

A PROPOSTA NORMATIVA DE AXEL HONNETH NA RENOVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Paulo Vitorino Fontes

pfontes@uevora.pt

Doutorado em Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais, Mestre e Licenciado em Sociologia. Participou em projetos de intervenção social, no âmbito de programas europeus.

Autor e participante de vários projetos, exerceu funções de coordenação na Novo Dia – Associação para a Inclusão Social (IPSS). Foi Diretor Regional da Solidariedade Social. É investigador do CICP - Centro de Investigação em Ciência Política da Universidade de Évora (Portugal). Tem como principais interesses de investigação a Ciência Política e a Filosofia Política.

Resumo

Neste trabalho pretendemos explorar alguns contributos da teoria normativa desenvolvida por Axel Honneth, principalmente através da sua teoria do reconhecimento, que possam contribuir para a renovação dos direitos humanos. Para tal, iremos inicialmente fazer algumas considerações filosóficas acerca da justificação e do conteúdo dos direitos humanos, explorando a dialética sobre a unidade e a diversidade dos direitos humanos, de forma a estabelecer um diálogo entre as lutas pelos Direitos Humanos e a luta pelo reconhecimento. Dessa forma, pretende-se afastar a temática dos direitos humanos da corrente inerente ao pensamento filosófico kantiano – fragilizada pelo descentramento da cultura europeia, operado pelas reflexões pós-modernas do século XX e pela crítica do seu imperativo categórico como puro dever de submissão – bem como abrir espaço para uma renovação do seu discurso que possibilite articulá-lo à confrontação de desafios cultural e historicamente delimitados. Nesta articulação teórica incluiremos outras perspetivas críticas, quer sejam na vertente anti utilitarista, quer sejam na vertente do paradigma da dádiva, com o fim de contribuir para a renovação ética dos direitos humanos.

Palavras chave

Direitos Humanos, Honneth, reconhecimento, dádiva, ética

Como citar este artigo

Fontes, Paulo Vitorino (2020). "A proposta normativa de Axel Honneth na renovação dos Direitos Humanos". *JANUS.NET e-journal of International Relations*, Vol. 11, N.º 1, Maio-Outubro 2020. Consultado [em linha] em data da última consulta, <https://doi.org/10.26619/1647-7251.11.1.1>

Artigo recebido em 14 de Julho de 2019 e aceite para publicação a 30 de Março de 2020





A PROPOSTA NORMATIVA DE AXEL HONNETH NA RENOVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS¹

Paulo Vitorino Fontes

Introdução

Os direitos humanos surgem no processo de formação do mundo moderno. São influenciados na sua configuração pelos rasgos gerais da transição para a modernidade. Como sublinha Gregorio Peces-Barba (1989: 268), os direitos humanos não são o resultado abstrato de uma reflexão racional sobre o indivíduo e a sua dignidade, mas uma resposta a problemas concretos em que estes estavam minados ou diminuídos, no Estado absoluto e no contexto das guerras religiosas que se desenrolaram no século XVI.

Os primeiros direitos individuais, políticos e processuais que aparecem na história e que constituem o núcleo das declarações da revolução liberal não são resultado de uma grande reflexão racional, mas uma resposta a uma situação concreta existente na Europa e nas colónias dos países europeus, nos séculos XVI e XVII. Embora sejam valorizados a partir de ideias gerais, na sua deliberação foi surgindo o consenso sobre o catálogo inicial dos direitos humanos. Desta forma, como destaca Peces-Barba (1989: 269), toda a tentativa de fundamentação, justificação ou de renovação racional dos direitos humanos deverá ter em conta o seu ponto de partida histórico, desde o dissenso e da luta em relação à situação jurídica e política do Estado absoluto.

Com o passar dos anos e das lutas, encontramos na Declaração Francesa de 1789 e nas declarações de direitos norte-americanas o momento de emancipação histórica do indivíduo perante os grupos sociais a que sempre se submeteu: a família, o clã, o testamento e as ordens religiosas. Convocando o raciocínio de Fábio Konder Comparato (2010: 68), importa referir que o terreno, nesse campo, fora preparado há mais de dois séculos atrás. Por um lado, a reforma protestante enfatizou de uma forma decisiva a importância da consciência individual relativamente à moral e à religião. Por outro lado, desenvolveu-se a cultura da personalidade de exceção, do herói que forja sozinho o seu destino e os destinos do seu povo, como foi expresso sobretudo na Itália renascentista.

A evolução dos direitos humanos tornar-se-ia muito mais substantiva a partir de 1945, com o emergir da Segunda Guerra Mundial, após massacres e atrocidades de todo o tipo, iniciados com o fortalecimento do totalitarismo estatal nos anos 30,

¹ Este trabalho resulta do último capítulo, revisto e atualizado, da tese de doutoramento do autor (Fontes, 2016).



a humanidade compreendeu, mais do que em qualquer época da História, o valor supremo da dignidade humana. O sofrimento como matriz da compreensão do mundo e dos homens, segundo lição luminosa da sabedoria grega, veio aprofundar a afirmação histórica dos direitos humanos. (Comparato, 2010: 68-69)

A Declaração Universal aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas a 10 de dezembro de 1948 e a Convenção Internacional para a prevenção e punição do crime e do genocídio, aprovada um dia antes também no quadro das Nações Unidas, constituem os marcos inaugurais da nova etapa histórica, que se encontra em pleno desenvolvimento.

Não podemos renunciar, por conseguinte, ao desafio de Comparato em encontrar um fundamento que ultrapasse a organização estatal na prática dos direitos humanos. Para Comparato (2010: 72), esse fundamento só pode ser a "consciência ética coletiva, a convicção, longa e largamente estabelecida na comunidade, de que a dignidade da condição humana exige o respeito a certos bens ou valores em qualquer circunstância, ainda que não reconhecidos no ordenamento estatal, ou em documentos normativos internacionais". Essa consciência ética coletiva expande-se e aprofunda-se no decurso da História. "A exigência de condições sociais aptas a propiciar a realização de todas as virtualidades do ser humano é, assim intensificada no tempo, e traduz-se, necessariamente, pela formulação de novos direitos humanos" (Comparato, 2010: 79).

Neste sentido, o desafio que perseguimos neste trabalho é de contribuir para uma ampliação e renovação ética dos direitos humanos, invocando alguns pressupostos autênticos do espaço da política, como são o reconhecimento e a dádiva.

A justificação dos direitos humanos é um problema que coloca dificuldades acrescidas no caminho de quem pretende defender os ideais próprios deste discurso. A sua justificação, segundo uma metafísica da não objetificação do ser humano, na sequência da tradição filosófica kantiana, embora defendida por muitos autores e autoras, encontra-se fragilizada no pensamento contemporâneo. O recurso ao imperativo categórico transcendental kantiano constitui o duplo problema de apoiar-se numa visão teísta do mundo, como forma de explicar a existência de uma verdade absoluta (Kelsen, [1960] 1998) – que poderá não encontrar sustento no pensamento contemporâneo e, simultaneamente, resultar numa norma vazia, um puro dever ser (Agamben, 2007: 58-69).

