

E para que esse planejamento se converta numa realidade, os setores da sociedade civil defensores dos direitos dos negros e indígenas, assim como os intelectuais desse país precisam se articular de maneira organizada e objetiva, com a participação maciça dos indivíduos eventualmente atingidos pelos programas de cotas, criando mecanismos de difusão e esclarecimento sobre os benefícios deles.

Finalmente, para concluir, gostaríamos de dizer claramente que não somos favoráveis a qualquer tipo de discriminação e nem estamos defendendo o conflito racial. O fundamental a ser feito é promover um amplo diálogo racial, e neste ponto citamos novamente o pensamento de Paulo Freire, de que para que ocorra uma verdadeira democracia social, mister se faz a participação dos atores sociais envolvidos, e que esses realmente resolvam a questão do preconceito, sem argumentos fundamentados no medo ou na hipocrisia. Fingir que não existe o problema é uma violência muito maior do que qualquer discussão acalorada pode gerar. Como também disse Freire²⁸⁷⁹: *“A prática preconceituosa de raça, de gênero ofende a substantividade do ser humano e nega radicalmente a democracia”*. Por isso, defendemos que o racismo somente pode ser combatido se o Estado reconhecer a existência das raças, e realizar um amplo debate étnico-racial.

8 REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, L. F. de. **Parecer sobre a arguição de descumprimento de preceito fundamental (ADPF/186)**: apresentado ao Supremo Tribunal Federal. Disponível em: <www.stf.jus.br>. Acesso em 20.mar.2010.

ALEXY, R. **Teoria dos direitos fundamentais**. Trad. Virgílio Afonso da Silva. 5. ed. alemã. São Paulo: Malheiros, 2008.

ALTAFIN, J. (Org.) **Universidade: cotas e fundações de apoio**. Uberlândia-MG: EDUFU, 2009.

²⁸⁷⁹ FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**. São Paulo: Sabotagem.Revolt.Org., 1996, p. 20.

BARRIOS, M. A. **El latinoamericanismo en el pensamiento político de Manuel Ugarte**. Buenos Aires: Biblos, 2007.

BITTAR, E. C. B. **O direito na pós-modernidade: e reflexões frankfurtianas**. 2. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Forense Universitária, 2009.

_____. **Curso de ética jurídica: ética geral e profissional**. 2. ed. atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2004.

BRASIL. Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21.jul.2010

_____. Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional brasileira. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 23.dez.1996.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

COMPARATO, F. K. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. 2. ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DA SILVA, J. A. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 29. ed., rev., atual. São Paulo: Malheiros, 2003.

FERNANDES, F.; BASTIDE, R. **Branco e negro em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana**. 4. ed. rev. São Paulo: Global, 2008.

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global Editora, 2007.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**. São Paulo: Sabotagem.Revolt.Org., 1996.

FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 18. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1977.

HUBERMAN, L. **A história da riqueza do homem**. Trad. Waltensir Dutra. 21. ed. rev. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1986.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

MÂCEDO, M. A. D. de. Cotas raciais nas universidades brasileiras. Legalização da discriminação. **Jus Navigandi**, Teresina, ano 13, n. 2263, 11.set.2009. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/imprimir.asp?id=13491>>. Acesso em 23.nov.2009.

MAQUIAVEL, N. O Príncipe. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MÁYNES, E. G. **Ética**: Ética empírica. Ética de bens. Ética formal. Ética valorativa. 18. ed. Cidade do México: Editorial Porrúa, 1970.

MUNANGA, K. Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa das cotas. *In*. **Educação e ações afirmativas**: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Org. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e Valter Roberto Silvério. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003, p.81-98

NALINI, J. R. **Ética geral e profissional**. 4. ed. rev. atual. ampl. São Paulo: RT, 2004.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial**. Disponível em: <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/discrimi.htm>>. Acesso em 10.out.2010.

PNUD BRASIL. **Atlas Racial 2004**. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/publicacoes/atlas_racial/index.php>. Acesso em 06.out.2010.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho Científico**. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, A. M.; PINHEIRO, M. S. F.; FREITAS, N. E. **Guia para normalização de trabalhos técnicos-científicos**: projetos de pesquisa, monografias, dissertações e teses. Uberlândia-MG: EDUFU, 2003.

SILVA, A. V. O desafio das ações afirmativas no direito brasileiro. **Jus Navigandi**, Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=3479>>. Acesso em 11.out.2010)

SILVA JÚNIOR, H. Ação afirmativa para negro(as) nas universidades: a concretização do princípio constitucional da igualdade. **Educação e ações afirmativas**: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Org. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e Valter Roberto Silvério. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003, p.81-98.

SILVEIRA, R. de C. **Neoliberalismo**: conceito e influências no Brasil – de Sarney a FHC. 2009. 176 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre, 2009.

SINGER, P. **Ética Prática**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. 2. tirag. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SMITH, A. **A Riqueza das Nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. Trad. Luiz João Baraúna. Coleção Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 2.v.

SOUZA CRUZ, A. R. de. **O direito à diferença**: as ações afirmativas como mecanismo de inclusão social de mulheres, negros, homossexuais e pessoas portadoras de deficiência. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

TRAGTENBERG, M. H. R. *et al.* Como aumentar a proporção de estudantes negros na universidade? **Cadernos de Pesquisa**. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, v. 36, n. 128, p.473-495, maio/ago.-2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA. Conselho Superior. Resolução n.º 20/2008. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 17.out.2009.

ABSTRACT: This study attempted to examine the reasons and text explanations for the resistance of a significant portion of the population, on the adoption of quotas or affirmative action in our public institutions of higher education. The proper way to understand this theme cuts across the study necessarily philosophical, political, sociological and legal aspects of ethno-social structure of Brazilian society

KEYWORDS: Racism - Affirmative Action - Quotas Race - Social Stratification

REFORMA AGRARIA E IMPLICANCIAS EN LA PROPIEDAD DE LA TIERRA INDÍGENA EN CHILE

Miguel Ángel Cea Reyes

Programa de Estudios Sociales

Universidad de Los Lagos

miguelceareyes@gmail.com

Presentación del autor

Estudiante de Pre-grado de Pedagogía en Educación Media en Historia y Geografía, de 4to año. Gestor e investigador del programa de Estudios Sociales de la Universidad de Los Lagos. Expositor en el Congreso internacional sobre “Ciencias, tecnologías y culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe”, realizado en la Universidad de Santiago de Chile.

Resumen

La investigación busca principalmente centrarse en el desarrollo de los organismos encargados de la administración de la tierra y en los efectos, tanto económicos como sociales que se producen en las comunidades indígenas durante el Siglo XX. El desarrollo y la evolución de este proceso no sólo engloba a Chile, sino también se puede aplicar a Argentina, Brasil, Bolivia, Perú entre otras, permite entender que esto no se produce accidentalmente. Dado

que constituyen importantes antecedentes históricos en referencia a la propiedad de la tierra en Latinoamérica.

Palabras Clave: Reforma Agraria, Chile, Indígenas, Propiedad Austral, Usurpación

1.- ANTECEDENTES PREVIOS

Al implementarse la Ley de Propiedad Austral, suceden una serie de hechos con respecto a la cotidianidad del indígena, esto debido al abuso de poder y las usurpaciones de tierras de las que son víctimas los autóctonos durante el proceso de la comisión radicadora. Cabe señalar que estos acontecimientos fueron los que provocaron el despertar de la sociedad indígena, donde destaca su organización con el fin de recuperar y proteger las pocas propiedades que aún quedaban bajo su dominio, que no habían sido expropiadas.

En base a esto surgen conflictos que utilizan la violencia en sus actos, entre ellos se puede mencionar las usurpaciones por medio de engaños, básicamente usando como medio el alcohol, con el cual embriagaban al que poseía los títulos de propiedad (Lonko) y así conseguir la firma de este y por consiguiente apropiarse del terreno²⁸⁸⁰, otra medida utilizada por parte de los particulares fueron los conocidos desalojos dentro de los más destacados se encuentra la matanza de Forrahue en 1912.

²⁸⁸⁰ LESPAL, Joel; *Consolidación del capitalismo agrario en la región austral y propiedad indígena en Osorno (1883 – 1931)*” Amotinados, abigeos y usurpadores – Una mirada regional acerca de las formas de violencia en Osorno (1821 – 1931), Universidad de los Lagos.

Los ordenes de los terrenos después de 1930, se presentan principalmente por un cambio sustancial en la ubicación de ambas partes (colonos e indígenas), dado que en la zona de los valles se concentraban los alemanes y terratenientes criollos, y en las zonas costeras y periféricas se ubicarían los asentamientos indígenas y la demás mano de obra principalmente chilotes se ubicarían al igual que los indígenas en zonas periféricas especialmente en Rahue y esto básicamente se puede dar cuenta a través de las distintas formas arquitectónicas, ya que del Puente San Pedro a oriente, el modo de construcción era mas modernista y del puente San Pedro a occidente se tenía una forma de construcción más semejante a la que se encuentra en Chiloé.

A partir de esto, los indígenas despertaron una conciencia social, por el hecho de que no podían seguir permitiendo tantos abusos y vejámenes contra ellos por lo cual comienzan a organizarse para poder lograr su fin, el que era poder recuperar tierras ancestrales, ya que estas tenían un valor más allá de lo económico, así aparecen agrupaciones como “Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía”, la cual estuvo ligada a las acciones ocurrientes en la zona, principalmente en 1914 cuando se organizan para dirigirse a Santiago a reclamar la usurpación de sus tierras y a lo largo del tiempo fue gestor fundamental de las diversas protestas y manifestaciones que se realizarían posteriormente.

Posterior a la ley de propiedad austral, se generan cambios significativos dado principalmente a aspectos económicos que se generaron en la zona, lo que atrajo gran cantidad de potenciales trabajadores los cuales principalmente eran foráneos (mayoritariamente chilotes) e indígenas, con esto se produce un nuevo ordenamiento de los asentamientos, dando principalmente la zona de los valles a población alemana (en Osorno, Llanquihue, Puerto Varas, Puerto Octay, entre otros) y los sectores periféricos y costeros a las localidades indígenas (San Juan de la Costa, Bahía Mansa, Misión de la Costa, Trumao, entre otros).

El caso más significativo es Rahue, el cual se encuentra habitado por varios tipos de sociedades, principalmente chilotes y autóctonos, los cuales dejan marcada su cultura, traducida principalmente en la arquitectura.

En relación a la orden de los terrenos posterior a los años `30, se logra considerar que tras la aprobación en 1931 y la posterior puesta en marcha de la Ley de Propiedad Austral, la cual si bien en sus inicios era un apoyo para la recuperación de las tierras para con los indígenas, finalmente se transformó en una mera “pantalla”, validando definitivamente la gran mayoría de terrenos usurpados por parte de los Alemanes²⁸⁸¹. Ejemplos como los fundos, Trinidad, Cordillera de Pucopio, Pucatrihue, Monte verde, entre otros.²⁸⁸²

De esta manera, el acto del gobierno en admitir la legitimación de las tierras usurpadas, no sólo implico un tema legal en cuanto a las normas establecidas, sino más bien, ocurrió una injusticia de acuerdo a la invisibilización por parte del Estado Chileno hacia la sociedad indígena, produciéndose de esta manera, “la deuda histórica del Estado Chileno con ellos”.²⁸⁸³

Por lo tanto, es así como queda establecido el uso del terreno desde el año 1930, con una base de carácter capitalista, en donde el Estado integraba al indígena a aquel sistema económico. Y es por tanto como el indígena, comenzó realizar el uso del suelo, debido a que su modelo económico y la insuficiencia de territorios, no le permitían otra alternativa que labrar la tierra.

Finalmente, tras la promulgación de la Ley y su posterior funcionamiento, cabe señalar que el Estado no cumplió de acuerdo a la ley establecida, quedando todo determinado y beneficiando de tal manera a los alemanes, autores de las usurpaciones y engaños en la obtención de las tierras para su ulterior explotación. De esta manera queda dicho que

²⁸⁸¹ Lespai, *Amotinados, abigeos*.

²⁸⁸² Lespai, *Amotinados, abigeos*.

²⁸⁸³ Lespai, *Amotinados, abigeos*, p. 142

*“El resultado fue claro, dicha postura recibió positivas respuestas a sus demandas, las leyes de protección a la propiedad indígena fueron eliminadas. El Estado formalizó la incorporación de las tierras comunitarias al sistema capitalista, a través de la ley de subdivisión de las comunidades redaccionales y su abierta postura integracionista del indígena a la sociedad nacional y de su propiedad al capitalismo para impulsar el uso racional de los suelo”.*²⁸⁸⁴

2.- LA REFORMA AGRARIA Y LA ALIANZA PARA EL PROGRESO

Después de la llegada de John Kennedy a la presidencia de los Estados Unidos, se produce un cambio importante en la política internacional de ese país hacia América Latina.

A fines de 1961 se celebra en Punta del Este, Republica Oriental del Uruguay, una importante reunión de países que tiene por resultado la suscripción de un acuerdo denominado Carta de Punta del Este. Este documento es el punto de partida de la Alianza para el progreso, ambicioso programa que el presidente norteamericano pretende aplicar en América Latina.

En él se establece un compromiso de ayuda económica de los Estados Unidos a los países latinoamericanos a cambio de reformas estructurales en el agro, el sistema tributario, la educación y la salud. El programa de ayuda de Kennedy constituye una nueva estrategia en la lucha anticomunista y con él se pretende contrarrestar la influencia de la Revolución Cubana en Latinoamérica.

²⁸⁸⁴ Lespai, *Amotinados, abigeos*, p. 142

Para Chile, la ayuda ofrecida significa la solución de las dificultades en la balanza de pagos y el cumplimiento de un compromiso contraído con el radicalismo.

En el objetivo 50, la Carta de Punta del Este señala:

“... Impulsar, dentro de las particularidades de cada país, programas de reforma agraria integral, orientada a la efectiva transformación de explotación de la tierra, donde así se requiera, con miras a sustituir el régimen del latifundio y minifundio por un sistema justo de propiedad, de tal manera que, mediante el complemento del crédito oportuno y adecuado, la asistencia técnica y la comercialización y distribución de los productos, la tierra constituya para el hombre que la trabaja, base de su estabilidad económica, fundamento de su progresivo bienestar y garantía de su libertad y dignidad”²⁸⁸⁵.

Todos estos antecedentes ayudan a comprender por qué la coalición de gobierno, especialmente la derecha mayoritaria, acepta legislar sobre una materia tan ajena en el fondo a sus intereses y tan ligada, hasta la Carta de Punta del Este, al discurso del comunismo.

El proyecto es presentado a la Cámara de Diputados y después de un larguísimo trámite legislativo, que se prolonga todo el año 1962, es publicado en el Diario Oficial como Ley de Reforma Agraria N° 15020, el 27 de noviembre de 1962²⁸⁸⁶.

A través de esta ley se enuncia la política agraria fundamental, tendiente a impulsar el aumento de la producción agropecuaria, permitir el acceso a la

²⁸⁸⁵ CORREA, Martín; MOLINA OTÁROLA, Raúl; YAÑEZ FUENZALIDA, Nancy – *La Reforma Agraria y las tierras mapuche*, Santiago, LOM ediciones, 2005. p.73

²⁸⁸⁶ “Ley de Reforma Agraria” disponible en:

<http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=28016&idVersion=1962-11-27>

propiedad de la tierra a quienes la trabajan y el mejoramiento de la condiciones de vida de la población campesina.

El derecho de la propiedad queda garantizado; sin embargo, éste queda sometido a los límites que imponen el mantenimiento y progreso del orden social y la obligatoriedad de cultivar la tierra.

Para la puesta en marcha del plan de reforma agraria, se contempla la creación de tres organismos fundamentales: el Consejo Superior de Fomento Agropecuario, la Corporación de Reforma Agrícola (CORA) sucesora de la Caja de Colonización Agrícola y el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP)²⁸⁸⁷.

Aunque desde el punto de vista legislativo la ley marca un hito en la historia del país, desde un punto de vista práctico sus resultados no son muy significativos.

El historiador Fernando Silva, refiriéndose al fracaso de la gestión económica del modelo liberal moderado, que aplica la administración de Alessandri, apunta a lo que, según él, constituye el problema de fondo del alessandrismo: la inexistencia de una opción política bien diseñada y de objetivos explícitos y tangibles.

Esto lleva al gobierno a dar soluciones a cuestiones puntuales, que dependen mucho más de las circunstancias que de un proyecto político definido y que, muchas veces, han coincidido con las soluciones ofrecidas por los partidos de izquierda y por la Democracia Cristiana, en sus proyectos de planificación global. Tal es el caso de la Reforma Agraria.

²⁸⁸⁷ BENGÓA, José. *Historia de un Conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Editorial Planeta. Santiago. 1999.

3.- SEGUNDA ETAPA DE LA REFORMA AGRARIA Y CONSOLIDACIÓN

Al iniciarse el segundo año de gobierno de la Democracia Cristiana, cumpliendo con el compromiso de su programa de gobierno, el Presidente Frei firma el 22 de noviembre de 1965 el proyecto de Ley de Reforma Agraria.

Entre los antecedentes que destaca el primer mandatario está el siguiente, sobre la realidad de la tenencia de la tierra agrícola: De acuerdo con el último censo, en el país existen 56000 propiedades agrícolas subfamiliares, 60000 propiedades familiares, 24000 empresas medianas agrícolas, y 10300 grandes empresas que mantienen en propiedad el 65% de la superficie arable del país y el 78% de la superficie regada.

