamental, do mesmo tipo de meu Ser-Para-outro”¹⁸³.

Remetemos aqui a um exemplo clássico de Sartre: “não longe de mim há um gramado e, ao longo deste gramado, assentos. Um homem passa perto dos assentos. Vejo este homem e capto-o ao mesmo tempo como um objeto e como um homem”¹⁸⁴. Ao considerar o ser humano como um sujeito e não apenas um objeto, Sartre argumenta que a relação entre o ser humano e o mundo se modifica, pois é através da consciência (Para-si) que surgem a temporalidade, a espacialidade e as qualificações. Dessa forma, o homem não está simplesmente em frente ao gramado, mas é o gramado que está em frente ao homem, pois é a consciência que dá significado e atribui qualidades ao mundo. Não existe distância “x” entre dois objetos, existe algo indeterminado que a realidade humana (Para-si) apreende como distância “x”. A distância, a destruição e outros atributos só vêm pelo Para-si.

¹⁸¹ “Le corps pour autrui est l’objet magique par excellence” (SARTRE, 1992, p. 401, *tradução nossa*).

¹⁸² SARTRE, 2012, p. 327.

¹⁸³ *Idem*.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 328.

É por isso que o filósofo afirma que

por certo, o gramado continua à distância de 2,20m dele, mas [...] ao invés de os dois termos da distância serem indiferentes, intermutáveis e estar em relação de reciprocidade, a distância se *estende a partir* do homem que vejo *até* o gramado [...] em vez de ser um agrupamento dos objetos *em minha direção*, trata-se de uma orientação *que me escapa*¹⁸⁵.

Além disso, antes de qualquer reflexão, ao ver um homem no gramado, logo vejo que a partir dele há uma situação. Trata-se de um “sentimento” irrefletido, assim como é o sentimento de vergonha etc. Não reflito sobre, para depois concluir isso. A presença de tal homem

me surge inteira e de uma só vez, pois, está aí, no mundo, como objeto que posso conhecer (trata-se, com efeito, de uma relação objetiva que exprimo ao dizer: Pedro deu uma olhada no relógio, Joana olhou pela janela etc.), e, ao mesmo tempo, como algo que me escapa inteiramente¹⁸⁶.

De fato, em Sartre, o outro é visto como um objeto transcendido, mas isso não significa que ele seja apenas um objeto. O outro é percebido como uma consciência corporificada, uma presença viva e atuante que produz situações e me interpela de forma encarnada, escapando à minha compreensão completa. É necessário perceber o outro como sujeito, reconhecendo sua *subjetividade* e agência.

O que Sartre claramente demonstra é que, embora o outro seja tratado como um objeto neste exemplo, uma vez que sou eu quem o observa, essa entidade é percebida como um objeto com significado, em torno do qual o mundo se organiza. Em outras palavras, o indivíduo em questão é visto como o fulcro de seus próprios domínios de percepção e ação. Isso implica que o gramado está à sua frente de uma maneira que o banco ou os assentos não estão; o homem encara o gramado, enquanto o banco não tem essa capacidade, entre outras distinções. Assim, isso implica que remover o homem da cena seria modificá-la de uma maneira que a remoção do banco não faria.

Essa abordagem de Sartre ressalta a centralidade do sujeito na configuração de sua própria realidade perceptiva e ação, mesmo quando interage com outros elementos do ambiente. A percepção do mundo ao redor é, portanto, intrinsecamente ligada à posição e perspectiva do sujeito em questão, revelando a complexidade das relações entre sujeito e objeto na filosofia fenomenológica de Sartre.

¹⁸⁵ *Idem*, pp. 328-329.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 329.

Portanto, o sujeito está sempre presente, e a consciência é sempre ativa em vez de passiva. Logo, os termos “objetificar” e “ser objetificado” implicam uma distinção mais teórica ou analítica, porque na prática, na experiência efetiva, todos nós somos sujeitos. Sartre afirma que quando o sujeito se torna objeto do olhar do outro, ainda existe – nesse sujeito que foi objetificado – um outro-sujeito, pois

se o Outro-objeto se define em conexão com o mundo como o objeto que vê o que vejo, minha conexão fundamental com o Outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de *ser visto* pelo outro. É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o Outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito¹⁸⁷.

Portanto, ser objeto (Eu-objeto) é compreender o outro como Ser-sujeito. Entendemos que posso reconhecê-lo – isso envolve um reconhecimento ontológico, ou seja, uma relação interna – não apenas como objeto, mas como sujeito. Isso permite que as relações humanas aconteçam sem que haja necessariamente uma dinâmica sujeito-objeto como ocorre com objetos inanimados no mundo. Em relação ao Outro, conforme Sartre afirma, se não o vejo como sujeito, o percebo como objeto. No entanto, esse objeto é especial e detém um lugar privilegiado na interação. O que se torna evidente é que as relações humanas envolvem a percepção do outro, às vezes como objeto e às vezes como sujeito. Elas ocorrem ora de forma harmoniosa, ora com algum grau de conflito, dependendo dos interesses em comum ou dos conflitos presentes nessas interações. Essa variação é completamente natural, uma vez que estamos lidando com a liberdade.

O que buscamos dizer é que, para Sartre, ver o outro é ao mesmo tempo ser visto, ou seja, como próprio Sartre afirma: “o ‘ser-visto-pelo-outro’ é a verdade do ‘ver-o-outro’”¹⁸⁸. Aquilo a que se refere minha apreensão do outro no mundo como *sendo provavelmente* um sujeito é minha possibilidade permanente de *ser-visto-por-ele*. Então, se só sou objetificado pelo olhar do outro, somente posso ser objetificado se olho o olhar do outro que me olha, isto é, os olhares se cruzam, ou melhor, as liberdades se cruzam. Com efeito, sou sempre sujeito e o outro também, do contrário, seria incognoscível ser objetificado por um olhar em que eu não olho, não o vejo com meu olhar também. Não posso me envergonhar, por exemplo, se não me vejo sendo pego pelo olhar do outro, se não olho o olhar que me olha. Eu me vejo se alguém me vê.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 331.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 332.

Então aquele olhar objetificante não ecoa mais como uma mera reificação, pelo contrário, torna-se condição para que eu crie um Eu, Ego ou identidade:

a vergonha ou o orgulho me revelam o olhar do Outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo [...] Assim, originalmente, o nexo entre minha consciência irrefletida e meu *ego-sendo-visto* não é um nexo de conhecimento, mas de ser [...] E esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o Outro me alienou, porque o olhar do Outro abraça meu ser e, correlativamente, as paredes, a porta, a fechadura [...] Assim, sou meu *Ego* para o Outro no meio de um mundo que escoa em direção ao outro¹⁸⁹.

Dessa forma, o Eu (Ego) como alienação é possível pelo irrefletido e não necessariamente pelo conhecimento ou reflexão, porque o *nexo* entre minha consciência irrefletida e meu Ego não é um nexo de conhecimento, mas de *ser*, de uma conexão ontológica: simplesmente o vivencio. Pela existência do Outro, vivencio um Eu, mas jamais posso ser esse Eu, que é do Outro. Uma síntese a respeito disso pode ser encontrada nessa afirmação:

quando estou só, não posso efetivar meu “ser-que-está-sentado”; no máximo pode-se dizer que, ao mesmo tempo, eu sou e não sou este ser. Basta que o Outro me olhe para que eu seja o que sou. Não para mim mesmo, é certo: jamais poderei efetivar este ser-que-está-sentado que apreendo no olhar do outro, pois permanecerei sempre consciência; mas, para o Outro, sim¹⁹⁰.

De início percebe-se que o sujeito é um mundo de possibilidades até que o olhar do outro surge, “oferecendo-lhe” um Eu que é um Eu do ponto de vista desse outro e é “externo” e não “interno” ao sujeito.

Além do exposto até aqui, também cabe recolocarmos uma análise sartriana sobre a situação de “objetificar” e ser “objetificado”, ou “olhar” e ser “olhado”, que já foi dita aqui, mas que não teve uma atenção devida. Essa atenção nos permitirá outra forma de abordarmos esse problema. A rigor, como já dissemos, não há uma separação nítida – uma espécie de dualidade cartesiana – entre objetificar e ser objetificado, ou, em *colocar* outrem como sujeito ou como objeto, na filosofia de Sartre. Assim, o outro é sempre apreendido ainda como sujeito, seja ele como figura ou como fundo.

O que estamos tentando expressar é a importância de destacar que Sartre evita uma dualidade aqui. Mesmo ao objetificar o outro, simultaneamente, esse mesmo outro pode me objetificar. Em outras palavras, ver o outro também implica ser visto por ele.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 336.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 338.

Essa interação complexa desafia a noção de uma relação unidirecional de objetificação. Essa dinâmica ressalta a complexidade das interações humanas e a interconexão entre a percepção e a experiência do outro na filosofia de Sartre. Aqui cabe retomar uma afirmação de Sartre: “o ‘ser-visto-pelo-outro’ é a verdade do ‘ver-o-outro’”¹⁹¹. Ao olhá-lo, não posso ignorar que ele me olha. Compete, então, eu escolher tentar objetificar-me ou objetificá-lo (escolher Eu-objeto ou Eu-sujeito) e cada escolha dessas me “faz”, ou *faz* o outro, tornar-me figura de um fundo que é um *objetificar-e-ser-objetificado*, devido, como afirma Sartre, ao “fato mesmo de ser um *olhar-olhado*”¹⁹².

Esse entendimento se entrelaça com a Psicologia da Gestalt a respeito do conceito figura-fundo¹⁹³. De um todo (fundo) emerge uma parte (figura). O fundo dá sustentação à figura, e a figura se destaca de um fundo. De acordo com o gestaltista Ribeiro (1985), a figura não é uma parte isolada do fundo, ela existe no fundo, o fundo revela a figura e permite que ela apareça¹⁹⁴. A figura, que pode ser Eu-objeto ou Eu-sujeito, está em um fundo sartriano *objetificar-e-ser-objetificado* ou em um fundo *olhar-olhado*. O que o sujeito traz como figura faz parte de seu fundo. Então não há dualidade, mas sim um todo gestáltico. Até podemos dizer que objetificar e ser objetificado são coisas diferentes, mas não são isoladas, não são dualidades no sentido cartesiano ou como se uma fosse independente da outra; melhor: a não dualidade sartriana, a rigor, é a não autonomia como arbitrariedade, capricho ou isolamento. Vejamos uma analogia a respeito disso tudo:

focalizamos e utilizamos o “disco”, separamo-lo mentalmente do segundo plano, ignorando de todo a unidade da gestalt, e depois imaginamos que esse estado de coisas sempre existiu. Ao fazê-lo, introduzimos um dualismo que reprime a não dualidade do campo ou gestalt e projetamo-la como o disco versus a página. No entanto, essa visão de isolamento, de dualidade, é pura ilusão, pois basta-nos tentar imaginar que estamos vendo o disco sozinho, sem nenhuma espécie de segundo plano. Ao revés, tentemos imaginar um segundo plano sem nenhuma figura que ele possa contrastar¹⁹⁵.

¹⁹¹ *Idem*, p. 332.

¹⁹² *Idem*, p. 342.

¹⁹³ Sartre sofreu influência da Gestalt.

¹⁹⁴ RIBEIRO, 1985.

¹⁹⁵ *Idem*, p. 97.

De acordo com essa analogia com a Psicologia da Gestalt, fica evidente que a figura não se constitui sem o fundo e vice-versa, pois só estão separados no campo da consciência reflexiva, do pensamento ou gnosiologicamente, já no campo ontológico não é evidente essa separação. Na verdade, essa separação não é possível. Daí, por exemplo, a afirmação de Sartre colocada aqui em que diz que “vejo este homem e capto-o ao mesmo tempo como um objeto e como um homem”¹⁹⁶.

Do mesmo modo, isso é válido para o Para-si-Para-outro ou para o objetificar e ser objetificado. Portanto, com relação ao tratado de ontologia fenomenológica, Sartre define o ser em “três dimensões existenciais”: o ser Em-si (mundo dos objetos); o ser-Para-si (realidade humana) e o ser-Para-outro (que diz respeito às relações sociais), mas é sabido que na prática uma está interligada e interdependente da outra, compondo um todo, no caso, um mundo que é escolhido sempre pelo sujeito, pois o “meu ser-no-mundo, só pelo fato de que realiza um mundo, faz-se indicar a si mesmo como ser-no-meio-do-mundo pelo mundo que realiza”¹⁹⁷.

Sartre indica dois modos básicos nos quais encontramos o outro: como objeto ou como sujeito, ou seja, como “olhado” ou como “olhando”. Devido também a isso é que o filósofo francês se depara até hoje com críticas, como a de Honneth. Nosso objetivo é apresentar outra perspectiva, já que, como visto anteriormente aqui, o “olhado” e o “olhando” fazem parte de um todo, como uma espécie de figura-fundo: ontologicamente, um não existe sem o outro.

A sutileza da filosofia de Sartre se apresenta, aqui, no seu olhar-olhado enquanto uma espécie de figura-fundo, isto é, reconhecido-reconhecer ou objetificado-objetificar. Nada disso é tão simples assim, mas poderemos ver mais um pouco sobre isso: os dois modos do eu e do outro – objetificar e ser objetificado, ou, outro-sujeito e outro-objeto – existem simultaneamente em um processo existencial sartriano. Por exemplo: quando chamamos uma pessoa, a cada chamado é em si um reconhecimento da capacidade de resposta do outro, e cada resposta é uma aceitação da legitimidade (reconhecimento) do chamado do outro. Além disso, cada resposta é em si uma chamada adicional que requer uma resposta, e cada chamada é em si uma resposta a algo que emana do outro, mesmo que apenas implicitamente. O chamado é uma resposta à abertura do outro para

¹⁹⁶ SARTRE, 2012, p. 328.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 402.

responder; não se busca reconhecimento em pedras ou plantas. Daí um chamado responde e apela para o outro-sujeito *do* outro, mesmo quando se serve dele como um instrumento (outro-objeto). Uma resposta busca algum tipo de aceitação e reconhecimento de sua adequação, a fim de cumprir a responsabilidade implícita pelo chamado. Além disso, a resposta reconhece o outro-sujeito implícito no chamado, ao mesmo tempo em que objetifica (outro-objeto) necessariamente o outro para determinar a melhor resposta a ser dada. Assim, a resposta origina-se e dirige-se ao outro-sujeito *do* outro, ao mesmo tempo em que objetifica (outro-objeto) o outro para se orientar apropriadamente a seu chamado. A percepção de si mesmo e do outro como objeto e como sujeito se entrelaçam simultaneamente em cada uma dessas experiências. É devido a isso que usamos como analogias um todo gestáltico e figura-fundo.

Por isso, começar com o Outro-como-sujeito não é um equívoco filosófico sartriano. Isso se encaixa no conceito de Para-si-Para-Outro, pois existe uma totalidade gestáltica entre figura e fundo. Cabe ao filósofo compreender sua proposta de investigação e ter uma sensibilidade filosófica para abordar uma das perspectivas (objeto ou sujeito), o que proporcionará coerência em suas análises. Em outras palavras, não é viável relegar o Outro a um mero objeto, através da reificação, pois não se pode converter o Para-si em um Em-si.

Lembremos ainda que Sartre assegura que o ponto crucial da existência do outro são as transformações que eu e meu mundo sofremos quando experiencio a vergonha, por exemplo. São mudanças que eu não poderia provocar em mim mesmo; somente outro sujeito poderia desencadeá-las. Com outras palavras,

assim como minha consciência, captada pelo *cogito*, presta testemunho indubitável de si mesma e de sua existência, certas consciências – por exemplo, a “consciência-vergonha” – prestam ao *cogito* testemunho indubitável de si mesmo e da existência do outro¹⁹⁸.

É esse um dos motivos pelo qual Sartre também afirmará: “sublinhei que eu não poderia ser objeto para um objeto: é necessária uma conversão radical do Outro”¹⁹⁹. Ou seja, é necessária a presença do *cogito* da existência do outro. Uma determinada objetificação – como a entendida aqui ao se referir ao sentimento de vergonha, dentre outras análises feitas a respeito – é reconhecer o outro e, ao mesmo tempo, é ser

¹⁹⁸ *Idem*, p. 350.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 331.

reconhecido por ele. Isso se torna em afirmação incontestável de si mesmo e da existência do outro.

