

RECONHECIMENTO E DIFERENÇA NA TEORIA ÉTICA DE AXEL HONNETH: UMA QUESTÃO EM FORMA DE ENSAIO

RECOGNITION AND DIFFERENCE IN AXEL HONNETH'S ETHICAL THEORY: AN ESSAY

João Maurício Martins de Abreu*

RESUMO

Este ensaio propõe uma via para a crítica da ética do reconhecimento de Axel Honneth no que diz respeito ao lugar que atribui à *diferença*. Embora não discuta a importância do *reconhecimento* na vida ética e, principalmente, nas lutas políticas, o ensaio questiona a centralidade a que o *reconhecimento* é alçado na teoria de Honneth. Na base da crítica, está o papel do *negativo* (como contradição constitutiva), aparentemente superestimado por Honneth na vida ética. Este ensaio postula um lugar necessário para a *positividade* (como afirmação de si, afirmação positiva das relações e singularidade em si mesma) na vida ética.

Palavras-chave: Reconhecimento; Diferença; Negativo; Positivo.

ABSTRACT

This essay proposes one way to criticize the ethics of Axel Honneth's recognition, particularly the place he attributes to the problem of *difference*. The importance of recognition in ethical life and especially in political struggles is out of question. But this essay questions the centrality to which recognition is raised in Honneth's theory. Based on our point of view the role of the negative (as constitutive contradiction) is apparently overestimated by Honneth in ethical life. This essay affirms a necessary place for positivity (as affirmation of self, positive affirmation of relationships and singularity in itself) in ethical life.

Key-words: Recognition; Difference; Negative; Positive.

* Doutor em Direito pela PUC-Rio; Mestre em Sociologia e Direito pela UFF (2009). E-mail: martinsdeabreu@uol.com.br.

INTRODUÇÃO

Uma das encenações do Teatro do Oprimido, fundado por Augusto Boal, apresenta a seguinte situação: um ator estende a mão a outro que vem chegando ao seu encontro e, quando este, em resposta, estende-lhe a sua mão para o cumprimento, o primeiro subitamente desfaz o gesto, retira a sua mão e aguarda, imóvel, frente a frente, a reação daquele que foi desrespeitado. Um narrador, então, interrompe a cena antes de qualquer reação e convida os que estão na plateia a, individualmente, refazerem a cena e continuá-la, a mostrarem como reagiriam em tal situação: “o que você faria se fosse com você? Não diga! Levante-se e faça”.

A cena ilustra negativamente um dos aspectos mais banais do *reconhecimento em situação* na vida ética. Exemplos concretos de estigmatização e discriminação, com base em argumentos de raça, sexo, etnia, origem social e orientação sexual; exemplos de tortura, maus -tratos, estupro; exemplos de invisibilidade social; exemplos de tratamento jurídico desigual e até mesmo de repartição desigual de riquezas podem tornar mais clara a importância do *reconhecimento* como categoria fundamental da vida social e principalmente da luta política.

O *reconhecimento* – como respeito, glória, honra, mérito, reputação, estima social etc. – sempre desempenhou um papel essencial na filosofia prática. Contudo, é apenas com Hegel, no século XIX, e, já no final do século XX, com autores como Taylor, Honneth e outros, que o *reconhecimento* é alçado à condição de “pedra angular de uma ética” (HONNETH, 2007, p. 474). A afirmação do *reconhecimento*, em seus mais diversos graus e formas, como princípio constitutivo da vida ética, dá o chão comum sobre o qual tais autores, ainda que com diferentes concepções, constroem uma *teoria do reconhecimento* – ou algumas.

O objetivo deste ensaio é propor uma questão às bases fundamentais da *teoria do reconhecimento* de Axel Honneth. Não para fantasiosamente refutá-la – o que seria pretensão pueril. Mas, para, afirmando embora sua importância, pensar alguns possíveis limites, não desprezíveis à sua aplicação.

O texto está dividido em três partes. Na primeira, meramente preliminar, é identificado o pressuposto da teoria do reconhecimento de Honneth problematizado neste ensaio. Na segunda, são sumariamente expostas as bases da teoria do reconhecimento desenvolvidas por Honneth, em paralelo com as três esferas da vida ética identificadas por Hegel em sua Filosofia do Direito. Honneth, como se sabe, propõe uma reatualização crítica da estrutura do *reconhecimento* na obra de Hegel, aproximando-se deste no que há de nuclear em seus argumentos, mas apartando-se principalmente da dinâmica institucionalizante da vida ética, tal como proposta pelo filósofo alemão dos oitocentos. Daí o propósito de uma exposição conjunta.

Já na terceira parte, é apresentada e desenvolvida a questão que justifica este ensaio e que pode ser assim definida: está posto, ou melhor, adequadamente posto o problema da *diferença* na ética do reconhecimento de Honneth?

O PRESSUPOSTO PROBLEMATIZADO NESTE ENSAIO

Há dois pressupostos explícitos na teoria do reconhecimento de Honneth. O primeiro é mais político do que ético: a base da interação social são os conflitos, e a gramática da interação social é a luta por reconhecimento. A afirmação se faz em confronto aberto com a concepção habermasiana do *agir comunicativo*, orientada para o entendimento e não para o conflito.

O segundo pressuposto, por sua vez, é mais ético do que político: as relações de reconhecimento são formadoras da própria identidade, isto é, constituem a chave de leitura dos processos de subjetivação individual e coletiva. A visão que cada indivíduo ou coletividade tem de si mesmo gera uma expectativa de reconhecimento por parte dos outros; prova disso seria o sentimento de injustiça gerado pela frustração dessa expectativa, que feriria a consciência de si nos indivíduos e nas coletividades.

Como se vê, o segundo pressuposto oferece uma base moral¹ para a leitura do primeiro. A gramática dos conflitos é uma gramática *moral* dos conflitos, que obedece à seguinte sequência lógica: o desrespeito leva à luta por reconhecimento, e esta à mudança social. Certamente, não é qualquer desrespeito que gera a luta por reconhecimento, mas aquele fortemente enraizado (no indivíduo ou no grupo) e aquele dotado de alguma generalidade capaz de mobilizar outras pessoas para a mesma luta. Mas, uma vez posta tal ofensa sob uma linguagem comum, estará dada a condição motivacional das lutas sociais (Werle; Melo, 2007, p. 16).