De ello se desprende que la tierra agrícola está, principalmente, dividida en minifundios y en grandes y desproporcionados latifundios. Se señala, también, que existe una gran cantidad de tierras que no se encuentran debidamente explotadas, hecho que genera problemas de abastecimiento de productos que es necesario importar, desangrándose así las divisas que tanto cuesta adquirir bajo el esquema económico proteccionista, que Chile ha seguido tradicionalmente²⁸⁸⁸.

El proyecto contempla la posibilidad de expropiación de la tierra que no sea trabajada normalmente, no importando su extensión. En todo caso, los propietarios que trabajen normalmente sus tierras, podrán mantener una reserva de 80 hectáreas de riego básicas, absolutamente libres de toda expropiación.

²⁸⁸⁸ FOERSTER, Rolf y MONTECINO, Sonia. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Ediciones CEM. Santiago. 1988.

Además, los propietarios que cumplan con todos los reglamentos y leyes sociales vigentes, que paguen salarios superiores a los promedios existentes en la zona, que mantengan una producción comparativa superior y que conserven en forma adecuada los recursos naturales, podrían mantener una superficie inexpropiable de hasta 320 hectáreas de riego básicas en total.

Una vez efectuada las expropiaciones (señala el proyecto) estas tierras serán entregadas a la Corporación de la Reforma Agraria (CORA), a fin de que este organismo las entregue a los “asentamientos campesinos”, cuya creación es incentivada por el mismo proyecto.

Estos “asentamientos” son una suerte de sociedad entre la Corporación de la Reforma Agraria y los campesinos que pasan a trabajar en el predio expropiado. La Corporación aportaría el uso de las tierras, aguas, semillas, abonos, insecticidas, etcétera. Además, el Estado organiza una institución destinada a crear un “poder comprador”, cuya función es reemplazar al mercado libre.

Esta asociación entre campesinos y la Corporación tiene una duración de dos años, con posibilidad de prorrogarse por un año más. Cumplido el plazo, el campesino puede obtener el título de propiedad de la tierra que trabaja.

Las expropiaciones se pagarían con un 10% al contado y el saldo en 25 cuotas anuales reajustables, con un interés de 3% anual.

Casi tres años más tarde el gobierno de la Democracia Cristiana en ver cumplido uno de los postulados básicos de su programa político de “Revolución en Libertad”. La ley 16640, de julio de 1967, recoge prácticamente todos los requisitos planteados en el proyecto de ley de 1965, y que ahora es posible aplicar, ya que ha entrado en vigencia la modificación del derecho de

propiedad, que ha incluido la reforma número 10 del artículo 10 de la Constitución²⁸⁸⁹.

La Democracia Cristiana ha ofrecido al país solucionar definitivamente el problema agrario; a la que planea impulsar la sindicalización campesina, se propone llevar la Promoción Popular, la ecuación y la salud al sector rural.

Durante los primeros años de gobierno. Sólo se ha aplicado la reforma agraria de acuerdo con lo establecido en la ley aprobada en el gobierno de Jorge Alessandri. Su resultado ha sido la expropiación de 63962 hectáreas, que han sido entregadas a asentamientos constituidos por 1432 familias.

Ahora, de acuerdo con la reforma de 1967, se pueden expropiar predios con excesos de superficie, abandonados o mal explotados. Se mantiene la reserva de hectáreas básicas.

La Corporación de la Reforma Agraria, CORA, debe asumir el papel de ejecutor y guía del campo reformado, ayudando a los campesinos que integran los asentamientos, facilitándoles créditos, semillas, abonos, pesticidas, etcétera.

Además, debe preparar a los campesinos para asumir la propiedad definitiva de sus predios, la que podrá concretarse en forma de bienes familiares, cooperativos y otras variantes.

Desde que se ha enviado el proyecto de reforma constitucional sobre el derecho de propiedad, el Gobierno ha recibido la crítica de la Sociedad Nacional de Agricultura, de los latifundistas y de los partidarios de la derecha política. Esta oposición, al dictarse la ley de reforma agraria, adquiere caracteres más duros e inflexibles.

²⁸⁸⁹ La Reforma Agraria (1962-1973) Disponible en:
<http://www.memoriachilena.cl/temas/dest.asp?id=refagrarianueva>

4.- REFORMA AGRARIA Y LA UNIDAD POPULAR (1970-1973)

Uno de los principales objetivos de la reforma agraria propuesta en el plan de gobierno, es terminar con la institución del latifundio para conseguir la modernización de la agricultura chilena. El proceso, desde un comienzo, sufre una fuerte presión social, especialmente de los movimientos de ultraizquierda, que pretenden radicalizarlo, promoviendo las “ilegales tomas de fundos”. En 1971 el número de huelgas llega a 1758 y las tomas a 1278. Esta situación crea un clima de intranquilidad e inseguridad, que se ve favorecido por la campaña en contra de los agricultores del Partido Demócratacristiano, del Partido Nacional y del grupo Patria y Libertad. Estos sectores critican duramente el proceso, argumentando que las “tomas” transgreden las normas legales y fomentan la violencia y el caos económico.²⁸⁹⁰

El Banco Mundial, al referirse al proceso chileno, señala: “Aún en sus momentos más turbulentos, la reforma fue realizada con admirable poca violencia y destrucción de la propiedad”

En este sentido el programa de la Unidad Popular era claro respecto al tratamiento del tema indígena. *“La defensa de la integridad y ampliación y asegurar la dirección democrática de las comunidades indígenas, amenazadas por la usurpación, y que al pueblo mapuche y demás indígenas se les asegure tierras suficientes y asistencia técnica y crediticia apropiadas...”*²⁸⁹¹

“Como resultado del proceso de Reforma Agraria llevado a cabo durante la Unidad Popular, entre el 4 de noviembre de 1970 y el 11 de septiembre de 1973 se expropiaron en la Araucanía 574 fundos, con una

²⁸⁹⁰ CORREA, Martín; MOLINA, Raúl y YAÑEZ, Nancy. *La Reforma Agraria y Las Tierras Mapuches*. Cultura, Sociedad e historia contemporánea. *América Latina, Revista del doctorado en el estudio de las sociedades latinoamericanas*. Santiago. 2002

²⁸⁹¹ CORREA, Martín, *Op. Cit.* p.49

*superficie de 636.288,3 hectáreas. Los predios expropiados a favor de comunidades mapuches o con participación mapuche fueron 138, con una superficie total de 132.115, 78 hectáreas físicas, equivalentes a 7.407,77 hectáreas de riego básico. Durante este período se restituyeron tierras consideradas usurpadas de los títulos de merced y también tierras reivindicadas como territorio ancestral. Dichas expropiaciones se llevaron a cabo casi en la totalidad de las comunas de las Provincias de Malleco y Cautín.*²⁸⁹²

5.- CONFLICTOS SOCIALES Y ECONÓMICOS POR CAUSA DE LA PROPIEDAD.

Dentro de la provincia de Valdivia y Llanquihue la disputa de los terrenos va a convertirse en conflictos de etnicidades, más que de clases sociales. En este sentido la sociedad chilena y la comunidad Huilliche experimentaran dos formas muy diferentes de enfrentar la transición del capitalismo, el cual entrará a desarrollar un papel fundamental dentro de estos enfrentamientos.

Desde la colonización alemana, la región austral experimentó un período de acumulación de tierras con claros fines especulativos. Es así como en la segunda mitad del siglo XX el Estado chileno implantó ciertas leyes que regularan la profunda y descontrolada especulación que se presentaba en ese entonces, que perjudicaba no tan solo al fisco, sino que de una forma más directa a los Indígenas. Estos entes sociales mencionados anteriormente presentaban una vertiginosa pérdida de sus tierras, y por otro lado la propiedad particular aumentaba considerablemente, de manera legal, como en remates públicos de terrenos a un precio relativamente bajo y también de forma fraudulenta a través de lo que denominamos usurpación de tierras o engaños²⁸⁹³.

²⁸⁹² La Reforma Agraria y El Pueblo Mapuche, http://biblioteca.serindigena.org/libros_digiales/cvhynt/v_i1p/v1_pp_4_mapuche_c1_los_mapuche-11_.html#fn200 12/03/2011.

²⁸⁹³ LESPAL, Joel *Op Cit.*

Las usurpaciones de terrenos se vieron envueltas en escenarios de violencia como las matanzas y los desalojos, fenómenos recurrentes de los cuales fueron víctimas los indígenas en nuestra región. Las usurpaciones que se llevan a cabo en la zona están reguladas por el Estado quien tiene un rol importante en estos hechos (con esto se llevan a cabo las usurpaciones con violencia estatal).

A partir de la Reforma Agraria en la zona se originan una serie de transformaciones en lo que respecta al indígena y su forma de habitar. A partir de la década de 1960, en un proceso paralelo al reconocimiento de la propiedad particular por parte del Estado chileno, las comunidades y organizaciones mapuche-huilliche comenzaron a asumir una postura más activa frente a lo que consideraban la usurpación de sus tierras y derechos. Los caciques y comunidades mapuche-huilliche negarán validez a la legislación aplicada y se plantearán como imperativo la recuperación de los antiguos territorios. Paralelamente, se fortalece la organización de los cacicazgos, creándose Sociedades, Corporaciones y Asociaciones Indígenas.

Bajo esta perspectiva, se puede observar que el pueblo indígena comienza a generar acciones con el fin de poder recuperar sus tierras, tierras a las cuales les comienzan a dar una real importancia, puesto que cambia el modo de pensar del autóctono, ya que décadas antes este solo consideraba la tierra como herencia de sus antepasados y ya a partir de la década de 1960 comienza a tener una concepción sobre propiedad similar a la que tenían los colonos basada más en un bien material y explotable, con esto el pueblo huilliche, inicia un proceso de integración al sistema chileno.

En relación a su organización también sufre transformaciones, ya que deja de ser una comunidad cerrada y se transforma en una comunidad integrada, la cual se une con otras comunidades en función de sus intereses y

el de conseguir justicia por algunos actos de abuso de poder, como el caso de la “matanza de Forrahue”, más varios otros vejámenes producidos durante esta época.

6.- CONSIDERACIONES FINALES

Con respecto a las consecuencias generadas a partir de la Reforma Agraria, cabe señalar que la usurpación de tierras era la condicionante más recurrente en función de los principales conflictos ocasionados de acuerdo a la situación indígena-chilena. Es así como esta condicionante (la usurpación) se manifestaba a través del uso y abuso de la fuerza, en donde los nativos eran los grandes perjudicados, y todo debido por las atribuciones tomadas por el Estado chileno, al ver esquivamente a los indígenas que habitaban desde entonces aquella zona.

Es en base a estos acontecimientos, en las cuales, los indígenas no aceptaron las condiciones que poseían en torno a su calidad de vida, por lo cual se concluye al respecto que la sublevación fue un carácter primordial en la participación traducida en el rechazo por parte de los nativos. Es así, como se logra dilucidar que los distintos hechos que conllevaron al sometimiento indígena, hicieron hincapié para la realización y ejecución de distintas acciones por parte de los indígenas para su total independencia en cuanto a la posesión de territorios. Es de esta manera, como el pensamiento indígena cambia de manera rotunda con respecto a la pertenencia de los terrenos, debido a que si bien anteriormente “no tenían una concepción de propiedad”, ya que les era heredable; posteriormente a mediados del siglo XX, radicalmente se modifica esta tendencia integrando el elemento de la propiedad como componente esencial en la vida indígena.

“(…) Sucesivas leyes fueron expoliando a las comunidades los terrenos entregados como Título de Merced u otra forma

consuetudinaria, dándose la existencia de procesos de saneamiento de la propiedad a favor de particulares, como la Ley Austral. Luego la Reforma Agraria no tuvo la previsión de entregar la propiedad de los terrenos a las comunidades, sino sólo el goce o derecho de uso, con lo cual facilitó enormemente la restitución y traspaso de las tierras a particulares que llevó adelante el gobierno militar. Más grave aún, los decretos leyes del período prácticamente obligaban a la división y desaparición de las formas de propiedad comunitaria, continuando así este proceso de división y desaparición de comunidades (y el consiguiente traspaso de terrenos a particulares no indígenas), que venía de antes de la reforma agraria, y que esta trató de revertir (en especial durante el gobierno del Presidente Allende), en el sentido de prohibir absolutamente la división de las comunidades que aún quedaban.²⁸⁹⁴

BIBLIOGRAFIA

BENGOA, José. *Historia de un Conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Editorial Planeta. Santiago. 1999.

CORREA, Martín; MOLINA, Raúl y YAÑEZ, Nancy. *La Reforma Agraria y Las Tierras Mapuche*. Cultura, Sociedad e historia contemporánea. *América Latina, Revista del doctorado en el estudio de las sociedades latinoamericanas*. Santiago. 2002

FOERSTER, Rolf y MONTECINO, Sonia. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Ediciones CEM. Santiago. 1988.

LESPAI, Joel “*Consolidación del capitalismo agrario en la región austral y propiedad indígena en Osorno (1883 – 1931)*”, *Amotinados, abigeos y usurpadores – Una mirada regional acerca de las formas de violencia en Osorno (1821 – 1931)*, Universidad de los lagos.

LIPCHUTZ, Alejandro. *La comunidad indígena en América y Chile. Su pasado histórico y sus perspectivas*. Editorial Universitaria. Santiago. 1956

²⁸⁹⁴ MUÑOZ, Bernardo, *Derechos de propiedad y pueblos indígenas en Chile*, www.eclac.org/publicaciones/xml/0/4630/LCL1257P.pdf 12/03/2011

PEREZ Rosales, Vicente. *Recuerdos del pasado*. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires. 1971.

PINTO, Jorge. “*De la Inclusión a la Exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*”. Colección Idea. Santiago. 2000.

RUPAILAF, Raúl. “*Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000)*”. *Revista de la Academia* N° 7, pp. 59-103. Editor Universidad de Academia de Humanismo Cristiano. Santiago. 2002

VILLALOBOS, Sergio; ALDUNATE, Carlos; ZAPATER, Horacio; MENDEZ, L y BASCUÑAN, C; *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago. 1982.

Abstract

The research aims to primarily focus on the development of the agencies responsible for land administration and the effects, both economic and social taking place in indigenous communities during the twentieth century. The development and evolution of this process encompasses not only Chile but also can be applied to Argentina, Brazil, Bolivia, Peru, among others, can understand that this does not happen accidentally. Because they are important historical reference to the land in Latin America.

Keywords: Reform Agrarian, Chile, Indigenous, Property Southern, Infringement

**UN NUEVO FUEGO DESDE LAS CENIZAS DEL FUTAWILLIMAPU:
NACIMIENTO DE LA IDEA DE AUTONOMÍA Y AUTODETERMINACIÓN A
PARTIR DEL MEMORIAL MAPUCHE-HUILLICHE DE 1936**

Alejandro Javier Cárcamo Mansilla

Programa de Estudios Sociales

Universidad De Los Lagos

742 798 55

alejandrojacama@gmail.com

RESUMEN

Luego de un poco más de un siglo del inicio del proceso de colonización del Futawillimapu, los ancestrales mapuche descendientes de estas tierras buscaron manifestarse todos en conjunto a través de un Memorial, en donde se manifestaron como los dueños del territorio, acusando los despojos cometidos por los colonos en contra de ellos y exigiendo el respeto de los tratados firmados con la corona española y ratificados por el Estado chileno.

PALABRAS CLAVES:

Futawillimapu, criminalización, resistencia, autonomía, autodeterminación

PRESENTACIÓN

El 13 de diciembre del año 2007, la ONU aprueba la “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas”, la que, en su artículo 3, reconoce el derecho a la libre determinación, la autonomía y el autogobierno de los pueblos indígenas. Este reconocimiento fue ratificado prácticamente por la totalidad de los Estados americanos – exceptuando solo a los Estados Unidos y Canadá- y fue resultado de un proceso largo comenzado con la aprobación del Convenio 169 de la OIT “Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes” el 27 de junio del año 1989.

Estos acuerdos entre naciones por entregar derechos a los pueblos indígenas fueron considerados un gran logro en el avance por la búsqueda del respeto de los Derechos Humanos, transformando el Convenio y la Declaración en herramientas jurídicas para el logro de reformas dentro de los Estados que permitan aprobar las reivindicaciones de estos pueblos.

Pero el papel permite aguantar buenas intenciones desde el poder, mientras que la realidad de estos pueblos sigue siendo la discriminación y la criminalización de sus movilizaciones, además, las ideas de autodeterminación y autonomía poseen una larga historia de lucha desde los pueblos indígenas de Latinoamérica conquistados por los Estados nacionales, y las respuestas desde el poder han sido el de considerar como una transgresión, un peligro, estas luchas por el ejercicio de la autodeterminación y la autonomía y el respeto como pueblos culturalmente distintos a la hegemonía que se intenta imponer desde los Estados nacionales latinoamericanos²⁸⁹⁵.

En ésta presentación se dará a conocer el caso particular de una parte del pueblo mapuche, los mapuche huilliche, y el inicio de su lucha actual por la autodeterminación y autonomía; se trata de analizar cómo, luego de años de haber sido conquistados, sometidos y reconocidos como “civilizados”, “chilenizados”, renace el fuego a través de la publicación de un Memorial el año 1936, en donde se expresan las ideas, opacadas por largos años, de reconocer el territorio donde habitan como propio, nombrándolo Futawillimapu, y se reconocen con el derecho de gobernarlo.

CONTEXTUALIZACIÓN

A lo que denominamos Futawillimapu es al territorio que en la actualidad gobierna el Estado chileno, ubicado entre los ríos Toltén y el Seno de Reloncaví, incluyendo la isla grande de Chiloé, correspondiente en la actualidad a las regiones administrativas de Chile de “Los Ríos” y “Los Lagos”. Esta parte de Latinoamérica vivió, entre los siglos XVII y fines del XVIII, independiente y resistiendo a la corona española, corona que había logrado conquistar este territorio en el siglo XVI, pero a fines de este siglo un alzamiento general mapuche había devuelto el territorio a sus antiguos dueños.