Percebemos que a objetificação sartriana não deve ser interpretada, como proposto por Honneth, como um obstáculo ao reconhecimento. Pelo contrário, se o Para-si não pode constituir-se por si próprio, é necessário o olhar do outro para qualificá-lo e fornecer as condições para a formação de uma “identidade”, por assim dizer. Como afirma Sartre: “veem-me, logo existo”²⁰⁰. O outro, então, irá me *constituir* em “novo tipo de ser que deve sustentar qualificações novas”²⁰¹. A objetificação sartriana não deve ser vista de forma depreciativa.

Com outras palavras, é como se o outro permitisse a devolução de mim mesmo, mas nessa devolutiva não sou mais o mesmo “Eu”, há um retorno a mim de maneira mediada, isto é, “o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo”²⁰². Daí que a subjetividade se constitui pelo reconhecimento, reconhecimento esse que o outro me devolve a mim mesmo. Isto significa que o outro me diz quem eu *sou lá fora*, como eu, reciprocamente, lhe digo quem ele *é*. Eu dependo do outro que depende de mim, ou seja, “para obter qualquer verdade sobre mim é necessário que eu passe pelo outro. O outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais, o é para o meu autoconhecimento”²⁰³. Desse modo, não posso negar a existência do outro, pois o que seria de meu *ser* sem ele?²⁰⁴

Há também um aspecto essencial a ser considerado. Ao estabelecer normas, as externalizo e as objetivo, o que implica a presença desse outro (ou vários Outros), uma vez que ele é fundamental para minha própria existência, como já compreendemos. De maneira análoga, esse outro também age de forma a se envolver comigo, visto que, para ele, eu também represento um outro, desempenhando um papel igualmente vital em sua própria existência. Com efeito, a objetivação de valores e moralidade ocorre na mesma medida em que se estabelece a reciprocidade do reconhecimento. Isso nos leva a perceber que a moral construída se manifesta de forma tangível, ou seja, por meio de

²⁰⁰ *Idem*, p. 398.

²⁰¹ *Idem*, p. 290.

²⁰² *Idem*, p. 334.

²⁰³ SARTRE, 2010, p. 47.

²⁰⁴ O outro me humaniza: “talvez não fosse impossível conceber um Para-si totalmente livre de todo Para-outro [...] Só que esse Para-si não seria ‘homem’” (SARTRE, 2012, p.361).

um compromisso direto com o outro. Em resumo, toda reflexão moral é permeada pela questão da existência do outro, que atua como mediador de minha identidade ou “Eu”.

De forma mais clara, podemos compreender que as relações entre os seres humanos não ocorrem por acaso, mas são sempre mediadas pelo outro em diversas situações, como contextos sociais e culturais. A questão do valor e da moral não é arbitrária; ela atravessa a problemática da existência do outro. Assim, interligados por uma relação interna, ou seja, de Ser a Ser, os seres humanos têm a capacidade de entender, avaliar e interagir entre si, uma vez que são indivíduos imersos em um mesmo contexto social, onde suas possibilidades são influenciadas pelos outros. Nesse sentido, a realidade humana é, portanto, constituinte e constituída por meio da reciprocidade. Isso significa que cada indivíduo é um meio para que o outro realize seus próprios objetivos, e, por sua vez, cada um depende do outro para ser quem escolhe ser.²⁰⁵. Compreendemos que a mediação é essencial para a compreensão da realidade humana. Somos mediadores uns para os outros, um processo fundamental para a realização de nosso próprio ser. Sem essas mediações, não nos humanizaríamos. Em uma metáfora, conforme o caso das “meninas-lobo indianas”, sem esse outro, seríamos – como no relato – *lobos*. É o processo de socialização, isto é, o tecido *afetivo*, existencial, com os outros (Ser a Ser) que ajuda a criar contornos de nosso ser (como valores, religião, pontos de vista, mundo), tracejando nosso projeto, ou, nossa forma de ser-no-mundo²⁰⁶. Na perspectiva de Sartre: “meu ser-no-mundo, só pelo fato de que realiza um mundo, faz-se indicar a si mesmo como ser-no-meio-do-mundo pelo mundo que realiza”²⁰⁷.

Entendemos que, na filosofia sartriana, o conflito intersubjetivo, inicialmente visto por Honneth como uma impossibilidade de reconhecer o outro, torna-se essencial para o reconhecimento mútuo, a formação da identidade e o estabelecimento de princípios morais e éticos. O conflito desempenha um papel fundamental ao evidenciar a existência do outro e é imprescindível para a constituição do meu ser. Isso nos permite entender que, na filosofia de Sartre, o conflito não é sinônimo de violência²⁰⁸, com

²⁰⁵ Contudo, “a reciprocidade não protege os homens contra a reificação e alienação, embora seja fundamentalmente oposta a isso” (SARTRE, 2002, p. 224).

²⁰⁶ Não estamos utilizando esse conceito nos referindo ao Heidegger em si, mas sim na perspectiva que Sartre o trata: a liberdade sartriana é possível pelo engajamento do ser humano no mundo; pelo ser humano imerso na contingência, na adversidade, isto é, é o ser humano em situação.

²⁰⁷ SARTRE, 2012, p. 402.

²⁰⁸ Aqui estamos de acordo com a leitura sartriana de Luciano Donizetti ao dizer que “conflito não é sinônimo de violência; por exemplo, o olhar severo dos pais sobre seus filhos expressa conflito, mas não é

efeito, isso ainda nos faz apreender a forma conflituosa da luta por reconhecimento como também uma forma não violenta de reconhecimento. Entendemos que o conflito, inicialmente visto como um problema no pensamento de Honneth, passa a ser percebido como uma solução na filosofia de Sartre. Essa transição indica uma mudança de perspectiva em relação ao papel e à interpretação do conflito nas teorias de ambos os filósofos. O conflito, que poderia ser visto como um obstáculo ou desafio, é recontextualizado por Sartre como um elemento que pode levar a uma resolução ou transformação significativa. Isso demonstra a complexidade e a maleabilidade das concepções filosóficas em relação ao conflito e ao reconhecimento intersubjetivo.

Agora, tal conflito se torna em solução, em Sartre, por permitir a existência de meu *ser-fora* e afirmar a existência do outro. É evidente que em Honneth o conflito é predominantemente de natureza gnosiológica, como desigualdades estruturais de poder ou status social, enquanto em Sartre, ele abrange tanto uma dimensão ontológica quanto gnosiológica. A distinção crucial reside no fato de que, para Sartre (2012), o conflito se estende à própria condição do Ser, influenciando a forma como percebemos e conhecemos o mundo. Em contraste, para Honneth (2003/2017), o conflito está mais centrado na esfera do conhecimento e da compreensão interpessoal.

É importante ressaltar que a presença de conflito não é negada em nenhuma das abordagens filosóficas aqui expostas. Em Honneth, o conflito é reconhecido, porém, seu papel é percebido de maneira distinta em comparação com a visão de Sartre. Para Honneth, o conflito em Sartre não conduz à validação da existência do outro. No entanto, como demonstrado anteriormente, em Sartre, a existência do outro é explicitamente afirmada, o que acrescenta uma camada de complexidade à nossa compreensão da intersubjetividade e do reconhecimento.

Essa nuance é de suma importância ao delinear o objetivo de nossa tese, pois ela molda a interpretação do papel do conflito nas filosofias de Honneth e Sartre no contexto do reconhecimento intersubjetivo.

por si só violento; seriam exigidas algumas palavras e atos (punição do filho) para que uma situação de violência doméstica venha ao ser, mas não se pode esquecer que o olhar severo é o prenúncio do espancamento, e muito precocemente a criança vai aprender isso” (DONIZETTI DA SILVA, 2018, p. 191).

Assim, se o outro na objetificação é necessário também para a constituição do meu ser, como visto, é porque estamos nos referindo a uma objetificação ontológica, e não a uma objetificação gnosiológica ou a uma espécie de reificação que Honneth tenta imprimir na filosofia de Sartre. Por mais contraditória que pareça para um pensamento de relação externa ou gnosiológico, vimos aqui que a objetificação é essencial para fazer de um ser um ser humano, por assim dizer.

Até aqui, vimos apenas uma parte do problema: a objetificação em Sartre não é sinônimo de reificação *à la* Honneth. Outra questão a ser considerada, que de certa forma já foi abordada neste texto, é a importância que Honneth atribui ao reconhecimento simétrico. Essa necessidade de simetria levou-o a fundamentar sua ontologia, entre outros elementos, no conceito de "cuidado" de Heidegger. Heidegger desenvolveu uma ontologia em que o outro está verdadeiramente em uma relação simétrica, coexistindo comigo. Honneth fundamentou as relações intersubjetivas como reconhecimento simétrico, baseando-se na ontologia de Heidegger. Isso fica evidente em sua obra *Reificação*. Além dessa obra, em *Luta por Reconhecimento*, Honneth já buscava um reconhecimento simétrico, mas desta vez com base no pensamento de Hegel²⁰⁹. Hegel tem o que Sartre chama de "otimismo existencial": um reconhecimento recíproco, simétrico, a *síntese* que ocorre depois de uma luta por reconhecimento. Mas é em *Reificação* que Honneth sai do campo gnosiológico para o campo ontológico e persiste com seu reconhecimento simétrico tendo como base *também* o pensamento heideggeriano.

Embora tudo que discutimos até aqui a respeito da objetificação seja parte de nossa tese, o ponto central ao qual queremos chegar é que os conflitos na luta pelo reconhecimento não servem como um meio para um fim, como a reconciliação, a síntese ou a simetria. Pelo contrário, é através da persistência de um conflito contínuo que se pode falar de reconhecimento, mesmo que esse reconhecimento não seja simétrico²¹⁰. Para nós, é essencial nos distinguirmos, formarmos um "eu", e reconhecermos o outro como uma alteridade. Isso é uma característica fundamental da intencionalidade da consciência: a consciência está sempre voltada para um objeto que dela difere. Portanto, quando a consciência reconhece esse objeto, isso implica, no

²⁰⁹ A rigor, a simetria visada por Honneth não se localiza em um Hegel otimista. O próprio Honneth critica a metafísica hegeliana da identidade, do macrosujeito. A simetria honnethiana precisa ser buscada em outro lugar, como no sentido moral e político.

²¹⁰ Embora Honneth, a sua maneira, concorde também com a ideia de uma constante luta.

contexto fenomenológico-existencial, que não se reconhece o que não pode ser diferenciado de si mesmo: metaforicamente, é impossível para o olho se observar diretamente, pois ele próprio é o instrumento de visão. Mas o simétrico em Honneth é sinônimo de idêntico? De apagamento das diferenças? O próprio Honneth busca definir o que é simetria: “o termo ‘simétrico’ significa que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades”²¹¹. Ele diz que a simetria é sem graduações para que haja reconhecimento. A simetria é ainda entendida como uma reconciliação, conforme discutido anteriormente. Tanto é que para Honneth o problema com a perspectiva de Sartre não se limita à simetria, mas reside na assimetria, o que significa ter *gradações*. Ele argumenta que a abordagem de Sartre inclui assimetria, chegando ao ponto de objetificar o outro, ou seja, reificar o outro. Esse ponto de vista contrasta com a interpretação de Sartre, mesmo quando esta é assimétrica, como defendido por Honneth (2003). Portanto, a visão de Sartre não se alinha com a ideia de reificação do outro, mesmo em uma dinâmica assimétrica.

Buscando ser mais didático em relação ao parágrafo anterior e, ao mesmo tempo, tomando cuidado para não distorcer o pensamento de Sartre diante dessa simplificação, o que queremos expressar é que Honneth critica Sartre por introduzir assimetria no reconhecimento, o que pode levar à objetificação do outro. Para Honneth, a simetria é essencial para um reconhecimento verdadeiro, sem hierarquias. Ele argumenta que Sartre falha ao não promover uma relação igualitária e não reificadora entre indivíduos, mesmo quando há assimetria.

Numa palavra, a interpretação de Honneth sobre Sartre afirma que, para ele, a assimetria presente na filosofia de Sartre é equiparada à reificação. No entanto, é importante destacar que críticos, incluindo Honneth, podem equivocar-se ao compreender as relações humanas segundo a perspectiva sartriana. Isso também implica em uma interpretação potencialmente errônea da própria existência de acordo com Sartre. Portanto, a leitura de Honneth sobre a filosofia de Sartre pode conter pontos de vista contestáveis no que diz respeito à relação entre assimetria e reificação na obra de Sartre, e à compreensão geral da existência sartriana.

²¹¹ HONNETH, 2003, p. 211.

De maneira sucinta, mesmo que Honneth não atribua centralidade à ontologia²¹², entendemos que existe uma perspectiva que associa reciprocidade no reconhecimento com simetria, seja de natureza ontológica ou onticamente. No entanto, nossa tese defende que o reconhecimento pode ocorrer sem que haja uma simetria. Esta é uma premissa essencial em nossa pesquisa e será discutida no próximo tópico.

4.7 O reconhecimento simétrico e assimétrico

Se Honneth não tem a ontologia como central, com efeito, ele centraliza o campo gnosiológico e/ou ôntico. Como já vimos, isso se torna um problema para Sartre, já que para este as relações com o outro realmente acontecem no campo ontológico, relação interna, ou relação de Ser a Ser. No pensamento sartriano, há uma modalidade de reconhecimento que só pode ser compreendida a partir da ontologia fenomenológica da consciência, a qual distingue um plano irrefletido irreduzível à reflexão, ou melhor, irreduzível ao conhecimento tal como legado pelo cartesianismo, por exemplo. Isso é o que é chamado de relação externa, como já observamos em outros tópicos.

É importante notar que neste momento podemos estar propensos a objetificar e reificar o outro, conforme a perspectiva de Honneth, que é influenciada pelas correntes hegelianas e marxistas. A ideia de reificação se destaca devido à sua relação com o campo gnosiológico. Ao discutir o outro a partir desse prisma de reconhecimento gnosiológico em Sartre, tendemos a enxergá-lo como um objeto, em contraposição ao outro não objetificado e não reificado, que surge da análise ontológica. Segundo o pensamento sartriano, essa abordagem de reconhecimento gnosiológico não é apropriada para a análise da intersubjetividade que Sartre pretende, devido à sua tendência de objetificar e reificar o outro. Essa objetificação, por sua vez, exclui qualquer possibilidade de um reconhecimento genuíno do outro. Por isso, a importância do que chamamos de (re)conhecimento-ontológico, pois é só na relação interna (relação Ser a Ser) que poderemos discorrer sobre algum tipo de reconhecimento sartriano. O exemplo usado no tópico anterior a respeito disso foi o do sentimento de vergonha. Em suma, como vimos, precisamos compreender que a vergonha é um reconhecimento do

²¹² Apesar de não colocar a ontologia como o ponto central de sua obra, é inegável que em trabalhos como *Reificação*, Honneth atribui uma significativa importância ontológica. Portanto, não podemos subestimar esse aspecto, já que a ontologia desempenha um papel crucial em sua teoria de maneira abrangente. Por meio dessa perspectiva ontológica, Honneth procura preencher diversas lacunas em sua pesquisa, assim como o termo “cuidado” em Heidegger, que, mesmo sendo usado com menor frequência, carrega uma relevância fundamental para a compreensão de sua filosofia.

outro que não está na reflexão, ou seja, é um reconhecimento de Ser a Ser, como afirmou Sartre em nossas análises anteriores.

Isso não é somente porque o outro não é tratado como objeto qualquer, pois ele é um objeto privilegiado, ou por ser aquele objeto capaz de “roubar” o meu mundo, já que o outro me interpela; como também o sentimento de vergonha, o olhar do outro – seja objetificando, seja objetificado – me fornece condições para realizar o reconhecimento do outro, pois a vergonha (e os outros sentimentos similares) é reconhecimento ontológico.

Então, cabe frisar que quando falamos de (re)conhecimento-ontológico, referimo-nos a Sartre; já o (re)conhecimento-gnosiológico, referimo-nos a Hegel e à filosofia moderna em geral. Os termos reconhecimento-ontológico e reconhecimento-gnosiológico referem-se, respectivamente, à relação de negação interna e à relação de negação externa. É importante notar que esta última, a relação de negação externa, pode permitir a reificação, visto que está associada ao campo gnosiológico/epistemológico, que, por definição, lida com objetos. Esses conceitos são fundamentais no pensamento de Sartre. Por isso Sartre afirma que “a minha relação com o outro é inconcebível se não for uma negação interna” (vide, por exemplo, a intencionalidade da consciência)²¹³.

