

Pelo reconhecimento: perspectivas éticas a partir de Hegel e Kant

For recognition: ethical perspectives from Hegel and Kant

André Gaulke

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

andre.gaulke@meuc.org.br

<http://lattes.cnpq.br/3945742573164561>

Resumo

Este presente trabalho trata da questão do reconhecimento como parte integrante e fundamental nas filosofias de Hegel e Kant. Num primeiro momento, faz-se a análise da estrutura da formação da consciência em Hegel e, ligado a isso, a análise da dialética do senhor e do escravo apresentada na *Fenomenologia do Espírito* como forma da autenticação do próprio ser. Num segundo momento, analisa-se a questão do reconhecimento nas relações éticas, a partir do formalismo kantiano, com base nos seus dois imperativos, o categórico e o prático, e na relação de reciprocidade. Por fim, apresenta-se a recepção do pensamento de Kant por Hegel, sua crítica ao formalismo e a evidência filosófica de que o homem encontra a si mesmo no outro. No conjunto, tem-se a especificação da qualidade relacional do reconhecimento como aspecto substancial para o desenvolvimento do próprio ser nas relações éticas.

Palavras-chave

Reconhecimento; Imperativo; Ética.

Abstract

This present paper deals with the issue of recognition as an integral and fundamental part of the philosophies of Hegel and Kant. In a first moment is the analysis of the structure of the formation of consciousness in Hegel and, related to this, the analysis of the dialectic of the master and the slave presented in the *Phenomenology of Spirit* as a form of the authentication of the own being. In a second moment is the analysis of the issue of the recognition in the ethical relations from the kantian formalism based on his two imperatives, the categorical and the practical, and in the relation of reciprocity. Finally, we present the reception of Kant's thought by Hegel, his critique to formalism, and the philosophical evidence that man finds himself in the other. As a whole, we have the specification of the relational quality of recognition as a substantial aspect for the development of one's own being in ethical relationships.

Keywords

Recognition; Imperative; Ethics.

1. Introdução

Em quaisquer aspectos de discussão ética, a questão do reconhecimento estará presente como um dos pilares de sustentação do tema. Isso se dá pelo fato de não ser possível agir em termos morais sem que haja o reconhecimento do outro ou dos outros, do indivíduo além de mim ou da sociedade que nos cerca. Hegel e Kant surgem, aqui, como os meios de compreensão do assunto, não só em termos morais, mas também em termos ontológicos. Hegel apresenta o tema na quarta parte da *Fenomenologia do Espírito*, na dialética do senhor e do escravo, na qual busca explicar como a consciência passa a ser consciência-de-si. Para esse processo, o Outro assume função primordial. Ainda que a preocupação de Hegel esteja no desenvolvimento da autoconsciência, um prisma hermenêutico nos levará além, para a análise de um desenvolvimento sociocultural.

Henrique C. de Lima Vaz (1981, p. 8) diz que a luta pelo reconhecimento inaugura o curso histórico das sociedades ocidentais. De acordo com Merluzzi (2010, p. 249-250). Kant encara a questão a partir do formalismo, sendo assim, o reconhecimento contém, em si, o imperativo categórico e por isso mesmo torna-se elemento fundamental de toda a moral. O presente objetivo desta análise, portanto, é o de encontrar um paralelismo entre os citados filósofos para determinar o mérito da questão do reconhecimento na vida individual e coletiva, ou seja, analisar o conteúdo em condições ontológicas e éticas.

2. A formação da consciência e a dialética do senhor e do escravo

A fim de evitarmos confusões, esclarecemos logo de início que a dialética do senhor e do escravo indica uma elaboração histórico-progressiva da formação da consciência individual. Esse é o seu objetivo primário. Nesse caso, o desenvolvimento do espírito consciente no contato com o mundo, ou seja, na experiência, não nos permite, num primeiro momento, avançar demasiadamente no nosso próprio arranjo teórico em termos sociais e morais. No entanto, um arranjo desse tipo não deixa de ser possível, nem mesmo se constituiria num erro, tendo em vista as diferentes posições e escolhas interpretativas assumidas por inúmeros comentadores. Também aqui há uma preocupação hermenêutica, e procurar-se-á, de forma sucinta, abranger a nossa interpretação com o intuito de buscar uma relação ética com o texto.

Duas interpretações são possíveis, a saber: a psicológica e a social. A primeira sugere uma relação de reconhecimento individual, aquela que acontece dentro do próprio ser e unicamente ali; já a segunda sugere uma relação de reconhecimento através de elementos externos, ou seja, na relação do indivíduo com o mundo, de uma consciência com outra fora de si. Para que se possa explorar o assunto de forma sensata, não será escolhida uma única posição, mas, mantendo-se dentro dos limites das interpretações possíveis, será acolhida a dupla posição. Apesar de as duas posições trazerem consigo elementos conceituais expressivos, assumir meramente uma única interpretação implica uma redução do conteúdo hegeliano. Antes de adentrar na dialética do senhor e do escravo, no capítulo IV, intitulado *A verdade da certeza de si mesmo*, Hegel (2014, p. 135) diz:

Com efeito, o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.

Nesta relação conceito/objeto a figura do Outro assume vital importância na formação da consciência. No entanto, esse Outro não é necessariamente outro ente fora de si, mas é a si mesmo como figura de reconhecimento, isto é, uma consciência particular passiva de reconhecimento como autenticação do seu próprio ser. É aí que reside a verdade sobre si. Mas, para ser Outro é necessário que haja outro que sirva como autenticador, pois a própria consciência é “ser-para”, por isso eu me torno Outro para que outro me reconheça, e vice-versa. Nesses termos, evidencia-se a dupla posição articulada num mesmo conjunto interpretativo. A partir desse viés de reflexão é possível coordenar uma leitura de Hegel que perpassa o caminho individual que se dá no coletivo. Assim, o movimento do reconhecimento assume, em si, aspectos éticos.