Neste ensaio, objetiva-se a problematização do segundo pressuposto indicado. Será mesmo determinante o lugar do reconhecimento na formação da identidade e nos processos de individuação/subjetivação?²

AS BASES DA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH

No terceiro capítulo de seu livro sobre a teoria social de Hegel, Honneth (2010) discute a possibilidade de retomarmos, em si mesmas, questões discutidas na Filosofia do Direito daquele filósofo, sem necessariamente receber um sistema

¹ Nas leituras de Honneth (2007, p. 477), referenciadas ao final, não se encontra o desenvolvimento de uma diferença entre ética e moral que permeie a obra, ainda que, rapidamente, o autor remeta a moral à dimensão da *lei* e a ética à dimensão do *bem* num contraponto que faz com Kant. Essa diferenciação sumária não aparece nos outros textos, que parecem utilizar uma expressão pela outra.

² Utilizam-se, neste ensaio, as expressões “individuação” e “subjetivação” como sinônimas.

hegeliano fechado a reboque. A intenção de Honneth é apropriar-se criticamente de conceitos e dinâmicas da teoria social de Hegel para mostrar seu caráter persuasivo para a abordagem de problemas atuais. Hegel lido, relido e interpretado é o apoio e a inspiração para Honneth dizer o que pretende e o que entende ser o mundo de hoje.

Por que as pessoas sofrem, individual ou coletivamente? Sofrem por algum tipo de indeterminação, de incompletude, de vazio que revela a ausência de alguma forma ou grau de reconhecimento conectado à liberdade humana.

É possível emergir do sofrimento? Para Honneth, existe na Filosofia do Direito de Hegel, mais exatamente na seção dedicada à *vida ética*, uma ideia implícita de *liberação*, de superação do sofrimento e direcionamento à liberdade possível em cada tempo histórico. E é na afirmação dessa possibilidade emancipatória que está o que Honneth vai buscar em Hegel para afirmar que “a vida ética nos liberta da patologia social ao criar para todos os membros da sociedade condições iguais para a realização da liberdade” (Honneth, 2010, p. 49).

AUTORREALIZAÇÃO, RECONHECIMENTO E PROCESSOS FORMATIVOS

Vida ética não é uma expressão qualquer. É expressão normativa. Na concepção de Honneth, todas as formas da *vida ética* devem obedecer a condições de *autorrealização* e *reconhecimento*, como padrões de ação capazes de nos fazer emergir do sofrimento, capazes de tornar possível a liberdade. Autorrealização e reconhecimento geram relações de condicionamento recíproco e são requisitos práticos, que devem ser realmente experimentados na vida dos sujeitos (individuais ou coletivos). Para a *autorrealização*, por exemplo, um certo número de formas de vida precisa ser um objeto plausível de aspiração para os indivíduos, isto é, uma aspiração efetivamente *reconhecida*, aceita por outros, e não uma possibilidade abstrata. Autorrealização e reconhecimento são as duas faces de uma mesma realidade ética.

A *autorrealização*, como condição da vida ética, significa o suprimento generalizado de oportunidades de satisfação individual que cada sujeito deveria ser capaz de experimentar como uma realização prática de sua liberdade. Mas a autorrealização depende do reconhecimento, porque só somos capazes de nos experimentar como seres livres quando confrontados com outros humanos opostos. Não há autorrealização sem *intersubjetividade*.

Reconhecimento, por sua vez, é um padrão de ação moral direcionado a outros. Implica respeitar e exigir, reciprocamente, comportamentos, direitos e deveres em circunstâncias concretamente determinadas. Reconhecer é conhecer algo (as escolhas ou os direitos de uma pessoa, por exemplo) a partir de modos

prevalecentes de interação social, independentemente de esforço político ou intelectual (Honneth, 2010 p. 50-51).³

Respeito, direitos e deveres, reciprocidade são expressões que parecem evocar os imperativos de Kant. Como estabelecer o que deve ser objeto de *reconhecimento*? Embora haja no reconhecimento uma base conceitual de respeito mútuo que Hegel deve a Kant, Honneth faz questão de registrar que o sentido em ambos é diferente. Enquanto em Kant o *dever* é um princípio vazio de subjetividade moral, um princípio eminentemente intelectual, na Filosofia do Direito de Hegel espera-se que as exigências éticas se tornem relações de necessidade. Melhor dizendo: Hegel tenta entender a realização da liberdade individual como um processo intersubjetivo, e não como um processo decisório, porque é apenas na relação com outros sujeitos que um ser humano restringe a si mesmo, suas inclinações e necessidades.⁴

E é aqui que surge o lugar dos processos de formação na vida ética, segundo Hegel: seria preciso produzir socialmente, por meio da educação, da cultura e de outros processos de formação, as formas de restrição e as inclinações dos sujeitos, de modo que elas percam a característica de algo meramente dado na natureza, ou de uma decisão racional pura – como em Kant. A vida ética deve constituir uma segunda natureza e, para tanto, os processos de formação desempenham um importante papel.

Vale destacar que o lugar central de tais processos de formação na constituição do *desejo* e das *inclinações* dos sujeitos e das coletividades não aparece desse modo impositivo na teoria do reconhecimento de Honneth. Enquanto em Hegel se pode antever nesse lugar a função e o papel do Estado, como condutor principal do processo de formação dos sujeitos e grupos sociais, em Honneth o Estado perde o lugar privilegiado de esfera ética mais importante e, conseqüentemente, os processos de formação se descentralizam.

Em síntese, a *vida ética* tem requisitos práticos a serem observados para tornar possível a liberdade: *autorrealização e reconhecimento*, em primeiro lugar, mas também os correspondentes *processos de formação* de cada esfera ética. A relação entre tais requisitos é de ininterrupto condicionamento recíproco.