Além disso, o descentramento do saber operado pela história e pela cultura descobre, a todo momento, a parcialidade e contingência das verdades metafísicas. Como consequência, são comuns as oposições ao discurso dos direitos humanos pelo seu pretense etnocentrismo, a sua negação da historicidade do sujeito e o seu claro enquadramento num extenso histórico de práticas políticas intervencionistas ocidentais. Para além disso, a longa e pluralíssima lista de direitos humanos encontra suporte simplesmente circular na dignidade da pessoa humana, princípio jurídico cuja inteligibilidade está condicionada à realização dos próprios direitos a que dá sustento.

Nos nossos dias enfrentamos a galopante expansão a todos os cantos do mundo do modo de vida ocidental. Com frequência, sob o véu da razão e da ilustração do ocidente, têm



sido subjugadas outras culturas através de um capitalismo global inigualitário cujas consequências não são, de uma forma evidente, nem racionais nem humanas.

Neste contexto, Seyla Benhabib (2008: 179) sublinha que "o legado do racionalismo ocidental tem sido usado e abusado, ao serviço de instituições e práticas que não suportam o escrutínio da mesma razão que declaram expandir". Para a autora, ao mesmo tempo que o planeta se converte materialmente num único mundo, importa compreender como se podem reconciliar as pretensões de universalidade com a diversidade de formas de vida. O que aliás, constitui um tema relevante para as Relações Internacionais, a complexa dialética do universalismo e do relativismo ou a unidade e diversidade dos direitos humanos, que de seguida pretendemos abordar.

1. Sobre a unidade e a diversidade dos Direitos Humanos

O vocabulário público em que se articulam as exigências mais prementes tem sido a linguagem dos direitos humanos, como demonstrou Michael Ignatieff (2003). O autor baseia-se na sua vasta experiência na análise de assuntos internacionais para nos apresentar uma narrativa intensa dos sucessos, fracassos e diferentes perspetivas da revolução dos direitos humanos. Desde que as Nações Unidas adotaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, essa revolução trouxe ao mundo o progresso moral, através da continuada ampliação de direitos, e quebrou a supremacia do Estado-Nação na condução dos assuntos internacionais. Ignatieff (2003) argumenta que os ativistas de direitos humanos atraíram críticas da Ásia, do mundo islâmico e do mundo ocidental, por serem excessivamente ambiciosos e pouco dispostos a aceitar limites. Pelo que, defende o autor, um dos principais desafios é restabelecer um equilíbrio entre os direitos dos estados e os dos cidadãos e cidadãs.

A expansão dos direitos humanos, assim como a sua defesa e institucionalização, têm-se convertido numa linguagem incontestável, ainda que não a realidade, da política global. Benhabib (2008: 179), ao preocupar-se com a questão da universalidade dos direitos humanos, defende a existência de um direito moral fundamental inerente a todo o ser humano, "o direito a ter direitos" que Hannah Arendt ([1951] 1973: 330) afirmou pela primeira vez na sua obra *Origens do Totalitarismo*. Na reinterpretação de Benhabib (2008: 179), "o direito a ter direitos" é ser reconhecido pelos outros e reconhecer os outros como pessoas merecedoras de respeito moral e de direitos legalmente garantidos no seio de uma comunidade humana.

Benhabib (2008: 184) ao discordar da perspetiva filosófica que quer reduzir o conteúdo dos direitos humanos a uma parcela daquilo que está acordado internacionalmente, argumenta que é necessário desenvolver a estratégia justificatória e o conteúdo dos direitos humanos para além das preocupações minimalistas, com vista a uma conceção mais substancial dos direitos humanos nos termos do "direito a ter direitos". A reconceptualização que propõe ultrapassa o sentido de Arendt, em que o "direito a ter direitos" era visto essencialmente como um direito político, no sentido do direito a pertencer a uma comunidade política. Benhabib (2008: 184, tradução livre) propõe "uma conceção de direito a ter direitos, entendida como a exigência de cada pessoa humana a ser reconhecida e protegida como uma personalidade jurídica pela comunidade mundial". Este alargamento do conceito além do âmbito estatal resulta da carência que Benhabib (2008: 184) deteta no discurso contemporâneo sobre os direitos humanos, ao não dar



conta das transformações que se deram com o deslocamento das normas de justiça de uma perspetiva internacional para uma perspetiva cosmopolita.

Benhabib (2008: 184-187) desenvolve uma articulação discursivo-teorética dos direitos humanos, tentando perceber até que ponto existem certas suposições mínimas sobre a natureza humana e a racionalidade que devem estar subjacentes a qualquer formulação normativa dos direitos humanos. Para a autora, o universalismo não pode ser traduzido unicamente numa questão jurídico-política. São necessários compromissos normativos, de modo a que o universalismo justificatório se entrelace com o universalismo moral.

Para Benhabib, qualquer justificação política dos direitos humanos com base no universalismo jurídico deverá recorrer a um universalismo justificatório. Só através do reconhecimento da liberdade comunicativa do outro é que o procedimento de justificação terá significado. Contudo, existem diferentes perspetivas filosóficas na articulação do conteúdo do reconhecimento. O distintivo da posição de Benhabib (2008: 178, tradução livre) é "a interpretação desta liberdade comunicativa na sua relação com o direito a ter direitos". A autora afasta-se da posição kantiana, propondo uma justificação discursivo-teorética do princípio do direito que "em vez de perguntar o que poderia desejar, sem contradizer-se a si mesmo, que fosse uma lei universal para todos". A ética do discurso pergunta: "Que normas e acordos institucionais normativos poderiam ser válidos por todos aqueles que fossem afetados por eles se participassem no tipo especial de argumentação moral que chamamos discurso?" (Benhabib, 2008: 189, tradução livre).

A diferença fundamental do modelo proposto por Benhabib (2008) em relação às várias teorias centradas no agente, é que ela procede de "uma conceção de ser humano como um indivíduo encarnado em contextos de comunicação assim como de interação. A capacidade de formular objetivos para a ação não é prévia à capacidade de justificar estas metas com razão perante os outros" (p. 189, tradução livre). Ação e comunicação estão intrinsecamente ligadas. "Só posso conhecer a mim mesmo como um agente porque posso antecipar o fazer parte de um espaço social em que os outros me reconhecem como o iniciador de certos atos e o enunciador de certas palavras" (p. 190, tradução livre). Aqui, mesmo sem o referir, o discurso de Benhabib pode encontra-se com a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, como veremos posteriormente, uma vez que as condições de reconhecimento intersubjetivo é que poderão garantir a liberdade comunicativa que Benhabib propõe.

Para que a liberdade comunicativa seja exercida, será necessário ser respeitada a capacidade de cada um para a ação e para a comunicação, ser reconhecido como membro de uma comunidade humana num espaço social de interação. Para Benhabib (2008: 190, tradução livre), possuir direitos é

uma exigência moral de ser reconhecido por outros como uma pessoa portadora de direitos com uma demanda legítima de uma carta de direitos legalmente instituída. Os outros só podem restringir a tua liberdade como ser moral por meio de razões que satisfaçam as condições de formalidade, generalidade e de reciprocidade para todos.