²⁸⁹⁵ En la actualidad, el Estado chileno encarcelado a diferentes mapuche que han proclamado como bandera de lucha la autonomía y la autodeterminación, estos presos políticos mapuches pertenecen, en su mayoría, a la Coordinadora Arauco-Malleco, organización que aglutina a diferentes comunidades mapuche de las provincias de Arauco y Malleco en conflicto de tierras. El Estado, en conjunto, diseñó una estrategia político-judicial para romper esta organización, la operación se llamó “Paciencia” y activó una represión casi terrorista contra dirigentes y comunidades mapuche, esta operación no nace de la nada, sino que es una estrategia desde el poder que históricamente ha ocupado el Estado chileno para inmovilizar a las reivindicaciones mapuche, como lo veremos en las siguientes páginas, la criminalización de los movimientos sociales tiene larga data dentro de la historia del Estado chileno.

El Futawillimapu estuvo y está habitado por mapuche a los que se les da la denominación de huilliche²⁸⁹⁶, simplemente por vivir al sur del Wall Mapu²⁸⁹⁷. El significado literal de Futawillimapu es, en el idioma mapuche, “grandes tierras del sur”. A finales del siglo XVIII se iniciaría un proceso que llevará a la conquista, por parte del hispano-criollo, de gran parte del territorio mapuche huilliche, refundando en medio del Futawillimapu la ciudad de Osorno, además de los ya posicionados enclaves españoles que se encontraban antes de la conquista definitiva del Futawillimapu, la ciudad de Valdivia y la Intendencia de Chiloé, esta última no logró ser nunca reconquistada por los mapuche huilliche desde la conquista española del siglo XVI.

El último acto de resistencia armada del huilliche independiente contra quienes quisieran dominar su territorio será el alzamiento de 1792, el que fue motivado por lo evidente que se hacían las intenciones de conquista del español, levantamiento que fue brutalmente reprimido desde la ciudad de Valdivia. La represión impone una paz favorable a las armas españolas, las que en 1793 llaman a los caciques huilliche a firmar un tratado de paz,

“en el Tratado de Paz (de Las Canoas), se establecían seis ideas fundamentales: la cesión de terrenos a los españoles, el repoblamiento de Osorno²⁸⁹⁸, la amistad duradera, el auxilio y libre tránsito, el sometimiento a la justicia hispana y la aceptación de misioneros y la evangelización; así quedaban subordinados en su territorio a las gestiones del gobierno español”²⁸⁹⁹

El Tratado de Paz de Las Canoas permite establecer un nuevo poder en el Futawillimapu, sometiendo a las comunidades mapuche huilliche a la justicia y administración hispana.

Desde la refundación de Osorno, los mapuche huilliche no se levantaron más contra el español. La paz impuesta permite el desarrollo y aparición de nuevas redes de poder, auspiciadas por la sociedad conquistadora

²⁸⁹⁶ Huilliche: en she sungún, huilli: sur, che: gente, por tanto, gente del sur.

²⁸⁹⁷ Wall Mapu puede ser traducido como País Mapuche

²⁸⁹⁸ Ciudad que se refundará en medio del Futawillimapu y lo dividirá en dos, desde Osorno hacia el Este pertenecerá al Estado, mientras que desde Osorno hacia el Oeste continuará como territorio mapuche.

²⁸⁹⁹ MOLINA, Raúl, y CORREA, Martín, *Las tierras huilliches de San Juan de la Costa*, CONADI, Santiago, 1998, p. 24.

del Futawillimapu, las que cambiaran las formas culturales y a la sociedad del Futawillimapu. La cesión de terrenos a los españoles permitirá la creación de haciendas, se logrará consolidar la labor misional con la construcción de misiones en medio de las comunidades y misioneros y agentes de instituciones indigenistas españolas, como los capitanes de amigos, lengua general o comisario de naciones, lograrán someter a los mapuche de la zona a la justicia hispana.

Aun así, el tratado es respetado y bien visto por las comunidades mapuche del Futawillimapu²⁹⁰⁰ y, a pesar de la conquista, los loncos o caciques siguen siendo respetados por las autoridades españolas.

La refundación da inicio a un proceso de colonización del Futawillimapu, “la repoblación fue una empresa estatal, dirigida y fomentada por el presidente de Chile, muy distinta a la emigración espontánea a otras ciudades”²⁹⁰¹, esta refundación tenía la misión de darle un nuevo y gran empuje económico a la zona austral del reino de Chile, que era al mismo tiempo una zona marginal.

Las guerras de independencia frenaron el auge del que comenzaban a gozar los españoles de la refundada Osorno, ya que la zona austral del reino apoyó a la causa realista, por lo que al ser conquistada por la república, esta zona se convirtió en el lugar de destierro de los actores despreciados por la élite del centro del país. El Futawillimapu conquistado por la república continuaba como una zona marginal, al tiempo que los pobladores de las ciudades comenzaban a migrar hacia los campos de los mapuche de la zona.

El naciente Estado chileno, eso sí, reconoció, desde sus inicios, todos los acuerdos que la corona española había firmado con los mapuche²⁹⁰², de esta forma, entrega a los mapuche huilliche títulos de las tierras ubicados en el territorio que se había reconocido como huilliche en el Tratado de Las Canoas,

²⁹⁰⁰ URBINA, María Ximena, *La Frontera de arriba en Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginarios de sus bores geográficos, 1600-1800*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2009, p. 306

²⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 310

²⁹⁰² El Estado chileno funda su jurisdicción con el principio de *uti possidetis*, de ésta forma, todos los acuerdos limítrofes suscritos durante el período colonial serían respetados por el naciente Estado nacional. CONCHA, Martín, *Una Mirada a la Identidad de los grupos Huilliche de San Juan de la Costa*, Centro de investigaciones sociales Universidad ARCIS. Tesis de Grado 1998. Disponible en Biblioteca Virtual Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) www.clacso.edu.ar, p. 13

es decir, desde la ciudad de Osorno hacia el oeste, por lo que el Estado entregó los llamados Títulos de Comisarios²⁹⁰³ a cada comunidad del Futawillimapu que se encontrara ubicada en la zona reconocida como mapuche huilliche, de esta manera, el Estado daba un reconocimiento al territorio indígena, creando la propiedad indígena en la zona.

El Estado chileno, centralizado en Santiago, a mediados del siglo XIX, inicia una política de “mejoramiento de la raza chilena” trayendo inmigrantes europeos a la zona sur de Chile. El Estado, buscaba “blanquear” el territorio sur, entrega a estos inmigrantes tierras y créditos blandos, lo que les permitió fortalecerse en la zona y crear una fuerte colonia económica.

Estos inmigrantes que llegaron a la zona del Futawillimapu eran principalmente alemanes, los que fueron ubicados en la zona Este del territorio, es decir, en la zona no reconocida como mapuche, pero esta colonia alemana comenzará poco a poco a expandirse hacia la zona Oeste del Futawillimapu, lo que ocasionará, principalmente a fines del siglo XIX, un conflicto entre estos inmigrantes alemanes y los mapuche huilliches de la zona. Será también a fines del siglo XIX cuando esta colonia alemana comenzará a ganar cada vez más poder político en las ciudades de Osorno y Valdivia.

Se debe considerar que el Estado chileno había legislado sobre la imposibilidad de comprar u ocupar las tierras indígenas durante la segunda mitad del siglo XIX, pero la imposibilidad de este Estado de imponerse sobre la región, sumado a esto la consideración de “chilenos” que les daba la élite local a los mapuche huilliche²⁹⁰⁴ y, además, la discriminación de la que era objeto el mapuche huilliche, la que no le permitía ser escuchado por las autoridades locales, hacía que el mapuche del Futawillimapu se viera desprotegido frente a un escenario en que, por una parte, particulares lo despojaban violentamente

²⁹⁰³ Llamados así porque quienes estuvieron encargados de entregar estos títulos fueron los llamados Comisarios de Naciones, estos eran agentes indigenistas que tenían como trabajo el mantener el diálogo entre las autoridades estatales y las comunidades indígenas, este y otros agentes habían sido creados por la corona española y el Estado chileno había perpetuado esta institución.

²⁹⁰⁴ Los mapuche huilliche mantenían, a fines del siglo XIX, su cultura casi intacta desde el inicio del proceso de colonización, mantenían su idioma y sus costumbres intactas, pero a la élite local le convenía proclamar como “chilenos” al mapuche huilliche, de esta manera, eran ciudadanos comunes no indígenas, por tanto, era posible “comprar” sus tierras.

de sus tierras y, por otro, el Estado chileno no cumplía sus propios compromisos.

VIOLENCIA DESDE EL PODER CONTRA EL MAPUCHE HUILLICHE

En un memorial escrito por los mapuche huilliche en 1894, reclamaban por los abusos cometidos por los particulares usurpadores de la siguiente manera:

“En la reducción de Remehue²⁹⁰⁵ y varias otras, nuestros perseguidores incendiaban casas, ranchos, sementeras; sacaban de sus viviendas por la fuerza a los moradores de ellas, los arrojaban a los montes y enseguida les prendían fuego, hasta que muchos infelices perecían o quemados vivos, o muertos de frío o de hambre. Jamás en país alguno podrá imaginarse que esto se ha hecho un sinnúmero de veces, vanagloriándose un individuo en la actualidad (1894) de haber incendiado siete veces el rancho a una pobre familia”²⁹⁰⁶

La zona del Futawillimapu, después de un siglo de su conquista e invasión por parte de los hispano-criollos, continuaba siendo una zona de guerra.

El derecho a la tierra en la zona se encontraba muy ligado a la ocupación de hecho de la tierra más que a los títulos oficiales entregados, ya que la poca preocupación del Estado chileno por la constitución de la propiedad particular en la zona permitía que quien poseyera y ocupara, incluso a través de la violencia, se proclamara dueño. Este hecho, motivó a los particulares a despojar por la fuerza a los mapuche que mantenían sus tierras ancestrales, pero este proceso iba acompañado con la legalización de las tierras usurpadas.

El proceso con el que despojaban al mapuche de sus tierras y legalizaban el despojo era el siguiente: algún personaje compraba algún

²⁹⁰⁵ Zona distante a algunos kilómetros al Norte de Osorno, Chile.

²⁹⁰⁶ “Manifiesto para explicar al público una solicitud presentada al Excmo. Presidente de la República, señor Don Jorge Montt, por todos los caciques el departamento de Osorno. 1894, III punto, en ALCAMÁN, Eugenio, *memoriales mapuche-williche, territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936)*, CONADI, Osorno, 2010, p. 112. Este texto es una recopilación de todos los memoriales de protesta mapuche huilliche presentados entre 1894 a 1936, todos estos memoriales, antes de la publicación de este texto, se encontraban en el Archivo Nacional chileno, el que centraliza todos los documentos institucionales en Santiago, capital de Chile, o rondaban en papeles sueltos que se distribuían entre las comunidades mapuche huilliche, o simplemente eran recordados por la memoria colectiva huilliche, principalmente el memorial de 1936, el que será analizado en las próximas páginas.

derecho de uso sobre la tierra de la comunidad mapuche huilliche, luego, este personaje vendía a algún particular este derecho a la tierra comunitaria, el que inscribía ante un notario público, coludido con él, no solo el derecho a parte de la tierra comunitaria, sino que inscribía su derecho por sobre toda la comunidad, es decir, se hacía dueño de la tierra comunitaria. La venta y el traspaso de la tierra comunitaria entre diferentes particulares acaudalados de la zona, hacía que la propiedad legal fuera pasando por diferentes manos hasta blanquear la propiedad. Llegado el momento en que un particular decidía hacer posesión efectiva del territorio que en el papel le pertenecía, desalojaba a los mapuche ocupantes ocupando la fuerza pública a través de una orden judicial e, incluso, ocupando a sus propios peones como una fuerza armada, desalojando o con ayuda de la fuerza pública o con ayuda de la fuerza propia a los declarados como inquilinos, es decir, a los mapuche que eran los dueños de la tierra antes del desalojo.

Los encargados en la zona de hacer valer los derechos de los indígenas, los Protectores de Indígenas, eran personajes o que bien eran sobornados por los particulares despojadores o, si estos abogados intentaban hacer su trabajo, eran amenazados por los particulares e incluso mandados a asesinar por estos particulares, también existieron casos de jueces y abogados que se comprometían con la causa mapuche huilliche, pero que, corriendo con la suerte de los anteriores, eran amenazados o asesinados²⁹⁰⁷.

La violencia con el que los particulares intentaban hacer pasar la tierra comunitaria mapuche a propiedad particular llevó a matanzas de las comunidades que resistían el despojo. Famosa es en la zona hasta los días de hoy la Matanza de Forrahue, ocurrida en 1914, en donde la fuerza pública acribilla y desaloja violentamente a comuneros del sector de Forrahue, cerca de la ciudad de Osorno, que se niegan a abandonar sus tierras, tierras comunitarias que un particular reclama son de su padre, el que las inscribió a su nombre luego de haber comprado los derechos de tierra a algunos comuneros de la zona.

²⁹⁰⁷ Ibid., pp. 109-127

El Estado chileno y la opinión pública local y nacional, comienzan a criticar los hechos de violencia que se cometen en la zona de parte de los particulares hacia mapuche y no solo contra mapuche, sino que también contra colonos pobres.

Un hecho importante que centrará la atención de la élite de la zona central de Chile y el Estado sobre la constitución de la propiedad particular austral será un intento de lanzamiento que terminó en matanza en la zona de Loncoche²⁹⁰⁸. En principio las noticias locales hablaron de una sublevación de colonos,

“A consecuencia de un lanzamiento habido últimamente en Loncoche, llevado a cabo por fuerzas de carabineros, es decir con orden judicial correspondiente, hubo una sublevación de colonos, en número de doscientos que atacaron y desarmaron a los primeros, dejando a varios heridos y aún se habla de muertos.

Con este motivo, se pidió refuerzos a Valdivia, Temuco y Osorno.

La cuestión es por lo demás grave y se teme haya asumido serias proporciones por estar los ánimos exaltados por ambas partes.”²⁹⁰⁹

Las noticias de una sublevación alertaron a las élites locales y autoridades locales y avivaron su temor a que estos hechos pudieran repercutir en otros lugares de la zona austral de Chile, por lo que enviaron a los pedidos refuerzos con urgencia, pero al poco tiempo la sublevación se manifiesta como un enfrentamiento entre carabineros y colonos,

“Los sangrientos sucesos de Loncoche que han conmovido de extremo a extremo al país y en que tomaron parte los colonos y carabineros, llevando la peor parte los primeros, aun no se han dado por terminadas las investigaciones que han de poner de manifiesto a la faz del público si quienes han sido los culpables en esta carnicería humana.”²⁹¹⁰

²⁹⁰⁸ Zona ubicada en la actual Provincia de Cautín, Región de La Araucanía, Chile.

²⁹⁰⁹ “En Loncoche”, *El Liberal*, Osorno, 26 de Febrero de 1910. En adelante, como en éste caso, se respetará la grafía original. Se agradece la ayuda prestada por los funcionarios del Archivo Municipal de Osorno.

²⁹¹⁰ “Sucesos de Loncoche”, *El Liberal*, Osorno, 23 de Febrero de 1910

Una comisión parlamentaria se traslada desde la capital hasta Loncoche²⁹¹¹, esta comisión se compondrá por tres diputados, los que solo darán cuenta de la negligencia del juez que ordenó el desalojo y no detuvo el actuar desmedido de carabineros, es más, lo justificó. Al aclararse los hechos, la comisión se da cuenta de que los colonos, reunidos en número de quinientos, se encontraban en el predio del cual se les intentaba desalojar, carabineros, al intentar desalojarlos, cargo sobre los colonos, dispersándolos y persiguiéndolos hasta una legua y media fuera del fundo en disputa. Los colonos reclamaban la posesión del predio argumentando que ellos habían vivido en esa zona mucho antes de que Irarrazabal, particular que podía el desalojo, tuviera la posesión legal, en papel, del fundo. La comisión llegó a la conclusión de que se debía legislar sobre la propiedad austral de la zona, deslindando los terrenos que pertenecerían al fisco y cuales a los particulares acaudalados y colonos, nada se habló sobre la propiedad indígena²⁹¹².

El Estado, para solucionar definitivamente el problema de la propiedad en la zona, promulga las Leyes de Propiedad Austral, las que serán confeccionadas durante la década '20 del siglo XX y buscará establecer que es propiedad fiscal y cuál es particular en la zona austral de Chile, para zanjar el conflicto por la propiedad entre particulares y el Estado, no se incluye el problema indígena, esta ley será aplicada en la zona a fines de la década del 1920. Esta ley obligará a todos los particulares a legalizar y reglamentar nuevamente sus predios, por lo que deberán demostrar la posesión sobre las tierras apoyados en papeles otorgados en notarías que, como fue dicho anteriormente, eran en su mayoría falsos.

Mientras tanto, luego de la conquista definitiva de La Araucanía en 1881-1883 por parte del Estado chileno, éste comienza a reducir a los mapuche de esa zona del Wall Mapu, los mapuche huilliche comienzan a exigir que a ellos también se les entreguen títulos como a los mapuche de más al norte para evitar las continuas usurpaciones, pero la Comisión de Radicación se encuentra con un panorama desolador en el Futawillimapu: prácticamente

²⁹¹¹ “Comisión Parlamentaria”, *El Liberal*, Osorno, 26 de Febrero de 1910

²⁹¹² “Sucesos de Loncoche”, *El Liberal*, Osorno, 3 de Marzo de 1910

no existía espacio en esta zona que no haya sido inscrito por un particular, aún cuando en este lugar solo vivan mapuche. El territorio del Futawillimapu había sido casi por completo despojado por latifundistas.