Estamos tendo em vista, na filosofia sartriana, o Para-si que é *incognoscível* para outro Para-si. Então, sou incapaz de me apreender para mim mesmo como sou para o outro e vice-versa, portanto não havendo reconhecimento do outro e nem de mim mesmo. Assim, como pode haver uma consciência de si, minha consciência para mim e (de) mim e meu reconhecimento do outro? A solução dessa pergunta não está no campo ôntico/gnosiológico. Em Sartre há um reconhecimento que expressaria a forma originária das relações humanas, um reconhecimento ontológico que seria constitutivo das experiências intersubjetivas.

A alteridade, com efeito, é negação interna, e só uma consciência pode constituir-se como negação interna. Qualquer outra concepção da alteridade equivaleria a colocá-la como Em-si, ou seja, a estabelecer entre ela e o ser uma relação externa, o que exigiria a presença de uma testemunha para constatar que o outro é outro que não o Em-si²¹⁴.

²¹³ SARTRE, 2012, p. 427.

²¹⁴ *Idem*, p. 754.

Então, considerando essa afirmação de Sartre e mais o entendimento sartriano de que a consciência só tem reconhecimento daquilo que se difere dela (intencionalidade), ao se referir ao termo “reconhecimento”, o filósofo francês se refere ao reconhecimento entendido aqui como de Ser a Ser. É uma negação, mas uma negação interna, e não uma negação externa:

damos razão a Hegel - porque cada outro encontra seu ser no outro; mas também [...] vimos, com efeito, que nenhum conceito abstrato de consciência pode surgir da comparação entre meu ser-para-mim e minha objetividade para o outro [...] inteiramente movida pela intuição da transcendência, nos veremos obrigados a rejeitar, para nossa apreensão do outro como outro, certo tipo de negação que denominamos negação externa²¹⁵.

Ou seja, se não posso realizar uma comparação do meu ser-para-mim e minha objetividade para o outro, é porque não se trata de uma negação externa. Não posso me fazer objeto sem uma nadificação, um afastamento. Não podendo me fazer objeto, por ser um eterno escapar enquanto Para-si que não coincide consigo mesmo, então, não há através de mim mesmo como ocorrer a comparação de mim com a minha objetividade para o outro. Ou seja, não se pode *acessar* o outro e a mim mesmo como objeto e, assim, realizar uma comparação do meu ser-para-mim e minha objetividade para o outro, como se fosse uma comparação entre um livro e um lápis, por exemplo. Isso não sendo possível, o tipo de negação admissível é o de negação interna ou ontológica. Dito de outro forma,

seu ser, portanto, é a exclusão radical de toda objetividade: sou aquele que não pode ser objeto para si mesmo, aquele que sequer pode conceber para si a existência em forma de objeto (salvo no plano do desdobramento reflexivo - mas vimos que a reflexão é o drama do ser que não pode ser objeto para si mesmo)²¹⁶.

Isso ocorre, não devido a uma falta de perspectiva, uma prevenção intelectual ou um limite imposto ao meu conhecimento, mas porque a objetividade reclama uma negação explícita: o objeto é aquilo que eu me faço não ser, quando sou aquele que me faço ser. Portanto, “ainda que pudesse tentar fazer-me objeto, seria ainda eu mesmo no âmago deste objeto que sou, e, no próprio epicentro deste objeto, teria-de-ser o sujeito que o encara”²¹⁷. Em suma, se, como já dito, minha consciência é rigorosamente irreduzível ao conhecimento, então não posso transcender meu ser rumo a uma relação

²¹⁵ *Idem*, p. 326.

²¹⁶ *Idem*, p. 313.

²¹⁷ *Idem*.

recíproca, na qual poderia captar como equivalentes, ao mesmo tempo, meu ser e o ser dos outros.

Então a busca de um reconhecimento simétrico, no âmbito ôntico, não é possível, pois aparecer como objeto gnosiológico para uma consciência ainda será consciência? A reciprocidade dessa natureza não pode efetivamente acontecer. Em um adendo, podemos afirmar que a relação interna, ou seja, de Ser a Ser, é relevante para aqueles que compartilham da ontologia da consciência intencional sartriana. No entanto, esse não é o caso de Honneth. No momento em que Honneth critica de forma incisiva o eu-objeto, juntamente com outros conceitos sartrianos, ele acaba assumindo inevitavelmente o problema da consciência como objeto gnosiológico.

Ao compreender isso, percebemos que um Para-si que surge como objeto gnosiológico para a consciência ainda não é verdadeiramente um Para-si. Uma reciprocidade desse tipo não pode ocorrer de forma efetiva. Uma espécie de *síntese* hegeliana, conforme Sartre, não pode ser alcançada, já que não podemos coincidir conosco mesmo nem com o outro. Isso é evidenciado na extensa crítica de Sartre a Hegel em sua obra fundamental *O Ser e o Nada* (2012). Em resumo, em uma relação ôntica, gnosiológica e até epistemológica, reconhecer o outro simetricamente não é possível. No entanto, se nossa experiência nos apresenta apenas indivíduos conscientes e vivos, e somos capazes de reconhecer o outro como ser humano – mesmo que o objetifiquemos (reificação) – ainda o vemos como humano. Isso já foi analisado anteriormente. Em última instância, isso se deve a um reconhecimento ontológico, a uma prévia compreensão. Do ponto de vista da ontologia sartriana, sem esse tipo de reconhecimento, nenhuma forma de interação humana seria possível. Nossa experiência não se limita ao âmbito cognitivo, e a gnosiologia por si só não seria suficiente para um reconhecimento mútuo simétrico. Esta percepção foi notada não apenas por Sartre, mas também por Honneth, embora este último tenha chegado a essa conclusão mais tarde, ao elaborar o seu conceito de reconhecimento prévio em sua ontologia.

Contudo, se no âmbito ôntico a simetria no reconhecimento é impossível, o mesmo se aplica no campo ontológico. Surge então a seguinte indagação: será que o conceito de “cuidado” na filosofia de Heidegger sugere a viabilidade de um reconhecimento simétrico, e se assim for, este reconhecimento é efetivo? No entanto, é pertinente levantar uma objeção a essa perspectiva. Devemos sempre ter em mente que, devido à intencionalidade da consciência, esta só pode reconhecer aquilo que se

diferencia dela. Em última instância, é essa intencionalidade que impede a existência de uma simetria, quer no âmbito ôntico, quer no ontológico, como argumentado por Sartre (2012).

Senão, vejamos: como observamos brevemente em Heidegger, temos o que Sartre também considera o “Mit-Sein”, diz Heidegger; ou seja, o “ser-com”. Assim, a “característica de ser da realidade-humana é ser o seu ser com os outros”²¹⁸. Esse entendimento já obtemos em tópicos anteriores ao falarmos do conceito heideggeriano de “cuidado”. O que é preciso analisar é a implicação disso e que reverbera diretamente em Honneth. Sendo assim, é preciso compreender que o “ser-com”, como visto, tem significação completamente diferente de um pensamento hegeliano: o “com” não assinala a relação recíproca de reconhecimento nem luta oriunda da aparição de uma outra realidade humana que não a minha. Não se trata de uma relação entre duas consciências *à la* Hegel. O que ocorre é uma espécie de solidariedade ontológica – que Honneth em *Reificação* chama de empatia – para a exploração desse mundo.

Nesse aspecto, o outro não está ligado originariamente a mim como uma realidade ôntica que o colocaria como um tipo de objeto particular, pois, assim, já estaria *desfeito* enquanto alteridade, e a relação que o vinculasse comigo jamais poderia adquirir reciprocidade. O outro não é mero objeto. Isso já frisamos bem no decorrer desta pesquisa. Então, ao considerar que na ontologia de Heidegger não há enquanto ser-no-mundo no modo de ser-com uma relação ao estilo hegeliano, o que ocorre é que, no “cuidado”, não estou oposto ao outro, porque não sou “eu” e nem há um “eu”, isto é, “ser-com” não é como relação de uma personalidade única com outras personalidades igualmente únicas. Com isso, o próprio Sartre vai realizar uma analogia, ao dizer que

a imagem empírica que melhor poderia simbolizar a intuição heideggeriana não é a do conflito, mas a de uma equipe de remo. A relação originária entre o outro e minha consciência não é a do “você” e “eu”, e sim a do “nós”; e o ser-com heideggeriano não é a posição clara e distinta de um indivíduo frente a outro indivíduo, não é *conhecimento*, e sim a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros²¹⁹.

Portanto, o que há é uma coexistência em comum, mas não fundamentada no conhecimento do outro. O ser-com de Heidegger não implica numa relação de reconhecimento recíproco, mas sim na surda existência em comum. Para Sartre, o “ser-

²¹⁸ *Idem*, p. 317.

²¹⁹ *Idem*, p. 319.

com” de Heidegger não possibilita fundamentar uma relação intersubjetiva. É preciso destacar que, quando Sartre usa a expressão “surda existência em comum”, o termo “surda” equivale a dizer que não ouço o outro, ou nos termos existenciais: o outro não existe para mim, não há um Para-outro, porque eu e o outro são a meu ver as mesmas coisas; “eu” e o “outro” se confundem, por assim dizer²²⁰.

Isso gera um problema para que eu possa criar um Eu ou Ego, isto é, para que onticamente possa existir perante o outro. A organização ontológica da realidade humana heideggeriana, enquanto ser-com, faz com que tal coexistência ontológica não se apresente como um fundamento elementar para um ser-com ôntico. A respeito disso, Sartre diz:

na relação “com”, captada no plano ontológico, o outro, com efeito, não poderia ser concretamente determinado, tal como ocorre com a realidade humana encarada diretamente e da qual é o alter-ego (...) a relação do “*mitsein*” não poderia servir-nos absolutamente para resolver o problema psicológico e concreto do reconhecimento do outro²²¹.

Ou seja, de acordo com conceito de “cuidado”²²², mais especificamente do ser-com, a ontologia heideggeriana não conseguiria explicar o ser humano concreto, com efeito, nem sua relação concreta com o outro, o que minaria toda uma teoria de reconhecimento no mundo da vida enquanto mundo efetivo na nossa vida concreta. Se “o outro deve aparecer ao cogito como não sendo eu”²²³, então a ontologia de Heidegger não pode sustentar o meu reconhecimento do outro, haja visto que um ser que encerra em seu ser o ser do outro não pode reconhecer o outro enquanto alteridade. Com isso, como poderemos passar dessa estrutura ontológica heideggeriana à experiência concreta

²²⁰ Vejamos que o próprio Heidegger alega isso em sua obra: “os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está (HEIDEGGER, 2005a, § 26, pp. 169-170).

²²¹ SARTRE, 2012, p. 321.

²²² Esse ser é denominado cura ou cuidado (*Sorge*). Ainda o termo “cuidado”, neste contexto, não tem conotação moral. Assim, “Heidegger adverte: ‘Essa expressão nada tem a ver com ‘aflição’, ‘tristeza’, ‘preocupações’ da vida como se revelam onticamente em cada ser-aí’ (ABBAGNANO, 2007, p. 224), pois o “CUIDADO (lat. *Cura*; ai. *Sorge*, it. *Cura*). A preocupação, que, segundo Heidegger, é o próprio ser do ser-aí, isto é, da existência. O C. é a totalidade das estruturas ontológicas do ser-aí enquanto ser-no-mundo” (ABBAGNANO, 2007, p. 224), ou seja, “o ser-junto-a, o demorar-se-junto-de, o ser-com que constituem a estrutura originária ser-no-mundo. Esta é uma estrutura unitária composta de momentos inseparáveis. O todo desta estrutura é chamado cuidado, o ser do *Dasein*” (SILVA, 2010, p. 15). Como o próprio Heidegger afirmou: “cuidado como constituição fundamental existencial do *Dasein* do homem no sentido de Ser e tempo é, nada mais nada menos, do que o nome de toda essência do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2001, p.240).

²²³ SARTRE, 2012, p. 326.

do outro no mundo, tal como, por exemplo, quando vejo um andante na rua? Dessa forma, essa coexistência ontológica, que aparece como estrutura de meu “ser-no-mundo”, não consegue fundamentar um ser-com ôntico. Por exemplo, a coexistência que aparece em minha amizade com Yves, ou no casal que formo com Maiane. É preciso ser demonstrado como pode se ter o ser-com-Yves ou o ser-com-Maiane, ou, nas palavras de Sartre, “o que precisa ser demonstrado, com efeito, é que o ‘ser-com-Pedro’ ou o ‘ser-com-Ana’ é uma estrutura constitutiva de meu ser concreto. Mas isso é impossível, do ponto de vista em que Heidegger se situou”²²⁴.

O que acontece é que Heidegger em sua ontologia parece resolver o problema do outro (alteridade), mas, ao mesmo tempo, torna-se impossível passar desse seu plano ontológico para o plano ôntico, dado que se trata de planos tão distintos. Se não me diferencio do outro enquanto alteridade, na relação “ser-com” (*Mitsein*), apreendida no plano ontológico heideggeriano, o outro, com efeito, não poderia ser concretamente determinado²²⁵. Segundo Sartre, “assim, a relação do ‘Mitsein’ não poderia servir-nos absolutamente para resolver o problema psicológico e concreto do reconhecimento do outro”²²⁶. Há dois planos incomunicáveis e dois problemas que exigem soluções distintas. Então, o reconhecimento do outro, tão caro a Honneth, é o que impede o próprio Honneth se valer de uma ontologia heideggeriana para seu reconhecimento prévio. A dificuldade, em geral, que enfrenta Heidegger para passar do plano ontológico ao plano ôntico, do “ser-no-mundo”, é justamente a existência do outro enquanto alteridade. Com outras palavras, nós *encontramos* o outro, não o constituímos.

Por fim, embora não menos importante, segundo ainda o pensamento sartriano, Heidegger encara seu “Dasein” como assexuado, e isso levanta mais outro problema. Vejamos como Sartre coloca mais essa questão na ontologia heideggeriana:

as filosofias existenciais não acreditaram na necessidade de preocupar-se com a sexualidade. Heidegger, em particular, a ela não dedica a menor alusão em sua analítica existencial, de sorte que seu “Dasein” nos aparece como assexuado. E, sem dúvida, pode-se

²²⁴ *Idem*, pp. 320-321.

²²⁵ Paul Gerner também é bem enfático ao dizer que “ao afirmar que o ser do Dasein é ser-com [...] E isso porque essa última asserção é uma asserção própria a uma *ontologia* existencial. Ser-com é algo que pertence *essencialmente* ao meu modo de ser. Não se trata de uma propriedade que eu possuo em virtude do fato de haver outras pessoas. Mesmo que não houvesse nenhum homem chamado Sexta-feira na ilha, o ser de Robinson Crusóé continuaria sendo o ser-com. Como o único sobrevivente de uma catástrofe universal, meu ser continuaria sendo ser-com” (GORNER, 2018, p. 81).

²²⁶ SARTRE, 2012, p. 321.

considerar, com efeito, uma contingência para a “realidade humana” especificar-se como “masculina” ou “feminina”; sem dúvida, pode-se dizer que o problema da diferenciação sexual nada tem a ver com o da *Existência (Existenz)*, posto que o homem, tal como a mulher, “existe”, nem mais nem menos. Tais razões não são em absoluto convincentes²²⁷.

Então, para Heidegger, segundo Sartre, a existência do masculino e do feminino, por exemplo, é “acidental”; é pela pura contingência de ter tal ou qual corpo, visto que a ontologia heideggeriana considerada uma existência assexuada. Para Sartre, é preciso considerar a diferença sexual, não enquanto hierarquia, e, com efeito, considerar o corpo que é sempre sexuado, afinal, no plano ôntico é fato que a sociedade designa que há corpo masculino, corpo feminino, dentre outros corpos. Por exemplo, de acordo com o sociólogo e antropólogo David Le Breton, o corpo nem sequer “existe”²²⁸. Nunca se viu um corpo em si, o que se vê são homens e mulheres, ou melhor, o que se vê são homens cisgêneros, mulheres cisgêneros ou transgêneros e, ainda, orientações sexuais como homossexuais, heterossexuais, bissexuais, pansexuais, etc. Não se vê corpo, mas se vê corpo com..., corpo em..., corpo como... Daí que Sartre já apreendeu que o corpo é em situação.

São também pelos corpos, pela sexualidade no sentido mais amplo do termo, que existimos e, pré-reflexivamente, vamos nos constituindo a partir de como o outro olha o nosso corpo: consciência corporificada. Afinal, como bem disse Sartre, na minha relação concreta com o outro não se trata de relação entre consciências como meros fantasmas, mas sim que “o corpo – nosso corpo – tem por caráter particular ser essencialmente o *conhecido pelo outro*: o que conheço é o corpo dos outros, e o essencial do que sei de meu corpo decorre da maneira como os outros o veem”²²⁹. Dessa forma, “o outro é-me dado originalmente como corpo em situação”²³⁰.