Na célebre primeira sentença do capítulo que apresenta a dialética do senhor e do escravo, Hegel (2014, p. 142) diz: “A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”. Aqui, Hegel nos apresenta o caminho que ele pretende seguir, expondo que a consciência só encontra a si mesma e atesta-se verdadeiramente como consciência quando é reconhecida. Para ser consciência-de-si, portanto, a consciência se desenvolve a partir de dois momentos: a) o momento em que é para si, e b) o

momento em que é para outro. Esse desdobramento seria o que Hegel (2014, p. 142) chama de “movimento do reconhecimento”. Hegel (2014, p. 143) explica:

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro.

É digno de nota que esta outra consciência-de-si não vem de fora de si, mas vem para fora de si, ou seja, ela surge dentro da própria consciência para ser reconhecida por outra essência. Daí a importância dada ao Outro, pois é por sermos reconhecidos pelo Outro que nos vemos e temos a certeza de nós mesmos. Assim, o Outro é elevado (e, ao mesmo tempo, reconhecido) por mostrar-nos a nós mesmos. Esse outro, portanto, é, como Hegel enfatiza, a própria consciência-de-si que é para fora de si. Seguindo os conceitos das linhas interpretativas acima citadas, vemos um duplo movimento de reconhecimento: um que acontece na própria consciência, e outro que acontece para fora dela, na procura do reconhecimento de uma nova consciência, de uma nova essência. Desse modo, o Outro pode ser compreendido como parte integrante da própria consciência ou pode ser compreendido como algo fora de nós, algo presente no mundo que pode interagir conosco e reconhecer-nos.

Henrique C. de Lima Vaz atenta para essa questão fazendo uma análise da própria estrutura inicial da *Fenomenologia do Espírito*. Quando a consciência ultrapassa as noções básicas da certeza sensível, que o induz a aceitar a verdade dos objetos com que interage, e ainda vai além das certezas suprassensíveis, e do seu entendimento das forças imanentes que regem a vida, a consciência então reage em favor da compreensão de si mesma.

No entanto, o que Hegel pretende mostrar aqui é que, na experiência do saber de um objeto que lhe é exterior, a consciência se suprime como simples consciência de um objeto, passa para a consciência-de-si como para a sua verdade mais profunda: a verdade da certeza de si mesmo (Vaz, 1981, p. 14).

Vaz (1981, p. 15) ainda retoma a questão do Outro e o classifica como mundo sensível. Para ele, a consciência-de-si é a reflexão a partir do ser do mundo sensível e, nesse sentido, é uma volta ao “ser-outro”. Esse ser-outro, que, para ele, é o mundo sensível, é mantido no movimento constitutivo da consciência-de-si, de forma que ela possa distinguir-se de si mesma e reconhecer-se. Assim, o mundo sensível não mais é mero objeto em face da consciência-de-si, mas é o “ser que, para a consciência-de-si, é marcado com o caráter negativo e cujo em-si deve ser suprimido para que constitua a identidade concreta da consciência consigo mesma” (Vaz, 1981, p. 15). Logo, segundo a interpretação de Vaz, a consciência reconhece a si mesma a partir da interação e relação de reconhecimento com o mundo. O outro é o que está fora da consciência, mas que, ao mesmo tempo, é incorporado na consciência, produzindo uma consciência-de-si possuidora da certeza de si mesmo.

Charles Taylor identifica que essa relação de reconhecimento com o mundo sensível só é possível por meio da perspectiva do Espírito (*Geist*). Ele diz:

Our ordinary consciousness takes us to be individual, finite subjects set over against the world. The perspective of Geist, on the other hand, shows us as vehicles of a spirit which is also expressed in the world, so that this world is no longer distinct from us (Taylor, 2005, p. 128).

Uma consciência-de-si pouco desenvolvida, ou seja, que não se sustenta pela perspectiva do Geist, é uma consciência-de-si incapaz de reconhecer. Ela é voltada para si mediante a exclusão total do Outro. É o que Hegel (2014, p. 144) classifica como ser-para-si simples, singular, cuja essência e objeto absoluto é o Eu. Porém, ainda que uma consciência não reconheça outra consciência, o Outro é verdadeiro e encontra-se imerso no determinado objeto essente que Hegel chama de vida. Nesse processo da formação da consciência-de-si, que ainda não se levou a cabo, as consciências permanecem como figuras independentes não reconhecidas. Cada uma está certa de si mesma, mas não está certa da outra. Como consequência, a certeza que cada consciência tem de si mesma não tem verdade, pois sua verdade somente estará afirmada quando uma consciência se apresenta e é reconhecida como consciência-de-si. Assim, a certeza de si mesmo é dada por si mesmo apenas quando é dada por outro, pois a verdadeira consciência-de-si encontra-se no outro e vice-versa (Hegel, 2014, p. 144-145). Taylor (2005, p. 135) caracteriza a consciência como bipolar, isto é, o conteúdo da consciência não é apenas algo inerte, que se encontra inteiramente dentro do ser, mas é também algo de fora.