“En general, la ley de propiedad austral “blanqueó” los títulos de tierras obtenidos fraudulentamente y las ocupaciones de hecho realizadas por latifundistas sobre tierras indígenas y aquellas consideradas fiscales... reconociendo a estos últimos las posesiones producto de despojos. Tampoco se pronunciaba sobre los mapuche no radicados (que en la provincia de Valdivia y Osorno eran miles) y las tierras que aún mantenían como herencia de sus antepasados. Si existía en esta ley alguna posibilidad de hacer valer los títulos de comisarios, ésta se dificultó debido a lo engorroso de los trámites y el alto costo económico que significaba. Otra dificultad consistía en la forma de petición de los títulos. Esta debía realizarse teniendo posesión material de las tierras. Así, la ley de Propiedad Austral solo sirvió para consolidar el latifundio²⁹¹³”.

Al unísono, el Estado chileno decide a fines de la década del '20 del siglo XX dividir las comunidades que aún existen en el Ngülu Mapu²⁹¹⁴, intentando desaparecer la propiedad comunitaria indígena. El Estado buscará de esta forma incluir al mapuche en el mercado liberal capitalista, entregándole a cada comunero la parte que le corresponda de tierras y dándoles un título particular. Al intentar dividir las comunidades, busca hacer desaparecer la propiedad comunitaria y asimilar al mapuche huilliche a la sociedad chilena. Este decreto presidencial será resistido por las comunidades, los que ven en éste un intento de quitarles sus últimas posiciones territoriales.

LA RESISTENCIA

El mapuche huilliche no se mantuvo inmóvil a los intentos del poder por intentar asimilarlos a la sociedad chilena, es por este motivo que comienzan a resistir los intentos del poder por hacerlos desaparecer

²⁹¹³ MILLANGUIR, Doris, *Panguipulli. Historia y territorio, 1850-1946*, Imprenta Austral, Valdivia, 2007, p. 215

²⁹¹⁴ Esto es la parte del Wall Mapu que va desde la cordillera de Los Andes hasta el océano Pacífico, es decir, la parte que actualmente ocupa el Estado chileno.

enarbolando los antiguos tratados suscritos y tomándose los predios que los particulares latifundistas les habían quitado.

La violencia con la que actuaban los particulares y el Estado será respondida con reivindicaciones de terrenos, y la manera en las que harán efectiva su reivindicación será la búsqueda de ayuda legal para la devolución de sus tierras, la presentación de memoriales de protesta a las autoridades y la toma de terrenos.

Al iniciarse las tomas de terrenos, las autoridades locales comenzarán a tratar al mapuche como un usurpador de tierras, criminalizando la protesta social huilliche y desalojando con la fuerza pública al mapuche que intenta recuperar el territorio usurpado.

Las autoridades, locales y nacionales, y latifundistas de la zona comienzan a preocuparse por las vueltas de mano que comienzan a asestar los huilliche contra el latifundio, ya que la aplicación de la Ley de Propiedad Austral obligaba a los latifundistas a tener la posesión de hecho de la tierra, por tanto, los mapuche huilliche y su recuperación de su espacio territorial les impedían, debido al conflicto generado, recibir una revalidación de sus títulos.

Es por esto que las autoridades gubernamentales comienzan el desalojo masivo de los mapuche y colonos declarados como ilegales por los verdaderos usurpadores, los latifundistas. El Estado lo que busca es zanjar definitivamente el problema de la propiedad en la zona, es por eso que interviene enviando a la fuerza pública a desalojar de forma definitiva al mapuche y al colono que había ocupado una pequeña porción de tierra, jugando a favor de los grandes latifundistas de la zona.

En 1930, se puede leer del diario La Prensa, de Osorno, la siguiente noticia:

“Se prosigue activamente la aplicación de las terminantes disposiciones del Gobierno contra los ocupantes de terrenos ajenos.

Hemos estado informando con amplitud de detalles sobre las terminantes medidas adoptadas por el Gobierno contra las usurpaciones de terrenos.

A los ya afectados, corresponde agregar ahora el que realizarán hoy los Carabineros en este departamento, de acuerdo con el decreto dictado por el Intendente de Valdivia, cuyo cúmplase ha ordenado el Gobernador (de Osorno) señor Lopetegui.

*Se trata de desalojar de los terrenos que indebidamente tienen el indígena Dionisio Trunce y su familia y Victoriano Cárcamo, personas que tenían plazo hasta el 10 de mayo para retirarse de las posesiones que ocupaban en calidad de inquilinos en el fundo de la señora Rita v. de Sautter.*²⁹¹⁵

El discurso es claro: la familia Trunce se ha transformado, en el papel, en inquilinos de un predio con el que mantienen su subsistencia, los antiguos dueños del territorio se han transformado en usurpadores a los que el gobierno ha decidido reprimir de una vez por todas. La familia Trunce y parte de la familia Lefián²⁹¹⁶ había intentado recuperar ese mismo año, en el mes de Marzo, parte de la tierra, tomando parte del fundo, de donde se les desalojó. La criminalización del movimiento por intentar recuperar un espacio del territorio obvió el hecho de que los que ahora eran “usurpadores”, según autoridades gubernamentales, latifundistas y la prensa local y nacional, eran los dueños de la tierra.

Este discurso y las tomas, así como los desalojos, se repiten constantemente en la prensa Osornina de la primera mitad del siglo XX.

Los huilliche no olvidan los antiguos tratados firmados, y el clima de violencia los hace levantar la voz a través de la escritura de memoriales de protesta, en las que intentan hacer valer su derecho al territorio y la tierra recordando la firma y ratificación principalmente del Tratado de Las Canoas y los Títulos de Comisarios.

A su vez, el mapuche intenta ratificar los antiguos acuerdos en el plano material, entre 1931 y 1935 las tomas de terrenos aumentan y las ideas de las

²⁹¹⁵ “Carabineros hará hoy un lanzamiento de usurpadores de tierras”, *La Prensa*, 22 de Junio de 1930, p. 15, en CARRILLANCA, Carolina (con colaboración de MUÑOZ, René), *Prensa y Población Huilliche: Construcción de la “Otrredad” a través del discurso del diario La Prensa de Osorno 1930-1973*, Universidad de Los Lagos, Osorno, 2010, p. 101. Este libro es una recopilación de noticias salidas del diario *La Prensa* con relación a la población huilliche entre los años 1930 a 1973.

²⁹¹⁶ Una de las familias huilliche más numerosas, hasta en la actualidad.

comunidades y organizaciones mapuche huilliche comienzan a cohesionarse, dándole unidad al movimiento. Uno de las principales características de este movimiento es que los representantes de la sociedad mapuche huilliche que se reconstruye, en este tiempo, a través de la acción, son los Apo Ülmen y lonko de las comunidades, es decir, se mantiene la antigua organización que poseía la sociedad mapuche huilliche antes de la invasión hispana, una sociedad organizada de forma horizontal, donde cada familia (lof) poseía su representante, un lonko, elegido no para mandar, sino que para representar a la comunidad, a su vez, la reunión de diferentes comunidades elegía un representante mayor, este era y es el Apo Ülmen.

La búsqueda de la ratificación de antiguos acuerdos y la representación a través de las autoridades tradicionales demuestra que diferentes intentos desde el poder impuesto en el Futawillimapu a fines del siglo XVIII no lograron asimilar al huilliche a favor de la sociedad conquistadora²⁹¹⁷, además, la lucha no solo es contra autoridades gubernamentales locales y nacionales y contra la elite local, sino que también la lucha es por el respeto de la cultura mapuche, es una lucha hacia afuera, contra el poder que le somete, y hacia adentro, a favor del fortalecimiento de la sociedad mapuche huilliche.

Esta característica de la resistencia huilliche en la década de 1930 podía verse en todo el Futawillimapu, es decir, desde el río Toltén hasta el Seno Reloncaví, incluyendo la Isla Grande de Chiloé, y esta resistencia comienza a asociarse con la de los mapuche de La Araucanía, aunque esta asociación no constituía una homogenización entre ambos territorios, ya que mientras en el norte del Futawillimapu la resistencia era dirigida a través de nuevas formas de organización mapuche, en el Futawillimapu, como ya está dicho, la representación era llevada por las autoridades tradicionales en asociación con las nuevas formas de organizaciones.

Esta homogenización de la resistencia huilliche permitió que en diciembre de 1935 todas las comunidades del Futawillimapu, con la representación de sus autoridades tradicionales, se reunieran en

²⁹¹⁷ CÁRCAMO, Alejandro, “Asimilación y resistencia en el Futawillimapu”, Estudios Sociales y también en Futawillimapu, www.estudiossociales.cl y www.futawillimapu.org

Quilacahuín²⁹¹⁸, la reunión tenía como objetivo presentar un memorial al presidente de Chile en donde se mostraran los abusos cometidos por la élite local contra ellos y las peticiones de los huilliche para mejorar su situación.

EL MEMORIAL DE 1936²⁹¹⁹: POR LA AUTONOMÍA Y LA AUTODETERMINACIÓN

En 1932, el lonko de Quilacahuín decide solicitar a la misión cristiana ubicada en la zona que se retire entregando todas las tierras que la misión había proclamado como propias, esta solicitud se debía a que los misioneros habían despojado de tierras a parte de la comunidad, proclamando esa tierra como propia, el lonko de la comunidad hacía esta petición avalándose en el Tratado de Las Canoas, suscrito en 1793, en el que se establecía que el terreno de las diferentes misiones ubicadas en el “territorio huilliche” eran prestamos, de propiedad de las comunidades. La solicitud fue respondida por los misioneros con un no rotundo, argumentando que los huilliche, en el mismo Tratado de Las Canoas, habían proclamado la aceptación de los misioneros hasta lograr la evangelización completa del mapuche huilliche, cosa que no se había logrado, según los misioneros, porque el huilliche continuaba haciendo guillatún²⁹²⁰ y usando su idioma, además, los misioneros decían que en la década de 1830 el Comisario de Naciones les había entregado en propiedad los terrenos de la misión²⁹²¹.

El conflicto llevó a los mapuche de Quilacahuín a declarar como enemigos a los misioneros, ya que estos, junto a la fuerza pública, durante un guillatún en el sector, fueron a desalojar a los mapuche reunidos y quitaron el bastón de mando del lonko.

²⁹¹⁸ Ubicado al Oeste de Osorno.

²⁹¹⁹ “Memorial y documentos presentados por los Caciques Generales Mapuches del Buta Huillimapu a su excelencia el Presidente de la República. 1936”, en ALCAMÁN, Eugenio, *Memoriales mapuche-williches, territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936)*, CONADI, Osorno, 2010, pp 154-166, también en www.futawillimapu.org

²⁹²⁰ Ceremonia religiosa y política del Pueblo Mapuche

²⁹²¹ “Las pretensiones del cacique de Quilacahuín”, La Prensa, 29 de Septiembre de 1932, p. 3, en CARRILLANCA, Carolina (con colaboración de MUÑOZ, René), *Prensa y Población Huilliche: Construcción de la “Otriedad” a través del discurso del diario La Prensa de Osorno 1930-1973*, Universidad de Los Lagos, Osorno, 2010, p. 64

Las comunidades de Quilacahuín, en 1932, proclamaron la gobernación del territorio como propia, avalándose en el Tratado de Las Canoas, por tanto, se organizaron para defender la autonomía que pretendían adquirir, mientras el obispo de Osorno, en apoyo a los misioneros y su actuar, amenazaba con las consecuencias de esta proclamación. El congreso por la autonomía de los mapuche huilliche de la parte Oeste de Osorno se expandió más allá de Quilacahuín, proclamando que representaba a 15.000 mapuche²⁹²², por tanto, el hecho repercutió.

En 1935, todas las autoridades ancestrales representantes de las comunidades del Futawillimapu se reúnen en Quilacahuín para redactar un memorial, con intención de presentarlo al presidente de la república, el memorial es enviado a fines del 35 y publicado en 1936.

El memorial comienza en Tse Sungun²⁹²³, demostrando, por una parte, respeto y orgullo por sus tradiciones y que estas tradiciones aún continúan vigentes y, por otra parte, demostrando que ellos son un pueblo diferente y vigente, con sus propias formas culturales, diferente a las de los “chilenos”.

El memorial se presenta como una denuncia de los intereses mapuche, dirigido por sus lonko y Apo Ülmen, intereses lesionados por nacionales y extranjeros, que, amparados en la legalidad, causan daño al mapuche; este uso que se le da a la “legalidad” debe ser sabido por el presidente.

Estos mapuche se reconocen como los primeros patriotas chilenos, es decir, proclaman que ellos ayudaron a construir Chile, y que, por tanto, sus problemas son problemas de todo Chile. Ellos se reconocen como pobres campesinos, sin medios de pagar su justicia en tribunales estatales, por tanto, apelan al patriotismo chileno que se basaría en la Araucana.

Argumentan que los derechos del mapuche están consagrados en la historia chilena, además, dicen que los partidos políticos no los representan,

²⁹²² “Caciques José Santos Conapil, Juan Manuel Menco y José Ignacio Epuyao Imilpán acusan a misionero de Quilacahuín”, en ALCAMÁN, Eugenio, *Memoriales mapuche-williches...*, op. Cit., p. 153

²⁹²³ Variación lingüística huilliche del Mapuzungun, el idioma mapuche.

ni menos los manejan, se alejan de los partidos políticos y se proclaman como representantes de todo el Futawillimapu, sin distinción.

La primera petición de los mapuche huilliche es la de justicia, a través de un tribunal especial para resolver sus problemas y que sea permanente, pero este tribunal debe poseer una característica especial, debe estar constituido por representantes mapuche; avalados en el Tratado de Las Canoas, proclaman que la justicia debe ser administrada para los problemas mapuche por los mapuche, proclamando la autonomía en sus asuntos sobre justicia.

Sobre la legislación chilena, piden la derogación de todas las leyes que se han dictado desde la colonización alemana en la zona (mediados del siglo XIX) hasta las leyes de la Constitución de la Propiedad Austral, consideradas como perjudiciales para su pueblo.

La lucha contra la legislación chilena va dirigida contra las élites y por que el Estado recuerde sus compromisos con ellos.

El primer punto del memorial busca el reconocimiento del Tratado de Las Canoas, base desde donde debe partir todo diálogo entre el Estado chileno y los mapuche huilliche, además de que el Tratado reconoce un territorio huilliche.

El segundo punto pide la liberación de impuestos, de todos los Indígenas desde Valdivia a Magallanes, cuestión lograda en el Tratado y que diferentes leyes de protección al indígena ratificaron, además, se ofrecen a realizar el censo de los nacimientos y muertes de su población y a controlar su población. Argumentan que esta tarea la debían cumplir los misioneros, pero estos no se preocupan de realizar esta tarea, solo se preocupaban de controlar que el mapuche no realice el guillatún, por tanto, en este punto también se pide el cambio de los misioneros por misioneros elegidos por ellos. Aprovechan de denunciar a los misioneros de Quilacahuín como despojadores de tierras de las comunidades del sector.

El tercer punto pide el respeto de los Títulos de Comisarios, por tanto, la reposición y el respeto de las tierras de las comunidades mapuche huilliche a las que fueron entregadas estos títulos, es decir, a comunidades que habitan,

principalmente, la zona Oeste de Osorno, además del respeto de títulos entregados a otras comunidades huilliche de otras zonas, como los títulos de los mapuche de Chiloé entregados y ratificados por el Estado al mismo tiempo de la entrega de los Títulos de Comisarios.

El cuarto pide la que se mantenga vigente y se logre la aplicación de todas las leyes de protección de las tierras indígenas que prohíben la venta, hipoteca o remate de estas tierras.

El quinto punto pide la

*“devolución inmediata de todos los terrenos usurpados y prescindiendo de la acción judicial; porque de lo contrario, S.E., jamás los indios-mapuche y descendientes conseguirían su devolución, debido a la tardanza de los juicios, robos de expedientes, etc., porque los indios-mapuche y descendientes no están en disposiciones de sostener pleitos contra los particulares que engañan a los Tribunales con defensas inmorales”*²⁹²⁴

Nuevamente podemos ver el desprecio del mapuche a la legislación chilena, considera como instrumento de las élites, no como una ley equitativa.

En el sexto punto, piden colegios en sus reducciones, pero estos colegios deben enseñar en idioma mapuche y deben estar controladas por las comunidades y financiadas por el Estado. Para lograr el progreso de estos colegios se exige una comisión que estudie el idioma mapuche para lograr la educación en este idioma y, por tanto, a través de la cultura mapuche, “que es más moral que la civilización europea”²⁹²⁵.

El séptimo punto responde a los particulares extranjeros y nacionales que argumentaban que en la zona el Futawillimapu no existen ya mapuche, para lograr el crédito de la existencia de ellos en la zona proponen hacer un censo, el que será dirigido por los propios caciques, además proponen que este censo se haga permanentemente.

²⁹²⁴ “Memorial y documentos presentados por los Caciques Generales Mapuches del Buta Huillimapu a su excelencia el Presidente de la República. 1936”, en ALCAMÁN, Eugenio, *Memoriales mapuche-williches...*, óp. Cit., p. 160

²⁹²⁵ *Ibíd.*

Será el octavo punto el que propondrá formalmente la creación de un tribunal dirigido y constituido por mapuche huilliche, proclamando que este tribunal no solo defenderá a “los Padres de la raza chilena”²⁹²⁶, sino que también defenderá el patrimonio nacional, el que también ha sido usurpado por los terratenientes locales, principalmente alemanes. Critica el hecho de que en esa actualidad exista un alemán con más de doce mil cuerdas de tierras, mientras que mapuche y colonos pobres no tengan un pedazo de tierra para vivir.