Para além disso, o direito a ter direitos implica o reconhecimento da identidade do outro, tanto como "outro generalizado como um concreto". Se reconhecemos o outro apenas como um ser que tem direito a ter direitos só porque é como nós, então estamos a negar a sua diferença, a sua individualidade fundamental. Se não reconhecemos o outro como um ser com direito a ter direitos pela sua marcada alteridade em relação a nós, então estamos negando a nossa comum humanidade.

Para Benhabib (2008: 190-191), reconhecer o outro generalizado exige considerar os outros, todos e cada um, como seres humanos que têm os mesmos direitos e deveres que queremos atribuir a nós. Nesta dimensão, é abstraída a individualidade e a identidade concreta do outro e salientada a sua dignidade moral que todos temos em comum. O tipo de relação estabelecida rege-se pelas normas da igualdade formal e da reciprocidade. Cada um tem o direito a esperar dos outros aquilo que podemos esperar dele. Ao tratar o outro de acordo com estas normas, ratifico na pessoa do outro os direitos da humanidade e espero legitimamente que o outro fará o mesmo em relação a mim.

Por outro lado, reconhecer o outro concreto exige ver, todos e cada um, como seres humanos com uma constituição afetivo-emocional, uma história concreta e uma identidade singular. Nesta dimensão é abstraído o que temos em comum e centramo-nos na individualidade. A relação rege-se não só pela equidade e reciprocidade, "mas antecipa experiências de altruísmo e de solidariedade" (Benhabib, 2008: 191).

Benhabib (2008) não tem a pretensão de descrever a natureza humana através dos conceitos do outro generalizado e do outro concreto. São acima de tudo "articulações fenomenológicas da experiência humana" (p. 191), cujas tensões a autora não analisa.

Em relação ao outro generalizado, ele assume uma forma universalista assente nas experiências igualitárias da modernidade, ainda que frágeis e contestáveis, poderão constituir-se em possibilidades práticas extensíveis a toda a humanidade.

O reconhecimento recíproco de cada um como ser que possui o direito a ter direitos implica processos de aprendizagem, lutas políticas e movimentos sociais. Este é o autêntico significado do universalismo para Benhabib (2008: 191, tradução livre):

O universalismo não consiste numa essência ou natureza humana que nos dizem que todos temos ou possuímos, mas em experiências de estabelecer uma comunalidade através da diversidade, conflito, divisão e luta. O universalismo é uma aspiração, um objetivo moral pelo qual devemos lutar; não é um fato, uma descrição do modo como o mundo é.

A justificação dos direitos humanos de Benhabib (2008: 192), através da formulação discursivo-teorética da liberdade comunicativa, que se verifica numa prática dialógica, afasta-se assim das perspetivas naturalistas e do individualismo possessivo. Ela entende o reconhecimento do direito do outro a ter direitos como pré-condição autêntica para que o outro seja capaz de contestar ou aceitar a minha primeira exigência.

O seu projeto denominado de "universalismo interactivo", que se distingue de outras posições contemporâneas, já anteriormente desenvolvido na sua obra *Situating the Self* (1992) e posteriormente desenvolvido como "interações democráticas" em *Another*



Cosmopolitanism. Sovereignty, Hospitality, and Democratic Iterations (2006), caracteriza os processos de interação que ocorrem entre a formação democrática da vontade e da opinião por um lado, e os princípios constitucionais e o direito internacional por outro. O conceito pretende analisar a relação entre a unidade e a diversidade dos direitos humanos, bem como, a relação entre o seu núcleo moral e a sua forma legal.

No entanto, como Benhabib (2008: 196) admite, "o direito a ter direitos parece bastante abstrato e formalista". Se os direitos humanos são princípios que necessitam de contextualização e de especificação nas normas legais, então como formular esse conteúdo legal? A resposta esboçada por Benhabib vai no sentido "de proceder desde o direito a ter direitos (...) até às normas de igual respeito e consideração, e deste modo derivar posteriormente uma lista concreta de direitos humanos. Os direitos humanos encontrariam então o seu lugar na filosofia moral" (p. 196).

Mas como dar conta da diversidade do mundo, da suas tremendas desigualdades? Como poderá uma ética do discurso, que nos dá apenas as condições mínimas para o procedimento dialógico, que pretendem ser suficientemente ténues para que não possam ser identificadas com nenhuma visão particular do mundo e, por outro lado, suficientemente consistentes para guiar o diálogo com vista a um consenso racional, contribuir para a renovação dos direitos humanos?

Esta inspiração habermasiana necessita, na nossa opinião, da complementaridade da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, pois o direito a ter direitos implica uma luta pelo reconhecimento, em que a aquisição do reconhecimento social constitui-se como a condição normativa de toda a ação comunicativa.

Perante estas dificuldades, a pesquisa de Honneth ao propor fundar na contemporaneidade pós-metafísica uma teoria social com conteúdo normativo, em especial a partir da obra intitulada *A luta por reconhecimento* fornece-nos as ferramentas adequadas para a compreensão e renovação da luta por direitos humanos.

O objetivo que se segue é, numa primeira fase, convocar a teoria da luta pelo reconhecimento de Honneth, incluir a sua reatualização mais recente do Direito de Hegel e explorar a sua proposta normativa para as condições de uma vida ética. Neste percurso, incluiremos outras perspetivas críticas, quer sejam na vertente anti utilitarista, quer sejam na vertente do paradigma da dádiva, com o fim de contribuir para a renovação ética dos direitos humanos.

2. A teoria do reconhecimento na renovação dos direitos humanos

A ideia de uma luta por reconhecimento como chave metodológica para a compreensão dos conflitos sociais foi inicialmente elaborada por Hegel durante o período denominado de "Jena", como referência à sua estadia na cidade homónima, bem como ao instrumento teórico que elaborou, como jovem docente de Filosofia, cujo fundamento interno ultrapassa o horizonte institucional do seu tempo (Honneth [1992] 2011: 13). É a partir daqui que Honneth procura a possibilidade de fundar uma nova teoria social com conteúdo normativo, seguindo a linha do anterior contributo de Horkheimer para a teoria crítica. Neste sentido, Honneth ([2000] 2007: 66) pretende ligar o seu projeto à tradição filosófica do "hegelianismo de esquerda", onde se incluem numerosos/as autores/as, podendo-se destacar alguns pensadores como Marx, Adorno e Habermas.



A partir da releitura dos teóricos de Frankfurt, Honneth propõe a existência de três pressupostos que atravessam sua crítica: (1) a declaração de uma razão universal capaz de tornar inteligíveis os movimentos sociais; (2) a atuação discordante desta razão como causa de uma patologia; e (3) um móbil emancipatório identificado a partir dum sofrimento (Honneth, 2009: 42).

Os dois primeiros pressupostos são abertos e, assim, não é possível aferir a sua comprovação empírica. É apenas a partir do último pressuposto teórico que se pode facultar à teoria um conteúdo positivo, objeto de experimentação. Desta forma, Honneth propõe a construção de uma teoria social com conteúdo normativo, dependente da capacidade de verificação pré-teórica do sofrimento social, capaz de informar o pensamento teórico da pertinência de uma vontade emancipatória na sociedade.