Portanto, o que se segue é que, na busca por afirmar sua própria certeza de si, a consciência deve mostrar-se para outra consciência, mas isso implica mostrar-se como pura negação de si. Esse processo de negação é a saída do seu ser-para-si simples. Assim, como afirma Hegel (2014, p. 145) a consciência-de-si mostra-se como não vinculada “a nenhum ser-aí determinado”, nem mesmo à vida. No entanto, esse encontro com o Outro traz consigo resistência. Eduardo Ferreira Chagas (1995, p. 12) diz que “para elevar sua certeza à verdade, as duas consciências-de-si opõem-se, cada uma limita a outra ao lhe resistir. Esta reciprocidade implica uma luta de vida ou morte”. A relação das duas consciências-de-si é uma relação de resistência, em que elas provam a si mesmas, e por isso lutam entre si. Conforme Hegel (2014, p. 145) a luta é necessária, pois somente por meio do pôr a vida em risco é que a liberdade se solidifica e “se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser”, mas apenas o puro ser-para-si. “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (Hegel, 2014, p. 145). A vida em risco permite à consciência desenredar que a vida lhe é tão essencial como sua própria consciência-de-si, pois a morte é a anulação da verdade da consciência-de-si, logo, é a anulação do seu reconhecimento (Chagas, 1995, p. 13).

O resultado da luta são dois momentos essenciais: a) a consciência-de-si é puramente para-si e b) a consciência-de-si é para outro. Ao encontrar-se além de si mesmo, a consciência atesta para si o valor da vida. No entanto, estes dois momentos se apresentam como figuras opostas da consciência, pois, é claro, travaram uma luta. Hegel (2014, p. 147) diz, acerca desses dois momentos: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo”. Ou seja, o senhor é a consciência independente que tem como essência o ser-para-si, já o escravo é a consciência dependente que tem como essência a vida (Chagas, 1995, p. 13). Vemos que da luta travada, uma luta de vida e morte, não temos nenhuma morte, pois a verdadeira luta é uma luta pelo reconhecimento, achando nela a verdade sobre si mesmo. Henrique C. de Lima Vaz (1981, p. 21) mostra que, se houvesse morte, seria uma luta inútil, pois a desigualdade de ambas as consciências não pode ser suprimida pela morte de um dos contendores, pois isso eliminaria quaisquer possibilidades da relação de reconhecimento seguir adiante. Segundo ele, o caminho da busca do reconhecimento se estende para além. Uma das consciências-de-si, desperta para a própria liberdade, se empenha no risco da própria vida e torna-se vencedora da luta. Mas a outra consciência-de-si recua diante do risco da vida e conserva a vida na forma de coisidade. Esta se dá por vencida e torna-se escrava da que venceu. Vaz (1981, p. 21) diz:

[...] a relação do Senhorio e da Servidão é, para Hegel, um primeiro esboço de relação propriamente humana, uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma que surgira do movimento dialético que opôs a consciência a um objeto exterior. O mundo exterior está agora entre as duas consciências-de-si ou situa-se na distância que separa a consciência-de-si de si mesma na sua duplicação.

Agora, estabelecidos os conceitos do senhor e do escravo e exatamente nessa relação, vemos o conceito do reconhecimento tomando forma. O senhor, dominante na relação com o escravo, vincula-se à natureza, objeto do seu desejo, mediante o escravo (Chagas, 1995, p. 13). Marcio Gimenes de Paula demonstra na sua argumentação que, nesse processo, o senhor parece necessitar do escravo, pois é o vínculo entre o senhor e o seu objeto de desejo (o mundo). O escravo decide viver na dependência do senhor e o senhor procura permanentemente realizar seus desejos, mas não pode sem o intermédio do escravo. “O seu trabalho [do escravo] promove o encontro do senhor com o seu objeto desejado” (Paula, 2010, p. 105).

O trabalho do escravo surge como uma necessidade a ele imposta pela sua incapacidade de negar a natureza inteiramente. Pois, como diz Hegel (2014, p. 147), a natureza, o mundo, lhe é independente. Assim, resta ao escravo o trabalho, o que aqui significa a transformação da natureza (Chagas, 1995, p. 13). O senhor, portanto, sendo a potência que está sobre o Outro, na sua dominação sobre o escravo, domina a própria natureza através da mediação do escravo. É assim que o senhor adquire relação com o objeto do seu desejo, mas é uma relação de negação e de gozo. O senhor, livre pela mediação, apenas usufrui dos frutos do trabalho do escravo e goza com elas. Já o escravo permanece encadeado ao mundo, mas não pela satisfação dos desejos e da fruição, mas justamente pela relação de trabalho (Vaz, 1981, p. 21-22). Desse modo, o escravo e o mundo são os agentes que permitem ao senhor afirmar-se na sua independência e reconhecer o seu ser-para-si. Entretanto, essa é uma relação de reconhecimento unilateral. Segundo Vaz (1981, p. 22), “a unilateralidade de reconhecimento reside aqui do fato de que o Senhor não reconhece o Escravo como outra consciência-de-si, mas como mediador da sua ação sobre o mundo”. O senhor apenas usa o escravo como o meio pelo qual ele pode ter satisfação no fruir da coisa trabalhada pelo escravo, e também como meio pelo qual o senhor atesta para si a sua própria consciência. Por isso, “a consciência servil passa a ser a verdade da consciência independente” (Vaz, 1981, p. 22).

Agora, começamos a notar uma síntese silogística da dialética hegeliana aqui discutida. Efetua-se o ponto de virada onde constatamos que a verdade do ser-para-si do senhor reside na consciência escrava e no agir inessencial desta consciência. Aquilo que já era uma suspeita torna-se evento real. Se a verdade da consciência independente é decorrente da consciência escrava, logo, a consciência independente mostra-se, com efeito, dependente. A mesma inversão acontece com a consciência dependente, que, como diz Hegel (2014, p. 149) “entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência”.