³ A essas duas condições da vida ética Hegel acrescenta uma outra, excessivamente institucionalizante, que Honneth não irá aparentemente absorver, embora escrupulosamente a mencione. Trata-se da necessidade, para Hegel, de que as ações intersubjetivas que constituem a vida ética expressem formas de reconhecimento recíproco determinadas. Assim, por exemplo, a *família* só constituirá uma esfera da vida ética se for constituída pelo matrimônio – única forma de reconhecimento recíproco familiar socialmente aceita na sociedade burguesa do início dos oitocentos. Honneth, como veremos, no lugar da família institucionalizada, encontra no *amor* e na *amizade* a forma da *vida ética*, semelhante à *família*, em que o reconhecimento se manifesta em primeiro lugar aos sujeitos.

⁴ Veremos rapidamente, ao final deste segundo tópico, que Honneth faz uma concessão importante ao *imperativo categórico* de Kant.

AS FORMAS DE RECONHECIMENTO (OU PADRÕES DE RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO)

Honneth (apud Werle; Melo, 2007, p. 33) faz uma reatualização que qualifica de “indireta” da obra de Hegel. É dizer: uma reatualização que utiliza e reconstrói certos conceitos de Hegel em detrimento de outros, sem a preocupação de fidelidade integral ao filósofo dos oitocentos. Dentre as mais importantes reatualizações que Honneth produz para a construção de sua teoria, figura aquela sobre as diversas *instituições* dentro das quais se dá o *reconhecimento*. A inspiração do *amor e da amizade*, como formas primárias de reconhecimento para Honneth, nosso autor vai buscar nos padrões interativos da instituição da *família* de Hegel; a dos *direitos*, nos padrões interativos da instituição da *sociedade civil*; e da *solidariedade social*, nos padrões interativos da instituição do Estado.

Percebe-se a semelhança de estrutura dos raciocínios de Honneth e Hegel, mas nota-se, inclusive, porque Honneth (2010, p. 63-80) o explicita, a divergência em relação à dinâmica do *reconhecimento*: hiperinstitucional e hierarquizada em Hegel, mais descentralizada e não hierarquizada em Honneth.

A comparação do capítulo de Honneth dedicado exclusivamente à Filosofia do Direito de Hegel (Honneth, 2010, p. 48-80) com aquele capítulo, de *A luta por reconhecimento*, dedicado ao amor, aos direitos e à solidariedade (Honneth, 2003, p. 155-211) como *formas atuais de reconhecimento*, destaca bem a diferença entre ambos os autores. Nada substitui a leitura direta desses capítulos. Tendo em vista o objetivo deste ensaio, a exposição que se segue é meramente sumária e, inevitavelmente, genérica.

Os ferimentos morais resultam da intersubjetividade da vida humana, que gera uma expectativa de reconhecimento. A melhor forma de demonstrá-lo, segundo Honneth, é a da ofensa individual. Cada pessoa tem uma consciência ou um sentimento de si mesma, uma consciência ou um sentimento *práticos* no que diz respeito às faculdades e aos direitos que lhe cabem. Isso nosso autor denomina *relação a si*.

Nesse contexto conceitual da *relação a si*, as ofensas podem dirigir-se, primariamente, contra uma certeza elementar que cada um tem de suas necessidades e desejos, e que Honneth, apoiado na psicanálise, denomina (a) *confiança em si*, ou *autoconfiança*. Num outro patamar, a *relação a si* é ofendida quando se atinge a consciência prática de cada pessoa quanto a ser alguém dotado de discernimento moral, denominada por nosso autor (b) *respeito de si* ou *autorrespeito*. Enfim, num nível mais elevado da consideração de si mesmo, a *relação a si* é ofendida quando se atinge a consciência de cada pessoa sobre o valor social que dá a si mesma, a suas virtudes sociais e méritos, o que Honneth denomina (c) *sentimento do próprio valor* ou *autoestima* (Honneth, 2007, p. 476).

Honneth afirma que, para cada forma de ferimento moral, existe uma forma de reconhecimento correspondente, pois só há ofensa a um bem ou valor que preexista.

A forma de reconhecimento correspondente à *confiança em si* é o *amor* (e, por extensão, a amizade): aqui, as necessidades e os desejos de cada indivíduo têm um valor único e insubstituível para o outro. O que corresponde ao *respeito de si* são os *direitos*: aqui, cada indivíduo é reconhecido, indistintamente, como alguém de mesma capacidade e discernimento moral que o outro. Já a forma de reconhecimento que corresponde ao *sentimento do próprio valor* é a *solidariedade social*: aqui, existem uma capacidade e uma virtude particular do indivíduo que são socialmente reconhecidas como algo que o distingue do outro e que é constitutivo para uma comunidade concreta (Honneth, 2007, p. 477; Salvadori, 2011, p. 189).

As relações sociais de reconhecimento baseadas no *amor* são de caráter privado. Honneth utiliza-se largamente da abordagem da psicologia infantil de Winnicott para mostrar a importância da evolução do relacionamento primário entre mãe e filho para a afirmação da autoconfiança e autonomia deste. A relação de cuidado, dedicação e atenção, que se inicia como uma dependência e indistinção absoluta aos olhos do filho, deve progredir para uma relação de dependência relativa, em que o filho reconhece progressivamente a mãe como um “outro”, com direitos e faculdades próprias, como uma pessoa independente dele. E, assim, estabelece-se progressivamente um processo de individuação, um processo de formação da identidade recíproca: do filho em relação à mãe (o primeiro outro) e depois em relação ao pai ou a quem lhe faz as vezes (o segundo outro) e a outros membros das relações privadas familiares ou de amizade. Cada membro de uma comunidade assentada sobre essas bases tem um valor único e é insubstituível para o outro. Sem o outro, sentimo-nos incompletos e, por isso, essa é uma esfera primária de *autorrealização e reconhecimento*. Nas relações baseadas no *amor* – assim como naquelas baseadas na amizade – o padrão de reconhecimento é, portanto, uma espécie de *sentimento de unidade*, de *simbiose*, cuja quebra gera o sofrimento (Honneth, 2003, p. 159-177).

Esse processo de individuação é fundamental para criar uma segurança emotiva que permita ao sujeito ascender da autoconfiança ao autorrespeito, o lugar dos *direitos*, o lugar da cidadania impessoal. Mas, antes de passar à segunda forma de reconhecimento, vale notar um paralelo do *amor* em Honneth com a *família* em Hegel.