No entanto, segundo Honneth ([2000] 2007: 65) a Escola de Frankfurt continuara presa ao materialismo histórico marxista, aliando o sofrimento social às questões particulares de uma classe, a proletária, a quem competiria transformar o seu sofrimento em motor emancipatório. Mas quando a história demonstrara que a classe proletária tinha transformado o seu sofrimento no apoio à ascensão do fascismo, o teor positivo inicialmente adotado pela teoria crítica tinha-se tornado desajustado à compreensão e à transformação da sociedade.

Contudo, para Honneth o que a história demonstra como inadequado é apenas o conteúdo positivo específico adotado pela teoria, que estava ligado à exploração do trabalho e não a sua fundamentação teórica, permanecendo em aberto a possibilidade de desenvolver uma teoria social de conteúdo normativo, desde que se parta do sofrimento como revelador de uma vontade emancipatória na sociedade. Para este pensador, sem algum tipo de prova que a perspetiva crítica da teoria é reforçada por um movimento na realidade social, a teoria crítica deixa de poder ser seguida na contemporaneidade, uma vez que não seria possível distingui-la de outros modelos de crítica social, quer pela sua reivindicação de um método sociológico superior quer pelos seus procedimentos filosóficos de justificação. Para Honneth ([2000] 2007: 66), é somente pela sua tentativa, que ainda não foi abandonada, de fornecer à crítica um fundamento objetivo na práxis pré-teórica que se pode dizer que a teoria crítica é única e está viva.

A partir deste exercício, Honneth levanta críticas à teoria da ação comunicativa de Habermas, precisamente por não encontrar suporte no diagnóstico claro do sofrimento social. Defende que se a comunicação for afastada da teoria da linguagem e entendida como processo intersubjetivo, por meio do qual a identidade humana se desenvolve, este sofrimento pode ser percebido no reconhecimento deficitário de algumas identidades e, assim, a crítica reencontraria nesse reconhecimento o seu suporte normativo perdido (Honneth, [2000] 2007: 75). Afigura-se então, o resgate do projeto filosófico hegeliano de uma luta por reconhecimento.

No prolongamento teórico de Honneth ([1992] 2011), percebemos um esforço de conceptualização das três esferas do reconhecimento: Amor, Direito e Estima Social, inicialmente identificadas por Hegel. Estas esferas de interação, através da aquisição cumulativa de autoconfiança, auto respeito e autoestima, criam não só as condições sociais para que os indivíduos possam chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, como também originam o indivíduo autónomo.



A esfera do amor constitui as relações afetivas primárias de reconhecimento mútuo que estruturam o indivíduo desde o nascimento, e que se encontram dependentes de um balanço frágil entre autonomia e vinculação. Segundo Honneth ([1992] 2011: 159-179), o vínculo alimentado simbioticamente, que se forma por uma delimitação reciprocamente desejada inicialmente entre a mãe e filho, cria a dimensão de autoconfiança individual, que será a base fundamental para a participação autónoma na vida pública. A partir da perspectiva normativa do outro generalizado que nos ensina a reconhecer os outros enquanto titulares de direitos é nos permitido compreender a nós próprios enquanto pessoas jurídicas. A esfera do Direito desenvolve-se num processo histórico, o seu potencial de desenvolvimento verifica-se na generalização e na materialização das relações de reconhecimento jurídico.

Para se poder atingir um auto relacionamento ininterrupto, os sujeitos humanos também necessitam sempre, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma valorização social que lhes permita relacionarem-se positivamente com as suas propriedades e capacidades concretas. Estamos na esfera da estima social, de uma terceira relação do reconhecimento recíproco, a partir do pressuposto da valorização simétrica, os indivíduos consideram-se reciprocamente à luz de valores que tornam manifestas as capacidades e as propriedades do outro como importantes para a experiência comum. A relação simétrica não significa uma valorização recíproca em igual medida, mas sim o desafio de que qualquer sujeito tem a oportunidade de se experimentar como valioso para a sociedade através das suas capacidades e propriedades. Só assim, seguindo o raciocínio de Honneth, sob a noção de solidariedade é que as relações sociais poderão aceder a um horizonte em que a concorrência individual pela valorização social poderá estar isenta de experiências de desrespeito.

Na sucessão das três formas de reconhecimento, o grau da relação positiva da pessoa consigo mesma aumenta progressivamente. Com cada nível da consideração mútua cresce também a autonomia subjetiva do indivíduo. De igual forma, às correspondentes formas de reconhecimento mútuo, poder-se-á atribuir experiências paralelas de desrespeito social.

Para Honneth a prática de comportamentos desviantes não resultaria apenas numa reprovação social, mas no impedimento ao indivíduo de um reconhecimento positivo de si mesmo na sua ação. Abre-se assim a possibilidade de transformação da ética coletiva que permita a realização do *Eu*. Neste sentido, a luta pelo reconhecimento social das particularidades do sujeito seria o constante motor de transformação do quadro ético de uma sociedade, de modo a incluir formas de individualidade que numa dada circunstância são objeto de um reconhecimento precário.

A fim de reedificar o alicerce de uma teoria social com conteúdo normativo, nos moldes do projeto anteriormente desenvolvido por Horkheimer para a teoria crítica, Honneth recuperou o projeto filosófico hegeliano de uma luta por reconhecimento. Embora num primeiro momento se tenha circunscrito a procurar as suas bases no pensamento do jovem Hegel, em obras mais recentes (Honneth, 1999, [2001] 2010 e 2014), o autor tenta vincular aquela luta intersubjetiva à conceção de liberdade formulada pelo Hegel maduro, em oposição às visões atomísticas de Kant e Fichte.

Honneth afirma que a teoria da justiça de Hegel tem em comum com o pensamento desses autores a centralidade da ideia de igual liberdade individual para todos. No entanto, a sua teoria distingue-se daquelas ao conceber a liberdade como algo que



ultrapassa um simples direito subjetivo ou uma simples autonomia moral. Para Hegel, adotar quaisquer destas visões do conceito de liberdade, de uma forma isolada, conduziria às patologias sociais resultantes da violação do "espírito absoluto" (Honneth, [2001] 2010: 25). Nesta tese hegeliana, ainda que de caráter metafísico e historicamente situada, Honneth considera haver um núcleo crítico que deverá ser transportado para os nossos dias.

A proposta de Honneth (1999) de reatualizar a *Filosofia do direito* de Hegel, não pretende reabilitar nem as condições metódicas da *Lógica*, nem a concepção básica do *Estado* de Hegel. Mas despojadas destes elementos, a *Filosofia do direito* de Hegel poderá ser concebida como "um projeto de uma teoria normativa daquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva das sociedades modernas" (Honneth, 1999: 19, tradução livre). Para corresponder a tal desafio, Honneth enuncia os elementos restantes que permitem essa reatualização: o conceito de "espírito objetivo" e a noção de "eticidade".