Na explicação de Henrique C. de Lima Vaz (1981, p. 22-23) vemos que é a partir da relação de trabalho do escravo que encontramos o caminho para um reconhecimento efetivo e, o mais importante, recíproco, saindo da desigualdade fincada no início, que era infactível a partir da consciência ociosa do senhor. É no trabalho que o escravo irá relacionar-se com o mundo de forma verdadeiramente humana, pois o escravo não trabalha o mundo a partir da noção de negação e gozo, mas o faz para encontrar-se como consciência-de-si. Hegel chama de cultura essa relação de trabalho e transformação do mundo. Então, esse trabalho que forma transforma o próprio escravo possibilitando que ele encontre-se a si mesmo. Por meio do trabalho, o escravo “se formará para o reconhecimento pela mediação do mundo humanizado pelo seu agir laborioso” (Vaz, 1981, p. 23). O senhor, por sua vez, torna-se mediador dessa relação do escravo com o

mundo, pois o senhor, por colocar-se sobre o escravo sem reconhecê-lo, força o escravo a encontrar-se na reação de trabalho e o leva à intuição do seu próprio ser como independente.

O que se mostra é que a verdade sobre si mesmo e a verdadeira independência somente se dá por meio do reconhecimento do outro. Hegel propõe em toda essa elaboração da dialética do senhor e do escravo que é impossível manter-se como autoconsciência por meio da absoluta dominação e ralação de negação e gozo com o outro e com o mundo. O senhor era reconhecido, mas na sua posição altiva era incapaz – ou desprovida da necessidade – de reconhecer. Seu vínculo com o escravo era de usufruto. Seu vínculo com o mundo era de gozo. Devido a isso, em nenhum momento o senhor reconheceu algo além de si e justamente por isso que ele encontra-se no vazio da sua própria existência e perde a verdade sobre si mesmo. Em contrapartida, o escravo, na sua condição servil, reconhecia o senhor e seu vínculo com o mundo era de trabalho. O escravo era incapaz de negar a natureza e por isso contentava-se em transformá-la por meio da laboração. Nesse trabalho, que se converte em transformação histórica e, por isso, na formação da cultura, o escravo encontra a si mesmo e adquire a verdade sobre si mesmo. No entanto, é crucial que se entenda que o trabalho do escravo no mundo não é um trabalho que visa o gozo, mas um trabalho humanizante. Pois, como diz Charles Taylor (2005, p. 156), é num ambiente humano que o homem pode reconhecer-se nos outros. Essa singular perspectiva inevitavelmente nos transloca ao campo ético, em vista de que nenhuma consciência-de-si adquire verdade sobre si mesmo enquanto subjuga outra consciência-de-si ou o mundo sensível. Por conseguinte, aquele que está disposto a reconhecer o outro e a manter um vínculo de transformação saudável do mundo é quem está verdadeiramente seguro da sua própria verdade, da sua própria consciência, pois não há outra forma de reconhece-se.

Charles Taylor igualmente atenta para o fato de que uma consciência apenas consegue admitir-se em si mesma por meio do outro. Ele diz: “Self-consciousness attains its satisfaction only in another self-consciousness” (Taylor, 2005, p. 152). Se nossa consciência for levada apenas pelo desejo, na confrontação com objetos externos, iríamos destruir e incorporar tais objetos, mas somos dependentes do mundo e a destruição dos objetos externos implica na destruição do mundo e, logo, na nossa própria destruição. O senhor apenas sobrevive porque ele usufrui do mundo trabalhado pelo escravo. Ele mesmo não trabalha. Sua relação com o mundo é uma relação mediada. Para a própria consciência, seja do senhor ou do escravo, é necessário algo que permaneça para que ele possa encontrar a si mesmo. Essa possibilidade o homem encontra em outros homens, na medida em que o reconhecem como um ser humano (Taylor, 2005, p. 152). É devida a isso a necessidade de que os homens busquem e lutem pelo reconhecimento. Porém, pelo olhar hegeliano, para obter reconhecimento e ter a certeza de si é necessário igualmente reconhecer o outro fora de mim. Desse modo, a verdadeira integridade do ser só é apreendida quando há uma relação de mútua de reconhecimento, sem desníveis. Taylor (2005, p. 153) continua sua exposição:

The contradiction arises when men at a raw and undeveloped stage of history try to wrest recognition from another without reciprocating. This is at a stage when men have not recognized themselves as universal, for to have done so is to see that recognition for me, for what I am, is recognition of man as such and therefore something that in principle should be extended to all. But here we have man as a particular individual (Einzelnes) who strives to impose himself, to achieve external confirmation.

E diz ainda:

Achieving integrity involves travelling both of these paths. Ultimately it is mutual recognition which is the most essential. But in order to achieve it we must transform ourselves from limited individuals to self-conscious embodiments of the universal. And this brings us to a second important function of work: in transforming things we change

ourselves. By creating a standing reflection of ourselves as universal beings we become such beings (Taylor, 2005, p. 156).

Taylor devota sua interpretação para o argumento do *Geist*. Porém, para tornar-nos, como ele diz, encarnações autoconscientes do universal, é necessário passar pela transformação. Essa transformação só é possível pelo trabalho humanizante no e do mundo, desprendido de noções de negação e gozo. Apenas assim o mais essencial se dará, o reconhecimento mútuo, que transfigura-se em reconhecimento pleno.