Portanto, a dificuldade da transição do ontológico para o ôntico, em Heidegger, aumenta mais ainda quando nos deparamos com um ser ontológico assexuado que jamais poderá transitar para o ôntico como sexuado. E ser sexuado é algo concreto: o reconhecimento ou o não reconhecimento do outro passa também pela sexualidade, vide o machismo e o feminicídio que são, respectivamente, submissão e a morte do corpo

²²⁷ *Idem*, p. 477.

²²⁸ LE BRETON, 2012.

²²⁹ SARTRE, 2012, p. 286.

²³⁰ *Idem*, p. 432.

feminino pelo corpo masculino; vide o movimento feminista que luta por igualdade entre homem e mulher e pela liberdade social de seus corpos impressa na máxima “meu corpo, minhas regras”, por exemplo²³¹. Diante de tanta luta por reconhecimento, como trazer a legitimidade do reconhecimento do outro em sua sexualidade, se há um reconhecimento prévio assexuado, devido a base ontológica heideggeriana? Diante dos movimentos feministas, de LGBTQIA+, da Teoria Queer, etc., como considerar que a vida sexual venha somente como um acréscimo à condição humana?

É importante ressaltar, como acréscimo, que o fato de Honneth se fundamentar em Heidegger (bem como em Dewey e outros pensadores) não o classifica necessariamente como um “heideggeriano”. Além disso, isso não parece comprometê-lo com a totalidade da ontologia heideggeriana. Isso pode ser mal interpretado por leituras menos atentas que assumem automaticamente que as críticas de Sartre a Heidegger podem ser diretamente aplicadas a Honneth. Por isso, fizemos um recorte de pesquisa. Em Honneth detivemos explicitamente ao conceito de “cuidado” em Heidegger. Isso é um dos nossos objetivos desta tese. Limitamos ao “cuidado” de Heidegger, o que logicamente impede interpretarmos Honneth *inteiramente* comprometido com a ontologia heideggeriana. Jamais, aqui, Honneth foi colocado como “heideggeriano”. Além disso, é importante ressaltar que, embora Honneth se baseie e dialogue com outros filósofos, como mencionamos anteriormente, o escopo de nossa pesquisa se concentra na crítica de Honneth a Sartre e na adoção do conceito de Heidegger por parte dele. Acreditamos que não dedicamos espaço suficiente para considerar Honneth como um seguidor estrito de Heidegger, uma vez que isso demandaria argumentos que não se encaixam no foco central da tese.

Também é evidente que Honneth não se baseia exclusivamente em Heidegger em sua obra *Reificação*, como mencionamos anteriormente. Embora a ontologia não seja o ponto central de sua abordagem, é inegável que a obra de Honneth, como a *Reificação*, possui um peso ontológico significativo. Portanto, não podemos subestimar o papel crucial que sua ontologia desempenha em sua teoria como um todo. Honneth se esforça para preencher diversas lacunas através de sua ontologia social. Na filosofia, os conceitos são utilizados por necessidade lógica, e isso se aplica de maneira similar em

²³¹ Não estamos considerando somente o binarismo “homem” e “mulher”, mas colocando tais gêneros de acordo com a exposição do filósofo, sem deixar de se relevar o reconhecimento das diferenças além desse binário, como bem demonstra a Teoria Queer. Mais sobre isso, vide o nosso livro *Do reconhecimento ao corpo: diálogos entre Sartre, Hegel e Honneth* (UFPel, 2021).

autores como Heidegger, onde termos como “cuidado” podem ser utilizados com parcimônia, mas ainda assim carregam uma relevância fundamental para a compreensão de sua filosofia.

Compreendido isso, a simetria que Honneth procura parece complicar mais do que resolver as questões propostas por outros filósofos, que ele tentou abordar em suas obras *Luta por Reconhecimento e Reificação*. É claro que existem outras obras posteriores de Honneth, no entanto, conforme demonstrado no nosso objetivo, estamos focando na análise da posição de Honneth em relação a Sartre.

Após este segundo passo - o primeiro abordou a concepção de reificação em Sartre por Honneth - nossa tese, dividida em etapas, avança para o terceiro estágio: analisar a viabilidade da assimetria no reconhecimento e, conseqüentemente, examinaremos as implicações de uma simetria, conforme defendida por Honneth. Cada passo didático de nossa tese está delineado ao longo desta pesquisa, ainda que contextualizado. Ao concluir essas etapas, encerraremos nossa tese, a qual já foi previamente apresentada.

Compreendido isso, já podemos perceber, com base nos desafios apresentados pela ontologia de Heidegger aqui exposta, que a simetria pode representar um obstáculo para o reconhecimento²³². No entanto, prosseguiremos com a investigação sobre o reconhecimento simétrico e assimétrico, seja no âmbito ontológico ou no gnosiológico/ôntico.

Como já vimos, Honneth busca desenvolver um reconhecimento recíproco que seja simétrico. Isso se refere a uma *norma* que tem por desígnio a simetria, ou seja, deixar ambos os atores da ação em situação de igualdade. Honneth, influenciado pelo hegelianismo, argumenta que a assimetria (ou dissimetria) na relação com a alteridade possui uma conotação fundamentalmente negativa. Isso porque pode implicar em injustiças, como violência ou reificação, e em última instância, culminar na perda da vida do outro. Na dialética hegeliana, a morte representa o fim da potencialidade de

²³² Inclusive, o próprio Sartre coloca a ontologia de Heidegger como uma questão solipsista: “a impossibilidade de passar de um plano a outro sobressai, ao contrário, por ocasião do problema do outro. Pois, com efeito, se, no surgimento ek-stático de seu ser-no-mundo, a realidade humana faz com que um mundo exista, não se poderia dizer, por essa razão, que seu ser-com faz surgir uma outra realidade humana. Certamente, sou o ser pelo qual ‘há’ (*es gibt*) o ser. Dir-se-á que sou o ser pelo qual ‘há’ uma outra realidade humana? Se por isso entendermos que sou o ser pelo qual há para *mim* uma outra realidade humana, trata-se de puro e simples truísmo. Se quisermos dizer que sou o ser pelo qual há os outros em geral, recaímos no solipsismo” (SARTRE, 2012, p. 321).

reciprocidade: um morto não reconhece. Portanto, a passagem da assimetria à simetria se faz necessária para que o reconhecimento seja efetivo.

No entanto, isso não significa que a reciprocidade no reconhecimento esteja ausente. Honneth critica Sartre por ser um filósofo assimétrico, e de fato, Sartre o é, pois o Para-si não coincide consigo mesmo e nem com o outro. Sempre há uma negação, uma nadificação, um recuo devido à intencionalidade da consciência.

Com Sartre, a expectativa é que as relações sejam assimétricas, pois a simetria só seria efetivamente possível se eu e a existência dos outros se constituíssem para mim. No mundo da vida, é verdade que podemos observar indivíduos se comunicando e estabelecendo relações que parecem simétricas. Isso é o que tendemos a perceber em nossas experiências. No entanto, isso ocorre porque estamos imersos em uma vivência pré-reflexiva na qual, como Sartre afirma, não há um “Eu” claramente definido. Dessa forma, os outros não são verdadeiramente outros, já que o “Eu” não é o foco central. Isso nos leva a compreender que no plano ontológico, não existem nem o “eu” nem o “outro” da maneira convencional. No entanto, ainda há uma forma de alteridade que não pode ser encontrada na "surda existência em comum" heideggeriana – daí a sensação de simetria.²³³.

A simetria buscada por Honneth é principalmente de natureza moral e política. Embora ele explore sua base ontológica para legitimar a superação da reificação e das patologias sociais em geral, essa busca representa uma condição fundamental para superar a falta de reconhecimento. Sem ela, as relações humanas poderiam se reduzir a meras convenções sociais, mesmo que tenham sua relevância. Isso nos exporia ao risco de nos depararmos com argumentos que se aproximam de uma forma de “nihilismo”, potencialmente alimentando a barbárie. Ou seja, a simetria de natureza moral e política é fundamental para a superação da falta de reconhecimento na sociedade. Ao explorar sua base ontológica, Honneth busca legitimar a superação da reificação e das patologias sociais, que são obstáculos para o pleno reconhecimento do outro.

Conforme apontado por Honneth (2018), o que estamos tentando expressar é que, se existe um fundamento, uma estrutura ontológica que serve como condição para o reconhecimento, então o esforço de lutar pelo reconhecimento é, essencialmente, uma

²³³ Para esse tipo de alteridade é só lembrarmos do já discutido sentimento de vergonha pré-reflexivo sartriano, por exemplo.

tentativa de retornar o ser humano à sua condição original e genuína, a saber, o reconhecimento prévio. Esse retorno não tem nada a ver com âmbito da evolução, do progresso, pois estamos, neste momento, falando de ontologia, do Ser, presente na obra *Reificação* (2018). Esta condição é conhecida como a base ontológica do reconhecimento, referida por Honneth como reconhecimento prévio ou elementar. O retorno, neste contexto, também não é uma simples viagem de ida e volta, mas sim o processo de desvelamento do Ser. Somos genuinamente reconhecimento prévio ou elementar e precisamos resgatar essa compreensão ontológica. Para Honneth, esse reconhecimento não é um fim, mas o ponto de partida para outros níveis de reconhecimento, conforme explorado em *Luta por Reconhecimento*. Com efeito, as questões: por que as pessoas lutam? Qual a motivação? Essa é uma pergunta feita em *Reificação*, quando Honneth diz: por que há a reificação do ser humano, “se nós, enquanto seres humanos, relacionamo-nos uns com os outros por intermédio de um reconhecimento prévio, algo sobre o qual não tenho a menor dúvida”²³⁴? A resposta ontológica é também para que a luta contra a barbárie permaneça legítima. Essa pergunta será retomada em outro viés mais adiante.

Compreendemos também que mesmo no âmbito pré-reflexivo da experiência, a consciência possui intencionalidade e só pode reconhecer o que é diferente dela. Reconhecemos apenas aquilo que se diferencia de nós. Portanto, a simetria é, por assim dizer, uma ilusão, já que o que realmente existe é a assimetria original ou elementar que caracteriza a intencionalidade da consciência. Nesse sentido, temos consciência, mas não conhecimento, daquele que se diferencia de nós. Conforme Sartre nos ensina, a consciência nem sempre é sinônimo de conhecimento.

Nesse contexto, o Para-si-Para-Outro não é conhecido, mas sim vivenciado como uma relação de Ser a Ser. No entanto, é importante ter em mente que não podemos pensar que a reversibilidade de perspectivas, na qual tanto podemos objetificar quanto ser objetificados, implica em simetria. A reversibilidade refere-se a processos que operam em direção oposta, preservando o conflito e a assimetria, conceitos que Honneth atribui a Sartre. Portanto, a simetria não se aplica à reversibilidade de perspectivas objetificadoras.

²³⁴ HONNETH, 2018, p. 212.

Então, com essa relação não conhecida de Ser a Ser sobrevém uma assimetria no campo da experiência: “há eu e há o outro” – e isso dito realmente entre aspas, já que, a rigor, não há um “Eu” no pré-reflexivo – para conotarmos o entendimento de que, ontologicamente, o outro sempre vem a mim enquanto sujeito, vide o exemplo do sentimento de vergonha já analisado aqui. Para haver vergonha é necessário o olhar do outro, no qual as tentativas fracassadas de assimilação do outro desvelam a assimetria²³⁵.

Se observarmos bem, a ideia de um reconhecimento simétrico, como quer Honneth ao criticar a assimetria em Sartre, corre o risco de cair em uma espécie de idealismo, se seguirmos a argumentação sartriana. Considerando as nossas análises desta pesquisa até aqui, o problema da tese honnethiana fica evidente: como estabelecer a simetria entre o “eu” e o “outro”? É evidente que Honneth pode se posicionar ao afirmar que reconhecer o outro implica em reconhecer a sua diferença como outro. No entanto, a questão persiste, uma vez que, antes de tudo, esse outro precisa existir em uma lógica simétrica de reconhecimento, pelo menos para Honneth. Se ele considera o outro na sua diferença, o que é necessário, mas não o suficiente para constituir o reconhecimento, é preciso renunciar ao conceito de “cuidado”, de Heidegger, porque a ontologia heideggeriana, segundo Sartre, é uma surda existência em comum, ou seja, não há alteridade, de fato.

Como adendo, poderíamos nos perguntar que papel Heidegger desempenha no pensamento honnethiano em *Reificação* (2018), quando se trata de pensar em um âmbito de reconhecimento prévio ou ontológico. No entanto, o essencial do pensamento dele sobre reconhecimento e luta não está em *Reificação*. Precisamos, portanto, mostrar como esse parágrafo acima se aplica à *Luta por Reconhecimento* (2003). Existem duas maneiras de fazer isso: primeiro, entender que o próprio Honneth (2018) argumenta que o reconhecimento prévio é uma condição para todos os outros tipos de reconhecimento, com efeito, isso se aplica sim à *Luta por reconhecimento*; segundo, de acordo com Honneth (2018), a reificação é um “esquecimento” do reconhecimento prévio. Portanto, não podemos ignorar ou subestimar essa colocação heideggeriana em sua ontologia, já

²³⁵ O olhar sartriano não é meramente o olho do outro a me olhar ou reduzido a uma espécie de *tête-à-tête*, o olhar é também a presença fática do outro e do Outro: Ciência, História, Sociedade, Cultura etc. O outro, agora, encontra-se em todos os lugares. O outro acha-se por toda parte: o entendimento de que o indivíduo precisa do mundo humano é muito mais complexo do que uma relação direta entre um humano e outro, embora também essa relação faça parte da realidade humana.

que a reificação está presente tanto na *Luta por Reconhecimento* quanto como objeto de estudo de Honneth. Ademais, os conceitos propostos por um filósofo não subsistem de maneira quase insignificante ou por mero acaso em seu sistema de pensamento. Na filosofia rigorosa, cada conceito reverbera e influencia todo o sistema.

Dado isso, continuamos com a questão ontológica de reconhecimento. Sartre afirma que “a consciência é consciência *de* alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é”²³⁶. Afirmar que a consciência é consciência (de) alguma coisa é afirmar que precisa se constituir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela. Acreditamos, portanto, que é possível perceber que o tempo todo, aqui, estamos tendo como *pano de fundo*, basicamente, essa intencionalidade da consciência e o Para-si sartrianos, que se desdobram em certas implicações, como a consciência que não pode coincidir consigo mesma nem com a outra e que, por ser intencionalidade, a consciência só reconhece aquilo que dela difere. Quando também Honneth acusa Sartre de objetificar o outro num eterno conflito, ou melhor, quando o ser humano

experiencia o olhar do outro, através do qual unicamente ele pode chegar à autoconsciência, ao mesmo tempo como como uma fixação objetivante a apenas uma de suas possibilidades de existência; por isso, ele só pode escapar ao perigo de uma total objetivação, sinalizada por sentimentos negativos, tentando inverter a relação do olhar e fixar agora o outro [...] com essa dinâmica de reificação recíproca²³⁷.

A esta altura deste texto sabemos que essa afirmação de Honneth acaba atingindo algo muito mais complexo do que já comentamos antes, ao analisar a tensão entre o eu-objeto e o eu-sujeito sartriano que ocorre reciprocamente, que Honneth chamou de “reificação recíproca”. O eu-objeto e o eu-sujeito são a implicação da afirmação de Sartre de que “o *Para-si* é incognoscível para o outro como *Para-si*”²³⁸. Para colocar com outras palavras, a questão basilar de que a concessão do outro não admite ao “ego” vivenciar o que o “*alter ego*” vivencia, por assim dizer, está no entendimento de que as vivências do outro não podem ser transformadas em uma concessão originária ou ontológica para *mim*. Com efeito, isso demonstra que há uma

²³⁶ SARTRE, 2012, p. 34.

²³⁷ HONNETH, 2003, pp. 246-247.

²³⁸ SARTRE, 2012, p. 314.

fronteira, ou melhor: uma assimetria, entre o “eu” e o “outro” que não pode ser superada: não há *síntese à la* Hegel em Sartre²³⁹. Se a consciência não coincide consigo mesma nem com a outra, então “trata-se de constituir a realidade humana como ser que é o que não é e não é o que é”²⁴⁰. Cabe destacar que a fórmula sartriana “ser que é o que não é e não é o que é” se mantém também para provar a existência do outro, ou seja, “o Outro deve aparecer ao *cogito* como não *sendo* eu”²⁴¹.

