

Luta por reconhecimento na ética primeira

Davi Augusto Santana de Lelis

Davi Augusto Santana de Lelis

Doutor em Direito Público pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Professor adjunto do Departamento de Direito da Universidade Federal de Viçosa.

Email: davilelis@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9307-7132>

Resumo

O artigo parte da ideia de que a luta por reconhecimento é estruturada na matriz egológica da ética, assim é o Eu quem determina ao Outro como deve se dar a estrutura procedimental de auto reconhecimento, reconhecimento jurídico e reconhecimento social. Essa estrutura impede que o Outro se auto determine e propõe, filosoficamente, apenas uma mudança imediata necessária. Com o objetivo de propor a luta por reconhecimento na ética primeira, a ética que possibilita ao Outro determinar o comportamento do Eu, faz-se análise crítica da teoria da Luta por reconhecimento com base na estrutura filosófica levinasiana da ética primeira. Conclui-se que a ideia da luta por reconhecimento na ética primeira é possível e capaz de permitir, com a inversão de sentido, que o Outro determine tanto como reconciliação quanto como redistribuição a luta por reconhecimento de modo a estabelecer uma mudança lenta, visceral e capaz de uma revolução no vir-a-ser do tempo.

Palavras-chave

Ética Primeira; Luta por reconhecimento; Democracia

Struggle for recognition in ethics first

Abstract

The article starts from the idea that the struggle for recognition is structured in the egological matrix of ethics, so it is the I who determines to the Other how the procedural

structure of self-recognition, legal recognition and social recognition should take place. This structure prevents the Other from self-determining and proposes, philosophically, only an immediate necessary change. In order to propose the struggle for recognition in the first ethics, the ethics that enable the Other to determine the behavior of the Self, a critical analysis is made of the theory of the struggle for recognition based on the Levinasian philosophical framework of the first ethics. It is concluded that the idea of the struggle for recognition in the first ethics is possible and capable of allowing, with the inversion of meaning, that the Other determines both as reconciliation and as redistribution the struggle for recognition in order to establish a slow, visceral and capable of a revolution in the coming of time.

Key-words

First ethic; struggle for recognition; democracy

Introdução

Honneth (2003a) vê nos conflitos sociais, na luta pelo reconhecimento, uma força moral que impulsiona o desenvolvimento social. Entretanto a matriz de pensamento da luta por reconhecimento está inserida na perspectiva egológica da filosofia. Deste modo, ao se pensar com Honneth, o que se faz é permitir que o Eu diga como o Outro deve ser reconhecido.

De outro modo de pensar, Levinas (1980), apresenta a ideia de uma ética radical, que parte do Outro para o Eu: a ética primeira. Assim a luta por reconhecimento ganha densidade capaz de alterar a forma com a qual sociedade, direito e Estado se organizam tornando tudo e todos, antes de livres para dizerem o que desejam, responsáveis para com a inclusão do Outro nas prestações civilizatórias.

Neste movimento, entre a ética segunda, atribuída pelo Eu e a ética primeira, atribuída pelo Outro, o texto vai apresentar a visão da luta por reconhecimento de Axel Honneth, a crítica egológica a essa visão construída por Nancy Fraser e, após essas exposições, construir, com base nas ideias de Emmanuel Levinas a luta por reconhecimento da ética primeira. Assim, a questão, que unifica o horizonte de ideias

deste artigo, pode ser resumida do seguinte modo: de que maneira deve estar constituída a luta por reconhecimento na matriz da ética primeira?

1 Ação social: a luta por reconhecimento

A luta por reconhecimento tem em Honneth (2003a, p. 29) a estrutura de ação social, a designação de parâmetro normativo de justiça, a relação ética entre os indivíduos e entre o indivíduo e a coletividade. Toda teoria filosófica da sociedade tem de partir de vínculos éticos. O povo seria anterior ao indivíduo, já que o indivíduo não existe autonomamente, está jogado em um momento histórico em uma dada sociedade. O mecanismo de formação da sociedade (o contrato social) não tem o maior peso na determinação social e estatal, mas sim a ampliação de formas da primeira comunidade social em relações mais abrangentes de interação social (HONNETH, 2003a, p. 44).

Em Honneth (2003a), a ética depende da relação entre os indivíduos e de como os indivíduos conseguem realizar sua inserção na sociedade. Nessa análise é proposta uma reinterpretação do modelo originário de luta de todos contra todos de Hobbes e Maquiavel. Para os autores clássicos, a realização do contrato social ocorre com a finalidade de impedir o conflito, uma redução da política e da atuação estatal à imposição de poder. A luta por reconhecimento torna-se o meio moral que leva à etapa mais madura da relação ética. A luta não é por autoconservação, e sim por reconhecimento, por formação de identidade. Acrescenta-se Levinas (1980): a luta é para o entendimento ao apelo do Rosto do Outro que diz: não matarás. Antes desta inclusão, é preciso compreender como Honneth (2003a) estrutura, de três formas a luta por reconhecimento: (1) o *amor*, que trata da autoestima; (2) o *direito*, que trata do autorrespeito e da autonomia moral; e (3) a *solidariedade*, que trata da estima social e do respeito solidário.

(1) O *amor*, primeiro meio para o reconhecimento, é meio no qual devem ser compreendidas todas as relações íntimas, primárias, emotivas e entre poucas pessoas: são as relações entre familiares, companheiros e amigos. É o reconhecimento dos indivíduos como seres carentes “na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos que sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro” (HONNETH, 2003a, p. 160).

No *amor* há uma relação afetiva que leva ao reconhecimento recíproco. O reconhecimento no amor ocorre em duas fases: (i) *Comunidade Simbiótica*: é a dependência absoluta do recém-nascido para com a mãe. Esta fase se encerra quando o bebê percebe que a mãe é parte do mundo e não do seu próprio eu. Por volta dos seis meses de idade, inicia-se a segunda fase: (ii) *Dependência Relativa*, em que o bebê percebe que depende da atenção amorosa de uma pessoa, a mãe, que existe independentemente dele. O bebê começa a fazer uso de instrumentos transacionais (brinquedos, partes do seu próprio corpo, ou objetos que estejam ao alcance da mão) para criar a confiança de que a pessoa amada (a mãe) preserva a sua afeição, mesmo que a própria atenção não se direcione exclusivamente a ele. É nesta fase que o indivíduo alcança uma confiança em si mesmo que lhe possibilita estar a sós, despreocupadamente. Nesta etapa, a mãe também vive o processo de reconhecimento de independência do bebê e volta sua atenção a outros processos sociais: é o reconhecimento recíproco.