A *família*, segundo Hegel, é o ponto de partida da vida ética; é a vida ética em sua forma “natural”; a forma de socialização primária das necessidades humanas. Sem esse reconhecimento subjetivo primário, o desenvolvimento de uma segunda natureza, via processos de formação como a educação e a cultura, seria

impossível. Trata-se da família burguesa, imaginada como um espaço interior e íntimo, livre de constrangimentos exteriores, cujo propósito é o sustento e a proteção dos indivíduos a ela pertencentes. A vida aqui transcorre entre o amor, a confiança e a obediência. Os comportamentos esperados, os direitos e deveres, estão fundados na ajuda mútua. E Honneth aponta e critica o preconceito de Hegel em relação à posição da mulher na divisão do trabalho familiar, bem como a “institucionalização legal e positiva do amor”, já que, para Hegel, a família só seria de fato uma primeira esfera da vida ética se fundada no *contrato de casamento* (HONNETH, 2010, p. 59-60; 63-72). Ao propor o desprezo aos anacronismos da concepção hegeliana e à institucionalização legal do *amor*, Honneth reconstrói o argumento hegeliano a partir do próprio padrão interativo familiar – o amor –, mantendo, assim, como deseja, o núcleo do argumento de Hegel.

As relações sociais de reconhecimento baseadas nos *direitos* são relações jurídicas, dizem respeito à cidadania impessoal e extrapolam o âmbito privado da vida. A integração do indivíduo na comunidade extrafamiliar – mais genericamente, extraprivada – demanda um outro patamar de individuação, pautado no reconhecimento de *direitos* (e, portanto, deveres) recíprocos e impessoais, direitos que independem do valor individual de cada sujeito para a comunidade. É a percepção desses direitos que lhe cabe, e que cabe a todos os outros fora dos círculos privados, que permite ao sujeito ascender da autoconfiança ao autorrespeito, à consideração de seu valor impessoal de *cidadão*.⁵ A evolução dos direitos, inicialmente apenas *direitos civis*, mas, posteriormente, também *direitos políticos, sociais e econômicos, ambientais e tecnológicos*, revelaria um progressivo processo de reconhecimento do indivíduo impessoal como *cidadão*. Trata-se aqui de uma autonomia que o sujeito afirma em oposição a um “outro generalizado” (HONNETH, 2003, p. 179) e substituível, diferentemente do que ocorre na *forma de reconhecimento do amor*. A ofensa, aqui, é a ausência de reconhecimento social desses direitos impessoais.

Em Hegel, a *sociedade civil* é a segunda esfera da vida ética. É descrita como um sistema de necessidades, carências que Honneth prefere qualificar, atualizando os termos, como um sistema de *interesses*. A sociedade civil é a sociedade civil burguesa, o espaço do mercado e das relações de troca, onde se veiculam interesses que um adulto não pode esperar ver satisfeitos pelo círculo familiar. Aqui, um “sentido para o universal” é produzido indiretamente pelas trocas. As necessidades individuais (próprias do âmbito familiar) são transformadas em interesses capazes de ser articulados via trocas, às quais corresponde uma

⁵ Cidadão é termo aqui utilizado no sentido de Arendt: ser alguém com “direito a ter direitos”. Hegel, citado por Honneth, utiliza o termo de outro modo, no sentido de valor individual do cidadão, na esfera ética que denomina “Estado” e que é reapropriada, com modificações, por Honneth, sob a forma da *solidariedade social*.

linguagem suficientemente universal – os direitos legais –, que permite a cada um que a use para declarar seu interesse para o outro, um interesse que o outro seja capaz de compreender. A base dessa linguagem comum é o *pacta sunt servanda*, isto é, a afirmação legal e impessoal de que os compromissos assumidos devem ser cumpridos. Para Hegel, a sociedade civil é um lugar superior hierarquicamente à família, no processo de autorrealização e reconhecimento, justamente porque o indivíduo aqui é a pessoa legal, o membro dependente de uma comunidade não eleita, que precisa lançar mão de uma *racionalidade instrumental* para que seus interesses sejam alcançados (Honneth, 2010, p. 59-60 e 73-76). Honneth mais uma vez critica a hiperinstitucionalização de Hegel e afasta os anacronismos da sociedade civil burguesa dos oitocentos, mas adota o padrão interativo da impessoalidade dos direitos como núcleo do argumento hegeliano a ser preservado.

Por fim, nas relações sociais de reconhecimento baseadas no que Honneth chama de *solidariedade social*, o indivíduo concreto e determinado (que pode também ser um grupo, uma classe, um estamento) volta à cena, como nas relações baseadas no *amor*, mas desta vez na esfera pública⁶ da vida em comunidade. Além da dedicação afetiva do amor e da amizade, além do reconhecimento jurídico, os sujeitos humanos precisam de uma *estima social* que se refira de forma positiva às suas qualidades, capacidades e realizações concretas diferentes das dos demais membros da comunidade. O conceito de *honra*, vinculado a estamentos e classes sociais, já distinguiu socialmente indivíduos e grupos; nas sociedades modernas e contemporâneas, houve uma estratificação das formas de *estima social* e de *mérito*, atualmente muito mais vinculadas a indivíduos e suas múltiplas realizações. É nessas diversas formas de reconhecimento alheio, fora do âmbito privado, da importância singular de cada indivíduo (ou grupo, classe...) para a comunidade que cada um adquire e afirma sua *autoestima*. A ofensa, aqui, é o desconhecimento da importância particular e diferenciada do indivíduo que ascende a essa condição para a comunidade; é o tratamento desse indivíduo como *substituível*, como “um qualquer”, para usar um termo chulo (Honneth, 2003, p. 198-211).

Em Hegel, é o Estado a esfera ética mais elevada. É como cidadão concretamente relevante que o indivíduo atinge uma existência pública. O sujeito torna-se um membro da sociedade aqui, não por meio de sua necessidade natural ou por intermédio de seu interesse individual, mas, sim, de seus talentos e habilidades racionalmente formados, talentos e habilidades que geram uma *honra* objetiva, uma *reputação*. Para atingir esse patamar, o nível de *autorrealização* do indivíduo deve estar ligado a fins comuns e universais, que são próprios de uma

⁶ É apenas Honneth, e não Hegel, quem se vale da expressão *esfera pública*.

razão não instrumental (Honneth, 2010, p. 60-61 e 76-80). Talvez esteja nesta esfera da vida ética a principal divergência de Honneth em relação a Hegel, já que o próprio padrão interativo da esfera do Estado aparece modificado em Honneth, dada a descentralização atual das formas de reconhecimento da *estima social*, que obedecem a um *pluralismo axiológico* na vida contemporânea, ou seja, que são avessas à determinação rígida e prévia de condutas passíveis de valorização (HONNETH, 2003, p. 198-211). Ainda assim, é a partir do núcleo interativo da *honra* e de suas ressignificações que Honneth trabalha o conceito de solidariedade social.