O primeiro conceito (espírito objetivo) parece-me que inclui a tese que toda a realidade social possui uma estrutura racional, cuja rejeição mediante concepções falsas ou insuficientes tem que conduzir, mesmo onde sejam aplicadas de maneira prática, a consequências negativas na vida social. (Honneth, 1999, p. 19, tradução livre)

No que diz respeito ao conceito de eticidade, Honneth considera que este contém a tese de que na realidade social "podem-se encontrar esferas de ação nas quais as inclinações e normas morais, interesses e valores estão fundidos na forma de interações institucionalizadas" (Honneth, 1999: 19, tradução livre). Pelo que seriam, conseqüentemente, essas esferas, e não o Estado, a merecer uma caracterização normativa através do conceito de eticidade.

A partir destes princípios, Honneth (1999: 26) inicia um trabalho de reatualização da teoria do direito de Hegel através de três etapas. Na primeira, apresenta uma teoria da justiça, a partir do conceito hegeliano de "vontade livre" que, tendo sido concetualizado em oposição às perspectivas atomistas, determina o âmbito total daquilo que devemos chamar de "direito". A dificuldade desta intuição fundamental está relacionada com a tese hegeliana de que a "vontade tem-se a si mesma como objeto". Honneth interpreta esta ideia com base na definição hegeliana de amor: "Ser si próprio no outro". Com esta interpretação o enfoque desloca-se para a existência de condições sociais e institucionais, vistas como fundamentais, pois estas deverão permitir as relações comunicativas dos sujeitos. Para Honneth, aquelas esferas, expressas nas instituições e nos sistemas de práticas, que resultem insubstituíveis para possibilitar socialmente a autodeterminação individual, é que são as autênticas portadores de direitos. Desta forma, entende-se a *Filosofia do direito* como a teoria das condições sociais de possibilidade da realização da "vontade livre". O que vai no sentido de uma teoria normativa da justiça social.

Desde esta perspectiva, a teoria do direito de Hegel estrutura-se em três divisões. "Direito abstrato" e "Moralidade" são as duas primeiras, em que Hegel aborda as condições incompletas de realização da vontade livre, na forma que esta assume, respetivamente,



de direitos modernos ou na capacidade de autodeterminação moral. Na terceira parte, a "Eticidade", trata das condições completas, distinguindo três esferas de ação comunicativa: a família, a sociedade civil e o Estado. A partir daqui a teoria da justiça articula-se com o diagnóstico da época, constituindo a segunda etapa da proposta de reatualização de Honneth.

Honneth (1999) compara a pretensão de Hegel com a argumentação de Habermas em *Faticidade e Validéz*. Para Habermas, "a legitimidade da ordem jurídico-estatal deduz-se da garantia das condições de formação democrática da vontade", enquanto em Hegel "remonta-se à auto realização individual para deduzir das suas condições a tarefa de uma ordem jurídica moderna" (Honneth, 1999: 43, tradução livre). Hegel apresenta uma vasta descrição das concepções contrárias à liberdade, como uma tendência da época. O que dificulta a sua tarefa: "Dar relevo, no desenvolvimento da sua teoria da justiça, à função necessária que assumem a liberdade jurídica e a liberdade moral relativamente às condições da liberdade comunicativa, que são patentes no conceito de eticidade" (Honneth, 1999: 45, tradução livre).

Na primeira parte da obra de Hegel, a do direito abstrato, o autor argumenta que apelar a ele é somente uma possibilidade, algo a respeito de todo o conjunto de circunstâncias. Utilizar esta faculdade dependeria de fatores quase caracterológicos e tinha como consequência o sofrimento: "Aquela pessoa que articula todas as suas necessidades e propósitos nas categorias do direito formal resulta incapaz de participar na vida social e, por isso, sofrerá na indeterminação" (Honneth, 1999: 50, tradução livre). Mas, por outro lado, pode-se reconhecer o valor do direito formal relativamente à autorrealização individual, pois o sujeito, percebendo-se como portador de direitos e ao evidenciar os limites impostos pelas relações sociais, tem a oportunidade de retirar-se atrás de toda a eticidade.

Na segunda parte do livro, que corresponde à moralidade, Honneth reconstrói o argumento de Hegel de forma a mostrar a relação entre os limites em que o sujeito tropeça ao conceber unilateralmente de uma forma moral a realização da sua liberdade e as razões que promovem a passagem à esfera da eticidade. A crítica de Hegel dirige-se contra o imperativo categórico kantiano, pois a sua aplicação resulta em desorientação e na sensação de vazio. Kant entendia que o seu imperativo categórico havia de aplicar-se onde houvesse um conflito moral. No entanto, na crítica de Hegel, a formalidade do imperativo levava à abstração do meio social, onde já estão institucionalizados conceitos e pontos de vista morais, e se assim é, o imperativo perde a sua função fundamentadora.

Para que o argumento de Hegel não seja entendido como relativismo moral, Honneth (1999: 53, tradução livre) argumenta que "o conceito de eticidade é um argumento teórico-moral em sentido restrito" e que a proposta de compreender a realidade social como encarnação da vontade livre representa um argumento epistemológico e de ontologia social. Ao não considerarmos a eticidade nem a racionalidade suficiente das instituições sociais, que se transformam numa segunda natureza, o sujeito está abandonado ao vazio interior e à pobreza da ação. Por isso, o caminho para a eticidade deverá ser experimentado como uma libertação, não só por abandonar as concepções incompletas, mas também pelo seu efeito terapêutico sobre uma patologia no mundo da vida que causa sofrimento. Assim, deverá ser compreendido como uma "conquista de uma liberdade afirmativa" (p. 53). Desta forma, a *Filosofia do direito* de Hegel apresenta uma fenomenologia das configurações da liberdade, com uma equivalente teoria da



justiça, a consciência livre vincula-se ao diagnóstico da época, e estes elementos convergem na doutrina da eticidade.

O passo final de Honneth é reatualizar a doutrina da eticidade numa teoria normativa da modernidade. Para tal, estabelece como condições fundamentais a autorrealização e o reconhecimento. "Só numa ação cuja execução é caracterizada mediante o cumprimento de determinadas normas morais pode um sujeito garantir ser reconhecido pelos demais, porque este reconhecimento está determinado precisamente pelas competências morais, que estão estabelecidas mediante as normas de ação correspondentes" (Honneth, 1999: 53).

Assim, o conteúdo normativo da eticidade é uma articulação das formas de ação intersubjetiva que podem garantir reconhecimento devido à sua qualidade moral. Neste sentido, a família, a sociedade civil e o Estado, constituem-se como esferas sociais, com campos de práticas, que poderão garantir a liberdade individual nas suas configurações modernas que articulam reconhecimento, formação e autorrealização.

A renovada teoria da luta pelo reconhecimento afigura-se como modelo de compreensão dos conflitos sociais como reivindicações éticas que contribuem para a expansão das possibilidades de subjetivação e alteram o quadro ético do todo. A transgressão, assim, vem apontar para a insuficiência ética do coletivo, não do indivíduo transgressor. Inverte-se o foco de intervenção do direito, deixando de estar centrado no indivíduo, na necessidade de adaptá-lo às convenções sociais, para se centrar na sociedade, para a necessidade desta de reconhecer e incluir os mais diversos modos de existência, garantindo-os desde a sobrevivência física até a valorização da sua singularidade.