4.8 O si mesmo e o outro

Precisamos também nos alertar sobre uma coisa: a intencionalidade da consciência, embora seja de inspiração husserliana, em Sartre há uma apreensão muito diferente da a intencionalidade presente na fenomenologia de Husserl. Então, qualquer crítica a este não cabe automaticamente a Sartre. Vide as obras sartrianas *A Transcendência do Ego* e o *O Ser e o Nada*, por exemplo. Segundo o pensamento sartriano, a intencionalidade husserliana se fundamenta em uma concepção de representação idealista e solipsista²⁴². Isso implica que representar algo é incluí-lo em si enquanto assimilação, o que, por sua vez, significa negar a sua alteridade.

²³⁹ Sartre em *O Ser e o Nada* se refere a dialética hegeliana também nos moldes da Tese, Antítese e Síntese, mas a síntese não seria possível, pois significaria que a consciência (Para-si) teria encontrado seu próprio fundamento, ou coincidido consigo mesmo, tornando-se Ser-Em-Si-Para-Si, o que seria uma contradição, já que o Em-si não pode ser consciente nem a consciência pode se tornar em um Em-si.

Obs.: É sabido também que Hegel não utiliza a tríade Tese, Antítese e Síntese. Ele não se vale desses termos. Essa tríade é utilizada por alguns comentadores hegelianos, ou até por outros filósofos que se voltam a Hegel, como recurso didático.

²⁴⁰ SARTRE, 2012, p. 105.

Obs.: o termo “cogito” usado por Sartre não pode ser confundido com o cogito cartesiano. Em Sartre também se utiliza os termos “cogito pré-reflexivo” e “cogito reflexivo”. *Grosso modo*, o pré-reflexivo é, do ponto de vista do próprio sujeito, ações no mundo de forma impessoal, ou seja, são vividas como como desprovidas de um senso de eu pensante, um “eu” ou “ego”; já o reflexivo é aquele que reflete sobre as ações e sobre si mesmo, configurando um “eu” ou *Self*, por exemplo. Com outras palavras, refere-se a uma dimensão ontológica (pré-reflexivo) e gnosiológica (reflexivo), este, dependendo do autor que disserta sobre o assunto, é também chamado de ôntico. Contudo, isso seria discussão para uma outra oportunidade. O que é preciso termos em mente é que Sartre ao falar de “cogito” não está se resumindo ao pensamento cartesiano, muito pelo contrário.

²⁴¹ *Idem*, p. 326.

²⁴² Em *A Transcendência do Ego*, Sartre realiza uma análise desfavorável das teorias de Kant e Husserl, os quais defendem, cada um à sua maneira, a presença de um *Eu* formal imanente à consciência. Para Sartre, as propostas de Kant e Husserl, no que se refere ao *Eu* formal, manifestam um idealismo, por inferirem a existência dos outros e do mundo a partir da consciência. Simone de Beauvoir afirma que Sartre, em *A Transcendência do Ego*, realizava a sua análise crítica “dentro de uma perspectiva husserliana, mas em oposição a algumas críticas das mais recentes teorias de Husserl, a relação do Eu com a consciência” (BEAUVOIR, 2009, p. 124).

Poderíamos arrogar a ideia de assimetria como algo inviável para haver o reconhecimento do outro. Se por um lado, a simetria torna inviável o reconhecimento do outro, pois “eu” e “outro” não são diferenciados *à la* “ser-com” de Heidegger²⁴³. Por outro lado, a assimetria também dificulta o reconhecimento do outro, ao revelar a ausência de uma relação entre “eu” e “outro”. A assimetria pode ser definida como a condição de separação e isolamento do outro. Com efeito, o outro é equiparado à noção de uma exterioridade absoluta, por assim dizer. Isso implica que, na assimetria, o outro é uma manifestação e não um fenômeno, sendo o fenômeno o que está presente na fenomenologia ontológica sartriana. Como ocorre o reconhecimento do outro em um “eu”, do ponto de vista gnosiológico – ou enquanto consciência, considerando a ontologia –, que se encontra separado do “outro” de forma absoluta?

Nessa perspectiva, a assimetria parece ressoar como uma forma de conhecimento conforme compreendida pelo pensamento kantiano, o que torna ainda mais complexa a noção de reconhecimento nessa perspectiva assimétrica. Otfried Höffe nos diz que

a revolução copernicana de Kant significa que os objetos do conhecimento objetivo não aparecem por si mesmos, mas eles devem ser trazidos à luz pelo sujeito (transcendental). Por isso eles não podem mais ser considerados como coisas que existem em si, mas como fenômenos (HÖFFE, 2005, p. 45)²⁴⁴.

²⁴³ Mas até que ponto isso tem a ver com Honneth? É preciso atentarmos para a apropriação honnethiana de Sartre, e não para Heidegger diretamente. No entanto, esse “ser-com, em sua essência, refere-se à estrutura do cuidado (*Sorge*) propriamente dita” (JARDIM, 2003, p. 8), e o “cuidado” é o conceito que Honneth utiliza de Heidegger, logo, tem tudo a ver com Honneth, já que, a rigor, “na ontologia fundamental, o cuidado aparece como uma totalidade estrutural” (HEIDEGGER, 2005a, p. 255). O que queremos dizer é que Honneth não pode anular o “ser-com” e preservar o conceito de “cuidado”. *Estrutural* refere-se a uma totalidade existencial. Dentre outras considerações, especialmente no contexto do “ser-com” exposto aqui, a compreensão do “cuidado” pode surgir. Ao focarmos exclusivamente na interpretação de Sartre por Honneth, sem considerar diretamente Heidegger, surge uma contradição, pois é o próprio Honneth que se apropria tanto de Sartre quanto de Heidegger. Portanto, ao usar Sartre como contraponto à interpretação de Honneth, estamos, na verdade, utilizando-o como base para contrastar a leitura que Honneth faz de Sartre. Logicamente, o mesmo princípio se aplica a Heidegger: utilizá-lo diretamente como contraponto ou como ferramenta de interpretação de Sartre para se opor a Honneth.

²⁴⁴ “Kant compara sua proposta com a descoberta do astrônomo Copérnico; o experimento da razão tornou-se, por isso, célebre como ‘revolução copernicana’. Kant vê a importância histórica de Copérnico não na refutação de uma teoria astronômica tradicional. Copérnico faz algo muito mais fundamental: ele supera a perspectiva de uma consciência natural, evidenciando o caráter ilusório da ideia da rotação do Sol em torno da Terra, encontrando a verdade, antes, numa nova posição, não mais natural, do sujeito ante seu objeto, ou seja, ante o movimento do Sol e dos planetas” (HÖFFE, 2005, p. 44). De modo semelhante, Kant pretende apresentar “uma nova posição do sujeito em relação à objetividade. O conhecimento não deve mais regular-se pelo objeto, mas sim o objeto pelo nosso conhecimento” (HÖFFE, 2005, p. 44).

Não havendo mais a consideração como coisas que existem em si, mas como fenômenos, Kant realiza a distinção entre *coisa em si* e *fenômeno* (aparência). Essa distinção demonstra que ao ser humano só há possibilidade de conhecer as coisas como aparecem à consciência (fenômeno do outro), jamais em si mesmas (manifestação do outro). Em termos kantianos,

o pensamento não se dirige posteriormente a um mundo já estruturadamente dado. Sem o pensar só existe algo desconexo [...] Sem o pensamento ainda não há um mundo. Por outro lado, o pensamento não lida diretamente com a realidade; ele é discursivo: mediado por conceitos, não por intuição imediata (HÖFFE, 2005, p. 83).

Se o pensamento não tem um contato direto com a realidade, então, não posso compreender o que me “afeta”. Apenas sei que sou *influenciado* por algo do qual posso formar uma representação. Em termos gerais, Kant estabelece uma distinção fundamental entre o ser e o fenômeno. Na nossa abordagem, queremos expressar que não consigo reconhecer o outro na medida em que ele é inacessível em sua totalidade externa, proveniente da assimetria já mencionada. Portanto, o reconhecimento fica limitado ao fenomênico, o que destaca a impossibilidade de nos conectarmos com o outro devido à sua completa exterioridade. De maneira sucinta, o fenômeno é aquilo que a consciência tem como alvo, sendo uma intencionalidade. Em outras palavras, toda consciência é consciência (de) alguma *coisa*, e essa *coisa* é o fenômeno da consciência. Porém, na perspectiva de Sartre, diferente de Kant, consciência e fenômeno coexistem simultaneamente.

É importante ressaltar que, na perspectiva de Sartre, embora o fenômeno desempenhe um papel fundamental na compreensão da consciência, ele contradiz a distinção kantiana entre ser e fenômeno. Para Sartre, o ser do fenômeno é exatamente o que se manifesta, não existindo algo oculto por trás da aparência. Logo no início de *O Ser e o Nada*, Sartre afirma que “o pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam”²⁴⁵. Objetivava-se com isso suprimir certo número de dualismos que confundiam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno. Ele continua a dizer que “certo é que se eliminou em primeiro lugar esse dualismo que no existente opõe o interior ao exterior. Não há mais um exterior do existente, se por isso entendemos uma pele superficial que dissimulasse

²⁴⁵ SARTRE, 2012, p. 15.

ao olhar a verdadeira natureza do objeto”²⁴⁶. Isso tem base na própria intencionalidade da consciência que elimina um dualismo *à la* Descartes, por exemplo. Entendo isso, percebermos as sutilezas presentes na intencionalidade tal como compreendida por Sartre. De antemão, se não há esse dualismo que no existente opõe o interior ao exterior, com efeito, a ideia do outro enquanto exterioridade absoluta, que colocamos há pouco, é posta em xeque.

Obviamente, como já entendemos junto a Sartre, isso não é uma negação ontológica de algo supostamente para além dos entes percebidos, isto é, não há uma nova forma de aceitar o idealismo. O que é colocado aqui, a rigor, é a coextensividade entre o fenômeno e o ser. Porém, é preciso salientarmos que não estamos entrando, agora, no mundo nietzschiano em que não se acredita no ser por detrás da aparição²⁴⁷. Nietzsche até dá um exemplo, a do corisco na sua obra *Genealogia da Moral*, em que diz que não há o relâmpago que relampeje, pois não há um sujeito que se chama relâmpago. O ato mesmo de relampejar é o próprio relâmpago, senão criaríamos a ação da ação. Não tem como separar o relâmpago do seu relampejar²⁴⁸. A ideia nietzschiana em que não se acredita no ser por detrás da aparição, leva-nos a considerar que tudo, inclusive o outro, é plena positividade, característica essa pertencente somente ao Em-si. Com isso, Sartre diz que “se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava ‘a ilusão dos trás-mundos’ e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se tornará, ao contrário, plena positividade”²⁴⁹, e isso seria uma situação inglória para uma ideia de reconhecimento do outro, já que esse outro é Para-si e, como consciência, não pode se tornar um Em-si, como já vimos.

Portanto, o fenômeno, tal como Sartre o compreende, é relativo-absoluto. É relativo porque a aparição exige sempre uma consciência a quem aparecer. É absoluto porque a manifestação é sempre *fidel* ao próprio ser do que é manifestado, isto é, não há, aqui, distorções que negam tal manifestação, diferenciando-se da perspectiva kantiana da existência dos *númenos* (as coisas em si mesmas)²⁵⁰. Para isso podemos usar um

²⁴⁶ *Idem*.

²⁴⁷ Aqui se refere a crítica de Sartre a Nietzsche em *O Ser e o Nada*, e que adiante a citaremos.

²⁴⁸ NIETZSCHE, 2009, I, § 13, p. 36.

²⁴⁹ SARTRE, 2012, p. 16.

²⁵⁰ “Assim chegamos à idéia de *fenômeno* como pode ser encontrada, por exemplo, na ‘Fenomenologia’ de Husserl ou Heidegger: o fenômeno ou o relativo-absoluto. O fenômeno continua a ser relativo porque o ‘aparecer’ pressupõe em essência alguém a quem aparecer. Mas não tem a dupla relatividade da

exemplo: garrafa de água; há *a* garrafa, esta é absoluta, que ao mesmo tempo é *essa*, *esta* ou *minha* garrafa que me servirá para matar a minha sede que, por sua vez, manterá meu corpo vivo para que eu continue com meu projeto desvelado no escrever deste texto, assim por adiante. Então *minha* garrafa e *a* garrafa são as mesmas coisas em seu relativo-absoluto. Com efeito, a garrafa, como todos os existentes, compreende um número infinito de aparições, já que o ser humano, enquanto realidade humana, pode diversificar indefinidamente os modos de visá-la, porém, a série de possíveis aparições é ainda o mesmo ser. Em seu relativo-absoluto, a garrafa pode ser doada de diversos sentidos que se apresentam distintos e em distintas pessoas que a visam, mas esses diversos sentidos estão presentes enquanto manifestações do mesmo ser. Por isso, pode-se haver apreensões diferentes a respeito do mesmo objeto. Ora, os objetos não se esgotam na percepção que temos deles.

O que se pode concluir, sem adentrarmos a fundo em outras questões sartrianas, como ser do fenômeno e fenômeno do ser²⁵¹, é que alguns dualismos foram deixados de lado, como o dualismo entre o ser e o aparecer e entre o interior e o exterior. Como também essa análise sobre o dualismo depende da rejeição de qualquer tipo de monismo ontológico. Sartre insiste na separação entre duas consciências, sendo a relação de negação interna a única conexão possível entre elas. Em suma, como afirmou Ronald David Laing²⁵², ao considerarmos a intencionalidade da consciência e, com efeito, a assimetria, “o relacionamento pessoal só pode existir entre seres separados, mas não isolados”²⁵³. Com outras palavras, a própria organização da intencionalidade da consciência exige, como já vimos, uma assimetria, uma separação entre o “eu” e o “outro”, separação essa que não significa ser seres isolados ou uma exterioridade absoluta, mas também nem por isso o pensamento sartriano cairá em um monismo ontológico. Assim, a assimetria, tal como entendida aqui, evita não apenas um tipo de

Erscheinung kantiana. O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*” (SARTRE, 2012, p. 16).

²⁵¹ Esse tema possui outras propriedades, mas desnecessárias para a compreensão do tema proposto.

²⁵² Laing desenvolveu a psiquiatria fenomenológica-existencial, tendo Sartre a sua maior influência. Inclusive, Sartre e Laing mantiveram contatos. Curiosidade: quando Sartre afirma, em *O Ser e o Nada*, que a sua psicanálise existencial ainda não encontrou o seu Freud, Betty Cannon (2020) nos questiona se Laing não foi o primeiro *Freud* da psicanálise sartriana em que o próprio Sartre teve a oportunidade de conhecer?

²⁵³ LAING, 1973, p.13.

solipsismo, mas também a crítica que Sartre fez à ontologia de Heidegger. Esta última implicava numa “surda existência em comum” ou em um monismo ontológico que tornava impossível distinguir claramente entre “eu” e “outro”, além de dificultar a formação de um conceito de ipseidade. Isso resulta na ausência da condição fundamental para a alteridade, a qual é essencial para o reconhecimento do outro.

Portanto, para nós, a assimetria originária entre o “eu” e o “outro” é constitutiva da alteridade e crucial para o desdobramento do conceito de reconhecimento recíproco. Sartre afirma que “tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, enquanto tenho meu fundamento fora de mim”²⁵⁴. Esse suposto fundamento *lá fora* é a minha solicitação para ser reconhecido pelos outros, e só outra consciência pode me reconhecer (Ser-Para-si-Para-outro)²⁵⁵, então, a minha relação com o outro como meu suposto fundamento é uma relação de reconhecimento, ou, “o homem não é antes para ser visto depois, mas ele é o ser cuja essência é existir para o outro”²⁵⁶. Isso também está implicado na teoria do olhar sartriano, já que “o outro é, por princípio, aquele que me olha”²⁵⁷. Essa relação original com o outro experienciada pelo olhar é também reconhecimento original ou elementar (ontológico). Não é coincidência que Sartre tenha afirmado anteriormente algo semelhante ao que Honneth está afirmando agora. Inclusive, já mencionamos isso anteriormente como um acréscimo relevante. Lembremos que nesta pesquisa já expomos a seguinte afirmação de Sartre, que antes foi mais ampliada: “ninguém pode tratar um homem ‘como um cachorro’ se ele não for o considerar primeiro como um homem”²⁵⁸.