Segundo Axel Honneth, Hegel diz o que diz por estar ciente da luta pelo reconhecimento dos sujeitos a fim de garantirem suas próprias identidades, também em termos políticos, assegurando assim a liberdade que lhes é devida. Por conseguinte, essa luta pelo reconhecimento mútuo abrange termos éticos, uma vez que acontece na relação entre indivíduos. O que segue, para Hegel, é o “processo de formação ética do espírito humano” (Honneth, 2003, p. 23-24). Essa relação ética, portanto, apenas se dá quando, no desenvolvimento da consciência-de-si, a consciência é capaz de reconhecer e ser reconhecida no e pelo outro (Honneth, 2003, p. 71-72). A esfera moral liga-se nas etapas do desenvolvimento da consciência apenas por último. Antes, a consciência precisa entender-se e provar-se em si mesma, para depois compreender a verdade de si mesma nas relações de reconhecimento com o mundo. Honneth (2003, p. 73) diz: “um sujeito precisa ter feito ao todo antes de estar em condições de conceber-se a si mesmo como uma pessoa dotada de ‘direitos’”. Ainda assim, pelo que foi visto até agora, entender-se como um ser de direitos, como um ser político, compõe este último processo da consciência, na qual ela passa a ter consciência de si mesmo. Portanto, na dialética do senhor e do escravo, em que Hegel exprime o conceito do reconhecimento como forma da consciência obter a verdade sobre si mesma, Hegel também apresenta a gênese da formação ética do ser.

3. O imperativo categórico kantiano

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant aborda a questão do conhecimento, seus limites e possibilidades. Ele perpassa um longo e complexo caminho negando o dogmatismo e apontando as falhas do pensamento metafísico para alcançar um estado da razão incontaminado e, assim, verdadeiro. No entanto, exaurindo o tema dos limites do conhecimento, abre-se nova porta, aquela que vai em direção à dimensão prática. Porém, não ir além dos limites do conhecimento significa não ir além dos limites da experiência, e dentro dos limites da experiência, há apenas aquilo que é, pois “a experiência diz o que é, e a moral aquilo que deve ser” (Feiler, 2011, p. 215). Desse modo, há uma contradição, em Kant, uma vez que a moral ultrapassa a experiência. Mas, como Kant ressalta no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, a metafísica purificada pela crítica não se apresenta em termos puramente negativos, por não ir jamais em campos especulativos. Há, nisso, é claro, uma utilidade, mas Kant (2015, p. 34) apresenta uma segunda utilidade, uma utilidade positiva, o qual se manifesta como “um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral)”. Sob a ótica kantiana, o uso prático dessa razão pura/teórica não escapa de ir além dos limites da sensibilidade, ou seja, vai além daquilo que se apresenta como fenômeno, mas que esse uso prático pode libertar-se de qualquer especulação, sem cair em contradição consigo mesma.

Para além do discurso teórico, temos, então, a *Crítica da Razão Prática*, escrito de Kant em que ele aborda a questão moral sem a necessidade de recorrer à metafísica especulativa. Ali, Kant admite que há leis práticas, uma vez que a razão pura contenha em si um fundamento prático passivo de determinar a vontade. “Mas, se não se admite isso, então todos os princípios práticos serão simples máximas” (Kant, 2011, p. 31). Uma máxima traduz-se a partir de princípios subjetivos, uma regra de cunho pessoal que não pode ser tomada como vontade universal do

homem. Uma máxima, portanto, parte de uma premissa de contingência e não se constitui em uma regra imperativa. Kant (2011, p. 32) diz:

Os imperativos determinam ou as condições da causalidade do ser racional como causa eficiente, unicamente em consideração do efeito e capacidade para produzi-lo, ou então determinam apenas a vontade, seja ou não ela suficiente para o efeito. Os primeiros seriam imperativos hipotéticos e conteriam simples preceitos de habilidade [Geschicklichkeit]; os segundos, ao contrário, seriam categóricos e unicamente leis práticas.

Imperativos categóricos estabelecem-se a partir de princípios necessários, constituindo-se como leis. Porém, essa tal necessidade, o qual provém por fundamento da razão, apenas é condicionada subjetivamente “e não cabe pressupor-se em grau idêntico em todos os sujeitos” (Kant, 2011, p. 33). Entretanto, uma lei é objetiva e universalmente verdadeira quando deixar de valer por condições subjetivas. Dessa forma, um imperativo categórico, uma lei objetiva e universal, deverá ser nomeada como tal pela investigação da sua exatidão prática. Essa investigação deve abstrair-se das qualidades do mundo sensível para que se possa obter leis práticas puras (Kant, 2011, p. 33). O princípio objetivo aqui buscado é representado pelo imperativo categórico como uma obrigatoriedade da vontade, um mandamento da razão. É relevante que se entenda que, para obter esse grau de objetividade, é importante que o sujeito mantenha-se livre dos rudimentos do mundo sensível, buscando a razão pura, pois é nos rudimentos do mundo sensível que se encontra as inclinações passionais, vícios, desejos, isto é, todo tipo de subjetividade. A razão pura objetiva, que é capaz de encontrar leis morais objetivas, deve independe da sensibilidade.

O imperativo categórico kantiano, a lei fundamental da razão pura prática, é esta: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2011, p. 44). Ter, assim, um conhecimento *a priori* de uma legislação universal, permite que as ações morais sejam postas em conformidade com a razão pura, sem que haja a necessidade de um efeito determinado. Portanto, na proposição de Kant, a máxima da vontade subjetiva do sujeito deve estar apta a ser passível de uma vontade universal. Assim, a razão pura dá ao homem uma lei universal, a lei moral. Kant acredita que no homem há uma vontade pura, que pode ser encontrada apenas pela razão pura incontaminada com as relações sensíveis. Essa vontade pura, então, é a vontade que infere-se como princípio de uma legislação universal.