A identidade é aquilo que somos, *locus* onde os desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. A identidade é que determina a relação dialógica com os outros. Honneth (2003a) explica que o amor é o cerne de toda a eticidade. É a ligação simbiótica entre a mãe e o bebê que cria a medida da autoconfiança individual, item indispensável para a participação autônoma na vida pública e das outras formas de reconhecimento; sem a adequada compreensão do *amor*, o reconhecimento pelo *direito* e pela *solidariedade* não se desenvolve.

(2) O *direito*, segundo meio de reconhecimento, indica que a liberação da mãe e do bebê no *amor* possibilita a relação com outros indivíduos. Assim, só é possível chegar a uma compreensão de si mesmo como portador de direitos (*autorrespeito*), quando se possui, inversamente, um conhecimento sobre quais responsabilidades devem ser observadas em face do respectivo outro (HONNETH, 2003a, p.178).

Na sociedade tradicional, ou pressupondo-se que todos têm igual acesso ao aparelho do Estado, se os direitos são violados, pode-se apelar ao poder de sanção dotado de autoridade. Para o jovem Hegel, na modernidade, o direito deve ser entendido como “expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2003a, p.181). A *autonomia moral* surge da obediência às mesmas normas, já que desta maneira os indivíduos se reconhecem reciprocamente como capazes de

decidir com autonomia individual sobre normas morais.

Para que o *direito* constitua este tipo de respeito que, de um lado desliga-se dos sentimentos de afeição e de outro dirige o comportamento individual, é preciso que se deixe as expectativas concretas específicas e dirija-se a todo ser humano na qualidade de ser livre. O conceito de pessoa de direito deve ser aplicado a todo sujeito na mesma medida, de modo que o respeito mútuo ocorra dentro da esfera jurídica e, ao mesmo tempo, como reconhecimento da comunidade de valores. No reconhecimento jurídico, do modo-do-mesmo kantiano, todo ser humano deve ser considerado um fim em si mesmo; é a característica universal do indivíduo que o torna sujeito de direitos. Em outra medida, no reconhecimento da comunidade de valores (*estima social*), são as particularidades do indivíduo que o distinguem das demais pessoas. Nesta dinâmica, Honneth (2003a, p.187-188) afirma que a característica universal deve ser protegida, estando todos de acordo com a ordem jurídica que, por meio da luta por reconhecimento, se amplia.

A ampliação cumulativa dos direitos pode ser entendida como um processo no qual a extensão das propriedades universais de um indivíduo moralmente imputável foi aumentando no tempo/espaço por força da luta por reconhecimento. Honneth (2003^a, p.191), em igual sentido, afirma que a “imposição de cada nova classe de direitos fundamentais foi sempre forçada historicamente com argumentos referidos de maneira implícita à exigência de ser membro com igual valor da coletividade política”.

A ampliação dos direitos é consequência do predicado que todo indivíduo é *moralmente imputável*. Se todos devem ser iguais perante a lei, independentemente das capacidades individuais, todos são imputáveis moralmente. Em contrapartida, para agir como pessoa moralmente imputável, o indivíduo não precisa apenas da proteção jurídica contra as eventuais interferências em sua esfera individual, mas também da possibilidade de participação na esfera pública, em especial no sistema formador da vontade social da qual o indivíduo faz uso.

Na prática, a comprovação de esfera jurídica como uma luta por reconhecimento vem dos que não gozavam de algum direito, mas que, por meio do protesto ativo e da resistência, podem libertar os excluídos. O exemplo de Honneth (2003a) é o do movimento negro nos Estados Unidos, que apenas nos anos 1950-1960 conseguiu, ainda que em tese, o acesso irrestrito aos direitos civis. Outro exemplo: no Brasil, antes e

durante a Constituinte de 1988, houve articulação da sociedade civil em busca de um sistema de saúde gratuito, universal e humanizado (PAIM, 2009). Como consequência da ação social, o Sistema Único de Saúde foi adotado pelo Estado brasileiro. Também no Brasil, em 1910, o movimento feminista iniciou a luta pelo voto das mulheres. O voto feminino foi conquistado em 1932, com a revisão da legislação eleitoral do governo provisório de Getúlio Vargas (ARAÚJO, 2003, p.135).

(3) A *solidariedade*, terceiro meio de reconhecimento, demonstra que, além da experiência, da dedicação exclusiva e do reconhecimento jurídico, é preciso uma estima social que permita aos indivíduos referirem-se positivamente em suas características concretas. Na sociedade tradicional, dividida em estamentos, a reputação social de um indivíduo era medida pelo valor previamente determinado pelas características atribuídas a grupos inteiros. Assim, a estima social era organizada de modo estamental, com formas de reconhecimento simétricas por dentro dos grupos e assimétricas por fora do grupo. Na sociedade moderna, a barreira cognitiva dos estamentos é removida, e os processos éticos passam a ser os meios de estima social.

A estima social não está atrelada a nenhum privilégio jurídico, afinal, pelo reconhecimento jurídico, todos são iguais perante a lei. Tudo, no reconhecimento social, depende de como é estabelecido o horizonte universal de valores, que deve, ao mesmo tempo, estar aberto a diferentes modos de autorrealização e ao sistema predominante de estima (HONNETH, 2003a, p.206). Assim, na sociedade moderna, os valores conferidos às diversas formas de autorrealização se medem, fundamentalmente, pelas interpretações que predominam historicamente sobre as finalidades sociais. Entre as diversas forças culturais que disputam o espaço público, o desfecho garante a força simbólica.

Havendo sucesso na luta por reconhecimento, a estima social conquistada por um indivíduo é motivo de orgulho para o restante do grupo, pois o “indivíduo se sabe aí como membro de um grupo social que está em condição de realizações comuns, cujo valor para a sociedade é reconhecido por todos os demais membros” (HONNETH, 2003a, p.209). Os demais membros do grupo se estimam de forma simétrica e formam a resistência comum à repressão política, social e jurídica.

A solidariedade desperta a tolerância para com a particularidade individual do outro e também o interesse afetivo por essa particularidade: se o indivíduo cuida das

propriedades do outro, este pode se desdobrar, e os objetivos comuns aos envolvidos tornam-se realizáveis. É na solidariedade que a concorrência individual por estima social assume forma isenta de dor, sem desrespeito. É na solidariedade que nasce a honra e a dignidade e ocorre a aceitação recíproca das qualidades individuais pela comunidade.