Esta passagem de Sartre em *Colonialism and Neocolonialism* é de importância crucial. A condição colonizada, por exemplo, é apresentada como uma *neurose* que reivindica e nega uma certa condição humana, ao passo que o colono deve desprezar e

²⁵⁴ SARTRE, 2012, p. 336.

²⁵⁵ Essa visão sartriana se aproxima da afirmação de Hegel em que diz que “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (HEGEL, 2014, p.141) ou ainda “a consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2014, p. 142), embora, é evidente, Sartre não seja fiel a Hegel, pois Sartre tem suas próprias constelações conceituais próprias enquanto filósofo. Para uma discussão entre Sartre e Hegel nessa perspectiva, consultar o nosso livro *Do reconhecimento ao corpo: diálogos entre Sartre, Hegel e Honneth* (UFPel, 2021).

²⁵⁶ SARTRE, 2012b, p. 34.

²⁵⁷ SARTRE, 2012, p. 315.

²⁵⁸ “Nobody can treat a man ‘like a dog’ if he does not first consider him as a man” (SARTRE, 2005, p. 22, *tradução nossa*).

reconhecer o colonizado. Honneth também não se engana ao apontar o interesse de tal análise, que exhibe a ligação entre estruturas de dominação colonial e formas patológicas de reconhecimento, e ainda sublinha sua ambiguidade problemática quanto ao estatuto normativo da reivindicação de direitos humanos. Inclusive, o próprio Sartre se refere ao discurso dos direitos humanos para lançar luz sobre o desrespeito sofrido pelo colonizado ao mesmo tempo em que denuncia esse discurso como pretexto para exploração. Entendemos que Honneth se aproxima dessa visão, porém, em uma base ontológica heideggeriana com todos os problemas já expostos aqui dessa base, a análise ontológica de Sartre nos convida a aprofundar a leitura crítica da abordagem de Honneth referente a reificação. As formas extremas de objetificação é desafiada pela insistência de Sartre de que mesmo as formas radicais de exploração colonial exigem o reconhecimento desses indivíduos como seres humanos²⁵⁹.

Com outras palavras, antes de Honneth em sua obra *Reificação* questionar por que há a reificação do ser humano, “se nós, enquanto seres humanos, relacionamo-nos uns com os outros por intermédio de um reconhecimento prévio, algo sobre o qual não tenho a menor dúvida”²⁶⁰? Sartre já respondeu a essa questão ao afirmar que

a reciprocidade não protege os homens contra a reificação e alienação, embora seja fundamentalmente oposta a isso [...] As relações recíprocas e ternárias são o fundamento de *todas* as relações entre os homens, seja qual for a forma que possam tomar ulteriormente²⁶¹.

Ou seja, mesmo as relações inumanas, como exploração ou submissão, inferem o reconhecimento prévio do outro como um ser humano. Para *desumanizar* as relações é necessário antes apreender que o outro é também um ser humano. Assim, Sartre continua explicando ao dizer que

será necessário dizer que cada consciência é a recíproca do outro, mas que tal reciprocidade pode assumir uma infinidade de formas diferentes – positivas ou negativas – e que é a mediação da matéria que, em cada caso concreto, determina tais formas²⁶².

²⁵⁹ Sartre ainda afirma: “as relações recíprocas e ternárias são o fundamento de *todas* as relações entre os homens, seja qual for a forma que possam tomar ulteriormente” (SARTRE, 2002, p. 224), ou seja, mesmo as relações inumanas, como exploração ou submissão, inferem o reconhecimento prévio do outro como um ser humano. Para desumanizar as relações é necessário antes apreender que o outro é também um ser humano.

²⁶⁰ HONNETH, 2018, p. 212.

²⁶¹ SARTRE, 2002, p. 224.

²⁶² SARTRE, 2002, p. 226.

Em um adendo, Sartre pronuncia também que “se a reificação das relações humanas é possível, é porque essas relações, até mesmo reificadas, são primordialmente distintas das relações entre coisas”²⁶³, e o filósofo francês continua nos dizendo que

o que os marxistas contemporâneos esqueceram é que o homem alienado, mistificado, reificado etc., não deixa de ser um homem. E quando Marx fala da reificação, não pretende demonstrar que somos transformados em coisas, mas que somos homens condenados a viver humanamente a condição das coisas materiais²⁶⁴.

Isso é um posicionamento de Sartre frente a Lukács. Lukács, como sabido, foi um grande interlocutor de Sartre. Lembremos ainda que o pensamento lukacsiano é uma das bases para o pensamento honnethiano em *Reificação*. Nessa perspectiva, o filósofo francês compreende que no reconhecimento mútuo que se opera no decorrer de duas totalizações sintéticas encontra-se o limite da unificação. No entanto, afirma Sartre, “com toda a certeza, existe permanentemente a possibilidade objetiva da unificação: é prevista, até mesmo exigida pelo entorno material [...] Mas são justamente os *terceiros* [burguês/patrão] que os designam por intermédio dos objetos”²⁶⁵. Em outro momento, Sartre é mais evidente sobre isso: “cada um é designado realmente como indivíduo de classe pelos objetos que utiliza ou transforma na medida em que os utiliza, isto é, na medida em que desperta e sustenta, por sua *práxis*, as significações materializadas”²⁶⁶. Contudo, isso é uma outra perspectiva para ser discutida em outra oportunidade.

Portanto, mesmo quando os colonizadores desumanizam os colonizados, aqueles não os tratam como meras coisas ou meros objetos. Os colonizadores visam instrumentalizar os colonizados tratando-os como animais, mas a instrumentalização e a humilhação são inseparáveis e a humilhação pressupõe a humanidade do colonizado. Se as vítimas dessa forma extrema de exploração não são tratadas meramente como objetos, como Honneth também argumenta, surge a questão de se o conceito honnethiano de reificação é realmente adequado para analisar a filosofia de Sartre. Isso nos leva a questionar se existe de fato reificação em Sartre, conforme afirmado por Honneth. Em última instância, a questão central é a interpretação crítica de Honneth em relação ao pensamento de Sartre. Além disso, surge a dúvida sobre a reificação de forma

²⁶³ *Idem*, p. 131.

²⁶⁴ *Idem*, p. 85.

²⁶⁵ *Idem*, p. 227.

²⁶⁶ *Idem*, p. 227.

mais ampla, uma vez que, em termos rigorosos, não é possível reificar um ser humano ao mesmo tempo em que o reconheço como tal, o que gera um paradoxo.

Assim, a tese que pretendemos defender é a de que a assimetria é o pressuposto para alteridade que, por sua vez, é a garantia do reconhecimento recíproco. Nessa perspectiva, o entendimento honnethiano sobre o “esquecimento” do reconhecimento prévio é, para nossa lógica, melhor entendido como o “esquecimento” da insuperável diferença que faz com que um não seja o outro, essa diferença é o que chamamos de assimetria e que, nesse caso, refere-se à assimetria originária. Até porque a tal diferença é insuperável devido ao entendimento de que só reconheço o que é diferente de mim, de acordo com a intencionalidade da consciência, isto é, a consciência só reconhece aquilo que dela se difere. Portanto, o que há é o “esquecimento” ou o não reconhecimento gnosiológico da diferença ontológica que faz com que um não seja o outro e que permite um reconhecimento ontológico, pois este é também intencionalidade que, em Sartre, é também ontológica, já que consciência nem sempre é sinônimo de conhecimento, como já sabemos. Entendemos que esta nossa afirmação pode significar uma forte objeção a Honneth, pois este subordina tanto o reconhecimento quanto a alteridade a uma norma de simetria.

Até aqui, e mais adiante, resistimos ao entendimento que opõe a ideia de reconhecimento à assimetria originária. Isso significa que a nossa hipótese é a de que a simetria esconde uma forma de *desconhecimento* do outro. Por que há na simetria uma forma de desconhecimento do outro? Antes de responder a isso apreendemos as críticas e uma definição de Honneth sobre simetria que diz que “o termo ‘simétrico’ significa que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades”²⁶⁷. Ele afirma que a simetria deve ser *sem graduações* para que haja reconhecimento, por isso, segundo Honneth, em Sartre é impossível um reconhecimento devido à relação entre o eu-objeto, eu-sujeito e olhar do outro. Sendo mais ferrenho, Honneth chega a considerar a teoria de Sartre como uma reificação recíproca, como já analisamos. É evidente em duas obras honnethianas, pelo menos, que Sartre não tem espaço para uma teoria do reconhecimento, segundo Honneth (2003/2017).

²⁶⁷ HONNETH, 2003, p. 211.

Entendido isso, a partir de tudo que já discorreremos até aqui, respondemos sinteticamente com uma afirmação sartriana à pergunta por que há na simetria uma forma de desconhecimento do outro? Porque, na simetria, há uma “surda existência em comum” atribuída à ontologia heideggeriana, isto é, se não me diferencio do outro, então o outro é um desconhecido para mim. A simetria que parece trazer um reconhecimento, ao contrário, traz um desconhecimento do outro, e mais: ela traz de forma *oculta* o desconhecimento do outro. Mas, para nós, o “espírito” do reconhecimento é a conflitualidade; lembrando que, como já vimos, o conflito não é sinônimo de violência²⁶⁸. A conflitualidade está em Honneth também. O problema é que o conflito de Honneth é pensado – se não somente, pelo menos em grande parte – no âmbito gnosiológico e busca uma reconciliação sem graduações, ou seja, é pensado ao contrário de Sartre. Essa é a questão e que mesmo assim há um reconhecimento em Sartre, foi o que argumentamos até agora.

A rejeição do pensamento de Honneth em relação ao pensamento de Sartre, que afirma a existência de um conflito insolúvel como fundamento da intersubjetividade sartriana, bem como a ideia de reificação, pode ser atribuída a uma interpretação que se desvia do contexto sartriano. Essa interpretação equivocada sugere que conflito e violência são sinônimos, o que não reflete adequadamente a perspectiva de Sartre. De fato, as lutas e o conflito desempenham papéis evidentes no pensamento de Sartre, chegando a ser alvo de críticas, como podemos observar nas análises de Honneth em nossa tese. No entanto, se considerássemos o conflito como sinônimo de violência, a objeção de Honneth a Sartre faria mais sentido. Porém, como já discutimos, esses termos, conflito e violência, não são necessariamente a mesma coisa.

Apesar de nossa resposta à crítica de Honneth a Sartre afirmar que a assimetria é condição para o reconhecimento do outro, surge a questão: será que em Sartre também encontramos espaço para uma simetria? Analisaremos essa possibilidade e, se for o caso, apresentaremos duas formas de responder à crítica honnethiana a Sartre.

²⁶⁸ Conflito nem sempre é sinônimo de violência, mas uma resolução inadequada de um conflito pode se transformar em um ato violento.

4.9 É possível uma simetria em Sartre?

De qualquer maneira, cabe acrescentarmos que, em Sartre, antes a infundável luta por reconhecimento pode ser, se não eliminada, pelo menos interrompida em algum momento. Isto se deve a um outro conceito sartriano não explorado aqui: o “Nós”. Trata-se do seu conceito de “Nós” do “projeto em comum”²⁶⁹, isto é, “Sartre também introduz ali a possibilidade do ‘nós’ de um projeto em comum”²⁷⁰, o que parece nos permitir um entendimento de que não há, temporariamente, o conflito, ou, de que há uma espécie temporária de reconhecimento recíproco simétrico sartriano. Sartre afirma: “as rivalidades, os ligeiros conflitos anteriores desaparecem, e as consciências que fornecem a matéria do *nós* são precisamente as de todos [...] Nós olhamos a ocorrência. Nós tomamos partido”²⁷¹. No “nós” obtemos a possibilidade da construção coletiva ocorrerem mesmo que momentaneamente. Sartre observa que “no ‘nós’ sujeito, ninguém é objeto. O *nós* encerra uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem mutuamente como tais”²⁷². O “nós”, diferente do *Mitsein* ou do “cuidado” heideggeriano, concebe uma modalidade ontológica com outro sem uma espécie de “surda existência em comum”. Esse reconhecimento recíproco, que parece ser esse “nós”, não constitui o objeto de uma tese explícita ou ôntica: o que é posicionado explicitamente ou onticamente é uma ação comum ou o objeto de uma percepção comum. Assim, afirma Sartre, “o reconhecimento das subjetividades é análogo ao reconhecimento da consciência não-tética por si mesmo; ou melhor, deve ser operada *lateralmente* por uma consciência não-tética cujo objeto tético é tal ou qual espetáculo do mundo”²⁷³, e isso permite sim uma base ontológica de reconhecimento, um reconhecimento prévio, sem as dificuldades da base ontológica heideggeriana, estas como entendidas pelo pensamento sartriano já posto aqui²⁷⁴.

²⁶⁹ CANNON, 1999.

²⁷⁰ “Sartre also introduces there the possibility of the ‘we’ of a cammon project” (CANNON, 2005, p. 134, *tradução nossa*).

²⁷¹ SARTRE, 2012, p. 513.

²⁷² *Idem*, p. 512.

²⁷³ *Idem*, p. 512.

²⁷⁴ Diferente do “cuidado” heideggeriano adotado por Honneth, em Sartre “é certo que a experiência do nós-sujeito pode manifestar-se em qualquer circunstância” (SARTRE, 2012, p. 513).

Ao considerar uma base ontológica sartriana para o reconhecimento, que implica em um reconhecimento prévio, isso de fato evita as dificuldades associadas à base ontológica heideggeriana, como já discutido anteriormente. É importante destacar que ao adotar a perspectiva do “nós” em Sartre, não estamos simplesmente retornando ao conceito de “Mitsein” de Heidegger.

Além disso, é crucial notar que a experiência do “nós” em Sartre não pode servir como o fundamento para a nossa consciência do outro. Isso se deve ao fato evidente de que tal experiência não pode constituir uma estrutura ontológica da realidade humana. Isso ocorre porque, no âmbito dessa discussão, a intencionalidade da consciência, tal como concebida por Sartre, nunca pode desaparecer.

Portanto, a assimetria ou a compreensão de que a consciência, por sua condição de intencionalidade, só reconhece aquilo que se diferencia dela, também persiste. Essa é uma característica que, segundo Sartre, não se encontra na ontologia heideggeriana. Em Heidegger, segundo a perspectiva de Sartre, tudo se assemelha a uma espécie de “surdez existencial”, como discutido anteriormente.

Assim, diz Sartre, “claro está que o *nós* não é uma consciência intersubjetiva, nem um ser novo que transcenda e englobe suas partes, tal como um todo sintético”²⁷⁵. Em suma, o “nós” é uma certa experiência particular que se produz sobre o fundamento do ser-Para-outro em geral. O ser-Para-outro precede e fundamenta o ser-com-o-outro²⁷⁶.

Contudo, esse conceito de “nós” surge aqui como um complemento adicional à nossa tese, que destaca a importância da ontologia sartriana para uma teoria do reconhecimento. Isso não implica necessariamente que devemos nos limitar a esse conceito. Já sustentamos a compreensão de que, na ontologia fenomenológica de Sartre, o conflito não deve ser confundido com violência, e a objetificação não é equivalente a reificação, como já demonstramos anteriormente.

Em outras palavras, independentemente de recorrermos ou não ao conceito sartriano do “nós”, não devemos perder de vista a questão da assimetria fundamental entre o eu e o outro. Essa assimetria carrega consigo o pressuposto essencial da alteridade, o qual não deve ser negligenciado em nosso objetivo.

²⁷⁵ SARTRE, 2012, p. 513.

²⁷⁶ SARTRE, 2012.

Essas considerações ampliam o entendimento sobre a relevância da ontologia sartriana para uma teoria do reconhecimento, enfatizando a complexidade das relações entre eu e outro na filosofia de Sartre.

Se, segundo Sartre, “o Para-si é incognoscível para o outro como Para-si”²⁷⁷, então, no reconhecimento recíproco, o outro permanece inacessível em sua alteridade enquanto tal. Ele continua sendo desconhecido em termos de apreensão original. No entanto, é importante compreender que esse desconhecimento não se refere ao ser humano propriamente dito. Não significa que deixamos de reconhecer o outro como ser humano. Em vez disso, refere-se à existência de uma assimetria na relação entre o eu e o outro.

Essa reflexão destaca a complexidade e a profundidade das interações humanas, especialmente no contexto do reconhecimento mútuo. É crucial compreender que, mesmo ao reconhecermos o outro, ainda há uma dimensão de sua individualidade que permanece misteriosa e não completamente acessível. Essa perspectiva oferece uma visão mais profunda sobre a dinâmica das relações humanas e o caráter da alteridade.