No entanto, apesar de Kant discutir esta questão sempre no âmbito da consciência individual, ele reflete, aqui, sobre temáticas e/ou sob a perspectiva universal. Para isso, é necessário que se tenha um olhar para o todo, e isso inclui outros sujeitos. Entra-se, aqui, no campo da humanidade. Citamos, portanto, o imperativo prático kantiano: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (Kant, 2007, p. 69). Pelo imperativo categórico do próprio sujeito, sua aplicação prática volta-se necessariamente para o outro. No imperativo categórico, o sujeito age livremente segundo a razão. Esta ação, portanto, sendo boa em si mesma, desenvolve-se numa lei universal, uma forma de agir manifestada segundo o dever ser. No imperativo prático, exprime-se que o homem relaciona-se com os objetos mundanos através do desejo, utilizando-os como meios para fins – o fim do homem encontra-se em si mesmo. Entretanto, se Kant estabelece de forma imperativa que não se deve usar o outro como meio, isso significa não utilizar o outro como um objeto capaz de satisfazer os desejos, mas de reconhecê-lo como um semelhante. É um princípio de dignidade. Cumprir com a lei moral universal implica uma relação de reconhecimento entre dois ou mais sujeitos. É necessário que não se confunda o outro com um objeto dos meus desejos, pois essa ação não poderia ser considerada uma lei universal, uma vez que vai contra qualquer princípio de reciprocidade. Em termos mais simples, a proposição de Kant através do imperativo categórico é similar e

equivalente à chamada regra áurea popular: “faze ao outros aquilo que gostarias que fizessem a ti mesmo”.

Ademais, a partir dos princípios acima citados, Kant busca elaborar uma ética nos limites da razão, sem que se tenha que recorrer a proposições metafísicas ou de relações estritas com o mundo sensível e as noções de causalidades empíricas. Libertando-se desses princípios sensíveis, o homem conseguiria a total liberdade autônoma da sua vontade. Partindo dessas formulações, vemos instaurado o formalismo moral kantiano, no qual ele compreende a moral unicamente a partir de preceitos racionais.

Ainda assim, o reconhecimento possui vital importância para a filosofia prática de Kant. Não como a pedra angular do seu pensamento, mas como consequência proveniente da prática da lei moral. Um termo importante, para Kant, é *Achtung*, que pode ser traduzido por “consideração”, “respeito”. Ou seja, *Achtung* é considerar a humanidade presente no outro como um fim em si, é reconhecer a humanidade do outro tanto quanto eu reconheço a minha. Assim, esse respeito pela vida alheia provém da obediência às leis morais instituídas pelos imperativos kantianos.

Nesse ínterim, citamos Maria Garcia e sua interpretação da noção de dignidade humana em Kant. Ela diz: “À dignidade de cada pessoa deve ser concedido o reconhecimento incondicional que é natural pretender para si mesmo. Quem despreza o outro, despreza a si mesmo, pois não pode negar a comunhão de gênero com o outro: O Ego e o Outro se identificam” (Garcia, 2004, p. 82). Eis o conceito de reciprocidade. É natural querer ser reconhecido, logo devemos reconhecer o outro igualmente. Encontramos, aqui, um paralelo interessante com a noção do reconhecimento em Hegel. Desprezar os outros significa desprezar a si mesmo, uma vez que a verdade sobre si mesmo só é plenamente alcançada através do outro. Ademais, a comunhão de gênero citada por Garcia é a comunhão para com o gênero humano. Não estamos sozinhos nem somos únicos, mas um entre semelhantes. É aqui que o eu e o outro se identificam. Portanto, reconhecer o outro é não negar-lhe a sua humanidade e, com isso, um fim em si, não um objeto para a satisfação dos meus desejos. Assim, os imperativos kantianos estabelecem o meio pelo qual o dever se cumpre quando escolhemos a humanidade ao invés de agir por interesse próprio, levar em conta os interesses e os direitos dos outros ao invés de manter uma posição de egocentrismo.

Apesar de criticado por muitos, inclusive Hegel, por seu formalismo, Kant estabelece uma ética desvinculada de quaisquer aspectos empíricos e absolutamente pautada na razão por motivos lógicos. A sua ética busca a universalidade dos preceitos morais, incontaminada de elementos estranhos a esse princípio, como o prazer. Assim, ações movidas pela sensibilidade não podem ser inseridas dentro do padrão moral kantiano. As noções de prazer e felicidade não são universalizáveis, uma vez que são noções subjetivas, que variam entre os indivíduos, portanto, nunca poderiam constituir leis morais, pois fogem à premissa do imperativo categórico. Assim, uma vez que o indivíduo obedece aos imperativos kantianos, eliminam-se as chances de uma ação baseada em interesses pessoais, estes interesses formulados a partir do desejo, que tão facilmente enxerga e utiliza o outro como um objeto dado para a satisfação dos interesses e desejos do indivíduo.

Regulando a moralidade unicamente por meio da razão e estabelecendo um preceito universal da ação moral, Kant força o sujeito a transferir o foco da realidade empírica para a realidade racional cada vez que agir frente ao mundo. A partir desse princípio formalista kantiano, torna-se mais plausível ações que reconhecem a semelhança e a dignidade do outro. Ainda que, no discurso de Kant, o agente seja a medida de todas as coisas, bem como de sua vontade e sua liberdade, ainda assim ele não coloca esse agente, esse indivíduo, numa redoma

que não faz contato com o mundo. O discurso ético kantiano só faz sentido a partir dessa relação de reconhecimento entre um ou mais sujeitos.