Depois de apresentar a luta pelo reconhecimento, que para não fracassar, necessita de uma eticidade com conteúdo normativo, iremos convocar outros contributos críticos e completar o momento da luta com o momento do dom, pois ambos são polos de uma relação de reconhecimento. Só assim, julgamos estarem reunidas as condições para uma renovação dos direitos humanos, tanto ao nível coletivo como individual, pois os direitos humanos são, ao mesmo tempo a base legitimadora do direito e o fundamento moral que inspira as nossas vidas.

Segundo Flávia Piovesan (2010), a complementaridade entre as diferentes dimensões dos direitos humanos já possui reconhecimento doutrinário e legal. Porém, não é claro, em que medida são baseadas no enquadramento teórico filosófico kantiano ou jusnaturalista a que os direitos humanos costumam referir-se. O ideal da não objetificação do ser humano parece suportar a dimensão das liberdades civis e dos direitos sociais. Uma vez que o ser humano não deve ser tratado como objeto pelos seus semelhantes, então o seu corpo deve desfrutar de imunidade, o que não inclui apenas a renúncia à ação direta sobre ele, mas a garantia de todas as suas necessidades, de modo a evitar que, abandonado às próprias forças, ele se deva obrigar à vontade do outro. No entanto, relativamente aos direitos políticos e ao direito à diferença o ideal kantiano não parece fornecer substrato adequado. Uma vez que não parece ser possível basear a participação política e o reconhecimento do direito à diferença na não objetificação do ser humano.

Da mesma forma que o imperativo categórico do agir de modo que o seu comportamento possa, por sua vontade, tornar-se lei universal, além de não proporcionar substrato material, admitindo quaisquer comportamentos e impondo um dever vazio de sentido, parece ser, em última instância, oposto ao reconhecimento da diversidade. Não é



possível, a partir dele, derivar uma necessidade de reconhecimento do outro na sua diferença, mas pode-se, por outro lado, exigir que o outro se assemelhe, no seu comportamento, com o *Eu*.

Desta forma, o formalismo abstrato kantiano revela-se insuficiente no suporte à temática dos direitos humanos e não parece ser capaz de fundamentar as novas temáticas que têm sido incorporadas na luta por direitos humanos, que a racionalidade ocidental não soube incluir no seu desenvolvimento histórico.

Se a modernidade ocidental nos oferece valores imprescindíveis, como a liberdade e a autenticidade, na perspetiva de Charles Taylor ([1992] 2009), também ela nos trouxe profundas maleitas: o individualismo egocêntrico, a primazia da razão instrumental e a perda de liberdade. Sendo o individualismo configurado pelo ideal da autenticidade, Taylor procura o sentido mais profundo deste ideal, com o objetivo de revigorar uma ética da autenticidade.

O que há de novo e importante no pensamento de Taylor ([1992] 2009) é a ideia de uma individuação mais completa e original inserida desde sempre numa comunidade de sentido. Cada indivíduo é único e deve viver de acordo com a sua unicidade e originalidade. Mais do que a constatação das diferenças entre os indivíduos, importa perceber que essas diferenças implicam o dever de viver-se de acordo com essa originalidade. Desta forma, ao contrário da uniformização e da generalização de uma perspetiva instrumental em relação ao próprio eu e aos outros, passa a ser a articulação da minha originalidade com os outros o que nos define como pessoas. Assim, a autenticidade, como ideal moral é essencialmente dialógica e intersubjetiva, uma vez que a autenticidade é a expressão única de si, mais na forma do que no conteúdo, construída no diálogo interior, intrapsíquico, com os outros e outras que são significativos/as para nós. A partir daqui construímos e reconstruímos a nossa identidade num contínuo de relações de reconhecimento. A autenticidade só se realiza através do reconhecimento intersubjetivo. A autenticidade devidamente articulada e reconhecida possibilita a forma mais plena de realização humana.

Parece-nos adequada a teoria do reconhecimento como paradigma alternativo. O reconhecimento constitui-se como um fenómeno pluridimensional – intersubjetivo, social e político – em que não se pode falar de reconhecimento pleno enquanto não estiverem garantidas as condições de realização plena da individualidade, enquanto não estiver garantida a autonomia do sujeito na sua singularidade histórica, e não lhe estiverem concomitantemente asseguradas a liberdade do corpo, a autonomia moral e a dignidade da sua individualidade.

Em vez de impor os padrões de subjetividade particulares das culturas globalmente dominantes, os direitos humanos passam a constituir um meio de defesa das formas de subjetivação que estão presentes no seio das culturas locais, mas que são objeto de um reconhecimento deficitário. Assim, em vez de encerrar o conteúdo dos direitos humanos em padrões e pretensões estrangeiros, abrem-se as suas fronteiras às diversas situações históricas e culturais.

Uma das ideias fundamentais de Silvério da Rocha-Cunha (2015: 169) é "a necessidade de uma *Nova Cultura Mundial*, onde todos dêem e recebam sem medo, sobretudo sem aquele medo *fronteiriço* que delimita territórios e legitima a cisão entre amigo e inimigo". Uma libertação cultural que implica, segundo o autor, uma anterior libertação político-



cultural. Só através da criação de condições que permitam o diálogo é que se poderá solucionar os grandes problemas sócio-económicos e ecológicos da nossa era.

"Estes problemas atingiram uma dimensão que corre o risco de atingir um ponto de não retorno" (Rocha-Cunha, 2015: 176). A lógica implacável do crescimento económico, que explora o outro, degrada os vínculos sociais, continua a crescer à custa da sustentação do planeta e das futuras gerações. Para Rocha-Cunha, a problemática económica necessita de interrogações de natureza ética, para que se possa constituir uma teoria económica global baseada na justiça com os povos da Terra e com as gerações futuras.

Neste sentido, Juan Ramón Capella (2005 e 2007) partindo de uma reflexão filosófico-política, em torno da problemática central do mundo contemporâneo: a sua crise ecológica e social no seio de uma revolução tecnológica, a universalização real das relações económicas, os novos poderes soberanos supra estatais, a crise da cidadania e dos pressupostos da intervenção política; propõe, frente a um mundo que abandonou a "vida boa" – o objeto da ética – a reconstrução dos vínculos sociais: a procura de novos laços entre as pessoas, de vínculos livres, não mediados pelo Estado. Para tal será preciso reaprender a solidariedade, a ajuda e a compreensão entre as pessoas e a valorização da sua diversidade. O objetivo passa pela reconstrução dos vínculos, semelhantes aos que no passado ligaram as pessoas, despojados do carácter "metafísico", involuntário e inconsciente, mas que possibilitem a aprendizagem em comum de novas formas de vida e de civilização.