Como se vê, Honneth coloca no lugar das instituições de Hegel *formas de reconhecimento* que permeiam e determinam a *vida ética*.⁷ E, diferentemente de Hegel, Honneth não afirma a existência de uma hierarquia entre as formas de reconhecimento, o que confere uma abertura bem maior para a *vida livre* – que é o que, afinal, está em questão. Honneth apenas afirma o limite normativo e universal do *respeito* – declaradamente kantiano⁸ – como cerca dentro da qual as mais diversas decisões éticas de responsabilidade individual podem ocorrer.

[N]a perspectiva da concepção moral aqui desenvolvida, não é absolutamente possível determinar de antemão qual das diferentes relações de reconhecimento é preferível em cada caso, quando elas emitem, ao mesmo tempo, pretensões incompatíveis: o ponto de vista moral engloba três atitudes morais entre as quais não se pode estabelecer uma hierarquia a partir de um outro ponto de vista mais elevado. Nessa medida, todo o domínio do moral (sic) é percorrido por uma tensão que jamais pode dissipar-se a não ser na responsabilidade individual: nas situações concretas, somos obrigados a prestações de reconhecimento que resultam da natureza de nossas relações sociais; mas, em caso de conflito, devemos escolher outros critérios para determinar a qual de nossas relações daremos prioridade. (...) [O] caráter universalista, ligado à forma de reconhecimento que é o respeito, introduz aqui um limite normativo ao qual se submetem essas decisões (HONNETH, 2007, p. 478).

⁷ “Se no lugar das instituições concretas (*a saber, família, sociedade civil e Estado*) colocarmos as três formas de reconhecimento que expusemos aqui (*a saber, amor, direitos e solidariedade social*), reencontramos, num plano abstrato, a mesma relação condicional entre a integridade pessoal, a interação social e a obrigação moral que Hegel tinha em mente: os direitos e deveres correspondentes representam as implicações morais das relações de reconhecimento que os sujeitos devem manter uns com os outros para assegurarem, juntos, as condições de sua integridade pessoal” (Honneth, 2007, p. 477-478).

⁸ Honneth explica porque faz essa concessão fundamental a Kant (Honneth, 2007, p. 478), o que será desenvolvido aqui apenas por não ter qualquer relação com o objeto do ensaio.

SOBRE O LUGAR DA DIFERENÇA NA TEORIA ÉTICA DE HONNETH

“A contradição não é suficiente para distinguir a multiplicidade de interpenetração.” (Cláudio Ulpiano)

Não há dúvida da existência de uma série de exemplos concretos, no passado e no presente, que são bem explicados a partir de categorias do *reconhecimento*. A teoria de Honneth é persuasiva e funcional em muitos casos, principalmente naqueles de lutas por direitos, como, para ficar em dois exemplos, a dos movimentos feministas e LGBT. Em qualquer que seja a esfera ética das formas de reconhecimento – o *amor*, os *direitos* e a *solidariedade social* –, podemos enxergar a reprodução em muitas ocasiões do esquema explicativo segundo o qual o *desrespeito* leva à *luta por reconhecimento*, e esta, à *mudança*.

Todavia, ao afirmar o *reconhecimento* como “pedra angular de uma ética”, Honneth, de forma determinante e inescapável, vincula a liberdade humana ao reconhecimento. Ele não apenas defende que alguma forma ou grau de reconhecimento é condição para a liberdade humana – o que dificilmente seria contestado. Ao alçá-lo à condição de “pedra angular de uma ética”, nosso autor aparentemente sustenta que o reconhecimento permeia e constitui todas as expressões da liberdade humana, positiva e negativamente. Positivamente, ao forjar, de forma reflexiva, o *desejo* dos indivíduos: suas sucessivas decisões sobre como conduzir a própria vida; isto é, o *reconhecimento* forjaria a *autorrealização*, e vice-versa. Negativamente, ao vincular a ideia de liberdade humana à *autolimitação* – a liberdade como reconhecimento do *Outro*.

É declarada a apropriação, por Honneth, do valor do *negativo*, da *contradição*, exposto por Hegel. A vida, necessariamente *intersubjetiva*, é feita de tensões, choques e, portanto, limitações constantes a nossos apetites. “Fulano” pode querer ser o mais amado – por todos; o melhor amigo – de todos; alguém que só tem direitos – e não deveres; quer ser estimado e vangloriado publicamente – sem oposição. Mas “Sicrano” deseja coisas opostas ou, às vezes, semelhantes e, por isso mesmo, incompatíveis. E, assim como eles, milhares de outros indivíduos e grupos. Por isso as pessoas sofreriam e por isso as pessoas poderiam vir a lutar. Os avanços e recuos sociais seriam movidos dialeticamente por tais tensões. Mas, além de ser *explicativa*, a teoria do reconhecimento de Honneth é *normativa*, pois fornece um padrão para avaliar os movimentos e patologias sociais e, mais do que isso, a própria *vida ética*: somente por meio da *autolimitação* – que o *amor* (e a *amizade*), os *direitos* e a *solidariedade social* de Honneth, assim como a *família*, a *sociedade civil* e o *Estado* de Hegel impõem – a liberdade humana seria possível. Vincular-se a alguém por amor ou amizade implicaria querer ser reconhecido, mas também reconhecer o outro-próximo; pleitear direitos implicaria em conhecer seus deveres perante todos os outros; buscar estima social implicaria

agir em proveito alheio, ou melhor, agir de algum modo reconhecido socialmente como sendo de proveito social, agir *solidariamente*. Podemos, portanto, falar de uma ética do reconhecimento dentro da teoria do reconhecimento de Honneth.