4. A crítica de Hegel e as relações de reconhecimento

Como mencionado, o formalismo de Kant recebeu críticas de Hegel, uma vez que o imperativo categórico é a pura forma abstraída de todo o conteúdo. Nesse sentido, Adilson Feiler (2011, p. 221) comenta: “Um mandamento universal é, ao mesmo tempo, limitado, pois, submete o humano às exigências mais duras, totalmente desgarradas de sua interioridade e de suas inclinações [...]. Em Hegel há uma unidade entre forma e conteúdo”. Assim, Hegel vê no imperativo categórico kantiano um formalismo vazio, pois não seria possível separar o mundo do pensamento das questões empíricas. A moralidade hegeliana indaga sobre intenções, propósitos e objetivos que movem aquele que realiza a ação. Além do mais, não esqueçamos que Hegel leva sempre em consideração a perspectiva histórica. Assim, a cultura é um fator determinante para as decisões morais do indivíduo. “Hegel tem dificuldade em aceitar a proposta do imperativo categórico, em que não se admite exceções, quando cotejado com os costumes diferentes entre os povos ou mesmo as várias comunidades éticas” (Macedo, 2012, p. 121). Portanto, Hegel valoriza as questões empíricas e fenomênicas. Enquanto Kant realiza uma cisão profunda entre sujeito e objeto, Hegel procura aproximar esses dois polos, formulando um conceito ético que visa tanto a forma como o conteúdo.

Entretanto, toda essa discussão e crítica a Kant pode perder parte do seu sentido ou da sua severidade se levarmos em conta, tal como fazemos nesta pesquisa, que Kant não exclui do seu pensamento a realidade empírica. Lincoln de França (2008, p. 69) diz:

A interpretação hegeliana acerca da filosofia kantiana traz como cerne analítico o imperativo categórico, que, por pertencer ao mundo inteligível estaria apartado do mundo sensível, sendo meramente formal, pois irrealizável. Entretanto, há a possibilidade interpretativa, tal qual a de Paton (1997, p. 70 e 71), de não julgar a filosofia kantiana como meramente formalista. Segundo essa outra possibilidade interpretativa, embora os imperativos categóricos não determinem de forma causal a realidade, eles estariam voltados ao mundo sensível, o que descaracterizaria o formalismo kantiano, pois embora irrealizável, o imperativo categórico teria um papel prático, qual seja, o de um legislador da vida prática, o que expressaria uma clara dualidade humana, em que o homem pertenceria necessariamente a dois mundos, o inteligível (racional) e o sensível (natural), tendo o mundo inteligível um efeito prático. Temos, assim, duas interpretações possíveis, uma que caracteriza o pensamento kantiano de maneira formalista e a outra que traz uma interpretação da necessidade do efeito do mundo inteligível sobre o mundo sensível, que descaracterizaria esse formalismo kantiano.

Ainda que seja um exagero dizer que essa segunda interpretação descaracterizaria o formalismo kantiano, tal conjectura possui lógica. Kant não exclui as questões empíricas das suas proposições; tal como vimos acima, o mundo sensível permanece na periferia do seu pensamento, mas está lá. Ele, claro, não permite que o mundo sensível seja princípio ativo na formulação da lei moral. Aí encontra-se o seu formalismo, uma vez que a razão é o único princípio ativo no qual a moralidade deve ser fundamentada. No entanto, formulada a lei moral e seus imperativos, esta deve ser usada para um fim que se encontra no mundo sensível. Isso fica claro na formulação dos já citados imperativo categórico e prático. Há, dessa forma, a pressuposição de que a racionalidade exerça efeito sobre o mundo sensível, isto é, os imperativos kantianos, em todo o seu formalismo, estão ali para servir o sujeito na sua relação com o outro, assim servindo, necessariamente, o outro também.

Ainda que a distinção entre os dois filósofos modernos seja evidente, Hegel critica a aparência de que Kant desvalorizava em absoluto a realidade sensível; ao menos alguns comentadores têm interpretado dessa forma. Mas a partir do que vimos até aqui, uma semelhança fica igualmente evidente: ambos trabalham suas noções éticas com vista na relação entre o indivíduo com o outro.

Habermas, na sua interpretação ética de Hegel e Kant, mostra a importância do reconhecimento através das relações de amor como aquilo que se torna a forma lógica de toda a totalidade, ou seja, do universal. Ele diz, analisando Hegel: “The love-relationship provides the first pattern of mutual recognition and is moreover an important exemplification of the interpenetration of the universal, the particular and the individual, i.e. of what becomes the logical form of any totality, the ‘concrete universal’” (Habermas, 1999, p. 130). Essa relação de amor é confirmada quando o indivíduo passa a deixar de olhar unicamente para si e é capaz de ser para-si tanto quanto é para-outro, ou seja, passa a olhar o seu entorno e reconhecer o outro, seus semelhantes. A proposta de lei moral universal de Kant viabiliza-se por meio desse viés. Aqui, temos um paralelo interessante como o testemunho bíblico em Jesus Cristo. O discípulo João relata as palavras de seu mestre, que diz: “Novo mandamento vos dou: que vos amei uns aos outros; assim como eu vos amei, que também vos ameis uns aos outros. Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns aos outros” (Jo, 13, 34-35). Toda a teologia neotestamentária fundamenta-se na questão do amor. Essa era a maior mensagem de Cristo e sua discordância para com os fariseus se dava por estes olharem em demasia para a lei e esquecerem o povo. Olhar para o povo, reconhecê-los, assim se dá a relação de amor.