El noveno punto tiene que ver con la regeneración moral del Pueblo Mapuche, “como también de los mestizos chilenos”²⁹²⁷, solicita la eliminación, a través de un decreto presidencial, de los vicios de los juegos de azar y del alcohol, argumentando que estos vicios degeneran al pueblo.

El décimo y último punto solicita el libre tránsito en los caminos y puentes públicos en la región, ya que los particulares se han hecho dueño del territorio, impidiendo el libre tránsito. Solicitan abrir caminos en la zona que conecten mejor el territorio y permitan el paso libre por todo el Futawillimapu²⁹²⁸.

El memorial se transforma en un grito por retomar la autonomía sobre el territorio reconocido en el Tratado y son todos los caciques huilliche los que proclaman su soberanía sobre el territorio. El memorial no es una declaración de sucesión, solo es la declaración por el respeto de los derechos ya adquiridos y que no son reconocidos. Por tanto, autonomía y autodeterminación es proclamado por todos los representantes huilliche y, desde ese momento, será la búsqueda del logro de las aspiraciones propuestas en el memorial la estrategia a seguir para lograr que la sociedad mapuche huilliche logre retomar su antigua autonomía sobre todo el Futawillimapu.

²⁹²⁶ Ibid., p. 161

²⁹²⁷ Ibid., p. 162

²⁹²⁸ Hasta los días de hoy, en San Juan de La Costa, al Oeste de Osorno, en ciertos fundos que mantienen los descendientes de alemanes y nacionales es difícil el paso, ya que los dueños de los fundos no permiten el paso e incluso cierran los caminos, además, las forestales ubicadas en la zona ocupan y destruyen los caminos comunitarios, haciendo que la conexión sea un problema constante.

El memorial llegará al presidente, logrará que las denuncias sean revisadas, pero no logrará que la presidencia apoye la implementación de las aspiraciones mapuche huilliche, aún así, el memorial trazará públicamente el camino que seguirán todas las comunidades mapuche huilliche para el logro de sus derechos, derechos reconocidos pero no aplicados.

CONCLUSIONES

Aunque el memorial de 1936 no logró los efectos esperados, se transformo en la base de la resistencia mapuche huilliche hasta la actualidad, este memorial será el inicio de una estrategia de resistencia que logró ser formulado a través de la experiencia de lucha que fue formando el pueblo huilliche, mezcla de lucha por la tierra, por la supervivencia y lucha por el reconocimiento de los tratados que no olvidaba la memoria colectiva mapuche huilliche, la estrategia de resistencia se transformó en la lucha por el territorio y la cultura.

La actual Junta General de Caciques del Futawillimapu, en los diferentes memoriales²⁹²⁹, comunicados y exposiciones que ha realizado, así como las agrupaciones de apoyo a los Presos Políticos Mapuche del Futawillimapu y otras organizaciones, algunos más radicales que otros, han exigido lo mismo que el memorial ha peído, algunas agrupaciones y personalidades mapuche se han dedicado a cumplir o exigir ciertas partes del memorial, pero todos han seguido el espíritu del memorial: el reconocimiento y aplicación de los acuerdos suscritos en el Tratado de Las Canoas y los Títulos de Comisarios, además de reconocer como parte del territorio del Futawillimapu a toda la zona no reconocida por el Tratado, donde el mapuche ha ejercido su territorialidad antes que el Estado chileno existiera, es decir, desde el Toltén hasta Chiloé, este sería el territorio mapuche huilliche reconocido por los escritores del memorial de 1936, es decir, todos las autoridades tradicionales de ese tiempo, y es el territorio que reconocen como propio los mapuche huilliche en la actualidad.

²⁹²⁹ “Documento memorial Junta de Caciques del Butahuillimapu de las Provincias de Valdivia, Osorno a Chiloé –Decima Región – Rep. Chile. Con fecha 6 y 7 de diciembre de 1983, en la reducción misional de Rahue”, Junta General de Caciques del Futawillimapu, *Títulos de Comisario del Pueblo Mapuche-Williche*, Alerce Talleres Gráficos, Santiago, 2010

Luego de haber firmado el Tratado, la sociedad mapuche huilliche sufrió el desprecio y la codicia de las nuevas élites que se instalaban en el Futawillimapu, quemando las tierras habitadas por el huilliche se intentó despojarlo y hacerlo desaparecer, pero de las cenizas nació el fuego, escrito en un memorial en 1936, que le dio vida al movimiento mapuche huilliche hasta nuestra actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

Prensa

El Liberal, Osorno, 26 de Febrero de 1910.

El Liberal, Osorno, 23 de Febrero de 1910.

El Liberal, Osorno, 26 de Febrero de 1910.

El Liberal, Osorno, 3 de Marzo de 1910.

Libros

ALCAMÁN, Eugenio, *Memoriales mapuche-williches, territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936)*, CONADI, Osorno, 2010.

BENGOA, José, compilador, *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*, Publicaciones el Bicentenario, Santiago, 2004.

CARRILLANCA, Carolina (con colaboración de MUÑOZ, René), *Prensa y Población Huilliche: Construcción de la "Otriedad" a través del discurso del diario La Prensa de Osorno 1930-1973*, Universidad de Los Lagos, Osorno, 2010.

Junta General de Caciques del Futawillimapu, *Títulos de Comisario del Pueblo Mapuche-Williche*, Alerce Talleres Gráficos, Santiago, 2010.

MILLANGUIR, Doris, *Panguipulli. Historia y territorio, 1850-1946*, Imprenta Austral, Valdivia, 2007.

MOLINA, Raúl, y CORREA, Martín, *Las tierras huilliches de San Juan de la Costa*, CONADI, Santiago, 1998.

MOLINA, Raúl, y CORREA, Martín, *Territorios huilliches de Chiloé*, CONADI, Santiago, 1996.

URBINA, María Ximena, *La Frontera de arriba en Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginarios de sus bores geográficos, 1600-1800*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2009.

VERGARA, Jorge, Aldo MASCAREÑO y Rolf FOERSTER, *La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia*, CONADI, Santiago, 1996.

Artículos

ALCAMÁN, Eugenio, “Los mapuche huilliche del Futawillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas”, ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Etnohistoria, El Quisco, 19-23 de julio, 1993. Publicada en *Revista de Historia Indígena*, N° 2, Diciembre de 1997, Universidad de Chile.

ALCAMÁN, Eugenio, “La expansión colonial española desde Valdivia y la rebelión huilliche de los Llanos y Ranco. 1645-1793”, *Boletín N° 1*, Museo Histórico Municipal de Osorno, Osorno, 1993.

ALCAMÁN, Eugenio, “La rebelión Huilliche de los llanos y Ranco en 1792”, *Boletín n° 1*, edición Gabriel Peralta, Museo histórico municipal de Osorno, Osorno, 1993.

ALMONACID, Fabián, “Estado, particulares, indígenas y propiedad de la tierra en Osorno 1925”, *Boletín n° 6*, Museo y archivo histórico municipal, Municipalidad de Osorno, Osorno, 2002. Pp. 75-91.

MUÑOZ, Jorge, “Políticas centrales, inmigración alemana y gente menuda en la frontera decimonónica. Valdivia, La Unión y Osorno (1840-1890)”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, n° XII, vol. 2, Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile, 2008.

POBLETE, María, “Prácticas educativas misionales franciscanas, creación de escuelas en territorio mapuche y significación de la educación entre los mapuche huilliche del siglo XVIII y XIX”, *Revista Estudio Regional*, volumen 2, n° 6, Universidad de los Lagos, Osorno, 2009.

Web

CÁRCAMO, Alejandro, “Asimilación y resistencia en el Futawillimapu”, Estudios Sociales y también en Futawillimapu, www.estudiossociales.cl y www.futawillimapu.org.

CONCHA, Martín “Una Mirada a la Identidad de los grupos Huilliche de San Juan de la Costa”, Centro de investigaciones sociales Universidad ARCIS. Tesis de Grado 1998. Disponible en Biblioteca Virtual Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) www.clacso.edu.ar.

RESUMEM

Depois de um pouco mais de um século do início do processo de colonização do Futawillimapu, os ancestrais mapuche descendentes destas terras procuraram manifestar-se todos em conjunto através de um Memorial, em onde se manifestaram como os donos do território, acusando os despojos cometidos pelos colonos na contramão deles e exigindo o respeito dos tratados assinados com a coroa espanhola e ratificados pelo Estado chileno.

PALAVRAS FINQUES:

Futawillimapu, criminalización, resistência, autonomia, autodeterminação

Simposio 25 Subjetividade e Contemporaneidade
--

Simposio 26 [Axel Honneth e a Teoria Crítica da Sociedade poder, reificação e reconhecimento](#)

“ENTRE AMOR Y JUSTICIA: LA PERSPECTIVA NORMATIVA DE HONNETH SOBRE LA VIDA FAMILIAR”

Ana Fascioli
anacfascioli@gmail.com
eticajusticiayeconomia@blogspot.com

Resumen de ponencia

La ponencia sintetiza la reflexión de Axel Honneth sobre la peculiaridad normativa de la vida familiar (Honneth, 2007a). Se analizan las diferencias con otras posiciones teóricas sobre las relación entre vida familiar y justicia (Sandel, 2000; Lasch, 1977; Rawls, 2001; Nussbaum, 2000; Okin, 1989). Así, quedarán a la vista tanto su mirada realista de la vida familiar como las conexiones de la perspectiva de Honneth con un tipo particular de feminismo. Por último, se sugerirá una forma de concebir la relación entre Estado y familia acorde a su perspectiva crítica.

This paper summarizes Honneth's point of view about the normative singularity of family life (Honneth, 2007a). I examine the major theoretical positions on the relationship between family life and justice (Sandel, 2000; Lasch, 1977; Rawls, 2001; Nussbaum, 2000; Okin, 1989) and particularly the connections between Honneth's perspective and certain type of feminism. Finally, we suggest how the state should consider family life, according to Honneth.

Palabras claves: *Honneth, vida familiar, amor, justicia, feminismo*

Presentación del autor

Licenciada en Filosofía (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay) y Profesora de Filosofía (Instituto de Profesores Artigas).

Doctoranda del Programa “Ética y Democracia” de la Universidad de Valencia (España). Su tesis doctoral versa sobre el concepto de reconocimiento en la teoría crítica de Honneth. Se desempeña como docente efectiva en el Departamento de Filosofía de la Práctica de la FHCE. Es integrante del Grupo *Ética, Justicia y Economía*

(eticajusticiayeconomía@blogspot.com), que actualmente lleva adelante un proyecto de investigación sobre patologías sociales y políticas públicas. Su investigación se ha volcado a vincular la ética del reconocimiento con el enfoque de las capacidades, con los análisis sobre pobreza y la educación ciudadana. Ha escrito *Humillación y Reconocimiento. Una aproximación a la teoría crítica de Axel Honneth*, que publicará en breve la Biblioteca Nacional de Uruguay, fruto de su tesis de maestría.

Introducción

La ampliación de la noción liberal de justicia generada desde la crítica feminista (Okin, 1989) y más tarde profundizada por la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (Honneth, 1997) propone incluir la consideración de las relaciones de amor y cuidado al interior de las teorías de justicia. Estas nuevas perspectivas amplificadoras del enfoque distributivista liberal sugieren que la justicia de una sociedad se juega más que nada en la constitución de sus prácticas sociales y la calidad de las formas de comunicación presentes en ellas, descentrando la justicia del Estado. Si seguimos esta perspectiva, y pretendemos incluir a la esfera íntima familiar como una esfera de justicia social, surgen algunas preguntas fundamentales. ¿Puede la familia ser considerada un lugar de justicia?, ¿en qué sentido y con qué alcance?, ¿pueden operar en ella los mismos parámetros de justicia que operan socialmente?, y ¿hasta dónde esta esfera puede ser regulada u objeto de un diseño institucional?²⁹³⁰.

La mayoría de los filósofos políticos que defendieron la justicia en el dominio público – entendido básicamente como el mundo de la política y del mercado laboral-, lo distinguieron claramente de la vida privada doméstica, considerando que operaban bajo principios diferentes. Vieron la familia como un dominio separado del objeto mismo de la política, e incluso que necesitaba ser protegido de la intrusión estatal. Pero hoy la familia ha vuelto al debate público y se ponen en cuestión estos límites. Resurgen con nueva fuerza reflexiones sobre la familia, tanto en los discursos cotidianos -que lamentan su incapacidad de dar sostén u orientación a sus miembros, denuncian los fenómenos de abuso y violencia que se dan en su interior, o reivindican nuevas formas o modelos de familia- como en la reflexión filosófico-política, donde las posiciones feministas, neoaristotélicas y neohegelianas cuestionan la tradicional dicotomía liberal entre lo público y lo privado. Este renacer recuerda, que aunque la reflexión sobre la interna de la vida familiar fuera relegada por las teorías liberales de la justicia, la institución familia estuvo siempre implicada en la reflexión sobre el Estado que llevaron adelante los principales filósofos políticos (Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Engels). También son significativos los esfuerzos de la sociología y la economía contemporáneas

²⁹³⁰ Honneth concibe la esfera íntima como integrada también por otras relaciones afectivas profundas, como son las relaciones de amistad y de pareja. Este trabajo aborda exclusivamente las relaciones familiares, por sus ventajas analíticas, en la medida que el debate sobre las relaciones de cuidado se ha centrado en este dominio.

para explicar la complejidad a la que se enfrenta esta institución hoy e incluso se postulan algunas tendencias de su desarrollo futuro (Gary Becker, Amartya Sen, Beck-Gernsheim).

La vida familiar: entre el amor y la justicia

En este marco mencionado, la teoría del reconocimiento de Axel Honneth contribuye a reposicionar la familia como espacio clave en que se juega la justicia de una sociedad. Dedicó en particular, el artículo “Between justice and affection: the family as a field of moral disputes” a una reflexión sobre la peculiaridad normativa de la vida familiar, un espacio social que se encuentra a caballo de dos formas de reconocimiento intersubjetivo -amor y justicia-, diferentes pero no necesariamente incompatibles (Honneth, 2007a).

A partir de un análisis sociohistórico de la experiencia del amor en el núcleo familiar, Honneth repasa en que hoy, la familia transita el camino contrario al que recorriera en su origen. La institución tal como la concebimos actualmente, surgió cuando en la modernidad, la fuente de integración familiar pasó a centrarse en los lazos emocionales de sus miembros y no en condiciones externas como intereses económicos, políticos o de status social. La familia se concibió como una constelación “pura”, unida exclusivamente por lazos emocionales. La relación matrimonial entre hombre y mujer se vió como debiendo estar fundada exclusivamente sobre los sentimientos de amor recíproco entre sus partes y se condenó el uso de la descendencia para fines económicos, junto al nacimiento de la idea de la infancia como una fase a preservar. También junto a ello, surgió la idea de que la igualdad debía prevalecer entre sus miembros a la hora de la distribución de recursos y regulación de la herencia. Así, la liberación del matrimonio de influencias externas, la prohibición del trabajo infantil y la regulación legal de la distribución del bienestar entre sus miembros fueron las tres innovaciones normativas que hicieron surgir la familia moderna como esfera privada (Honneth, 2007a, 144-145) y colocaron a la vida corriente en el centro mismo de la idea de vida buena (Taylor, 2006, 33). Estas innovaciones normativas trajeron consigo un alejamiento y autonomización de las cuestiones familiares con respecto a la esfera pública y una total incorporación a la esfera civil de la sociedad.

Esta autonomización es lo que hoy volvemos a cuestionar. Las razones son,

según Honneth, que en este proceso de diferenciación, la familia quedó expuesta a dos fuentes de vulnerabilidad importantes: a) la desinstitucionalización de los lazos familiares, que ha traído mayores opciones a la libertad personal pero también mayor inestabilidad en las conductas, haciendo más vulnerables a niños, mujeres y ancianos. Y b) la disolución de los roles intrafamiliares tradicionales, por la emancipación de la mujer y su entrada al mercado laboral, lo que tiene como contracara un cierto empobrecimiento de los lazos familiares, negligencia y violencia (Honneth, 2007a, 148-150). Estamos ante una institución en crisis, frente a la que surge nuevamente la necesidad de intervención.

Para Honneth, el debate actual sobre qué hacer con la familia revela el diálogo entre dos perspectivas diferentes pero complementarias que acompañaron desde el origen a esta institución y que se concretaron en las perspectivas de Kant y Hegel sobre la vida moral en la familia. Honneth retoma para ello el análisis comparativo que Waldron ofrece entre los modelos de Kant y Hegel sobre el matrimonio: como relación contractual o como comunidad ética (Waldron, 1993). En su doctrina del Derecho, Kant concibió el matrimonio como una relación contractual entre sujetos autónomos que acuerdan a largo plazo una posesión mutua. A partir de él, lo que Honneth llama el modelo contractualista ve la relación moral de los miembros de la familia como un conjunto de derechos y deberes que deben ser mutuamente respetados. Este modelo ve la familia como como un contexto de aplicación contextual específica de los requerimientos generales de justicia (Honneth, 2007a, 153), como sostiene buena parte del feminismo contemporáneo.