O *desrespeito* a qualquer das estruturas de relações sociais de reconhecimento impulsiona a resistência social e o conflito para uma luta por reconhecimento (HONNETH, 2003a, p. 215 e ss.). Na esfera do *amor*, o desrespeito vem pela *violação*, pelos maus tratos físicos ou psicológicos, que influenciam a capacidade autônoma do próprio indivíduo. A violência é justificada socialmente como um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social. Na esfera do *direito*, o *desrespeito* ocorre pela *privação de direitos*; sem direitos, o indivíduo não tem imputabilidade moral na mesma medida que os demais membros da sociedade, perdendo, deste modo, status de cidadão. Na esfera da *solidariedade*, o *desrespeito* ocorre pela *degradação*. Sem poder conduzir a sua vida a algo positivo no interior de uma comunidade, perde-se a solidariedade. A degradação não ocorre para o grupo social, apenas para o indivíduo, pois “os padrões institucionalmente ancorados de estima social se individualizam historicamente ancorados de estima social e se individualizam historicamente”.

A luta por reconhecimento deve estar aberta a novas formas de identidade, promovendo a luta por reconhecimento social e individual. O *amor*, posto que restrito à esfera íntima, não tem característica de promover um conflito social; este atributo pertence apenas às esferas do *direito* e da *solidariedade*, pois são estruturas que constituem o princípio da imputabilidade moral, representações axiológicas sociais e experiências sociais que podem afetar a Outros (HONNETH, 2003a, p.256).

Para Honneth (2003a), a aquisição acumulativa de autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima garantem a experiência nas três formas de reconhecimento; um indivíduo só se concebe de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado se atravessar estas três esferas. O amor, o direito e a solidariedade são formas abstratas que permitem várias *concepções formais de vida boa*; em geral, o que se considera uma condição intersubjetiva de uma vida bem-sucedida torna-se uma verdade histórica variável no tempo e no espaço, determinada de acordo com o nível de desenvolvimento e os padrões de reconhecimento incrustados naquela sociedade.

No entanto, a *concepção formal de eticidade* deve estar aberta para a mudança histórica, reconhecendo, por exemplo, as diversas formas de família como realizadoras da esfera do *amor*. Quanto ao *direito*, é necessária a concessão a todos os indivíduos da liberdade de definir as metas de sua vida, sem influência externa e aberta linha evolutiva da comunidade de valores que contém a possibilidade de uma igualização e individualização ampla que vai para o futuro, onde os indivíduos podem se estimar simetricamente (*solidariedade*).

2 Reconhecimento sem ética primeira?

A teoria de Honneth (2003a) embasa o pensamento da luta por reconhecimento, mas não está livre de críticas. Fraser (2007) apresenta contrapontos ao pensamento do filósofo alemão. A filósofa americana afirma que o pensamento político está dividido em duas frentes: (i) uma pautada em redistribuição, buscando uma alocação mais justa de recursos e questionadora do modelo de dependência do Sul global e da hegemonia do Norte global; e (ii) outra pautada em reconhecimento, objetivando a construção de uma sociedade mais amigável às diferenças (FRASER, 2007, p.103). É possível, portanto, integrar a redistribuição com o reconhecimento, tarefa que, segundo Fraser (2007), deve ser feita por meio do enfrentamento de três aspectos do reconhecimento: a moral/ética, o correto/bem e a justiça/boa vida. Assim, Honneth (2003a), ao pensar a teoria do reconhecimento, o fundamenta apartado da redistribuição e, portanto, na ética, no bem e na boa vida (FRASER, 2007, p.105). Entretanto, para Fraser (2007), o reconhecimento, para se conciliar com a redistribuição, deve estar pautado na moral, na correção e na justiça. Para afirmar a sua tese, Fraser estabelece quatro marcos:

(1) Reconhecimento é justiça e não boa vida porque é injusto negar a alguns indivíduos e grupos a condição de parceiros integrais na interação social, simplesmente, porque não compartilham os padrões institucionalizados de valoração cultural. O reconhecimento como justiça evita a visão de que todos tenham igual direito à estima social, mas promove o direito de todos buscarem a estima social sob condições justas de igualdade de oportunidades (FRASER, 2007, p.115).

(2) Sendo justiça, o reconhecimento pode se conciliar com a ideia de redistribuição. O reconhecimento enquanto justiça (na mesma medida, a redistribuição

enquanto justiça) deve permitir a paridade de participação, de modo que os arranjos sociais possibilitem, aos que escolherem participar, a interação como parceiros para todos os membros da sociedade. Para tanto seria preciso: (a) distribuir recursos que assegurem a participação (condição objetiva); e (b) estabelecer padrões culturais de igual respeito a todos os participantes (condição subjetiva) (FRASER, 2007, p.119).

(3) O reconhecimento tem na humanidade a condição suficiente para a sua realização, mas pode também ser fundamentado no grupo. Se o não reconhecimento é a negação da humanidade comum de alguns participantes, o remédio é o reconhecimento universalista, como ocorreu, por exemplo no apartheid sul-africano. Se o não reconhecimento é a negação do que é distinto, o remédio é o reconhecimento da especificidade, por exemplo, o reconhecimento da capacidade única e distinta de as mulheres darem à luz (FRASE, 2007, p.121).

(4) A distinção entre um reconhecimento justo de outro injusto é feita pela justificação. Para o julgamento da justiça do reconhecimento seria então necessário que os reivindicantes demonstrassem que: (a) o arranjo institucional atual os impede de participar em condições de igualdade com os outros; (b) os arranjos econômicos negam a paridade; e (c) as mudanças sociais vão promover a paridade de participação.

Alguns casos ilustram a construção teórica de Fraser (2007, p.128-135): (i) Constata-se que a lei heterossexual no casamento nega a paridade aos casais homossexuais, um arranjo institucional que está impedindo a participação social e econômica em condições de igual. O casamento homossexual promove a paridade de participação sendo, portanto, um reconhecimento justo; (ii) A proibição, na França, do uso do véu por meninas muçulmanas é uma proibição de cunho comunitarista majoritário que nega a paridade, afinal não há na França lei que proíba o uso de indumentários ou símbolos católicos. Além disso, o véu não é um marcador de subordinação feminina; é condição para a paridade participativa; (iii) Mesmo para os casos em que há disputa por recursos finitos, como a escolha da comunidade entre manter a produção pautada em sustentabilidade econômica e ecológica ou migrar para a produção pautada em exploração ambiental, a paridade pode servir de parâmetro. Afinal, para Nancy Fraser, o padrão de sustentabilidade é mantenedor da paridade participativa, enquanto o padrão predatório é estabelecedor de diferenças injustas.

O reconhecimento passa a ser visto como uma questão de *status*, “padrões institucionalizados de valorização cultural em função de seus feitos sobre a posição relativa de atores sociais” (FRASER, 2007, p.108). Se há invisibilidade, há ausência de reconhecimento. Assim, tem-se um novo padrão de valoração cultural, pois: (1) não trata do grupo; (2) foca nas normas institucionalizadas; (3) favorece a interação entre os grupos; (4) trata a cultura com a sua importância política; e (5) combina reconhecimento com redistribuição.