Adiante, Habermas demonstra que Hegel percebe que as relações de reconhecimentos são fundamentais para a cultura e para a própria subjetividade. Ele diz: “All historical phenomena participate more or less in the dialectical structure of those networks of mutual recognition, within which persons become individuated through socialization” (Habermas, 1999, p. 137). Assim, reconhecendo o outro o indivíduo reconhece a si mesmo. É através da socialização que o sujeito se entende como indivíduo. Sem essa relação de reconhecimento não é possível que a cultura se desenvolva, portanto, na incapacidade de reconhecimento há perda de cultura.

Habermas (1999, p. 137-138) ainda diz:

In some contexts the particular then gained the connotation of the typical. But before Hegel, the term ‘individual’ was never endowed with the strong meaning of a completely individuated human being. He is the first to correlate those logical categories with the three dimensions of the social infra-structure of mutual recognition, by which members recognize each other as members of a particular group, as persons sharing their personhood, and as individuals deserving to be treated as distinct from all other individuals. Particularistic relations among members of a specific community interpenetrate with universalistic relations among individual persons who owe each other equal respect and concern in view of both the common humanity shared by all and the absolute difference of each from everyone else.

Vemos que a intenção de Hegel não é a de suprimir a própria individualidade, mas é a de proporcionar ao indivíduo um encontro com ele mesmo, e isso, portanto, só se dá na coletividade, nas relações de reconhecimento que fomentam a cultura. Nas correspondências intersubjetivas ocorre a criação de um meio (a cultura) na qual o indivíduo pode reconhecer-se, pode encontrar a verdade da sua própria individualidade.

Por fim, evidencia-se que as reais pretensões da subjetividade de um sujeito apenas são verdadeiramente supridas nas relações sociais. “Nesse sentido, o processo de individualização, percorrendo no plano da história da espécie, está ligado ao pressuposto de uma ampliação

simultânea das relações de reconhecimento mútuo” (Honneth, 2003, p. 156). Sendo assim, um indivíduo garante sua independência quando insere-se numa sociedade e é aceito e reconhecido por ela. Da mesma forma, esse indivíduo deve ser capaz de reconhecer outros indivíduos como seres independentes, havendo, assim, uma mútua relação de reconhecimento, em que ambas as partes estão supridas na sua própria intersubjetividade. Logo, não é à toa que Honneth e tantos outros referem-se à expressão “luta por reconhecimento”, pois encontra-se nesta luta um predicado fundamental para o desenvolvimento, tanto do indivíduo quanto do coletivo. Honneth ainda estabelece três princípios práticos nos quais o reconhecimento mútuo efetua-se, que são o amor, o direito e a solidariedade. No amor, encontramos uma dedicação emotiva de um sujeito que abre mão da sua independência para encontrá-la novamente no outro. O amor garante a integridade física e emocional e relaciona-se com a autoconfiança. No direito, encontramos a imputabilidade moral mediante as relações jurídicas. O direito garante a integridade social e relaciona-se com o auto respeito daquele que é acolhido pelo Estado. Na solidariedade, encontramos uma estima social que se dá por meio de uma comunidade de valores que atribui ao indivíduo a sua própria independência. A solidariedade garante a dignidade e a honra do sujeito e relaciona-se com a autoestima. Porém, na base desses princípios práticos temos apenas um princípio elementar: o desenvolvimento da consciência e independência do sujeito. Hegel e, em certa medida, também Kant, constroem uma ética que visa o sujeito em si mesmo coligado ao mundo que o cerca, o que inclui, principalmente, o outro. Dada a importância da luta pelo reconhecimento, vemos que quaisquer indivíduos reconhecem um ao outro e a si mesmo quando se reconhecem no outro.

Referências

- CHAGAS, E. F. Para uma explicitação da dialética hegeliana entre o senhor e o escravo na fenomenologia do espírito. *Educação e filosofia*, v. 17, n. 1, p. 11-15, jan./jun. 1995.
- FEILER, A. F. Kant e Hegel: um debate entre o dever (dualismo) e o amor (reconciliação). *Anais da Semana acadêmica do PPG em filosofia da PUCRS*, VII Edição, 2011. p. 213-224.
- FRANÇA, L. M. O problema da interpretação do formalismo kantiano para as discussões acerca das oposições no que se refere à ética e à filosofia política entre Kant e Hegel. *Revista Simbiologia*, v. 1, n. 1., p. 68-86, mai/2008.
- GARCIA, M. *Limites da ciência: a dignidade da pessoa humana e a ética da responsabilidade*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.
- HABERMAS, J. From Kant to Hegel: the move towards de-transcendentalization. *European Journal of Philosophy*, v. 7, n. 2, p. 129-157, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 9.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. 3.ed. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- _____. *Crítica da razão pura*. 4.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- MACEDO, A. F. F. Reflexões sobre a moralidade e a eticidade em Kant e Hegel. *Revista do Ministério Público do RS*, n. 71, p. 113-125, jan./abr. 2012.
- MERLUSSI, P. A questão do reconhecimento ético do outro na doutrina da virtude de Kant. *Cadernos da graduação*, n. 8, p. 249-257, 2010.

PAULA, M. G. A dialética do senhor e do escravo em Hegel e sua repercussão no marxismo e na psicanálise lacaniana. *Psicanálise & Barroco em revista*, v. 8, n. 1, p. 98-113, jul. 2010.

TAYLOR, C. *Hegel*. New York: Cambridge University Press, 2005.

VAZ, H. C. L. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese: revista de filosofia*, v. 8, n. 21, p. 07-29, 1981.

Submissão (1ª versão): 28-09-2017

Aceito para publicação: 24-03-2018