Portanto, não deixo de reconhecer o outro, mas sim da assimetria na relação entre eu e o outro. Ou melhor, eu reconheço o outro ontologicamente, então o que pode ocorrer é o desconhecimento gnosiológico da assimetria originária ou ontológica. É importante lembrar que o conhecimento, que possibilita o desconhecimento, nem sempre é sinônimo de consciência²⁷⁸.

O que observamos, também influenciado por Honneth, é a reabertura de uma discussão que chega ao ponto de questionar todo o empreendimento fenomenológico-existencial de Sartre. Isso remete à dificuldade presente nessa fenomenologia, que não consegue superar a questão da assimetria fundamental entre o “eu” e o “outro”. Como resultado, torna-se inviável desenvolver uma teoria de reconhecimento em Sartre. Essa complexidade impede a construção da noção de reciprocidade, a qual desempenha um papel essencial na formação da compreensão sobre comunidade e justiça.

²⁷⁷ SARTRE, 2012, p. 314.

²⁷⁸ Lembremos o que já foi dito aqui: ao referimos a Sartre, chamaremos seu reconhecimento também de reconhecimento-ontológico ou de relação interna, o qual se refere à relação entre duas consciências humanas, isto é: uma relação de Ser a Ser, em contraposição ao que chamaremos de reconhecimento-gnosiológico ou de relação externa, que diz respeito à comparação entre os objetos no mundo e que é característico em Hegel e na filosofia moderna em geral.

Mas, o problema da assimetria, como destacamos anteriormente, é, na verdade, um problema da simetria. Esta última impede o reconhecimento do outro. Portanto, é crucial conduzir uma análise que revele a complexidade da assimetria no contexto do reconhecimento. É isso que buscamos realizar nesta pesquisa. Portanto, não se trata mais de superar a assimetria para entender a reciprocidade; pelo contrário, o desafio reside em incorporar a assimetria no reconhecimento mútuo. A assimetria desempenha um papel fundamental ao garantir que um indivíduo não é o outro. Assim, o que ocorre não é uma simples espécie de troca de lugares, mas sim um reconhecimento recíproco.

Para nós, é fundamental distinguir o outro como alteridade, indo além da mera diferença. Essa compreensão da alteridade é viabilizada pela presença de uma assimetria. Esta assimetria, por sua vez, traz consigo uma interpelação característica que estabelece a posição da alteridade. Essa dinâmica não apenas permite ao ser humano se distinguir do outro enquanto alteridade, mas também facilita a diferenciação entre os indivíduos uns dos outros.

Compreendemos que existe um “abismo” entre o eu e o outro, evidenciada pelas nossas experiências interpessoais. Em termos sartrianos, isso se traduz como a distinção entre o Para-si e o Para-outro. Este “abismo” é a base da assimetria primordial. Se eu não me vejo da mesma forma que o outro me vê, uma teoria de reconhecimento simétrica, como a proposta por Honneth, não consegue abordar esse “abismo”. Tal abordagem tende a negligenciar as diferenças no nível ontológico que se manifestam no âmbito ôntico, já que um pressupõe o outro (espécie de diferença ontológica). Isso resulta na impossibilidade de reciprocidade em ambos os domínios. Além disso, a validade da superação da reificação perderia sua fundamentação, o que contradiz a perspectiva de Honneth.

Ao percebermos a limitação da simetria, que muitas vezes leva à fusão de um no outro, compreendemos que é inviável verdadeiramente enxergar o outro em sua alteridade. Em vez disso, tendemos a perceber apenas a sua existência como algo distinto, ou até mesmo, em um nível mais superficial, como uma “surda existência em comum”. Isso nos leva a questionar a validade da ideia de reconhecimento, uma vez que ela parece se desfazer diante da dificuldade de compreender e apreender a alteridade do outro.

Por fim, trazemos um exemplo de reconhecimento assimétrico: parafraseando o pensamento fenomenológico-existencial de Jacob Levy Moreno²⁷⁹ – a partir da leitura de Wilson Castello de Almeida (2006) –, em suma, para Honneth a reciprocidade no reconhecimento, desde a sua obra *Luta por reconhecimento*, busca uma simetria; já para Sartre há também reconhecimento, mas reciprocidade não é sinônimo de simetria. Poderemos nos valer de um exemplo, que é a reciprocidade da amizade: uma pessoa que resolve se encontrar com seu amigo. Embora o encontro suponha uma relação recíproca, reciprocidade não significa simetria. Se uma pessoa decide encontrar um amigo, esse encontro, devido à reciprocidade da amizade e do afeto, é significativo para ambos, até então aparentemente simétrico, mas para quem o promoveu possui um significado adicional que rompe a simetria da comunicação, carregando, sim, graduações. Por isso ainda a importância de apontar para um reconhecimento não simétrico sem perder a reciprocidade. Com efeito, isso aponta também que para Sartre não há uma “perda” desse reconhecimento do outro, mesmo que esse outro seja um fato incontornável, e as graduações, já que o Para-si não *acessa* outro Para-si, não são empecilhos para o reconhecimento, assim, não ocorre um reconhecimento simétrico, como quer Honneth. Então, a posição sartriana do reconhecimento não precisa ser vista como “perdida”, mas que ontologicamente não há simetria, ou, nos termos sartrianos, os Para-sis não coincidem consigo mesmos e nem com os outros. Dado isso, segue uma afirmação de Luciano Donizetti da Silva que diz que “haverá sempre um degrau entre ser-para-si e ser-para-outro”²⁸⁰.

A importância da assimetria reside no fato de que ela permite ao ser humano reconhecer a própria identidade em relação ao outro. Isso vai além de uma simples dualidade, transcende a mera fusão de identidades, e revela que o outro é um ser livre, dotado da mesma liberdade sartriana. Essa dinâmica não anula o reconhecimento, pelo contrário, aprimora a compreensão do outro, englobando as lutas, injustiças e justiças inerentes à coexistência na esfera objetiva, que abrange aspectos como sociabilidade e direitos, assim como no âmbito mais subjetivo e individual. Dessa forma, a assimetria é fundamental para a compreensão e respeito mútuo entre indivíduos, promovendo uma convivência mais plena e enriquecedora.

²⁷⁹ Jacob Levy Moreno foi o criador do psicodrama e do sociodrama, e influenciado, dentre outros, por Hegel e Husserl.

²⁸⁰ DONIZETTI DA SILVA, 2018, p. 183-184.

O que acontece também, e Honneth reconhece depois, é que Sartre parte do âmbito ontológico (existencial), enquanto Honneth está no âmbito gnosiológico e epistêmico. Honneth nos diz:

com isso, quero dizer que Sartre apresenta o reconhecimento não tanto como um estado de cognição, mas sim como uma relação existencial com os outros, que afeta nossa capacidade de ação prática. Quando me dei conta da importante distinção entre, por um lado, o reconhecimento visto simplesmente como um certo estado cognitivo e, por outro lado, o reconhecimento como uma postura existencial e socio-ontológica em relação aos outros, percebi que precisava reformular minha interpretação completa do *O Ser e o Nada*. Sartre é um dos primeiros a enfatizar que o reconhecimento não é simplesmente uma postura epistêmica, mas é parte de uma esfera mais profunda de nosso ser-no-mundo, ou seja, uma postura existencial que assumimos em relação aos outros e que afeta nosso ser-no-mundo²⁸¹.

Honneth ressalta a diferença fundamental entre conceber o reconhecimento como um estado cognitivo e entendê-lo como uma atitude existencial e socio-ontológica em relação aos outros. Isso significa que Sartre não vê o reconhecimento apenas como um processo de conhecimento, mas como uma ligação profunda com os outros que influencia nossa capacidade de agir no mundo. Essa perspectiva vai além da simples cognição, impactando diretamente nossa maneira de interagir e influenciar nosso comportamento prático.

Devido a essa distinção crucial entre o reconhecimento como um estado cognitivo e uma postura existencial em relação aos outros, Honneth (2017) declara que teve que reformular sua interpretação completa de *O Ser e o Nada* de Sartre. Ele enfatiza que Sartre destaca que o reconhecimento não é apenas uma atitude epistêmica, mas é uma parte intrínseca de uma esfera mais profunda de nosso modo de existir no mundo ou ser-no-mundo.

Mas, apesar de reconhecer a profundidade do pensamento filosófico de Sartre, Honneth persiste em sua crítica ao afirmar que:

²⁸¹ By this, I mean that Sartre presents recognition not so much as a state of cognition but rather as an existential relation towards others, which affects our capacity for practical action. As I became aware of the important distinction between, on the one hand, recognition viewed simply as a certain cognitive state and, on the other hand, recognition as an existential, socio-ontological stance towards others, I realised that I needed to reshape my whole interpretation of *Being and Nothingness*. Sartre is one of the first to stress that recognition is not simply an epistemic stance but is part of a deeper sphere of our being-in-the-world, namely, an existential stance which we take towards others and which affects our being-in-the-world (HONNETH, 2017, pp. 23-24, *tradução nossa*).

dito isso, embora eu tenha aprendido com o relato de Sartre sobre o reconhecimento como uma relação existencial, sua apresentação do reconhecimento como irreduzivelmente conflituoso ignora as maneiras pelas quais o conflito pode ser resolvido em formas estáveis e positivas de reconhecimento que são mutuamente afirmadas por ambas as partes no conflito. É claro que o arcabouço ontológico de Sartre, que considera o conflito como impossível de ser eliminado, o impede de apresentar o reconhecimento de forma positiva, ou seja, de forma capacitadora para ambas as partes²⁸².

Ou seja, no entanto, Honneth continua a criticar Sartre por enfatizar excessivamente o aspecto conflituoso dessa relação. Honneth argumenta que Sartre falha ao ignorar que o conflito pode ser resolvido de maneiras positivas e estáveis, onde ambas as partes envolvidas se afirmam mutuamente. O autor aponta que Sartre, devido à sua visão ontológica que vê o conflito como inerente e insuperável, não consegue apresentar o reconhecimento de uma forma mais positiva e empoderada para todas as partes envolvidas.

Com outras palavras, embora Honneth reconheça a profundidade do pensamento sartriano, Honneth não vê em Sartre uma simetria que seja compatível com sua teoria do reconhecimento. Honneth argumenta que Sartre não oferece uma base sólida para uma teoria do reconhecimento devido à sua concepção de intersubjetividade, na qual a luta por reconhecimento é vista como uma condição existencial inerente ao ser humano, mas que não proporciona a simetria necessária para a realização plena do reconhecimento recíproco. Honneth enfatiza a importância da simetria na teoria do reconhecimento, onde todos os indivíduos devem ter oportunidades iguais de serem reconhecidos em igualdade de condições. Ele argumenta que a visão de Sartre sobre a intersubjetividade não atende a esse critério de simetria, o que, segundo Honneth, inviabiliza Sartre como base para uma teoria do reconhecimento em seu entendimento.

Na filosofia de Sartre, a intersubjetividade é de fato marcada por uma assimetria. Sartre argumenta que a consciência é sempre intencional e está sempre voltada para um objeto. Essa assimetria na relação com o outro em Sartre é fundamental para a sua compreensão da liberdade e da individualidade. Cada indivíduo é visto como um centro de liberdade, e a assimetria na relação é uma expressão dessa individualidade sartriana

²⁸² “having said that, although I learnt from Sartre's account of recognition as an existential relation, his presentation of recognition as irreducibly conflictual overlooks the ways in which conflict can be resolved into stable and positive forms of recognition which are mutually affirmed by both parties to the conflict. It is clear that Sartre's ontological framework, which takes conflict as incapable of being eliminated, prevents him from presenting recognition in a positive form, that is, in a form which is enabling for both parties” (HONNETH, 2017, pp. 23-24, *tradução nossa*).

(o que não é o mesmo que individualismo, pois já compreendemos que aqui, enquanto conceito filosófico próprio, individualidade refere-se a liberdade sartriana).

Com outras palavras, realmente é possível argumentar que em Sartre há uma assimetria na relação de reconhecimento, como denuncia Honneth, mas que essa assimetria é necessária para que haja o reconhecimento do outro. Como mencionado anteriormente, na filosofia de Sartre, a intersubjetividade entre dois sujeitos que se reconhecem mutuamente como seres livres implica em uma assimetria, pois cada sujeito é único e diferente do outro. Nesse sentido, é possível argumentar que a assimetria na filosofia de Sartre é uma condição necessária para que haja o reconhecimento do outro, pois, se a consciência é intencionalidade, só é possível reconhecer aquilo que se difere de mim.

Portanto, é importante ressaltar que a assimetria na filosofia de Sartre não implica em uma relação hierárquica ou desigual entre os sujeitos, mas sim em uma relação ontológica. Nesse sentido, é possível argumentar que a assimetria na filosofia de Sartre não é uma barreira para o reconhecimento do outro, mas sim uma condição necessária para que haja o reconhecimento mútuo entre sujeitos livres.

Por outro lado, Honneth enfatiza a importância da simetria na teoria do reconhecimento. Ele argumenta que o reconhecimento mútuo entre os indivíduos deve ocorrer em condições de igualdade e simetria, onde todos têm a oportunidade de serem reconhecidos como sujeitos autônomos.

Embora também ambos, Sartre e Honneth, tenham o mesmo objetivo – abordar o reconhecimento do outro em ambos os âmbitos: gnosiológico e ontológico –, a base de cada pensamento filosófico implica em uma análise lógica diferente. Esta é uma consideração fundamental em qualquer exame filosófico: de onde parte o autor em questão? E quais são suas premissas?

Ambas as perspectivas têm méritos e exploram diferentes aspectos das relações sociais, ainda que compartilhem o mesmo objetivo: o reconhecimento do outro. A abordagem de Sartre enfoca a individualidade (o que não é o mesmo que individualismo) e a liberdade, enquanto a de Honneth destaca a importância do reconhecimento mútuo e da igualdade.

Dado isso, recorremos a uma afirmação de Sartre: “o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo”²⁸³. Daí que a subjetividade se constitui pelo reconhecimento, reconhecimento esse que o outro me devolve a mim mesmo. Isto significa que o outro me diz quem eu *sou lá fora*, como eu, reciprocamente, lhe digo quem ele *é*. Eu dependo do outro que depende de mim, ou seja, “para obter qualquer verdade sobre mim é necessário que eu passe pelo outro. O outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais, o é para o meu autoconhecimento”²⁸⁴. Desse modo, não posso negar a existência do outro, pois o que seria de meu *ser* sem ele?

Assim, ao estabelecer normas e objetivos, externalizamos nossas intenções. Nesse processo, a presença do outro (ou de vários outros) se torna crucial, pois sua existência é fundamental para a nossa própria. De forma recíproca, também nos envolvemos com o outro, representando um papel vital em sua existência. A objetivação de valores e moralidade ocorre à medida que reconhecemos mutuamente nossa intersubjetividade. Assim, a moral se manifesta tangivelmente por meio de compromissos diretos com os outros. Em resumo, toda reflexão moral e ética é permeada pela questão da existência do outro.

Com efeito, através da ontologia de Sartre, é possível compreender a relação concreta com o outro, o respeito e a justiça como parte de uma teoria de reconhecimento sartriana. No contexto da teoria do reconhecimento, Sartre argumenta que a liberdade humana só pode ser cumprida através do reconhecimento mútuo das liberdades individuais, ou seja, da assimetria. A luta pelo reconhecimento do Eu pelo Outro é uma necessidade decisiva assimétrica: a diferença implica reconhecimento, e a liberdade não pode existir sem esse reconhecimento.

Um exemplo disso pode ser observado na luta pelos direitos civis nos Estados Unidos durante a década de 1960. Nesse período, a população negra enfrentava discriminação e segregação racial, sendo privada de direitos básicos. Através da mobilização e do reconhecimento mútuo de suas liberdades individuais devido a assimetria, líderes como Martin Luther King Jr. e ativistas dos direitos civis lutaram por mudanças significativas na sociedade. Isso é o que Sartre chama de “nós”. Sartre afirma: “as rivalidades, os ligeiros conflitos anteriores desaparecem, e as consciências

²⁸³ *Idem*, p. 334.

²⁸⁴ SARTRE, 2010, p. 47.

que fornecem a matéria do *nós* são precisamente as de todos [...] Nós olhamos a ocorrência. Nós tomamos partido”²⁸⁵. No “nós” obtemos a possibilidade da construção coletiva ocorrerem mesmo que momentaneamente. Sartre observa que “no ‘nós’ sujeito, ninguém é objeto. O *nós* encerra uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem mutuamente como tais”²⁸⁶. Assim, essa luta pelo reconhecimento resultou em avanços importantes, como a promulgação da Lei dos Direitos Civis de 1964 e a Lei do Direito ao Voto de 1965, que garantiram direitos e justiça para os afro-americanos.