Assim, retornando a Rocha-Cunha (2015: 177), só através de "uma atitude de espera positiva relativamente aos contributos fecundantes das outras culturas. Será, então, possível uma espécie de reconciliação intercultural que saberá resolver as crises sistémicas que avassalam o nosso planeta".

Devido à imposição do padrão ocidental, ao colonialismo que não deixou de existir dentro das sociedades e, em grande escala, nas relações entre o Norte e o Sul, surgem enormes obstáculos e dificuldades na construção de um diálogo entre culturas. Problemas que se prendem por um lado, como refere Rocha-Cunha (2015: 178), com a lógica dos próprios sistemas sociais, pois estes tendem para simplificação progressiva e para o contínuo ajustamento interno com vista à sua manutenção. Assim procuram certezas simples, em vez de procurarem o outro, o diferente, o pluralismo e a complexidade humana. Por outro lado, o pretensão universalismo do ocidente e a sua falta de respeito por outras culturas, principalmente do continente africano e sul-americano tem conduzido os imensos diálogos a uma lista vazia de compromissos.

Boaventura de Sousa Santos (2003), preocupado em estabelecer profícuos diálogos interculturais, considera que todas as culturas são incompletas e problemáticas na sua conceção de dignidade humana. A incompletude deriva-se da existência de uma pluralidade de culturas e esta percebe-se melhor desde o exterior, desde a perspetiva de outra cultura. Se cada cultura fosse tão completa como pretende, só existiria uma única cultura. Desta forma, elevar a consciência da incompletude cultural ao seu máximo possível, revela-se como uma das tarefas mais importantes para a construção de uma conceção multicultural dos direitos humanos.

Segundo Francesco Fistetti (2007: 297), a perseguição de interesses puramente utilitaristas ou de poder por parte dos países dominantes tem alimentado os aspetos negativos da mundialização, ao ponto desses efeitos retornarem contra os mesmos países. A lógica do mercado sem regras acaba por conduzir, mais cedo ou mais tarde, à



violência, à guerra e à barbárie. A lição que Marcel Mauss ([1924] 1988) propõe é de temperar o interesse particular com o interesse geral: assegurar a paz acima da ideia de uma riqueza comum e da ideia de um mundo comum. Poderíamos assim dizer que qualquer povo, qualquer cultura ou nação pretende dar qualquer coisa especificamente seu à grande família dos povos, das nações e das culturas, e deseja ser reconhecido e recompensado por essa contribuição: pretende ser introduzido no ciclo do dar-receber-retribuir, mas num sentido mais vasto, não só económico mas simbólico e cultural. Tal como o produtor que tem o sentimento de dar qualquer coisa que não é redutível ao seu tempo de trabalho, mas que se relaciona com o dom de si e da sua existência, também os povos e as nações mais pobres e excluídos não devem ser considerados meros operadores de uma troca supostamente paritária, dependente do modelo de "Homo economicus", uma vez que a troca é desigual desde o início, desde a desigualdade material dos sujeitos (Fistetti, 2007: 298).

Devemos entender os outros como dignos de respeito desde a alteridade, aceitar a diferença como diferença e não como indiferente, capaz de enriquecer a nossa humanidade e a nossa visão do mundo e reconhecê-los como capazes de dar algo que nós não temos. Como sublinham Julien Rémy & Alain Caillé (2007), os povos doadores procedem a uma confiscação do momento da dádiva, tornando-se naqueles que dão, isto é, aqueles que dão sempre sem nada receber, e, de certa forma, eles não esperam mais reconhecimento daqueles que recebem. Aqui, a relação de dominação reside no fundamentalismo de uma conceção cultural baseada na racionalidade ocidental autocentrada e que vê o outro como o simples reflexo de si mesmo.

Para Alain Caillé (2010), as teorias da justiça, na sequência de John Rawls apresentam o problema de não romper com uma conceção utilitarista do sujeito humano. Como mostra Amartya Sen, elas visam um ideal inatingível e não têm nada a dizer aos casos concretos.

Por outro lado, sublinha Caillé, há outro grande debate teórico e político no mundo que se realiza em torno das teorias do reconhecimento. Todos os estudos subalternos, pós-coloniais, culturais, feministas, entre outros, abordam a problemática do reconhecimento, embora em diferentes perspetivas. Para eles, boa sociedade seria aquela em que ninguém iria permanecer invisível, desconhecido ou mal reconhecido. O problema destas abordagens, por sua vez, é que elas se alimentam da concorrência das vítimas. Elas não respondem à questão de quem deve dar o reconhecimento a quem; um reconhecimento que não pode ser distribuído da mesma maneira de que um rendimento monetário. E, por último, deixam indeterminada a questão do valor a ser concedido aos requerentes de reconhecimento, como sejam os valores últimos em nome dos quais o reconhecimento pode ser concedido.

Reconhecer uma cultura significa atribuir-lhe um valor único e insubstituível no seio das culturas e das civilizações. Nesta perspetiva, podemos entender a tese de Caillé acerca do valor social das pessoas e afirmar que o valor de uma cultura pode-se medir pela sua capacidade de dar, tanto nos dons realmente feitos como nas suas potencialidades de dom, ou capacidade para dar. E aqui, voltando à questão de Caillé: Qual será o critério de avaliação, a potência ou o ato da dádiva? Torna-se evidente, tal como entre as pessoas, no que diz respeito às culturas, não se trata de estabelecer uma hierarquia axiológica entre culturas superiores e inferiores, mas trata-se do sentido fenomenológico da dádiva (*das Ergebnis*), como destacou Hannah Arendt ([1958] 2007) e Caillé (2008), da dimensão da gratuidade, da liberdade e da espontaneidade. A dádiva tem valor e



valoriza quem doou, desde que a liberdade e a originalidade excedam a parte da obrigação, e que, aliás, "a dimensão do desinteressamento, do *para outros*, seja mais importante do que a dimensão do interesse pessoal, do *para si*. É esse excesso da liberdade sobre a obrigação que forma e mede o valor do doador" (Caillé, 2008: 160).

Cada cultura contém o valor de algo que compreende a pluralidade humana, como literatura, obras de arte, símbolos, códigos de comportamento, entre outros. É em relação a esta pluralidade constitutiva que Arendt ([1958] 2007) convida-nos a não só adotar uma atitude de espanto e admiração, mas a reconhecer que sobre a Terra, que é a nossa casa comum, há uma pessoa, um grupo de pessoas ou um povo que tem uma posição no mundo que não pode ser reproduzida nem substituída e uma visão do mundo que só ele pode encarnar. Por esta razão, Arendt insiste que a aliança é o coração da política concebida como o espaço de relações entre os povos e entre as culturas. Ela lembra-nos que os tratados de paz e de aliança nas sociedades ocidentais são noções de origem romana que permitiram criar um mundo comum, transformando os inimigos de ontem nos amigos de amanhã.