O espaço da *diferença*, ou seja, da singularidade dos indivíduos, e, consequentemente, das relações e dos grupos de indivíduos, dentro dessa ética do reconhecimento parece ser, então, aquele da *autorrealização*; uma autorrealização constituída pela intersubjetividade e pautada, de forma determinante, pelo reconhecimento. A diferença dos processos de individuação/subjetivação, ocorridos desde a mais tenra idade até o final da vida na nossa necessária relação com os outros (da relação mãe-filho à relação com amigos e inimigos; da relação com os vizinhos à relação com a cidade e o país), a diferença dos processos de individuação seria a principal explicação para a diferença das *identidades* de indivíduos e grupos. Essas identidades nunca seriam estanques, porque os próprios processos de individuação/subjetivação nunca são rigorosamente os mesmos. A diferença é, aqui, uma diferença de *identidades*, portanto.

A questão que surge é a seguinte: está adequadamente posto o problema da *diferença* nessa ética do reconhecimento? Ou melhor: a *diferença* se resume ao âmbito das distintas formas como concebemos a relação prática entre *autorrealização e reconhecimento* em nossas vidas, isto é, a *diferença* se resume ao âmbito da formação das *identidades*?

O desenvolvimento de tais questões será esboçado a seguir, sob a inspiração de um eixo teórico de Espinosa-Deleuze. Hegel, que é resgatado por Honneth, fez uma leitura bastante crítica de Espinosa.⁹ A perspectiva filosófica de Deleuze, por sua vez, é sabidamente muito distinta da de Hegel. A discussão, portanto, seria pobre se apenas substituísse os pressupostos teóricos de Hegel pelos de Espinosa e Deleuze, revelando antes a preferência de quem escreve do que qualquer limite da ética do reconhecimento. Será, ao contrário, uma discussão proveitosa se for *apenas inspirada* nesses dois últimos autores e circunscrita ao problema do reconhecimento e da diferença, sem dever de fidelidade integral a qualquer sistema explicativo da realidade ética. Assim, por exemplo, conhecendo o papel sistemático do *negativo* em Hegel e Honneth, seria pura perda de tempo afirmar que tudo é *positividade* e que, por isso, o lugar da diferença é inadequado na ética do reconhecimento; mas não será perda de tempo discutir se o valor do positivo não estaria subdimensionado na teoria em questão e se isso não repercutiria indevidamente sobre o lugar da diferença, e, ainda mais genericamente, sobre a afirmação do *reconhecimento* como “pedra angular de uma ética”.

⁹ O comentador da Ética de Espinosa, Martial Guerroult, chega a dizer que a crítica que Hegel fez de Espinosa teria sido mero fruto de um mal-entendido. Em trabalho dedicado ao tema, Pierre Macherey recupera essa crítica e elabora uma crítica da crítica: desenvolve os pontos em que divergências centrais, mas também familiaridades, entre os dois filósofos podem ser encontradas (Macherey, 1990).

Numa frase: não negar a importância do reconhecimento na vida ética, mas, sim, questionar o grau dessa importância, a partir de uma crítica *inspirada* no eixo teórico de Espinosa-Deleuze.

Devemos repetir o procedimento argumentativo de Honneth. Por que as pessoas *sofrem*? Segundo Honneth, por algum vazio de *reconhecimento*, pela *negação* de algum tipo de reconhecimento, mesmo que indeterminados o sujeito e o objeto da negação. Mas por que, então, pessoas de mesma formação, que vivem no mesmo ambiente, provêm da mesma classe social, com o mesmo grau de reconhecimento familiar (pensemos em irmãos gêmeos, para tornar o exemplo extremo) não raramente reagem de formas distintas às mesmas situações? Em casos assim, a resposta precisa passar por algo de *positivo*, que explique por que as pessoas se revelam em atos diferentes; por que *são e agem* diversamente. Esse *positivo*, numa visão materialista, pode ser a cadeia de DNA, uma mutação genética, algum tipo de relação físico-química particular, uma experiência histórica intensa etc. Numa visão substantiva, por outro lado, esse *positivo* pode ser a afirmação de uma essência singular em todas as coisas, pessoas e relações que constituem. O fato que parece difícil de refutar é que as pessoas *agem e reagem* de forma diferente naquelas situações porque elas *são* positivamente diferentes e porque constituem relações não necessariamente regidas por padrões de reconhecimento; existe algo material ou substantivamente diferente na *potência* mesma dessas pessoas e das relações que estabelecem com o mundo.

Seria o *reconhecimento* uma categoria suficiente para explicar, por exemplo, a introversão¹⁰ das crianças e dos adultos? O *reconhecimento* parece poder ajudar a explicar que pessoas que sofreram na infância por sua introversão mal compreendida busquem tornar-se mais extrovertidas na vida adulta, visando maior aceitação social. Mas o que explicaria que uma pessoa que foi uma criança introvertida, sob as mesmas circunstâncias e com a marca da incompreensão, decida refletidamente reafirmar esse traço da personalidade em suas relações sociais na vida adulta? Provavelmente, essa pessoa que sofreu na infância por conta da introversão não sofreu apenas pela falta de *reconhecimento*, mas também – se não principalmente – por não poder ser o que de algum modo sente que é; por não poder cultivar e desenvolver – em comunhão ou em confronto com os outros, mas sem ser absolutamente determinada pelos outros – o seu próprio *desejo*. O que terá posto o primeiro homem de pé?¹¹ Certamente não a falta de algum reconhecimento dos que estavam à sua volta, com os olhos atentos ao chão. A oportunidade desses “começos”, que expandem a vida, repete-se todos os dias.

¹⁰ Essa questão inspira-se numa discussão proposta por Elton Luiz Leite de Souza sobre a *falta* psicanalítica e a introversão, no ano de 2011, no Grupo de Estudos sobre Espinosa que ele dirigia e de que participei até 2013, quando as sessões se encerraram.

¹¹ Esta pergunta inspira-se no belo ensaio “O que pôs o homem de pé?”, de Elton Luiz Leite de Souza (2007a, p. 171-172).