Em resposta às críticas de Fraser (2007), Honneth (2003b) estabelece três objeções, que são:

(i) A injustiça teórica é vivenciada diariamente pelos grupos sociais que lutam por reconhecimento: Honneth (2003b, p.115), afirma que com o multiculturalismo, a ideia de identidade política se torna dominante pois, as minorias culturais passam a lutar por reconhecimento de seus valores e convicções. Para Honneth (2003b, p.120), não é errado alocar o foco do conflito social nos grupos. Entretanto, há problema quando alguns grupos culturais ignoram os *outsiders* ou tentam se impor por meios violentos ou ilegítimos; estes devem ser excluídos das possibilidades de reconhecimento. Afinal, nem toda demanda por reconhecimento é eticamente aceitável (HONNETH, 2003b, p.171-172).

(ii) A justiça distributiva deve ser entendida como resposta institucional para o desrespeito nas três esferas de reconhecimento (amor, direito e solidariedade): Honneth (2003b, p.134) afirma que o argumento de Fraser (2007) faz parecer que, *ou* o grupo luta por reconhecimento *ou* luta por redistribuição. Entretanto, a redistribuição deve ser interpretada como violação dos elementos de reconhecimento.

(iii) A concepção de vida boa é necessária para criticar as injustiças sociais: para Honneth (2003b, p.160), a resistência contra a ordem social é sempre uma experiência ética. O grupo cultural demanda a equalização das desvantagens em relação à cultura hegemônica para a melhoria de vida do grupo, porque sua própria existência representa um projeto de vida boa que deveria ser reconhecido pela sociedade; e não para a melhora cultural de seus membros.

Em suma, a evolução social pode ser explicada pela passagem progressiva destas três formas de reconhecimento (amor, direito e solidariedade). O eventual desrespeito a qualquer destas formas deve implicar em luta pelo reconhecimento para restabelecer a

esfera desrespeitada. Os pensamentos de Honneth (2003) e de Fraser (2007), cada um à sua maneira, podem solucionar casos concretos de grupos vulneráveis. Contudo, a luta por reconhecimento de que tratam os autores está fundamentada em uma matriz egológica. O principal agente de seus pensamentos é o indivíduo e pouco atribuem ao Estado ou à responsabilidade assimétrica entre os componentes da sociedade. De modo a solucionar estas questões, será preciso...

3 ...Um pouco mais de Levinas

Embora Levinas não tenham pensado, propriamente, uma teoria de luta por reconhecimento, ela é a ação social com a qual se pode institucionalizar uma atuação individual e estatal que permita a emancipação social que seja menos afeita à razão instrumental de viés mercadológico. A alteridade compreende a noção de que o Eu e o Outro fazem parte da sociedade e são reconhecidos em suas individualidades. Oposto ao que afirma Honneth (2003a; 2003b), não se considera, na matriz levinasiana, que o povo seja anterior ao indivíduo. Para Levinas, há o tempo que podemos compreender a partir da presença e do presente e “onde o passado não é senão um presente retido e o futuro um presente por-*vir*” (LEVINAS, 2009, p.157).

Mas como a estrutura do reconhecimento pode ser organizada em uma matriz de alteridade? A questão se estrutura em torno dos seguintes pontos: (1) *Amor*: como ocorre a autoconfiança, a relação eu/outro em uma matriz de alteridade?; (2) *Direito*: como ocorre a justiça que leva ao autorreconhecimento, à responsabilidade antes da igualdade?; (3) *Solidariedade*: como é a relação Eu/Outro de modo a que o Eu não se torne o senhor do Outro?; e (4) a luta por *reconhecimento* pode ser *ética* e reconciliar-se com a *redistribuição* na matriz da alteridade?

(1) *Amor*: em Levinas (2009, p.41), assim como em Honneth (2003a), o amor pode ser entendido como uma relação entre duas pessoas. Amar é ser responsável pelo Outro (LEVINAS, 2009, p.143). Desta relação, entre Eu e Outro, não nasce a sociedade, mas sim a sua negação, pois trata-se de uma “sociedade íntima (...), absolutamente semelhante por sua autarquia à falsa totalidade do eu. De fato, tal sociedade é a dois, de mim a ti. Estamos entre nós. Ela exclui terceiros” (LEVINAS, 2009, p.41).

O que funda esta sociedade entre duas pessoas é o amor, uma relação com intimidade em que “amar é existir como se o amante e o amado estivessem sós no mundo” (LEVINAS, 2009, p.43). Uma conotação muito próxima da dependência absoluta utilizada por Honneth (2003a), pois, no amor, o Eu está completamente satisfeito pelo Outro em uma relação que é refratária do restante da sociedade. No amor, a relação entre eu e Outro exclui qualquer terceiro que, sem poder fazer parte desta relação, sofre a injustiça de não participar. Todavia, a aproximação teórica se encerra aí, pois em Levinas é impossível ser-em-si-mesmo em um Outro.

Para Levinas (2009, p.108), a relação do Eu com o Outro é uma relação irreduzível, que se recusa a ser tematizada e jamais será assimilada. É uma relação sem correlação, pois só se ama plenamente se o Outro também ama o Eu; não porque seja necessário o reconhecimento do Outro, mas porque o amor do Eu se alegra com o amor do Outro e porque nessa conjuntura não semelhante à identificação, o Eu e o Outro não se confundem (LEVINAS, 1980, p.244). É uma relação que é também uma não-relação, pois a relação do Eu com o Outro não pode ser limitada pelo Mesmo, não pode se dar em ser-em-si-mesmo em um outro, pois o Outro é o infinito que se apresenta por meio do Rosto.

A abertura para o Outro torna o Eu diferente. Se o Eu reduz o Outro a um conhecimento, a um conceito, a uma totalidade, o Eu anula o Outro. Afinal, o Outro sempre pode ser diferente. O Outro não se exaure no conceito. O Outro é infinito, e ser infinito significa aproximar-se da compreensão, mas sem (verdadeiramente) compreender a inexauribilidade da alteridade humana.

Assim, na matriz da alteridade, o *amor* é um amor sem Eros, pois o amor da alteridade permite que o momento ético domine o momento passional (LEVINAS, 2009, p.143), preza a formar o indivíduo. Mas não um indivíduo egoísta e preocupado (apenas) com a sua liberdade ou com a razão instrumental pautada em autopreservação, e sim um indivíduo capaz de reconhecer o Rosto do Outro e estabelecer, além da relação pessoal, uma sociedade inter-humana: uma sociedade que tenha por perspectiva a responsabilidade do Eu pelo Outro, sem preocupação com qualquer reciprocidade. Uma sociedade em que o apelo do Outro deve ser atendido com um socorro gratuito, em uma relação assimétrica entre o Eu e o Outro (LEVINAS, 2009, p.142). No amor há uma relação de assimetria, o Outro está em sua extrema singularidade. No amor há uma relação

exclusiva e excludente, onde o amor só conhece o Eu e o Tu, ignorando a sociedade. O amor não precisa ser justo, o amor não faz direito é, portanto, anterior à justiça. Contudo, a sociedade não se constitui apenas do Eu e do Outro. Se assim fosse, ao Eu restariam apenas obrigações. Entretanto, existem diversos Outros, que na gramática de Levinas assumem o termo de *Terceiro*. E, com a multiplicidade de Outros, há necessidade de outras esferas de reconhecimento.