Por su parte, Hegel condenó esta reducción kantiana del matrimonio a una mera relación legal y presenta al matrimonio como una *comunidad afectiva* cuyo núcleo normativo consiste justamente en trascender el lenguaje legal y los individuos logran la satisfacción de sus deseos y necesidades no como requerimientos de derecho, sino por el amor recíproco (Honneth, 2007a, 152). En Hegel, la familia se presenta como una unidad ética en la que el sujeto se percibe como miembro de una comunidad, cuya finalidad externa es el cuidado y la protección de todos los individuos que pertenecen a ella, satisfaciendo las necesidades que tienen en tanto seres naturales, a través del amor recíproco. La familia es para Hegel un “contexto cognitivo”, en el que sus miembros aprenden lo que quiere decir contemplar al otro como a un individuo irremplazable

(Honneth, 1999, 59-62). *“La relación entre los miembros normalmente no consiste en un intercambio de derechos y deberes, sino en la garantía mutua de cuidado y devoción”* (Honneth, 2007, 153). Basta con que los deseos sean formulados, no es necesario que se formulen como “derechos” para ser satisfechos por el amor. Incluso la reciprocidad no es lo más importante en este modelo, sino la motivación que subyace a la acción. Claramente, es este modelo afectivo hegeliano el que subyace a la posición de Sandel en el debate actual.

Hegel no es claro acerca de si esta “unión de amor mutuo” sustituye o complementa a la relación legal en la familia. Y esta ambigüedad le permite a Honneth llevar el planteo hegeliano a un “costado” más kantiano (Honneth, 2007a, 152). Honneth, como Okin considera que ambas perspectivas son necesarias y complementarias: deben ser capaces de reconocerse como personas cuya integridad debe preservarse, y a la vez, reconocerse como sujetos únicos cuyo bienestar individual merece especial atención y cuidado (Honneth, 2007a, 155). Los que reclaman el respeto de los derechos individuales de sus miembros -especialmente los más vulnerables- hacen bastante por el fortalecimiento de la familia, como también los que reparan en que justamente, la necesidad de regulación legal, deja en evidencia la importancia del amor y cuidados familiares. El modelo contractual es insuficiente para dar cuenta de la vida familiar porque, por ejemplo, los niños no eligen la pertenencia a una familia, y son completamente dependientes, al menos al inicio, de las personas que están a su cuidado. Los padres tienen una obligación de cuidar a sus hijos que no descansa en un contrato o un consentimiento de los hijos.

El debate sobre la relación entre justicia y familia

Ahora bien, para entender cabalmente la tesis de Honneth, es necesario reconstruir el marco más amplio del debate del que está participando sobre la relación entre justicia y familia. En la consideración de si puede la familia ser una esfera de justicia, es posible encontrar entre los principales referentes del debate contemporáneo, tres perspectivas básicas: a) quienes sostienen que la justicia no se aplica a la vida familiar, b) quienes sostienen que la justicia se aplica a la familia sólo como límite externo pero no a su dinámica interna y c) quienes sostienen que la familia debe ser también internamente justa.

En lo que sigue, analizaremos cada una de estas perspectivas, y apoyaré los argumentos de un particular feminismo (Okin, Nussbaum) y de Honneth a favor de la última. La vida familiar debe estar sometida a regulaciones legales que garanticen los derechos y libertades de todos sus miembros, pero además, deben ser justas las formas de sus vínculos, roles y prácticas cotidianas. Ello no implica afirmar que la vida familiar se reduzca a la justicia o que no podamos esperar mucho más de estas relaciones, sino que más bien, como sugiere Honneth, es un espacio a caballo entre el amor y la justicia. Asimismo, se sugieren algunas claves para pensar cuál sería una correcta intervención del Estado sobre la familia.

La familia no se trata de justicia

Existe una primera posición teórica sobre la relación entre vida familiar y justicia de quienes consideran que pedir que las familias sean justas es -por diversos motivos- un error, dado que la familia es una esfera *prepolítica* o *no política*. Simplemente, la justicia -en su sentido político- no se aplica a la familia o a la “esfera íntima”. En un extremo claramente identificado, se puede colocar bajo esta perspectiva a un pensar tradicionalista para el cual la familia está más allá de la justicia, porque la naturaleza dicta su estructura jerárquica y considera la división del trabajo familiar por género como algo natural y necesario. Esta posición mantiene hoy las afirmaciones que autores de la talla de Rousseau o Hume mantuvieron sobre una “naturaleza” de la mujer y del hombre, y lo adecuado de excluir a la primera de la vida económica y política (Rousseau, *Emilio*, 364). Desde esta mirada “neoconservadora”, el pensamiento feminista actual y su resistencia a los roles tradicionales de género se presenta como causa y expresión del colapso de la familia (Lasch, 1977; Berger & Berger, 1983). Argumentan que el desarrollo profesional de la mujer fuera del hogar atenta contra la unidad familiar, ya que la naturaleza marca -por ejemplo, a través de la lactancia femenina- la necesidad de que la mujer permanezca en el hogar al cuidado de los niños. La familia es una esfera que aparece “amenazada” por reivindicaciones de justicia -ajenas a ella- en su interior (Okin, 1989, 35). Pero sin llegar al extremo de la posición conservadora a la que hemos referido, entre los teóricos que pensaron contemporáneamente la justicia social -tanto liberales como comunitaristas-, se presenta una desconsideración generalizada de la vida familiar, lo que lleva el mismo supuesto

implícito de que la justicia no se aplica a la familia.

Michael Sandel, como excepción, plantea explícitamente los argumentos de esta tesis: Sandel puntualiza por qué las circunstancias de la justicia no se aplican a la familia. Las familias son "associations beyond justice", cuya naturaleza interna está más allá de las circunstancias de la justicia. Esta virtud sólo opera cuando los intereses difieren y los bienes a distribuir son escasos. Aunque esto último ocurre en nuestras sociedades, podríamos también visualizar en su seno *“un rango de asociaciones más íntimas o solidarias en las que los valores y objetivos de los participantes coincidan más estrechamente, de forma tal que las circunstancias de la justicia prevalezcan en un grado relativamente reducido”* (Sandel, 2000, 50). Según Sandel, la familia es un caso extremo de este tipo de asociaciones en la que podemos a menudo observar que, cuanto más fuerte es la benevolencia mutua entre los individuos, más se pierde y confunde la distinción de la propiedad entre ellos. Su concepción de la familia como un grupo íntimo, ligado por el amor y la identidad de intereses o por propósitos compartidos hace *innecesaria* la justicia. Nuestras relaciones familiares en general, se rigen por un afecto espontáneo, mientras que raramente invocamos derechos individuales o procedimientos de justicia imparcial,

“no porque la injusticia sea predominante sino porque su interés está superado por un espíritu de generosidad en el que pocas veces me siento inclinado a exigir mi justa parte. (...) El punto no es que obtengo lo mismo que obtendría de otra manera, sólo que más espontáneamente, sino simplemente que las cuestiones respecto de qué es lo que obtengo y de a qué estoy obligado no cobran demasiada importancia en el contexto total de este modo de vida” (Sandel, 2000, 52-53).

Para Sandel, además de innecesaria, la justicia puede ser peligrosa en el ámbito familiar, al punto de poder ser más un vicio que una virtud. Cuando alguien actúa de acuerdo con un sentido de justicia en circunstancias inapropiadas, o sea, donde otras virtudes son más relevantes que ésta, su acto puede que no sea superfluo sino que dañe moralmente la relación, generando en forma de autocumplimiento, las circunstancias de la justicia que su discurso supone. Y a modo de ejemplo señala:

“Si, a resultas de un equivocado sentido de la justicia, un viejo amigo muy cercano insiste repetidamente en calcular y pagar su parte exacta de todos los gastos comunes, o no quiere aceptar ningún favor u hospitalidad salvo bajo la

mayor protesta o desconcierto, no sólo me sentiré obligado a ser recíprocamente escrupuloso sino que en el mismo instante puedo comenzar a preguntarme si no habré comprendido de manera equivocada nuestra relación” (Sandel, 2000, 55).

Sandel advierte, con acierto, que la familia, como la amistad, está caracterizada por virtudes más nobles que la justicia y que desconocerlo puede resultar ciertamente, una amenaza. Resulta atendible esta consideración del autor sobre el lenguaje en el que ocurre la interacción social. Sandel no niega que puedan en algún momento surgir la discordia y las circunstancias de la justicia en la vida de una familia o que sea una institución regulada legalmente, sino que lo que quiere señalar es que las interacciones familiares cotidianas se rigen en general, por principios diferentes y por ello los principios de justicia no pueden regularlas. Aún cuando puedan darse las circunstancias de la justicia, éstas no son las que predominan en la vida familiar y por tanto, la justicia no es en la familia la virtud superior.

Sin embargo, la posición de Sandel presenta al menos, dos graves dificultades. A través de su planteo, Sandel pretende cuestionar la primacía de la justicia planteada por el liberalismo de John Rawls y sostiene que ésta no puede ser la primera virtud de las instituciones sociales de una manera absoluta. *“La justicia puede ser primaria sólo para aquellas sociedades acosadas por la suficiente discordia como para hacer que la resolución de los intereses y objetivos en conflicto sea la consideración moral y política dominante”* (Sandel, 2000, 50-51). La primer dificultad, como ha señalado Okin, es que Sandel malinterpreta a Rawls, el cual entiende la justicia como principal virtud no en el sentido de una virtud más alta o noble, sino como la fundamental o más esencial: *“la justicia tiene prioridad porque es la más esencial, no porque sea la más alta de las virtudes”* (Okin, 1989, 28). De hecho, Rawls dice explícitamente que hay sentimientos y principios morales más nobles que la justicia al referirse a las “acciones supererogatorias”, o sea, las acciones que realizamos por sobre los términos de la obligación, como son los actos de benevolencia, autosacrificio o heroísmo (Rawls, 2000, 117-118). Y aunque estas acciones vayan más allá de la justicia, ello no implica necesariamente que estén contra ella. Por lo que, podríamos sostener que la justicia no es en la familia la virtud superior, aunque sí una de las más básicas. En el fondo, el supuesto cuestionable es que Sandel interprete que siempre y necesariamente, justicia y benevolencia se oponen. Entiende la justicia sólo como una *“virtud compensatoria,*

cuya ventaja moral consiste en su capacidad de remediar las condiciones que se han degradado” (Sandel, 2000, 51), y reduce la justicia a la esfera legal, entendiéndola meramente como demandas de imparcialidad y de observancia de derechos. Por eso, Sandel sólo puede ver a la justicia como opuesta al amor y la espontaneidad, la benevolencia y la fraternidad; el respeto de la justicia *sustituye* a la generosidad del amor, remedia una condición que se degradó (Sandel, 2000, 51-52). Si la justicia sólo puede *sustituir* a la fraternidad o al amor benevolente, el supuesto de Sandel es que cuando una está presente, la otra está ausente. Esta necesaria oposición entre justicia y amor también puede verse cuando Sandel nos dice que la justicia no siempre implica una mejora moral, porque no siempre reemplaza a una situación de injusticia. Puede que antes no hubiera ni justicia ni injusticia, sino *“una medida suficiente de benevolencia o fraternidad tal que la virtud de la justicia no había sido involucrada ampliamente”* (Sandel, 2000, 52). Esto nos hace pensar que en el planteo de Sandel, cuando la vida familiar funciona bien, la justicia no está presente.

La segunda dificultad -que afecta a Sandel y al pensamiento conservador- es que esta primera asunción sobre la relación entre justicia y vida íntima contiene, en mayor o menor medida, una idealización de la vida familiar. Son expresiones contemporáneas de perspectivas tradicionales como las de Rousseau y Hume, quienes entendían que el afecto y la unidad de intereses que prevalece en las familias hacen irrelevantes los estándares de justicia (Okin, 1989, 27). Para Rousseau, la gobernanza del hogar está basada en el amor y los hombres son los encargados de representar a la unidad familiar en la esfera pública que sí se encuentra basada en principios de justicia (Rousseau, 1969, 241-242). En la visión idealizada de Rousseau, las mujeres son dependientes y subordinadas a esposos amantes y protectores, lo que no ocurría necesariamente en la realidad de su tiempo. Hume argumenta que en contextos de fuerte afectividad, los sujetos no sienten más preocupación por sus intereses que por los de sus compañeros, y ahí la apelación a la justicia es inútil, es innecesaria. *“Entre las personas casadas, el cemento de la amistad se supone tan fuerte por la ley como para abolir toda división de posesiones”* (Hume, 1975, 185). Pensadoras feministas han reparado en que esta idealización que el siglo XVIII hizo de la familia como unidad ética escondía la situación real de la mujer, que perdía al casarse sus derechos legales y pasaba a ser una propiedad del marido, muchas veces negligente o abusador (Okin, 1989, 33). *The*

subjection of woman de Stuart Mill fue justamente una respuesta crítica al contenido ideológico de esta idealización y a las tesis naturalistas sobre los roles de género, que el pensamiento feminista posteriormente retomó y amplificó. Hoy, continúan existiendo estas visiones idealizantes de la familia, que la presentan como refugio o paraíso en un mundo desalmado (Lasch, 1977). El actual “descubrimiento” de la violencia doméstica, sin embargo, muestra la falsedad y peligro de esta idealización y cómo la internalización de normas de justicia puede representar una mejora.

La familia como esfera de justicia sólo en sentido externo

Una segunda perspectiva sostiene que la familia es una esfera de justicia, pero entiende esto sólo en un sentido *externo*. Rawls es quien introduce esta idea, aunque sin la suficiente claridad, porque oscila entre dos afirmaciones inconsistentes entre sí (Nussbaum, 2000, 272-273). Por un lado, en su *Teoría de la Justicia*, Rawls había establecido que el objeto primario de los principios de justicia es la “estructura básica de la sociedad” y por tal entiende “*el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social*” e incluyó dentro de estas instituciones a la familia monogámica, entre otras (Rawls, 2000, 20). Sigue esta misma idea cuando en su posterior artículo sobre el contenido y alcance de la idea de razón pública (Rawls, 2001), dedica un apartado especial a la familia y al interés que un Estado liberal tiene en ella. Allí Rawls afirma explícitamente que la familia es una parte de la estructura básica de la sociedad, por lo que es una de las instituciones sobre las que se aplican los dos principios de justicia: “*La familia forma parte de la estructura básica porque una de sus principales funciones es servir de base de la ordenada producción y reproducción de la sociedad y de su cultura de una generación a otra*” (Rawls, 2001, 181). Al concebir la sociedad política como un sistema de cooperación social que se extiende en el tiempo, la vida reproductiva es relevante para su teoría de justicia porque ella garantiza la producción y reproducción ordenada de la sociedad y su cultura de una generación a la siguiente. La familia tiene un rol central para la comunidad política en cuanto al cuidado y educación de los hijos, asegurando su desarrollo moral y su educación en la cultura, y las virtudes necesarias para sustentar las instituciones sociales y políticas (Rawls, 2001, 181-182). Aunque concebida como institución prepolítica, la

familia interesa al Estado por su papel en el desarrollo moral de los futuros ciudadanos. La familia es vista como una escuela de ciudadanía fundamental para el régimen democrático, continuando así la clásica visión de John Stuart Mill²⁹³¹ (Mill, 2009).

Ahora bien el mismo Rawls señala luego en dicho artículo una tesis inconsistente con la anterior: que los dos principios de justicia se aplican a la estructura básica pero no se aplican *directamente* a la vida interna de las asociaciones que la componen, incluidas las familias (Rawls, 2001, 182). Como ocurre con otras instituciones sociales como iglesias, universidades o asociaciones profesionales, los principios de justicia no regulan su gobernanza interna. Por ejemplo, los principios de justicia de un régimen democrático no implican que la gobernanza eclesial deba ser “democrática”, aunque estos mismos principios establecen importantes límites a las iglesias de forma de proteger los derechos y libertades de sus miembros -por ejemplo, no pueden practicar una intolerancia efectiva, la ley no reconoce la herejía como crimen, o los miembros deben tener libertad de abandonar su fe-. Los principios políticos de justicia no se aplican a la vida interna de una iglesia, ni es esto deseable, o consistente con la libertad de conciencia o libertad de asociación, dice Rawls. Lo mismo ocurre con la familia: los principios políticos de justicia no se aplican directamente a la vida interna familiar: no nos dicen cómo criar a nuestros hijos, no se nos pide que tratemos a nuestros hijos o pareja de acuerdo a principios políticos, o que la familia deba cumplir el principio de diferencia en su distribución de recursos y oportunidades. Rawls plantea la misma idea de Sandel: en la familia, “*aquellos principios están fuera de lugar*” (Rawls, 2001, 184). Aunque los padres se puedan guiar directamente por una concepción de justicia en el trato de sus hijos, Rawls considera que estas concepciones internas no son concepciones políticas y además, buena parte de esta relación padres-hijos está pautada por el principio de autoridad (Rawls, 2001, 183). Pero el hecho de que los miembros de la familia, vivan como ciudadanos en una sociedad cuyas

²⁹³¹ Mill reparó en que la familia de su tiempo era una escuela de despotismo masculino e inculcaba hábitos de pensamiento, sentimiento y acción en las nuevas generaciones que eran incompatibles con la democracia. Dificilmente los hombres verían a las mujeres como iguales en la vida política, si en la familia eran educados para sentirse y pensarse como superiores (Mill, 2009, 140-143). Sólo que, a diferencia de Mill, Rawls asume en su análisis del desarrollo moral que la familia es internamente justa (Okin, 1989, 22).

instituciones sí se rigen por estos principios de justicia, impone límites externos, restricciones esenciales para garantizar los derechos, libertades y oportunidades de sus miembros, por ejemplo, en el trato de los padres a los hijos, como son la prohibición legal de abuso o negligencia en su cuidado (Rawls, 2001, 183-184). Sin embargo, fuera de ello, *“la sociedad tiene que confiar en el afecto y la buena voluntad naturales de los miembros maduros de las familias”* (Rawls, 2001, 184).