O que importa realçar é que parece haver algo de *positivo* que deve ser considerado para a caracterização adequada do sofrimento – se em maior ou menor grau do que a *falta* de reconhecimento, não nos importa aqui. E, repetindo o procedimento de Honneth, devemos inverter o raciocínio e pensar que, se é assim, o *positivo* (a diferença inerente às pessoas e, logo, às relações que estabelecem) também deve ser considerado para a construção adequada de uma ética que visa à liberdade humana. Existe uma *diferença em si mesma* (Ulpiano, 2013 p. 53), que não é produto do *reconhecimento* e que não deveria ser desprezada na construção de uma teoria ética. Ao atrelar a diferença às identidades produzidas pela relação dialética entre *autorrealização e reconhecimento*, Honneth perde de vista essa *diferença em si mesma*, essa singularidade que, diferentemente das identidades, não é produto, mas, sim, causa. Enquanto as identidades estão ligadas obrigatoriamente a algum tipo de *representação*, a algum tipo de relação de identificação entre sujeito e objeto, a *diferença em si mesma* é seu próprio sujeito e objeto.

A presença constante do Outro, fora do absolutismo do *negativo* que a ética do reconhecimento representa, aparece como a oportunidade espacial e temporal que se renova de composições e conflitos de potências que já têm, no entanto, em si mesmas, alguma força vital positiva; força vital que Espinosa, por exemplo, nomeia *conatus*. São potências que dependem do Outro de um modo diferente, porque é de afirmar-se como potência que se trata, de compor forças para lutar por mais realidade, mais potência, mais chances de resistir às ameaças do que nega a nossa vida. Esse Outro, além disso, não é um Outro necessariamente humanizado, como na ética do reconhecimento; a vida ética não se compõe apenas (embora principalmente sim) da nossa relação com o Outro humano: todas as coisas com as quais estabelecemos uma relação podem expressar esse Outro da vida ética. Do contrário, negaríamos aos astros o que significam em si mesmos para os astrônomos e, por que não, para muitos casais apaixonados; negaríamos à música o que significa em si mesma para os músicos e para muitos ouvintes. Manoel de Barros, o grande poeta brasileiro, brincando com frases e versos, cantou a vida que se inventa – ou seja, que se produz positivamente – quando olhamos as coisas e as palavras fora de sua ordinaridade; quando estabelecemos, com a palavra e com o mundo, uma relação não hominizada, uma relação para além dos limites da lógica e da gramática e, principalmente, da funcionalidade antropocêntrica. Composto-se com sua poesia, o leitor que é por ela tocado já é alguém diferente, aumentado em seu ser, sem dever nenhum tributo à dialética *autorrealização-reconhecimento*.¹²

Para pensar a *diferença em si mesma* (das coisas e das relações) na vida ética, o reconhecimento não pode ser alçado à condição de sua “pedra angular”, senão

¹² Sobre a poética de Manoel de Barros, há primoroso estudo filosófico publicado no Brasil, que articula a obra do poeta à filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari em especial, mas também de Nietzsche, Espinosa, os estoicos, Lucrécio, Bergson e Simondon: Souza, 2010.

ao preço de deixar vazios de sentido em relação a condutas humanas nitidamente libertárias. Se na infância, principalmente na primeira infância, o *reconhecimento* da mãe e na mãe é vital para que o filho adquira a segurança emotiva, a confiança necessária ao desenvolvimento de suas capacidades, devemos nos perguntar se essa mesma categoria do *reconhecimento*, ainda que sob outras formas (ter amigos, ter direitos e ser estimado socialmente), deve ser também o que define indivíduos, relações e grupos na vida adulta. A carência da vida adulta terá sempre a mesma intensidade e importância da carência da infância? A *autorrealização* será mesmo, de forma intransponível, um fruto dialético do *reconhecimento*?

Parece que não. Parece que existem, ao contrário, graus distintos de importância do *reconhecimento* na vida ética. No lugar dele, o *desejo* talvez seja a pedra angular da vida ética, desejo que pode muito bem ser moldado pelo reconhecimento em diversos casos e ocasiões, mas que, em muitos outros, mostra-se verdadeiro desejo afirmativo, sem referência primordial à falta de reconhecimento: o desejo que sente, por exemplo, o músico realmente *agenciado* com a música e que não consegue ser contador/economista/advogado sem uma profunda infelicidade.

Pensemos brevemente no *amor* e na *amizade*. É certo que o *amor* e a *amizade*, pelo simples fato de serem necessariamente vividos em uma relação de no mínimo duas pessoas, impõem limites práticos à conduta humana, impõem um reconhecimento do *outro* sem o qual a liberdade não é possível. Mas esse limite, sob a forma do reconhecimento, principalmente no caso dos adultos, não é o fator determinante para que as pessoas se unam por amizade ou amor. Nenhum limite explica, por exemplo, a sensação de *ser mais com o outro* que quem vive um verdadeiro amor e uma verdadeira amizade experimenta. O amor e a amizade, diriam Deleuze e Espinosa,¹³ explicam-se mais pela relação potencializadora que estabelecem para cada indivíduo do que pela necessidade circunstancial de autolimitação e contradição que o reconhecimento do outro impõe.

É de aumentar o mundo que se trata; de afirmar, compor e organizar potências. Em todos os casos – diriam Espinosa e Deleuze.

Mas, para acatar a crítica feita aqui, não é preciso aceitar que tudo seja, como em Espinosa e Deleuze, *positividade*; tampouco é necessário subscrever os conceitos de *desterritorialização* (Deleuze, 2005, p. 113-146) e *agenciamento* (Zourabichvili, 2009, p. 20-24). É o próprio Deleuze quem diz que se dirige “aos

¹³ Segundo Espinosa, amor e amizade são paixões alegres ligadas a uma causa exterior: paixões alegres (e não tristes) porque aumentam nossa potência de agir; ligadas a uma causa exterior, porque dependem desse outro que deflagra e estabelece conosco a paixão alegre (a companhia, o amigo). (E, III, def. dos afetos 6 – definição do amor) Para Deleuze, a amizade é um *agenciamento*, um conjunto de relações materiais e de regimes de significação ao mesmo tempo territorializante (que nos situa) e desterritorializante (que abrem quem se agencia para a criação de algo novo) (Zourabichvili, 2009, p. 20-24 e Souza, 2007b).

inconscientes que protestam”, não aos que se reconhecem no Édipo, na representação e no território (Deleuze, 2010, p. 34). Também não é preciso substituir o *reconhecimento* pelo *conatus*,¹⁴ que é o ponto de partida de toda a teoria das paixões, da política e da moral em Espinosa, segundo o qual “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E, III, prop. 6). Para que a crítica seja absorvida de forma construtiva, é necessária, todavia, a aceitação de um limite importante à teoria do *reconhecimento*; reconhecimento que não é capaz de explicar certos acontecimentos, vidas e relações cuja produção esteja pautada primordialmente por um *desejo afirmativo e singular* diante de si. Um desejo que existe. E o diálogo aberto da teoria de Honneth com aqueles conceitos de Deleuze e Espinosa talvez forneça as bases para uma releitura crítica da ética do reconhecimento – releitura que desate esses nós.