(2) *Direito*: ao trazer a teoria da luta por reconhecimento para a matriz da alteridade, inclui-se a sociedade, que neste novo paradigma é formada por uma convivência social que deve permitir o reconhecimento do Rosto do Outro: a sociedade da alteridade não é formada por um conjunto de indivíduos, mas por um infinito de Outros. Neste infinito de Outros, cabe ao Eu decidir qual Outro passa à frente, qual deve ser acolhido, pois todos eles apresentam o Rosto como um apelo ético da relação inter-humana. Afinal, cada um de *nós* tem a sua maneira original de ser humano. Cada pessoa possui a sua medida.

Na sociedade e no direito, os seres humanos, mesmo que incomparáveis, devem ser comparados: surge aí justiça. A justiça é estranha à qualquer relação à dois. Não é possível amar a todos, mas é preciso ser justo com todos. A justiça, nascida do Rosto e da responsabilidade pelo Outro, comporta comparações entre o que, em princípio, é incomparável, pois cada ser humano é único. Como medida dessa comparação, há na filosofia a sabedoria capaz de decidir a qual apelo atender.

Na matriz egológica, a estrutura do direito, pautada pela razão instrumental, interessada em garantir o gozo individual dos direitos – até mesmo a da luta por reconhecimento de Honneth (2003a), fizeram com que aquilo que era forte fosse o justo e o que era justo fosse o forte (DERRIDA, 2010, p.19). Na matriz da alteridade, o direito, ao permitir o reconhecimento do rosto do Outro, deve permitir o autorrespeito dos múltiplos Outros e não das superestruturas de interesses econômicos e políticos das forças hoje dominantes na sociedade. Trata-se de admitir que o direito é destruível, modificável, mas seu substrato de justiça deve permanecer e permitir a ordem inter-humana.

Na relação inter-humana, de responsabilidade de uns para com os Outros, devem-se inscrever leis impessoais, que sobreponha o altruísmo puro da relação social, inscrita na ética da individualidade autointeressada. Busca-se uma sociedade prévia onde, antes

de qualquer contrato social, a reciprocidade atenua-se a ponto de negar a ação de benevolência autointeressada.

Na ordem inter-humana, o contrato social, que gera a ordem política e social, não é condição suficiente nem o resultado final da ética. Isso porque o Eu da ética primeira é distinto tanto do cidadão proveniente do contrato social quanto do indivíduo que o precede no momento não-histórico de natureza (LEVINAS, 2009, p.141). Trata-se de um contrato social realizador de um Eu capaz de reconhecer o outro como verdadeiramente Outro e, portanto, de uma luta por reconhecimento distinta do modo do mesmo, descrita na teoria de Honneth (2003a) e Fraser (2007). Na sociedade inter-humana pensada por Levinas, o Eu responde ao Outro para de-pôr-se de si; pois, a relação com o Outro, que é prévia à vontade do Eu e, portanto, prévia à liberdade do Eu, coloca, em primeiro lugar, a responsabilidade.

A liberdade, na sociedade e no direito da alteridade, significa o modo como o Eu responde ao apelo do Outro. É possível que não se faça nada. É possível que o Eu decida se aproveitar do apelo do Outro para conquistar alguma vantagem para si. É possível acolher o apelo do Outro e praticar a ajuda demandada. Em todos os casos, o Eu oferece uma resposta ao apelo do Outro, porém a verdadeira liberdade é a que é *responsável* para com o Outro. Surge aí justiça.

No entanto, a justiça é uma aporia, um não-caminho, uma (im)possibilidade, pois toda vez que a regra é aplicada ao caso concreto é possível averiguar se o direito foi respeitado, mas não é possível ter certeza de que houve justiça. Afinal, “o direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável” (DERRIDA, 2010, p.30). A decisão da justiça em Levinas é uma justiça (im)possível. Para explicar a atuação dessa justiça (im)possível, Derrida (2010) elabora três exemplos de aporias. A *primeira aporia* afirma que para ser justo ou injusto o indivíduo precisa ser livre e responsável pela ação, assumir a regra e confirmar o seu valor por meio de um ato restaurador da ordem. Entretanto, ao final do processo decisório, apesar de todo o esforço de reconhecimento do Rosto do Outro, àquele que pede o direito só é possível dizer que a decisão é legal, não se podendo afirmar a sua justiça. A *segunda e a terceira aporia* imbricam-se. A *segunda aporia* afirma que só há justiça se a decisão é indiscutível. Este é não-caminho que leva à *terceira*

aporia, a que afirma a existência de um horizonte do saber. Não se pode acessar todo o infinito que o Outro emana e não se pode dar ao Outro tudo aquilo que ele demanda. A abertura e o limite da abertura ao Outro é que definem a possibilidade da decisão infinita.

Na visão tradicional, um Eu jamais é um Outro. “Cada um exclui todos os outros, e existe à parte, e existe por sua parte. Negatividade puramente lógica e recíproca na comunidade do gênero [humano]” (LEVINAS, 2009, p.240). Na ontologia, o indivíduo vive na sua liberdade, excluindo-se a liberdade dos demais. Para evitar a exclusão da liberdade dos demais, tradicionalmente inaugura-se a linguagem da razão, explicada como o pacto racional dos indivíduos para assegurar a paz e estabelecê-la por meio de uma razão. Se na ontologia a razão em primeira pessoa suprime o Outro pondo-o de acordo com o Mesmo, na ética primeira, “Os ‘eus’ diversos conciliam-se na verdade racional à qual obedecem sem coerção, sem renunciar a sua liberdade” (LEVINAS, 2009, p.241). O direito é, assim, a ordem de humanização do indivíduo, de sua justiça, de sua paz. Mas existe paz anterior à linguagem da razão?

A resposta é positiva. Na visão filosófica de Levinas, o direito não se restringe a ser garantidor dos direitos individuais e, por consequência, garantidor do autorrespeito. O direito deve ser o direito do Outro, o respeito ao Outro. A justiça deve ser pensada a partir das vítimas. Diferente do que ocorre em Honneth (2003a), que recebe críticas de Fraser (2007) por supostamente permitir a luta por reconhecimento de grupos que fazem apologia ou uso da violência, na teoria de Levinas, se há violência, como houve no holocausto nazista, o carrasco perde o Rosto e, portanto, a condição de ter seu desejo atendido (LEVINAS, 2009, p.145).