De forma a concluir este encontro da luta com a dívida no seio de uma teoria do reconhecimento, convocamos a análise de Paul Ricoeur ([2004] 2010 e 2006). Para este autor, mutualidade da relação da dívida, ou da troca de presentes como um processo de reconhecimento simbólico situa-se entre o sentido cerimonial e o sentido moral. O autor ao denunciar a "consciência infeliz" ou o "mau infinito" que um sujeito sempre exigente pode ter, "está a dizer-nos, de certa forma, que antes de exigir o reconhecimento, devemos alegremente concedê-lo. (...) Reconhecer, antes de exigir o reconhecimento para si próprio", como refere Gonçalo Marcelo (2011: 123). Ao introduzir a dissimetria no centro da reciprocidade, Ricoeur não está só a afirmar a diferença entre as pessoas, como está colocando o outro antes de si mesmo. E se o reconhecimento nos for concedido, devemos agir com gratidão, reconhecer em troca. Mesmo não sendo obrigado a retribuir, se não o fizer posso quebrar o vínculo social. Assim, "Ricoeur propõe uma relação assimétrica, altruísta de reconhecimento através da qual o outro assume uma certa verticalidade: Eu devo reconhecer o outro em primeiro lugar" (Marcelo, 2011: 123). Esta verticalidade na relação com o outro não o torna inacessível. Pois o caráter cerimonial do reconhecimento possibilita a horizontalidade nas interações humanas. Desta forma, Ricoeur ao propor uma subjetividade altruísta está a construir uma ética pura do reconhecimento, assente nos estados de paz, nas práticas de dom que constituem uma esfera de sentido e nos dão um suplemento normativo, como ideal regulador da nossa ação.

Considerações finais

Este texto partiu da problematização em torno da justificação dos direitos humanos, refletindo em temas que influenciam as Relações Internacionais, como a universidade e diversidade desses mesmos direitos, com o contributo de vários autores, com destaque para Benhabib, que tenta articular esta dialética nos termos do direito a ter direitos, anteriormente enunciado por Harendt, numa perspetiva de ampliação das conquistas desta luta histórica.

A partir daqui desenvolvemos a teoria crítica do reconhecimento de Honneth, articulando-a com outros prolongamentos teóricos desenvolvido por Ricoeur e Caillé, com o objetivo de contribuir para a renovação ética dos direitos humanos. Participámos na construção



de um segundo discurso sobre o reconhecimento, que não se limita à perspectiva da luta nem à consideração de um objetivo instrumental, mas completa-se na alteridade, através do reconhecimento e da dádiva. Depois de apresentar a luta pelo reconhecimento, que para não fracassar, necessita de uma eticidade com conteúdo normativo, completámos o momento da luta com o momento do dom, pois ambos são polos de uma relação de reconhecimento.

Afastando o imperativo categórico kantiano que supõe uma só racionalidade, a ocidental, conduzimos os direitos humanos ao plano ético, ao diálogo, à alteridade, ao encontro com o outro. Assumimos assim o reconhecimento e a dádiva como pressupostos autênticos do espaço da política.

Referências Bibliográficas

Agamben, Giorgio. (2007). *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Translated by Henrique Burigo. 2nd ed. Belo Horizonte: UFMG.

Arendt, Hannah. ([1949] 1973). *Origens do totalitarismo*. Translated by Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.

Arendt, Hannah. ([1958] 2007). *A condição humana*. Translated by Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Assembleia Geral das Nações Unidas. ([1948] 1998). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Brasília: UNESCO.

Benhabib, Seyla. (1992). *Situating the Self*. New York: Routledge.

Benhabib, Seyla. (2006). *Another Cosmopolitanism. Sovereignty, Hospitality, and Democratic Iterations*. New York and London: Oxford University Press.

Benhabib, Seyla. (2008), "Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos". Translated by David Álvarez. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, No 39, July-December, 175-203.

Capella, Juan Ramón. (2005). *Los ciudadanos siervos*. Madrid: Editorial Trotta.

Capella, Juan Ramón. (2007). *Entrada en la barbarie*. Madrid: Editorial Trotta.

Caillé, Alain. (2008). "Reconhecimento e Sociologia". Translated by Maíra Albuquerque. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, n. 66, 151-163.

Caillé, Alain. (2010). "Vers une société de convivialité avancée?" *Recontre de Tokyo*, 10-10 Juillet.

Comparato, Fábio Konder. (2010). *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Editora Saraiva.

Fistetti, Francesco. (2007). "Justice sociale, justice globale et obligation de donner". *Revue du Mauss*, no. 30, SECOND semester, pp. 279-300.

Fontes, Paulo. (2016). Autenticidade, reconhecimento e dádiva: para uma renovação dos Direitos Humanos. Doctoral Thesis in Legal-Political Theory and International Relations. Évora: Universidade de Évora. Available at: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/18727/1/Tese.pdf> URL:



Honneth, Axel. ([1992] 2011). *Luta por reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Translated by Jorge Telles de Menezes. Lisbon: Edições 70.

Honneth, Axel. (1999). *Suffering from indeterminacy. An attempt at reactualization of Hegel's philosophy of right*. Translated by Jack Ben-Levi. Amsterdam: Spinoza Lectures.

Honneth, Axel. ([2000] 2007). *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Translated by John Farrel and Joseph Ganahl. Malden: Polity Press.

Honneth, Axel. ([2001] 2010). *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Translated by Ladislaus Löb. New Jersey: Princeton University.

Honneth, Axel. (2009). *Patologias de la Razon*. Translated by Griselda Mársico. Madrid: Katz.

Ignatieff, Michael. (2003). *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós.

Marcelo, Gonçalo. (2011). Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 2, No 1 (2011), pp. 110-133. Available at: <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/69/20>. Retrieved on 07/08/2014.

Mauss, Marcel. ([1924] 1988). *Ensaio sobre a Dádiva*. Translated by António Filipe Marques. Lisbon: Edições 70.

Kelsen, Hans. ([1960] 1998). *O problema da justiça*. Translated by João Baptista Machado. 3rd ed. São Paulo: Martins Fontes.

Peces-Barba, Gregorio. (1989). "Sobre el fundamento de los derechos humanos: un problema de moral y derecho", in Gregorio Peces-Barba Martínez (eds.), *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Debate, pp. 265-277. Available at: <http://hdl.handle.net/10016/12917>. Retrieved on 09/05/2013.

Piovesan, Flávia. (2010). *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 11. ed. São Paulo: Saraiva.

Rémy, Julien & Caillé, Alain. (2007), "Ne vous demandez pas ce que vous pouvez faire pour l'Afrique". *La Revue du MAUSS permanente*, 18 August.

Ricoeur, Paul. ([2004] 2010). A luta pelo reconhecimento e a economia do dom. Translated by Cláudio Reichert do Nascimento and Noeli Dutra Rossatto. *Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia da Moral*, v. 9, n. 2, 357-367.

Ricoeur, Paul. (2006). *Percurso do reconhecimento*. Translated by Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola.

Rocha-Cunha, Silvério da. (2015). *Crítica da razão simplificadoras – escritos sobre poder e cidadania numa era de compreensão*. V. N. Famalicão, Edições Húmus.

Santos, Boaventura Sousa. (2003). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. in B. S. Santos (org.). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 427-461.

Taylor, Charles. ([1992] 2009). *A ética da Autenticidade*. Translated by Luísa Lóia. Lisbon: Edições 70.