Que la concepción política de la justicia no se aplica a la vida interna familiar también implica que al gobierno no le interesa la forma particular que asuma la familia o las relaciones entre los miembros adultos, excepto si esa forma o esas relaciones afectan en alguna medida la reproducción ordenada de la sociedad a través del tiempo. No puede prohibirse o penalizarse legalmente la división tradicional de las tareas por género, si surgen de un acuerdo voluntario (por ejemplo, basado en creencias religiosas de sus miembros) y no de una injusticia en el sistema laboral (Rawls, 2001, 186). La defensa de la monogamia como tal o condena del matrimonio gay como planteos de interés legítimo del gobierno sobre la familia, reflejarían doctrinas morales y religiosas comprehensivas inadmisibles para un Estado liberal. Este tipo de especificaciones sólo serían legítimas a la luz de otros valores políticos: por ejemplo, si se demostrara que la monogamia es necesaria para la igualdad de la mujer, o el matrimonio entre el mismo sexo fuera destructivo para la crianza y educación de los niños (Rawls, 2001, 182). Esto implica que aunque los principios políticos no se aplican directamente a la vida interna, *“le imponen restricciones esenciales como institución y garantizan así los derechos, las libertades y las oportunidades de carácter básico de todos sus miembros. (...) Como parte de la estructura básica, la familia no puede violar tales libertades.”* (Rawls, 2001, 183).

El liberalismo rawlsiano ve entonces a los miembros de la familia, ante todo, *como iguales ciudadanos o futuros ciudadanos* y por eso, el Estado debe imponer límites allí donde estos se encuentren, para garantizarles iguales derechos, libertades básicas y oportunidades -especialmente a mujeres y niños- (Rawls, 2001, 184). Distinciones de género que limiten estas libertades están por tanto excluidas. Rawls reconoce a las feministas que históricamente las mujeres han sufrido de una distribución injusta de las tareas de cuidado sobre los niños, en las leyes de divorcio, etc.; y en respuesta a la crítica feminista de Okin, Rawls reconoció que en su *Teoría de la justicia*

no fue suficientemente explícito acerca de que la justicia como equidad implica igual trato para mujeres tanto como para hombres. Considera que esto, en todo caso, fue una omisión de su parte, pero no del liberalismo político en sí mismo (Rawls, 2001, 181, nota²⁹³²).

La “inconsistencia” de Rawls responde, según Nussbaum, a que el autor percibió el “dilema” de que como ciudadanos tenemos razones para imponer las limitaciones inspiradas por principios políticos de justicia a las instituciones de la sociedad civil, mientras que como miembros de esas asociaciones tenemos razones para limitar estos constreñimientos de forma que dejen lugar para una vida interna libre y floreciente apropiada a la asociación de que se trate. Rawls descubrió que hay una tensión en el abordaje que la política pública puede hacer de la esfera privada del amor y el cuidado familiar. La solución rawlsiana al dilema es proponer que los límites sean fuertes pero externos. Como en el caso de la religión,

“importantes valores de elección personal serían sacrificados si la familia se convierte en el tema de una teoría política de justicia de una forma demasiado directa. Por otro lado, no debemos perder de vista el hecho obvio de que la familia tiene una profunda influencia en el desarrollo humano, una influencia que está presente desde el comienzo de la vida. Por lo tanto, tiene fuertes razones para ser considerada como parte de la estructura básica de la sociedad, y entre aquellas instituciones que los principios básicos de justicia están destinados a regular más directamente” (Nussbaum, 2000, 270).

Rawls también es ambiguo en cuanto a la dicotomía público-privado. Por una parte, en su *Teoría de la Justicia*, se encarga de distinguir muy claramente nuestra perspectiva como personas con identidades y compromisos sustantivos, de nuestra perspectiva política como ciudadanos. Y parece considerar la sociedad dividida en hogares de familias nucleares tradicionales, sugiriendo que la familia tiene una forma prepolítica y que las políticas públicas limitan desde el exterior una realidad que tiene su propia vida interna, anterior y ya dada (Nussbaum, 2000, 276). Sin embargo, posteriormente llega a afirmar que no existe esfera privada que esté exenta de justicia o que esté “dada” aparte de las concepciones políticas de justicia, ya que

²⁹³² En la reformulación de su teoría que Rawls ofrece en *La justicia como equidad* (2004), puede encontrarse el mismo apartado sobre la familia, con algunas leves modificaciones. Entre las diferencias sutiles entre ambos textos, puede verse en este último una referencia más directa a la crítica de Okin, aunque con escaso desarrollo.

“un dominio no es un espacio o un lugar sino más bien el resultado de la forma en que los principios de justicia se aplican, directamente a la estructura básica e indirectamente a las asociaciones dentro de ella. (...) Así, las esferas de lo político y lo público, lo no político y lo privado, escapan al contenido y a la aplicación de la concepción de la justicia y sus principios. Si se alega que la llamada esfera privada es un espacio ajeno a la justicia, entonces no existe tal cosa” (Rawls, 2001, 185).

En síntesis, y considerando nuestra pregunta inicial, Rawls considera con acierto que la dinámica interna de la familia se rige por cuestiones que exceden la justicia, pero la prioridad de lo político en una sociedad bien ordenada hace que la familia requiera ser objeto de la justicia, y esté, como otras instituciones, sometida a ciertos límites o regulación externos. A diferencia de Sandel, Rawls no considera que la familia esté “*por fuera*” de las circunstancias de la justicia, aunque -por sus rasgos internos- pueda encontrarse “*más allá de ella*”. Profundizaremos en el siguiente apartado, en la contribución y límites de este modelo de Rawls, a partir de la crítica que se realiza desde las teorías políticas feministas.

La crítica feminista o los límites de la visión externalista

La tercer posición en este debate -y que en este artículo se defiende como tesis- consiste en sostener que la familia necesita ser también “internamente” justa. Debemos esta idea fundamentalmente al pensamiento feminista de Susan Okin -fuerte crítica de Rawls-, pero aquí presentaremos también en el aporte de Martha Nussbaum y las reflexiones más recientes de Axel Honneth sobre la vida íntima como esfera de justicia.

La crítica feminista al liberalismo rawlsiano consistió en postular que la limitación estatal externa es insuficiente para garantizar la igualdad real de las mujeres. Decíamos que para Rawls, el Estado no debe intervenir en las relaciones específicas entre sexos que se establecen al interior del hogar y la forma de estos vínculos responde a la libertad de conciencia, asociación y autodefinición de cada quien. Rawls asumió mayoritariamente, como toda la tradición liberal, una fuerte dicotomía entre la esfera pública y la esfera privada. Pero las feministas, piensan que esta defensa de la privacidad del hogar y la resistencia liberal a intervenir en la familia es peligrosa, porque las relaciones dentro de la familia son claves, si no el eje, de la injusticia de género (Benhabib, 2006, 25-26). Aunque el pensamiento feminista es extremadamente

diverso, hay acuerdo en señalar que uno de sus principales aportes al mainstream de la filosofía política es haber cuestionado esta tradicional dicotomía. Para algunas feministas, incluso, la consigna de que “lo personal es político” es justamente, de lo que trata el pensamiento feminista. Denuncian tal dicotomía como “ideológica” porque la “privacidad” de la esfera íntima fue una suerte de

“vidrio opaco que hizo invisibles e inaudibles a las mujeres y sus esferas tradicionales de actividad. Las mujeres y las actividades a las que han estado confinadas históricamente, como la crianza de los niños, la atención de la casa, la atención de las necesidades emocionales y sexuales del hombre, y la atención de los enfermos y los mayores, hasta hace poco estuvieron fuera del alcance de la justicia” (Benhabib, 2006, 25-26)

La libertad, igualdad y reciprocidad, ideales liberales tan caros pretendidos para el espacio público no pasaban el umbral de la puerta del hogar. Y consideran que esta invisibilización de la mujer trajo no sólo una omisión moral y política sino también un *déficit epistemológico* en las propias teorías políticas y morales (Benhabib, 2006, 26).

Aún cuando el ideal de igualdad del pensamiento liberal alentó la entrada de las mujeres en la esfera pública -algo que todavía está lejos de completarse-, invisibilizó por ejemplo, la división del trabajo doméstico al interior de la familia. Por eso, Okin advierte con acierto que las mujeres accedieran al trabajo remunerado, no implicó necesariamente que fueran iguales (Okin, 1989, 8-9). La teoría de Rawls ignoró que aunque la estructura legal familiar puede que no manifieste ningún tipo de sexismo, las relaciones de poder dentro de las familias pueden ser injustas debido a la estructura de familia y las expectativas socialmente construidas sobre los roles del hombre y la mujer en el hogar. Estas expectativas tienen una fuerza coercitiva informal, pueden ser francamente injustas, y afectar profundamente las posibilidades vitales de las mujeres, aún cuando la ley de familia sea neutral en referencia a estas actividades. La clave de la crítica es que las opciones no reguladas por ley -por ejemplo, la distribución de las tareas domésticas- también caen dentro de los límites básicos de la justicia (Okin, 1989, 3-4)²⁹³³.

Las feministas proponen entonces que es necesario regular y someter la vida

²⁹³³ Para un análisis de la permanencia del modelo tradicional de reparto del trabajo no remunerado en los hogares españoles, a pesar del contenido igualitario de la Constitución, puede verse como ejemplo: (Durán Heras, 2000).

interna familiar y sus prácticas cotidianas a parámetros de justicia. Consideran que esto no es incompatible con el liberalismo y se inspiran en el abordaje que realizó el propio Mill sobre las relaciones de poder entre los esposos, pero que luego la tradición liberal no continuó. Sin embargo, el pensamiento feminista es tan diverso, que uno puede encontrar todo el espectro político dentro del mismo: feministas liberales, feministas neoliberales, feministas socialistas, etc. Así, existe un amplio debate interno sobre el alcance de esta regulación y el papel que juega el Estado y las opciones personales de los miembros de la familia. ¿Qué significa que las familias sean “internamente justas”? ¿Cómo interpretar esta exigencia?, y luego ¿Cómo garantizarlo?

Algunas teóricas llegan a proponer que el contrato matrimonial debe mandar legalmente la división de las labores domésticas y la responsabilidad compartida en las tareas de cuidado de los hijos, sustituyendo con este contrato explícito el arreglo tácito que la cultura patriarcal impuso sobre la mujer (Weitzman, 1985). Otras, bajo el mismo modelo de contrato, directamente proponen excluir al Estado, permitiendo a cualquiera adultos que consientan, casarse y elegir libremente los términos de su asociación. Proponen abolir el casamiento definido por el Estado y reemplazarlo por contratos individuales de cada pareja (Fineman 1995, Weitzman 1985), lo que incluye parejas gays así como casamientos plurales -poligamia-. Los individuos mismos habrán de determinar qué tipos de familias quieren crear, o cómo concebirán a los hijos y los acuerdos sobre procreación no deberían tener restricción estatal, como por ejemplo, comprar y vender gametos o servicios gestacionales (Satz, 2010). Creo que este tipo de posiciones resultan problemáticas ya que, en el caso de las primeras, abren la puerta a una fuerte intromisión del Estado en los hogares -debiendo el gobierno controlar el cumplimiento de tal contrato matrimonial-, resultan de una gran rigidez - el matrimonio y la crianza de los hijos sean experiencias a largo plazo, cuyas implicaciones difícilmente son previsibles- y desconocen libertades fundamentales en relación a nuestra vida moral y afectiva. En el caso de las segundas, que dejan librada la estructura familiar a contratos arbitrarios entre individuos, aparecen otros problemas: el contrato puede ser en sí mismo injusto por diferencias en el poder de negociación o por comprometer libertades de terceros (Satz, 2010).

Por ello, quiero apoyar aquí las teorías feministas de Martha Nussbaum y Susan Okin, que superan estas dificultades conceptuales y considero enriquecedoras para

pensar la esfera familiar como una esfera de justicia. Ambas alinean con el pensamiento liberal igualitario de Rawls pero defienden que la intervención del Estado no puede limitarse a un constreñimiento externo, porque su intervención es ya, desde el comienzo, constitutiva de la familia como institución. Nussbaum puntualiza que la analogía que establece Rawls entre familia y otras asociaciones de la sociedad civil no es adecuada por dos razones: a) la familia no es una realidad prepolítica sobre la que se aplican límites legales, sino que es una realidad política *creada* por el Estado. Lo que cuenta como familia misma es una cuestión política y legal, no algo que decidan sus partes (Nussbaum, 2000, 263; Okin, 1989, 129) Y b) porque la familia no es una asociación de pertenencia plena sino parcialmente voluntaria: los niños son altamente vulnerables a un marco familiar que incide en sus capacidades y oportunidades desde el comienzo y de forma penetrante. Esto diferencia a la familia de las otras instituciones que no conforman la estructura básica de la sociedad, y obliga a una mayor intervención y protección que en otras instituciones de la sociedad civil. Tal protección no va en límites externos, sino por construir positivamente la institución “familia” de acuerdo a la justicia política y sus principios de justicia. Si el Estado construye inevitablemente a la familia, la cuestión es que lo haga bien (Nussbaum, 2000, 278).

El parámetro de esta buena intervención en el caso de Nussbaum, lo brinda su enfoque de las capacidades. Como liberal, considera que el Estado debe intervenir en la familia porque buena parte de capacidades básicas se desarrollan o se inhiben en la familia. La vida, la salud, la integridad física, la dignidad y no humillación, las libertades de asociación, la salud emocional, la oportunidad para formar relaciones significativas con otros, la capacidad para participar en política, la capacidad para tener propiedad y trabajo fuera del hogar, la capacidad de pensar por uno mismo y formar un plan de vida propio. La forma de la institución familiar influencia todas estas capacidades, tanto para mujeres como para hombres, profundamente y desde el comienzo. (Nussbaum, 2000, 245) Y con Rawls, también afirma que: *“la familia es parte de la estructura básica de la sociedad política, en el sentido de que es entre las instituciones legalmente delineadas, la que forma las capacidades individuales para el florecimiento de forma más penetrante, tomo la reforma legal de la familia como parte de la justicia política”* (Nussbaum, 1999, 20-21).

Nussbaum encuentra que el dilema familia-justicia está entre las libertades

asociativas de los ciudadanos y el fomento de las otras capacidades: *“el Estado debería dar a los actores de la familia considerable libertad de asociación y autodefinición, pero dentro de límites impuestos por sus capacidades centrales -que deberían, en lo posible, ser garantizadas en la estructura legal que constituye y regula la familia”* (Nussbaum, 2000, 275). Sin embargo, la propuesta de Nussbaum -como también la de Okin- excede la intervención legal. Aunque consideran que el Estado no puede mandar la división equitativa de la tarea doméstica -el Estado no puede dictaminar quién lavará los platos-, puede darse una intervención estatal no coercitiva que pueda contribuir a “delinear” percepciones y conductas, por ejemplo, a través de campañas de bien público o programas de diverso tipo que contribuyan a erradicar prácticas tradicionales que, aunque no contrarias a la ley, son inhibitoras de las capacidades, tanto de mujeres como de los hombres (Nussbaum, 2000, 283).

Susan Okin propone una mirada en la misma sintonía. Los principios liberales de justicia no operan sólo como límites externos a la dinámica propia de la familia, sino que deben regular también las prácticas internas de la familia, ya que el hecho de que la estructura familiar sea libremente elegida -algo en lo que Rawls confiaba- no implica que sea justa debido a la situación de subordinación en la que las mujeres eligen. Para Okin, las prácticas usuales de la vida familiar, estructuradas mayoritariamente en base al género son injustas y hasta que no dejen de serlo, las mujeres no alcanzarán la igualdad en la política, el mundo del trabajo o cualquier otra esfera. La responsabilidad compartida de las tareas familiares es la gran revolución que aún no ha ocurrido (Okin, 1989, 3-4). Entre sus propuestas figuran aspectos jurídicos, como que la ley de divorcio reconozca económicamente a la mujer ama-de-casa por su aporte en el desarrollo profesional del esposo. Sin embargo, también plantea que lo mejor es hacer política pública que pueda indirectamente y de forma no coercitiva, alentar o desalentar determinadas opciones personales, y transformar creencias y expectativas que hacen altamente vulnerables a mujeres y niños. A diferencia de la posición radical que propone una fuerte regulación coercitiva, y escaso lugar a las elecciones individuales, creemos con Okin que reconfigurar las estructuras e incentivos externos es el modo más apropiado de delinear elecciones individuales al interior de la familia. Por ejemplo, alentar y facilitar que hombres y mujeres compartan igualmente el trabajo remunerado y no remunerado, igualmente responsables por la vida doméstica del hogar y del cuidado

de los niños, servicios de alta calidad en el cuidado diario de los niños disponible a todas las familias, jornadas de trabajo flexibles, distinguir entre políticas vinculadas al embarazo y nacimiento de las vinculadas a maternidad y paternidad responsable, etc.

A mi entender, uno de los aspectos más interesantes del planteo feminista de Okin es que, sin dejar de ser firme en cuanto a su posición de que la familia no quede por fuera de la justicia -ni en sentido externo ni interno-, tampoco considera que la vida familiar *se reduzca a* la justicia -como temen algunos conservadores-. Ver a la familia de una forma realista y exigir que las relaciones familiares tengan una base de justicia no implica que no podamos esperar mucho más de estas relaciones: *“Necesitamos reconocer que las asociaciones en las que esperamos que las mejores motivaciones humanas y las virtudes más nobles prevalezcan, son, en realidad, moralmente superiores a aquellas que son solo justas, si ellas están firmemente construidas sobre una base de justicia, por más raro que pueda ser involucrarla.”* (Okin, 1989, 32) Así, Okin concluye, contra Sandel, que la existencia de este tipo de asociaciones no genera ningún problema a la primacía moral de la justicia y que la justicia es una virtud crucial de la familia perfectamente compatible con virtudes más nobles como la generosidad o el amor. *“Si normalmente operan de acuerdo a sentimientos espontáneos de amor y generosidad, pero provee de justicia cuando, llegadas las circunstancias, sus miembros la requieren, entonces, (las familias) son justas y mejores que justas. Pero si ellas no proveen justicia cuando sus miembros tienen razones para pedírsela, entonces, a pesar de su generosidad y afecto, ellas son peores”* (Okin, 1989, 32) Su planteo sugiere fuertemente que lo más adecuado es ver a la familia desde una doble perspectiva. El mismo planteo realiza Axel Honneth cuando sugiere que la familia está “entre” el amor y la justicia, pero explicita con mayor profundidad aún las implicancias de esta doble mirada.