A justiça está no respeito à norma jurídica, a norma que torna possível restaurar a justiça para as vítimas. Agir assim é assumir a responsabilidade. Contudo, a abertura ética da alteridade não diz que responsabilidade o Eu deve assumir; afinal, ao contrário do pensamento ontológico, na alteridade não existem princípios universais. Em cada situação, o apelo do Rosto do Outro realiza uma demanda singular, cabendo ao Eu decidir em cada situação. O direito não é ordem ou sistema: neste sentido, o direito, em Levinas, é infinito. O que importa não é o conceito ou o saber do indivíduo, mas o saber do Outro.

A alteridade não permite fundamentar racionalmente a ética; caso isso aconteça, tem-se uma totalidade, uma redução do infinito humano ao mero conceito. E, ao reduzir

o Outro a um conceito, o Eu pratica uma violência, impossibilita o Outro de se mostrar na singularidade do próprio Rosto. O conceito facilita a intervenção de modo utilitário, instrumental e violento. Deste modo, não é possível pensar apenas que o outro *é*. O Outro não pode ser totalizado, sobre o Outro não se tem poder. Enquanto Rosto, o Outro é o único ente cuja negação anuncia um apelo: *não matarás*.

Oposto ao *não mentir* de Kant, que pressupõe a existência de uma verdade derivada da certeza do cogito – penso, logo existo –, o *não matarás* levinasiano pressupõe que a verdade só se encontra no desejo de evasão, que não é racional e que está além do altruísmo: ato no qual o Eu esvazia seu ego em direção ao infinito do Outro. Trata-se da possibilidade do Eu negar o ego quando se dirige ao Outro; censura na ordem moral que não se faz de imperativo universal. Essa é a abertura para reconhecer o rosto do Outro.

Reconhecer o Rosto e se tornar responsável faz com que a possibilidade de totalização se perca na manifestação infinita de acolhimento. Mesmo sem a fundamentação racional, a alteridade é o horizonte ético da ação: o limiar de justiça imposto à resposta do apelo do Outro. É a abertura para o Outro, em toda a sua singularidade, que permite ao Eu decidir, em cada caso, o que fazer. Não se trata, pois, de um direito fundado no adágio de que todos são iguais perante a lei. Todos são diferentes, mas, perante a lei, devem ser comparados para se evitar a violência e se garantir a justiça.

Quem detém esta responsabilidade? Certamente não apenas os indivíduos. Na qualidade de um Eu capaz de reconhecer o Outro e tornar-se responsável por ele deve estar a figura do Estado. Se há violência por parte de um indivíduo, não há Rosto, não há apelo. Mas, para que esta convivência permita o exercício da justiça, é preciso a existência de um Estado (LEVINAS, 2009, p.145). O Estado é legítimo porque há a relação inter-humana do Eu para com o Outro; é ele e suas regras que garantirão a parte da violência (a decisão de como e qual apelo atender) que comporta a justiça (o reconhecimento do Rosto do Outro e a resposta justa). A violência do Estado está no conceito da norma. Na redução. Na comparação. Na obrigação de escolher entre cidadãos. Mas esta é a violência perdoável. É a violência que permite o reconhecimento social, a existência pacífica entre o infinito de Outros que devem se reconhecer e se respeitar. Nesta estrutura o Eu pertence ao povo, por quem é responsável. Mas o Estado também pertence à estrutura e pelo povo

também é responsável.

A existência do Estado faz pressupor a realização de um contrato social, ou de um meio de garantir a ética primeira. Trata-se de um pacto que busca uma ética capaz de proteger os seres humanos deles mesmos. Uma ética capaz de preservar a sobrevivência do Outro contemporâneo e do Outro futuro. O advento desta realidade social é possível, pois a humanidade tem a consciência de que suas ações são capazes de modificar o meio em que se vive.

Jonas (2006, p.44) é quem prediz a interferência da técnica e da ação autointeressada em busca de lucro na esfera da ética. Então, a ética deve igualmente invadir a esfera da ação meramente instrumental. Esta intromissão, além dos domínios comumente designados para a ética, pode acontecer por meio de políticas públicas. As atuações estatais, no *princípio da responsabilidade* teriam um *paradigma positivo*, o de agir de “modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (JONAS, 2006, p.47), e um *paradigma negativo*, o de agir de “modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade de tal vida” (JONAS, 2006, p.47-48). A atuação estatal neste sentido demanda o planejamento, para visualizar os efeitos de longo prazo pois, se não há reciprocidade, se a relação é assimétrica, não seria apenas o indivíduo do presente o competente para reivindicar do Estado a conduta ética e garantidora da vida. O indivíduo que no futuro virá a existir tem já o direito de ter garantida a sua existência ética em uma relação inter-humana. Se pensarmos que a responsabilidade é anterior à existência, os direitos passam também a serem garantidos para a presente e para a futura existência humana.

Esta responsabilidade para com os presentes e futuros cidadãos competem tanto ao Eu, quanto ao Estado. Algo que Dostoiévski (2013) registrou, tão caro a Levinas: somos todos responsáveis por tudo e por todos, e eu mais do que os outros, não se oculta o Estado, não se oculta o agente público, um indivíduo que opta pelo exercício de uma função que contém a mesma assimetria das relações inter-humanas.

(3) *Solidariedade*: trata da estima social, representa a última esfera do reconhecimento. Com ela é possível fazer toda a população, de algum modo, influenciar a tomada de decisão estatal. O indivíduo portador de autoconfiança e de auto respeito poderá exercer a sua autoestima: o orgulho de ser quem se é, a sabedoria de respeitar o

infinito do Outro. Há possibilidade de exercício de lutar por reconhecimento, em qualquer das esferas (do amor, do direito ou da solidariedade), em caso de violação.

O pensamento liberal, pautado pelo autointeresse e decisões racionais, uma vez presente no centro do processo decisório estatal, acaba por regular as relações sociais em forma de competição de mercado. Aos indivíduos da sociedade egológica resta então a alternativa de enxergarem o próximo como um outro indivíduo e não como um Outrem. O importante, na sociedade competitiva é a obtenção de vantagem, lucro e poder. O Outro é o concorrente do Eu. O Outro é cliente do Eu. O Outro é o consumidor do serviço estatal (prestado por via direta ou indireta). Na relação com o Outro, há possibilidade de se ter proveito e a responsabilidade de se sanar eventuais distorções do mercado; isto cabe ao Estado ou à benevolência liberal do indivíduo. Na sociedade capitalista, nenhuma relação humana pode desenrolar-se fora da economia; a obra do indivíduo se torna anônima pela força do dinheiro. Na sociedade capitalista o mercado nega o reconhecimento a alguns, o que torna o sistema vigente a própria negação da justiça.