Esse exemplo ilustra como a relação concreta com o outro, baseada no reconhecimento mútuo das liberdades individuais sartrianas, pode levar a mudanças sociais significativas e à conquista de direitos e justiça para grupos marginalizados. Enfim, Sartre acreditava que somos “condenados a ser livres”. A liberdade é absoluta e está em nossas escolhas e significados atribuídos aos fatos da vida, mas cientes de que, querendo ou não, como já vimos, as nossas escolhas sempre implicam a questão da existência do outro. Já que a assimetria implica o outro enquanto diferente de mim em que me faz reconhecê-lo, a assimetria não deve ser usada como desculpa para evitar a responsabilidade pessoal. Então, a assimetria surge das diferentes circunstâncias e condições em que cada indivíduo se encontra. Essa assimetria não é necessariamente injusta; ela reflete a diversidade de experiências e oportunidades. Sartre argumenta que a revolta contra as condições injustas é essencial. A assimetria desperta a consciência da opressão e motiva a busca por mudanças.

Imaginemos uma sociedade com diferenças econômicas significativas. A assimetria econômica pode gerar revolta e conscientização. Essa revolta pode levar a ações coletivas, ao “nós” sartriano, como movimentos sociais, lutas por direitos e redistribuição de recursos, buscando maior igualdade. Se, na teoria sartriana, a rigor, essa igualdade não poderá jamais ser concretizada devido à assimetria, ela permite outra condição social importante: a equidade. Essa equidade está ligada ao reconhecimento das diferenças, ou seja, à assimetria na condição humana, e à busca por tratar as pessoas de acordo com suas necessidades individuais.

²⁸⁵ SARTRE, 2012, p. 513.

²⁸⁶ *Idem*, p. 512.

Nessa tese, além do exemplo da amizade já mencionado anteriormente, resolvemos trazer aqui mais um exemplo das relações concretas com o outro e das questões sociais fundamentadas na teoria do reconhecimento sartriano.

CONCLUSÃO

Grosso modo, o nosso objetivo era evidenciar a importância da assimetria em Sartre, contrastando-a com a simetria em Honneth. Concluímos que a antítese entre assimetria e simetria resultou na tese da assimetria originária ou ontológica. Assim, o mútuo reconhecimento entre seres humanos conferiu primazia à assimetria, não permitindo que a simetria assumisse precedência no reconhecimento intersubjetivo. Além disso, a assimetria não tolerou que a negação e o menosprezo resumissem a condição assimétrica.

Primeiro, neste contexto, a questão da simetria entre o “eu” e o “outro” é colocada em destaque quando Sartre traz à tona conceitos e ideias como o Ser-Para-Si-Para-Outro, o *sentimento* de vergonha, a relação de Ser a Ser, a intencionalidade da consciência, o olhar, o objetificar e ser objetificado e o objeto privilegiado. Compreendemos que a simetria passou de fundamento do reconhecimento do outro para a principal análise a ser executada pela ontologia fenomenológica, uma vez que, para Sartre, a assimetria entre o “eu” e o “outro” pareceu ser insuperável.

Segundo, o entendimento de Honneth era de que o pensamento sartriano não fornecia uma base viável para o reconhecimento. Para Honneth, a filosofia existencial de Sartre era dominada pelo conflito, o qual, segundo ele, implicava em violência e falta de reconhecimento mútuo. Isso resultava na impossibilidade de restabelecer condições para uma convivência “harmoniosa”. Apesar dos conflitos inevitáveis entre o “eu” e o “outro”, investigamos, junto com Sartre, a viabilidade de estabelecer um fundamento ontológico para um reconhecimento do outro. Nesta perspectiva, o conflito não está mais associado à violência ou à falta de reciprocidade, mas sim a um conflito ontológico que não deve ser confundido com reificação. Pelo contrário, trata-se de uma objetificação sartriana que não implica em reificação, permitindo a formação de um “eu” mediado pelo outro e vice-versa. Afinal, a consciência humana não existe sem a interpelação de outra consciência humana.

Essa interpelação significa o móbil para a luta por reconhecimento, na medida em que é no objetificar ou ser objetificado pelo olhar do outro, ou, com outras palavras, na medida em que é na oposição interpelante das consciências que podem se reconhecer reciprocamente. Isto é, por a consciência ser intencionalidade, ela só reconhece aquilo que dela se difere. Isto implica, segundo Sartre, que o conflito, na sua concepção, é a base da alteridade. Dessa forma, as consciências são perpetuamente distintas umas das

outras, pois têm a capacidade de se diferenciar enquanto intencionalidades. Portanto, em contraste com Honneth, que também reconhece a presença da luta, em Sartre, ela se transforma em uma busca contínua por reconhecimento. A consciência, ou o Para-si, não se alinha completamente nem com ela mesma, nem com outra consciência. Além disso, é importante destacar que, no entendimento de Honneth, o reconhecimento também implica o que difere dele, ou seja, envolve a noção de ipseidade.

Partimos, portanto, da constatação sartriana de que se é verdade que a consciência consiste em *visar* o aparecer (fenômeno), por outro lado, este aparecer requer que a consciência não se confunda com sua aparição, que ela permaneça diferenciada da aparição, justamente para haver o aparecer. Com efeito, a assimetria, que é esse diferenciar-se, está muito mais em concordância com a realidade cotidiana concreta ou ôntica do que a simetria, isto é, os conflitos são inevitáveis e ininterruptamente existirão. Porém, isso não quer dizer que se resulte na questão de que o reconhecimento esteja fadado ao fracasso. Pelo contrário, são pelos conflitos que o outro pode me aparecer enquanto alteridade ao invés de uma “surda existência em comum” que tira toda possibilidade do reconhecimento recíproco. Com isso, compreendemos que Sartre não se refere a uma reciprocidade simétrica, na qual supostamente aparece uma alteridade. Do contrário, a alteridade é colocada em primeiro plano, através da assimetria do reconhecimento recíproco. Assim, se assimetricamente há a consciência que reconhece a outra por se diferenciar dela e vice-versa, ambas, então, são protagonistas, isto é, são *sujeitos*.

Daí a importância da assimetria sartriana, pois só essa assimetria é que pode conceder ao ser humano a *confirmação* de si mesmo com o fato do outro não ser mais meramente “seu outro” ou até não ser que um e o outro não passem mais de que uma mera “união fusional”, uma espécie de amálgama, mas sim de que esse outro é ser livre, liberdade sartriana, precisamente também diante de um *si mesmo* e que, mesmo assim, isso não desfaz o reconhecimento, ao contrário, explica melhor o reconhecimento do outro que implica lutas, injustiças e justiças no mundo das regulações normativas da vida em comum na esfera objetiva, como sociabilidade, direitos etc., ou, no mundo ôntico.

Para recusa de Honneth, Sartre considera a assimetria como essencial e que é condição para a minha relação com os outros, implicando o entendimento de que o conflito deve ser o tema básico da interação humana. O emprego de toda atitude

concreta para com os outros é tentar obter o controle da dimensão de si mesmo que os outros criaram. A contribuição única de Sartre é uma tentativa de sistematizar as formas básicas e a dinâmica das relações concretas com o outro, esclarecendo suas diversas respostas ao evento primordial que ocorre no encontro com o outro. Segundo Schroeder, “apenas Hegel oferece um precedente para essa tentativa”²⁸⁷. Sartre explora as atitudes interpessoais concretas de amor e ódio, desejo e indiferença, sadismo e masoquismo, etc. Em uma palavra, Sartre também explora tipos específicos de relacionamento com os outros muito mais profundamente do que seus predecessores (Husserl e Heidegger) e ainda apresenta uma abordagem alternativa para a investigação do outro.

Aqui valemo-nos, na chegada de nossa pesquisa, de Dostoiévski que questiona uma normatividade. Essa afirmação pode servir como um ponto de referência para o reconhecimento, mas carece de uma fundamentação mais basilar. Dostoiévski, de certa forma, compartilha conosco a visão de que, sem uma base mais sólida, as relações humanas podem se reduzir a uma mera convenção moral social. Mesmo sendo relevante, essa abordagem nos expõe ao risco de nos depararmos com argumentos que se aproximam do “nihilismo”. Inclusive o termo “nihilista” era usado pelo próprio Dostoiévski, embora em seu contexto histórico, para se referir aos humanistas europeus e os russos radicais influenciados pelo humanismo do oeste europeu, carregados de ideias do Iluminismo, como individualismo e liberdade radical²⁸⁸. Dado essa contextualização, citamos Dostoiévski:

como você unirá os homens para alcançar seus objetivos cívicos se não houver fundamento na forma de uma grande ideia moral inicial? Mas todas as ideias morais são idênticas: todas se baseiam no princípio de autoaperfeiçoamento individual absoluto no futuro, em um ideal que compreende todas as aspirações, todos os anseios e, conseqüentemente, todos os nossos ideais cívicos emanam dele. Apenas tente cimentar os homens em uma sociedade cívica com o único objetivo de “salvar suas peles”! – Você não obterá nada além da fórmula moral: “Chacun pour soi et Dit à pour tous”. Com tal fórmula, nenhuma instituição cívica pode viver muito²⁸⁹.

²⁸⁷ “only Hegel offers a precedent for this attempt” (SCHROEDER, 2019, p. 9, *tradução nossa*).

²⁸⁸ EROFÉIEV, 2021.

²⁸⁹ “how will you unite men for the attainment of your civic aims if there is no foundation in the form of an initial great moral idea? But all moral ideas are identical: they are all based upon the principle of absolute individual self-betterment in the future, in an ideal which comprises all aspirations, all long-ings, and, consequently, all our civic ideals emanate therefrom. Just try to cement men into a civic society with the sole aim of "saving their skins"! – You will derive nothing but the moral formula: "Chacun pour soi et Dit à pour tous". With such a formula no civic institution can live long” (DOSTOIÉVSKI, 1954, p. 1000, *tradução nossa*).

Apropriando-nos e tendo como base Dostoiévski, colocamos as questões finais abertas à reflexão a partir do que analisamos nesta tese: a respeito dos quadros normativos de inteligibilidade que estabelecem os domínios do conhecível, sobre quais fundamentos podemos basear nosso julgamento e reflexividade sobre o outro vulnerável? Em outras palavras, se o que podemos saber ou perceber está sempre enquadrado por regimes de normalização socialmente convencionais, sobre quais bases podemos perceber outra vida como uma vida?

Se o reconhecimento se baseia apenas em normas socialmente aceitas, como normas mercantis, ele perde seu valor significativo. Após a garantia de direitos iguais na lei e no conhecimento, o conceito de reconhecimento se torna irrelevante. Vivemos então em um mercado especulativo de reconhecimento, onde o valor é apenas momentâneo e superficial. Nesse contexto, o discurso de reconhecimento, que deveria ser libertador, acaba promovendo alienação.

No mais, procuramos demonstrar que a filosofia de Sartre se mantém robusta diante de certas críticas provenientes de Honneth. As interpretações equivocadas de Honneth também não invalidam sua crítica a Sartre. No entanto, esclarecê-las é importante para evitar confusões sobre a posição *real* de Sartre e, assim, possibilitar uma crítica ainda mais eficaz.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, W, C. *Psicoterapia aberta: o método do psicodrama, a fenomenologia e a psicanálise*. São Paulo: Ágora, 2006.
- ALVES, M. S. P. *Irrefletido e Reflexão: observações sobre uma tese de Sartre*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- BEAUVOIR, S. *A força da idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BOHMAN, J. *Critical Theory*. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *Metaphysics Research Lab*, Stanford University, 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/>>. Acesso em: 31/06/2024.
- BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e existencialismo*. São Paulo, Perspectiva, 2011.
- CANNON, B. “Group therapy as revolutionary praxis: a sartrean view”. In: *Sartre today: a centenary celebration*. Adrian van den Hoven e Andrew Leak (Org.). New York: Berghahn Books, 2005.
- _____. *Sartre and Existential Psychoanalysis: The Humanistic Psychologist*, v. 27, n. 1, 1999.
- _____. “Psicanálise e psicanálise existencial”. In: *Jean-Paul Sartre: conceitos fundamentais*. Steven Churchill e Jack Reynolds (Ed.). Petrópolis: Vozes, 2020.
- CRISSIUMA, R. “Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel”. In: *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. Rúrion Melo (Cord.). São Paulo: Saraiva: 2013.
- DONIZETTI DA SILVA, L. *Ética e liberdade em Sartre: da negação da infância ao homem infantilizado*. Curitiba, Appris, 2018.
- DOSTOIÉVSKI, F. *The diary of a writer*. New York: George Braziller, 1954.
- ERCULINO, S, C, N. *A violência do olhar: intersubjetividade em Sartre*. *Kínesis*, n. 11, v. VI, 2014.
- EROFÉIEV, V. *Encontrar o homem no homem: Dostoiévski e o existencialismo*. São Paulo: Kalinka, 2021.
- GORNER, P. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Petrópolis: Vozes, 2018.

- HEGEL, G, W, F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2005a.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2005b.
- _____. *Seminário de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HONNETH, A. *Reification: a new look at an old idea*. Oxford: Oxford University Press, 2008b.
- _____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. *Observações sobre a reificação*. Civitas, v. 8, n.1, 2008a.
- _____. *Kritik der Macht: reflexionsstufen einer kritischen gesellschaftstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- _____. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: UNESP, 2018
- _____. *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- _____. “Antworten auf die Beiträge”. In.: Christoph Halbig; Michael Quante (orgs). *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: LiT Verlag, 2003b.
- _____. *O Direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- _____. “Reconhecimento”. In.: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Vol. 2. São Leopoldo: Unisinos, 2007b.
- _____. “The relevance of contemporary French philosophy for a theory of recognition: an interview”. In: BANKOVSKY, M.; LE GOFF, A. (eds.). *Recognition theory and contemporary french moral and political philosophy: reopening the dialogue*. Manchester: Manchester University Press, 2017.
- HONNETH, A; ANDERSON, J. *Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça*. Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade, n. 17, 2011.
- HONNETH, A; VOIROL, O. *A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento*. Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade, n. 18, 2011.

- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Porto: RÉS, 2001.
- JARDIM, L, A. *Preocupação liberadora no contexto da prática terapêutica*. Centro de Formação e Coordenação de Grupos em Fenomenologia. PUC-SP: São Paulo, 2003.
- LAING, R. D. *O eu dividido: estudo existencial da sanidade e da loucura*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Sartre e a ética*. Revista Bioethikos. São Paulo, v. 4, n. 3, 2010.
- LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LE GOFF, A. “Sartre and Honneth on conflict and recognition”. In: BANKOVSKY, M.; LE GOFF, A. (eds.). *Recognition theory and contemporary french moral and political philosophy: reopening the dialogue*. Manchester: Manchester University Press, 2017.
- LÖWY, M. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- MARX, K. *O capital*. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- MORRIS, K. J. *Sartre*. Porto Alegre: ARTMED, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- NOBRE, M. “Apresentação”. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PETHERBRIDGE, D. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Lanham: Lexington Books, 2013.
- RIBEIRO, J. P. *Gestalt Terapia: refazendo um caminho*. São Paulo: Summus, 1985.
- RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- ROCHA, A, S, E. “Sartre e Foucault: da linguagem à experiência radical, ou as aporias de um debate”. In: *Jean-Paul Sartre: uma cultura da alteridade – filosofia e literatura*. Cassiano Reimão (coord.). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005.

SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Entre quatro paredes*. São Paulo: Abril, 1977.

_____. *A transcendência do ego*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Colonialism and Neocolonialism*. London: Routledge, 2005.

_____. *Crítica da Razão Dialética*. Tomo 1. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. “A busca do absoluto”. In.: *Alberto Giacometti*: textos de Jean-Paul Sartre. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

_____. *L'être et le Néant*: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1992.

SILVA, C, G. *Ética Existencial em Jean-Paul Sartre*: o homem e a moral da liberdade. Revista Logos, v. 2, n. 2, p. 38-39, 1995.

SILVA, E, B. *O conceito de existência em Ser e Tempo*. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

SCHROEDER, W, R. *Sartre and his predecessors: the Self and the Other*. Abingdon: Routledge, 2019.

SOBOTKA, A, E. *Reconhecimento*: novas abordagens em teoria crítica. São Paulo: Annablume, 2015.

WINNICOTT, D. W. *O ambiente e os processos de maturação*: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artmed, 1983.