Talvez a categoria do reconhecimento seja mais importante para pensar *regras* de ação ordinariamente observadas entre as pessoas, que, imersas nas paixões como condição de todo ser humano, normalmente lutam por reconhecimento de fato. E, mais do que isso, talvez essa categoria tenha um papel prático importante ao agregar politicamente múltiplos indivíduos e grupos em torno de uma causa comum. Parece, aliás, que esse é o caso, por exemplo, das lutas feministas e LGBT: uma agregação política, na luta por reconhecimento, de múltiplos indivíduos, que, entretanto, fora desse âmbito político, são homens e mulheres bastante distintos, que não conduzem sua vida ética obrigatoriamente com referência a qualquer questão identitária. Mas a ética do *reconhecimento* fecha a porta para as *singularidades*, as *diferenças em si mesmas*. E aí está um importante limite a ser considerado.

Elaborar uma alternativa é trabalho para outras mentes e mãos, que eventualmente entendam ser pertinente o desafio. O propósito aqui é apenas o de ensaiar uma crítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem nenhuma intenção de diminuir a ética do reconhecimento a exemplos banais, mas apenas para fechar o texto com uma ilustração do ponto desenvolvido aqui, retomemos a encenação do Teatro do Oprimido, que abre o texto.

¹⁴ O *conatus* é o esforço em perseverar na existência, que é inerente a todas as coisas. Esse esforço nos homens é o *desejo* (E, III, def. dos afetos 1), e pode ser um apetite passional absolutamente determinado por causas externas que o satisfazem momentaneamente, ou pode ser um desejo racional, ligado fundamentalmente a causas que aumentam efetivamente nossa potência de agir, porque estão ligadas à nossa própria natureza, isto é, porque convêm conosco – contabilizado o fato de que nunca nos conduzimos apenas racionalmente e de que, portanto, constituímos-nos imersos na passionalidade, podendo, contudo, conforme as circunstâncias, diminuir as ocasiões em que deixamos às paixões o leme do nosso desejo.

O narrador, que interrompera a cena em seu ápice, agora desafia quem está na plateia para que saia da condição de espectador e reaja ao ator que insulta o outro ao lhe negar repentinamente a mão, que anteriormente oferecera, para um aperto de mãos.

Várias pessoas sobem ao palco. A cena se repete tantas vezes quanto necessário, para que cada um mostre como reagiria. O primeiro, quando vê sua mão abandonada e o ar desafiador do ator frente a frente, xinga-o – e é xingado de volta, porque o ator estava preparado para isso, claro; o segundo inicia uma discussão – mas não tem o poder persuasivo, nem a presença de palco do ator, que logo o leva ao ridículo diante do público; o terceiro parte para a agressão física e precisa ser contido pelo contrarregra... A sensação da plateia é de indignação generalizada e, ao mesmo tempo, impotência.

Até que alguém se levanta, sobe ao palco, vê a mão aparentemente amiga do ator estendida, aproxima-se para cumprimentá-lo com a mão direita e, quando o ator, na “hora h”, lhe nega o cumprimento, o espect-ator¹⁵ simplesmente cumprimenta a si mesmo: com a mão esquerda, encontra a mão direita que estava no vazio e prossegue em seu caminho, passando ao lado do ator desconcertado e retornando ao seu lugar. A plateia, antes indignada e agora redimida, ri da cena. Quase ninguém mais precisa subir ao palco para mostrar como reagiria.

REFERÊNCIAS

- BOAL, Augusto. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *O que é filosofia? 2*. ed. São Paulo: Editora 34, 2005.
- HONNETH, Axel. *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, Axel. Reconhecimento. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2007. v. 2, p. 473-478.
- HONNETH, Axel. *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Princeton: Princeton University, 2010.
- MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La Découverte, 1990.
- SALVADORI, Mateus; HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. *Conjectura*, Caxias do Sul: EDUCS, v. 16, n. 1, jan./abr. 2011, p. 189-192 (resenha).

¹⁵ É assim que, no Teatro Fórum (uma forma do Teatro do Oprimido), são chamados os espectadores que se candidatam a mostrar como reagiriam às cenas de opressão apresentadas pelos atores, o que dá a conotação política da arte que se pretende produzir ali: uma convocação à ação, uma convocação ao abandono da passividade de espectador; por isso, espect.-ator (BOAL, 2008, p. 19).

SOUZA, Elton Luiz Leite de. O agencimento-Cláudio. In: BRUNO, Mário; QUEIROZ, André; CHRIST, Isabelle (Coord.). *Pensar de outra maneira a partir de Cláudio Ulpiano*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2007b. p. 149-154.

SOUZA, Elton Luiz Leite de. *Filosofia do direito, ética e justiça: filosofia contemporânea*. Porto Alegre: Núria Fabris, 2007a.

SOUZA, Elton Luiz Leite de. *Manoel de Barros: a poética do deslimite*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

ULPIANO, Cláudio. *Deleuze: a grande aventura do pensamento*. Rio de Janeiro: Funemac, 2013.

VERGEZ, André; HUISMAN, Denis. Idealismo pós-kantiano. In: *História dos filósofos ilustrada pelos textos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1980. p. 273-284.

WERLE, Denilson L.; MELO, Rúrion S.. Introdução: teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel. In: HONNETH, Axel. *Sufrimento por indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007. p. 7-44.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

Data de recebimento: 30/05/2018

Data de aprovação: 03/07/2018