Para reverter esta ótica, é preciso entender que o Outro não limita a liberdade do Eu; ao contrário, a liberdade do Eu se amplia a partir da liberdade do Outro. Na egologia há o fracasso da liberdade de cada um. Surge a necessidade da ordem pela teoria política: harmonizar a minha liberdade com a liberdade dos Outros (LEVINAS, 1980, p.70). A relação com o Outro permite a humanidade do Eu. Esta visão demanda a existência cotidiana da responsabilidade, que se manifesta no reconhecimento do Outro. Na sociedade da alteridade, a grandeza do Eu é medida pela sua responsabilidade, pela sua capacidade de reconhecimento do Outro, pela sua liberdade de praticar a justiça e não pela ordem mercadológica do lucro. É a cultura do mercado que reduz o Outro ao Mesmo.

Na ótica egológica, o humano é o *eu penso*. A cultura é o *saber*. Saber que se traduz na relação do indivíduo com a exterioridade, relação do Eu para com o Outro, em que o Outro está despido de sua alteridade. Em sentido etimológico, a cultura, para Levinas (2009, p.234), é a habitação de um mundo que não é mera inerência espacial, mas criação de formas expressáveis, sensíveis no Ser por meio de um saber: a arte. A alteridade, entretanto, convida a uma outra ideia de cultura e reconhecimento de valores sociais, diversa do humano que pensa e da cultura como saber. Trata-se da ideia de *ensino*, onde o mestre fala sem transformar o discípulo em posse, que escuta o diálogo

impulsionado pelo apelo de adesão, de responsabilidade (LEVINAS, 1980, p.153). A cultura que não pertence (ainda) ao circuito interno de reconhecimento e à promoção de autoestima social. Mas que, na matriz da alteridade, tem a garantia de participação. Participar é uma maneira de se reconhecer o Outro. Ser invisível é não participar. É não se relacionar com o outro como verdadeiro Outro.

Para Levinas (1980), a moral atual não é presumivelmente melhor e mais desenvolvida que a do passado (HONNETH, 2003b, p.184). A história contada dessa maneira é apenas a versão dos vencedores sobre os vencidos e, a história contada pelos vencedores é totalização. Na luta por reconhecimento de Honneth (2003a), as culturas não hegemônicas lutam para se impor (obrigar o outro a aceitá-las). Assim, o negro, o gay, a mulher, as religiões minoritárias... obrigam o Eu ao outro. Na luta por reconhecimento da alteridade isso não ocorre. As culturas não hegemônicas devem se despir do desejo de impor ao Outro. A acolhida do Outro inverte a tematização: quem tematiza não é o Eu e sim o Outro (LEVINAS, 1980, p.73). Novamente a alegoria do Rosto: para Levinas é absurdo pretender ser melhor do que o Outro. O Eu, na matriz da alteridade, deve se despir do ego para que a mudança verdadeira ocorra. Se a luta por reconhecimento de Honneth é uma mudança imediata necessária; na matriz da alteridade, a luta por reconhecimento é cultural: lenta, visceral e pontual. Isso porque em Levinas (1980, p.264), o tempo é infinito. A revolução não é imediata, ela ocorre na perspectiva da construção do futuro, pois o tempo infinito é necessário para que a verdade se diga.

Na alteridade o Ser não se produz de uma só vez, o tempo não é definido está sempre a recomençar. Os instantes, o tempo, estendem-se do Outro para o Eu. É o Outro que permite ao Eu reatar com o passado. O tempo acrescenta algo novo ao Ser, pois o tempo é sempre recomeço. Recomeço que não permite o esquecimento do passado e possibilita a construção do futuro (LEVINAS, 1980, p.162-163). A cultura é responsabilidade pelo verdadeiramente Outro. Nas palavras de Levinas, “Cultura não é ultrapassamento, nem neutralização da transcendência; ela é, na responsabilidade ética e na obrigação para com Outrem, relação com a transcendência enquanto transcendência” (LEVINAS, 2009, p.239). A cultura, para fechar o ciclo levinasiano, é a solidariedade.

A solidariedade é a condição para a justiça. Sem o reconhecimento social, o Outro segue invisível aos olhos do Estado. Sem ser visto, não pode mostrar o Rosto. Sem Rosto

não há ética. Esse ser humano e essa sociedade não são, como pensa a ontologia, um ainda não ser. O ser humano verdadeiro existe desde sempre, com altos e baixos, pois a ambiguidade faz parte da natureza humana. O que devemos esperar do futuro é tanto a satisfação quanto a insatisfação, talvez esta seja a única certeza sobre o vir-a-ser do tempo. O que a solidariedade, capaz de gerar autoestima, demanda é que se reconheça o Outro e sua singularidade aqui e agora.

Para o desenvolvimento desta cultura da alteridade, o Estado tem papel central. É ele, o Estado, quem arbitra e sustenta a justiça. As vozes dos cidadãos são audíveis, às vezes, nos gritos da política que, independentemente da instância, defendem os direitos humanos, os direitos do povo. Algumas vezes, as vozes se manifestam na cultura; outras, simplesmente, no espaço público dos Estados Democráticos de Direito, onde a liberdade de expressão e o reconhecimento social são valorizados. É neste reconhecimento, individual, jurídico e social, que a justiça é sempre a revisão da justiça e a espera por uma justiça ainda melhor (LEVINAS, 2009, p.249).

Quando o Rosto dessas pessoas se a-presenta, cabe ao Eu o reconhecimento do valor cultural, econômico, social, ambiental, político e ético que se apresenta na forma da alegoria da ética levinasiana: *não matarás*. O *não matarás* significa a exterioridade, o colocar o Outro no altar: alteridade que se dá pelo Rosto, pelo frente a frente. Relação que torna possível a sociedade inter-humana. Em oposição à totalização, a ética primeira ensina encarar o infinito e produzir o bem para além do Eu. Se na egologia o pensamento cultural pretende totalizar todos os seres na cultura hegemônica, na alteridade há heterogeneidade radical: é o Outro quem dá ao Eu a liberdade. Liberdade concedida pelo diálogo, pela linguagem que não pretende uma relação de senhor e vassalo pois a verdade é dada pelo Outro e não pelo Eu. A linguagem é ensino, acolhimento e justiça (LEVINAS, 1980, p.269-279).

É, portanto, com a solidariedade que a trinca se completa e torna-se possível construir a ideia de luta por reconhecimento na ética primeira. Com ela, a solidariedade, é possível entender o Estado como um responsável dentro de uma sociedade plural e sabedora de seus direitos e deveres. Nenhum ser humano, sociedade ou Estado deveria se recusar a esse ideal.

(4) *Reconhecimento*: com a trinca – amor, direito e solidariedade ainda é

necessário promover o teste para provar que o *reconhecimento* pode ser *ético* e ainda assim promover a reconciliação com a *redistribuição*. Para manter a teoria na matriz da alteridade, é preciso que, utilizando a ética primeira, se chegue aos mesmos resultados de Fraser (2007).

A luta por reconhecimento pautada na ética primeira não trata apenas do grupo. Se o Outro é a medida para toda a ética, importa-se tanto com o grupo quanto com o indivíduo. Na ordem capitalista vigente, os conflitos sociais tomam a forma de grupo em resposta ao desrespeito que os indivíduos sofrem; na matriz da alteridade, quem determinará o campo de ação será o Rosto do Outro (assomado pelo estatuto do terceiro). Assim, as pessoas que lutam por reconhecimento devem ter a liberdade de escolher participar e, se escolherem participar, devem ter condição de igualdade na participação. Trata-se tanto de uma preocupação com a distribuição de recursos quanto com o respeito aos padrões culturais. Em especial, em um sistema produtivo capitalista, quem não tem condições econômicas acaba excluído da participação social, tanto quanto quem é partidário de alguma cultura não hegemônica. Na matriz da alteridade, a desigualdade econômica, também é combatida pela luta por reconhecimento, pela responsabilidade do Eu para com o Outro, pela alegoria do rosto.

Os casos que ilustram a construção teórica de Fraser (2007, p.128-135) possibilitam igualmente um reconhecimento pela via da ética primeira: (i) no casamento homossexual, constata-se que a lei heterossexual nega o infinito dos Outros homossexuais, um arranjo institucional que está impedindo a participação social e econômica em condições de igual. O apelo do Rosto destes Outros deve ser atendido pelo Estado para se promover a igualdade de tratamento entre os diferentes grupos sociais. A mudança social que ocorre com o casamento homossexual promove o reconhecimento, o tratamento dos Outros como verdadeiros Outros, a paridade de participação e a ampliação de direitos. (ii) A França, ao proibir o uso do véu por meninas muçulmanas, nega o apelo do Rosto de uma minoria cultural, que tem orgulho de ser quem se é. Ao negar o uso da indumentária, autoriza a violência contra uma cultura religiosa, trata o Outro como um não-eu, alguém que deve ser absorvido pela cultura hegemônica. A permissão do uso do véu é reconhecimento do Outro como verdadeiro Outro. É ampliação de direitos e de solidariedade. (iii) Para os casos em que há disputa por recursos finitos, como a escolha de quais sistemas produtivos adotar, a sociedade inter-humana que comanda a

responsabilidade pelo Outro também aponta para o padrão de sustentabilidade. Neste padrão, o Outro não é mera mercadoria ou simples peça integrante do sistema produtivo da qual se deve tirar proveito. No reconhecimento da ética primeira, a liberdade do Outro é mantenedora da paridade, da liberdade do Eu.

Conclusão

Conforme enunciado na introdução deste artigo, pretende-se responder à pergunta: de que maneira deve estar constituída a luta por reconhecimento na matriz da ética primeira? Com a filosofia de Levinas aplicada à ideia de reconhecimento, chega-se às mesmas conclusões que Fraser. Há, portanto, uma teoria de reconhecimento pautada na ética primeira e capaz de promover, ao mesmo tempo, a justiça e a reconciliação com a redistribuição; afinal, a desigualdade econômica não pode ser entendida independente do desrespeito social e da imposição da cultura hegemônica.

Na alteridade, as esferas do amor, direito e solidariedade também representam a organização dos meios para se conquistar a autoconfiança, o autorreconhecimento e a autoestima. Mas em Honneth o reconhecimento do Eu se impõe ao outro; enquanto em Levinas, por força da ética primeira, o Eu responde ao Outro para evadir-se de si. Em Honneth há a voz ativa na luta por reconhecimento: são as minorias culturais que obrigam o Eu ao outro; em Levinas há voz passiva/ativa do rosto que pede a evasão do Eu para o infinito do Outro. Em Honneth há o pensamento sistêmico do jovem Hegel, onde a totalidade do Estado de Direito substituiu o indivíduo; em Levinas, a ordem da violência na totalidade não se impõe. Em Honeth, o Eu luta por reconhecimento pelo viés egocêntrico havendo, portanto, interesse no reconhecimento; em Levinas, por conta da alteridade, o reconhecimento é des-inter(e)-esse: algo fora (des) da relação (inter) com o ser (esse).

Importante notar que a ideia de reconhecimento aqui proposta foge da estrutura tradicional e propõe-se a encontrar a solução fora da matriz egológica, que permanentemente tem bloqueado a revolução possível. Entende-se que qualquer solução proposta dentro da ótica de que primeiro se é livre e depois se é responsável acabará

capturada pela ordem vigente e prestará apenas à manutenção do *status quo*. Por isso, o reconhecimento deve ser fundamentado na ética e promover a justiça (im)possível.

Assim, o reconhecimento é também responsabilidade do Estado. Assim, o reconhecimento é instrumento para promoção da ruptura histórica e ingresso do povo, em toda a multiplicidade comportada pela palavra, no processo político, social e econômico. Assim, o reconhecimento é o instrumento da revolução.

Cite este artigo (ABNT NBR 10520:2002, estilo APA)

LELIS, Davi Augusto Santana de. **Luta por reconhecimento na ética primeira**. Rio de Janeiro: Revista Estudos Políticos, Vol.12 | N.23, pp 01-24, 2021.

Referências bibliográficas

ALBORNOZ, Suzana Guerra. **As esferas do reconhecimento**: uma introdução a Axel Honneth. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho. Vol. 14, n.1 pp. 127-143, 2011.

ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. **O voto de saias**: a Constituinte de 1934 e a participação das mulheres na política. Estudos Avançados, v. 17, n. 49, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2010.

DOSTEOIÉVSKI, Fiodor. **Os irmãos Karamázov**. Tradução de Herculano Villas-Boas. São Paulo: Martin Claret, 2013.

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem ética**. Lua Nova. São Paulo, 70:101-138. 2007.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34. 2003a.

HONNETH, Axel. **Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser**. FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange**. London: verso, 2003b.

HONNETH, Axel. **Disrespect**: the normative foundations of critical theory. Cambridge:

Polity. 2007.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução do original em alemão: Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio. 2006.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70. 1982.

LEVINAS, Emmanuel. **O humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. **De Outro Modo Que Ser**: O más allá de la esencia. 4ª ed. Tradução de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme: 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes. 2004.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Pivatto [et al.] (coord.). 4ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2009.

PAIM, Jairnilson Silva. **O que é o SUS**. [livro eletrônico] Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.