La posición del Honneth en el debate

Entre las tres posiciones que hemos planteado, Honneth comparte la tercer tesis con el feminismo: la familia debe ser interiormente justa, y como Okin, sostiene que esto no implica decir que sea *sólo justa*. Sin embargo, el modelo contractual tiene cierta supremacía ya que una vez que los lazos afectivos ya no son suficientemente fuertes para motivar a los miembros a satisfacer los deseos de los demás, los individuos pueden

apelar a las obligaciones de justicia, apelando, ya no a “obligaciones especiales” basadas en el afecto, sino a “obligaciones imparciales” vinculadas a principios de justicia y que cualquier sujeto podría entender como razones (Honneth, 2007a, 159). La esfera de las relaciones jurídicas opera correctivamente sobre la esfera del amor; la ley corrige la falta de amor (Honneth, 2007a, 159-160), pero la referencia a principios de igual tratamiento no desaparece nunca aún en un vínculo de amor. Además, ser interiormente justa, no implica meramente que se respetan disposiciones legales, sino que en cualquier momento, sus miembros pueden apelar a la idea moral de un trato igualitario:

“La extensión de la esfera familiar en que intervienen los derechos sancionados estatalmente es mucho más estrecha que el dominio en el cual los miembros de la familia pueden apelar a principios universales de justicia; (...) los lazos familiares no nos liberan del deber moral de tratar a cualquiera de forma igualitaria y existe siempre que el amor y el cuidado fallen como un modo de comunicación. No solo cuando sus derechos legales no son respetados pueden los miembros de la familia ver su dignidad herida como personas legales, sino también siempre que sean ignoradas sus ideas morales de igual tratamiento” (Honneth, 2007a, 157).

Sin embargo, el propio Honneth reconoce un problema: si no hay un punto en que este tipo de referencias a principios de justicia terminan disolviendo el lazo afectivo. Por lo que concluye que las interacciones morales en el ámbito familiar implican una inevitable tensión y balance entre las perspectivas contractualista y afectiva, pero dónde establecer el límite de aplicación de los principios universales de justicia en cada caso particular, debe quedar librado a la capacidad de autorreflexión discursiva de cada familia (Honneth, 2007a, 160).

Algo especialmente interesante a rescatar para nuestra discusión es que esta tensión no implica incompatibilidad. Como Okin, Honneth considera que la justicia no se opone a la intimidad, la armonía o el amor. Por un lado, Honneth considera absurdo excluir de la moralidad, justamente a aquellos actos que son más significativos en la formación de nuestra conciencia moral. Nuestra concepción de lo que hace a una persona moralmente buena es algo que hemos aprendido desde pequeños a través de las innumerables ejemplos de sacrificio, devoción desinteresada y cuidado amoroso, cuya fuente es el afecto constante hacia otro ser humano (Honneth, 2007b, 171-172). O sea, el amor no sólo es importante porque nos “prepara” para entender el punto de vista

moral -la posición de Tughendat, por ejemplo-, sino porque esta experiencia es ya en sí, moral.

La concepción de compatibilidad entre justicia y amor se sustenta en que Honneth concibe al amor como una experiencia normativamente atravesada por ciertas *obligaciones*. El amor, según Honneth, es más que un mero sentimiento frente al que somos pasivos, es una actividad afectiva que nos impone un deber, una “especial obligación”, nos compele a garantizar un especial cuidado amoroso a aquellos a quienes amamos:

“... el amor constituye una forma de relación intersubjetiva en que las personas involucradas están comprometidas a cierto grado de benevolencia recíproca mayor que la que se observa en el requerimiento kantiano del respeto. Esta posición no nos lleva al abandono de la idea de deber moral, sino a una diversificación del mismo. Junto al respeto moral que debemos extender igualitariamente a cualquiera, encontramos ciertos deberes particulares cuyo cumplimiento debemos, por razones de afecto, a las personas que estamos sujetos por lazos de amor. (...) A través de nuestros actos de afecto, alentamos a otra persona a abrirse emocionalmente a nosotros de una forma que ella se vuelve tan vulnerable, que merece en vez de mero respeto moral, toda la benevolencia que podamos reunir.” (Honneth, 2007b, 178).

Conclusiones

La pretensión de incorporar a la esfera íntima familiar a las reflexiones sobre justicia exige asumir ciertas tesis fundamentales con respecto a la vida en el hogar. En primer lugar, que existe una relación porosa de influencia recíproca entre familia y comunidad política, entre vida íntima y políticas públicas. Esto no implica negar la distinción público-privado, sino negar una dicotomía. Las razones son varias. La familia y las propias emociones que ésta contiene son en cierta medida delineadas por las leyes e instituciones que la regulan. Por otro lado, no es una esfera inmune al poder y en la vida doméstica y personal también encontramos poderosos y vulnerables, como muestran tan a menudo los casos de violencia familiar. Asimismo, porque la familia es el lugar donde la mayor parte de nuestra socialización temprana ocurre y donde aprendemos actitudes claves para la vida social y política, y porque la división del trabajo familiar en base al género acarrea barreras prácticas y psicológicas contra las

mujeres en todas las demás esferas de la vida.

Todo ello va ligado a la necesaria asunción de una concepción realista de la vida familiar. La familia es una institución ambivalente. Es a la vez, el espacio donde podemos encontrar niveles de amor y cuidado difíciles de igualar en otros ámbitos intersubjetivos o grupos de afiliación, y al mismo tiempo, puede ser un lugar de violencia, negligencia, abuso y degradación más o menos sutil.

Una teoría de la justicia puede abordar la esfera familiar doméstica como esfera de justicia si logra dar cuenta de toda su complejidad normativa. Si logra asumir que la familia es una institución política, pero también profundamente ética. En ella se dan cita dos formas de reconocimiento recíproco -el amor y la justicia- que son diferentes, aunque no necesariamente opuestos. La esfera familiar excede, como lugar de reconocimiento intersubjetivo, a la mirada de la justicia, pero no puede dejar de incluirla. La vida familiar importa al Estado y mucho, aunque sólo pueda ser legítimamente fortalecida de una manera indirecta por la política pública, para salvaguardar su vitalidad como espacio y la necesaria complementariedad entre las tareas propias del Estado y las propias de la sociedad civil, en particular, de las familias.

Bibliografía

- BENHABIB, Seyla (2002): *The claims of culture. Equality and diversity in the Global Era*, Princeton University Press, New Jersey.
- _____ (2006): *El Ser y el Otro en la etica contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona.
- BECK-GERNSHEIM, Elizabeth (2002): *Reinventing the family: in search of new lifestyles*, Polity, Cambridge.
- BECKER, Gary (1981): *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge.
- BERGER, Brigitte and Peter (1983): *The war over the family*, Anchor Books, New York.
- CORTINA, Adela (1994): *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid.
- DOMINGO, Agustín (2002): “Familia” en *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia, pp.178-185.
- DURÁN HERAS, María Angeles (2000): “Concentración y reparto del trabajo no remunerado en los hogares”, en *Cuadernos de Relaciones laborales*, Nº17, pp. 91-122.
- FINEMAN, Martha (1995): *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, Routledge, New York.
- HONNETH, Axel (1992): “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, *Isegoría*, Nº5, pp. 78-93.
- _____ (1997): *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona.
- _____ (2007a): “Between justice and affection: the family as a field of moral

disputes ”, en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, pp. 144-162.

_____ (2007b): “Love and morality” en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, pp. 163-180.

HUME, David (1975): *Enquiry concerning the principles of moral*, Oxford University Press, Oxford.

KYMLICKA, Will (1995): *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona.

LASCH, Christopher (1977): *Haven in a Heartless world: The family besieged*, Norton & Company, New York.

MILL, John Stuart (2009): *The subjection of women*, The Floating Press.

NUSSBAUM, Martha (1999): “The feminist critique to liberalism” en *Sex and social justice*, Oxford University Press, Oxford.

_____ (2000): “Love, Care, and dignity” en *Women and Human Development*, Cambridge University Press, New York, pp. 241- 297.

OKIN, Susan Moller (1989): *Justice, gender and the family*, Basic Books, New York.

PEREIRA, Gustavo (2010): *Las voces de la igualdad*, Proteus, Montevideo.

RAWLS, John (2000): *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (2001): “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, pp. 155-205.

_____ (2004): *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Buenos Aires.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1969): *Discourse on Political Economy*, en *Obras completas*, vol.3, Pléiade, Paris.

SANDEL, Michael (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona.

SATZ, Debra (2010): “Feminist perspectives on reproduction and the family”, Stanford Encyclopedia: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-family/>

SEN, Amartya (1990): “Gender and cooperative conflicts”, en Tinker, I. (ed), *Persistent Inequalities. Women and World Development*, University Press, Oxford.

TAYLOR, Charles (2006): *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona.

WALDRON, Jeremy (1993): “When justice replaces affection” en *Liberal rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 370-391.

WEITZMAN, Lenore (1985): *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America*, Free Press, New York.

Abstract

This paper summarizes Honneth’s point of view about the normative singularity of family life (Honneth, 2007a). I examine the major theoretical positions on the relationship between family life and justice (Sandel, 2000; Lasch, 1977; Rawls, 2001; Nussbaum, 2000; Okin, 1989) and particularly the connections between Honneth’s perspective and certain type of feminism. Finally, we suggest how the state should consider family life, according to Honneth.

Key words: *Honneth, family life, love, justice, feminism*

**As Novas Tecnologias e os Processos de Subjetivação
na Produção do Contemporâneo**

Andréia Machado Oliveira

Profa. PPGART/CAL/CEaD/UFSM - Brasil

Dra. em Informática na Educação/UFRGS/Brasil,

Université de Montréal/Canadá

andreiaoliveira.br@gmail.com

Graduada em Bacharelado e Licenciatura em Artes Visuais, Mestre em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Doutora em Informática na Educação na UFRGS-Brasil e Université de Montréal-Canadá. Membro dos grupos de pesquisa: NESTA (Núcleo de Estudos em Subjetivação, Tecnologia e Arte); Corpo, Arte e Clínica – UFRGS; e SenseLab research-creation group – Concordia University/Canadá. Artista multimídia com experiência nas áreas de arte, tecnologia e subjetivação; bem como produção de projetos culturais e educacionais. Professora do Pós-Graduação em Artes Visuais do Centro de Artes e Letras, e da Coordenadoria de EaD/UFSM.

As Novas Tecnologias e os Processos de Subjetivação na Produção do Contemporâneo

Resumo

O presente artigo parte do pressuposto que viver é um ato tecnológico, necessitando-se de tecnologias apropriadas para cada realidade. Nesse sentido, busca-se elevar discussões sobre técnica e tecnológica a um plano filosófico, sustentadas pelos diálogos entre os filósofos Gilbert Simondon, Gilles Deleuze e Vilém Flusser. Atualmente, tem-se que questionar em que nível as mudanças tecnológicas atingem ontologicamente os processos de subjetivação.

Palavras-chave: novas tecnologias, subjetivação, cultura técnica, *caixa-preta*.

O presente artigo busca entender certas relações entre tecnologia e processos de subjetivação no contemporâneo pelo viés da Arte e da Filosofia. Pode-se dizer que cada época, cada sociedade constrói e utiliza determinadas tecnologias. Toda experiência humana passa necessariamente pela técnica que, entretanto, frequentemente é desconsiderada como modo de humanização. Neste sentido, Simondon resgata a relação homem e técnica, buscando a existência humana a partir da realidade técnica que circunda suas criações. No campo da Arte, ela resgata as técnicas e tecnologias do seu contexto cultural a fim de transgredir sua finalidade e função inicial e promover outras formas de sentir e pensar. Por exemplo, o artista “Don Ihde insiste que os corpos humanos e as tecnologias coabitam um com outro em relação a projetos particulares ou vida real. “ Na medida que eu uso uma tecnologia, eu também sou usado por ela” ²⁹³⁴.

Pode-se dizer que o artista, mas não exclusivamente, entra na gênese dos objetos a fim de incorporá-los e reconfigurá-los com o seu fazer tecno-estético. Isso se torna possível não por um mergulho do artista em sua subjetividade ou inspiração

²⁹³⁴ HARAWAY, Donna. Compounding. In: JONES, Caroline (org.). *Sensorium: embodied experience, technology, and contemporary art*. Cambridge: MIT Press, 2006, p. 123.

transcendental, mas pelas condições que o próprio fazer tecnológico traz em si por sua heterogeneidade. Há um específico uso lançado de antemão em cada técnica e tecnologia; contudo, tal uso não a reduz, isto é, ela é mais ampla e complexa para quem não se restringe a um contato primeiro. Há certa exigência da relação de uso para se penetrar nas questões de gênese do vivo e do não vivo: “o uso reúne estruturas e funcionamentos heterogêneos sob gêneros e espécies que retiram sua significação da relação entre este funcionamento e um outro funcionamento, aquele do ser humano em ação”²⁹³⁵.

Considerando, atualmente, as tecnologias digitais, é inegável que a TIC (Tecnologias de Informação e Comunicação) vêm alterando os modos de relacionamento social, promovendo mudanças que ultrapassam o simples uso da tecnologia; entretanto, tem-se que questionar em que nível estas mudanças atingem os processos de cognição e subjetivação contemporâneos e que mutações esta nova interface digital vem provocando. Tais mudanças são consideradas, por alguns teóricos, como radicais, podendo ser comparadas com o surgimento da tecnologia da escrita. Pierre Lévy²⁹³⁶ menciona uma outra revolução em nível antropológico comparada à revolução neolítica, uma desterritorialização do tempo das culturas orais (constância) e escritas (verdade); o artista Roy Ascott refere um segundo dilúvio com inundações de signos; Vilém Flusser²⁹³⁷ coloca que a invenção das imagens técnicas é comparável à invenção da escrita. O mundo digital propõe novas formas de se lidar com a informação e a comunicação, outros modos de habitar o espaço-tempo, outras concepções sobre a realidade (virtual e atual), constituindo-se, portanto, portador de mutações culturais da humanidade. Esses teóricos, dentre outros, apontam a importância de elevar a técnica a um plano filosófico e sair de concepções antropocêntricas ou transcendentais. Entende-se que esta relação consiste em uma posição política e ética ao dar meios ao homem de pensar sua existência a partir da realidade técnica que o circunda; de promover um novo

²⁹³⁵ SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objects techniques*. Paris: Editions Aubier, 1989, p. 19.

²⁹³⁶ LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

²⁹³⁷ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 17.

humanismo para que “nada do humano seja estrangeiro ao homem”²⁹³⁸, bem como de perceber que máquina e corpo também habitam uma dimensão virtual que potencializa o real sem dissociar tecnologia e vida e considerando a tecnologia para além de simples instrumento de uso ou algo que sujeita o humano a uma adaptação passiva, afirmando que nela há um modo singular de produção de corpos, que pode ou não ser potencializado.

Ao se voltar à tecnologia, direciona-se para uma ontologia do vivo e dos objetos tecno-estéticos²⁹³⁹, compreendendo seus modos de existência a partir das condições de suas gêneses resultante da relação humano-máquina e meio associado, e propõe-se um sistema de valores suscetível de promover um novo humanismo²⁹⁴⁰. Coloca-se, aqui, a pertinência de uma abordagem tecnológica como um modo de se compreender os processos de individuação da arte, entendendo que tais processos ocorrem em relações homem-máquina-obra-meio inseridos em uma cultura técnica que visa ir contra a ignorância da natureza das máquinas no mundo das significações. Busca-se pensar o modo de existência dos objetos tecno-estéticos em nível filosófico, comportando esquemas de funcionamento das máquinas e dos valores que eles implicam, devolvendo à cultura seu papel ao voltar-se às máquinas e sua relação com o homem. Coloca-se que há uma dupla construção nos agenciamentos entre tecnologia e sociedade: as interfaces tecnológicas constituem formas de subjetividade, determinam maneiras de pensar, agir e sentir, bem como os próprios sujeitos criam tecnologias de acordo com suas necessidades e desejos, isto é, não há como separar sujeito e máquina, uma vez que se produz um processo de subjetivação no qual se constituem simultaneamente sujeitos/máquinas a partir de agenciamentos sociais. “Não somente as técnicas são imaginadas, fabricadas e reinterpretadas durante seu uso pelos homens, como também é o próprio uso intensivo de ferramentas que constitui a humanidade enquanto tal (junto com as linguagens e as instituições sociais complexas)”²⁹⁴¹.

²⁹³⁸SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Editions Aubier, 1989.

²⁹³⁹ Considera-se, aqui, a obra de arte como um objeto tecno-estético.

²⁹⁴⁰ SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Editions Aubier, 1989.

²⁹⁴¹ LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Ed.34, 1999, p.21.

Constata-se uma falsa oposição entre cultura e técnica, como Arlindo Machado nos coloca: “nenhuma leitura dos objetos culturais recentes ou antigos pode ser completa se não se considerar relevantes, em termos de resultados, a “lógica” intrínseca do material e os procedimentos técnicos que lhe dão forma”²⁹⁴². Estudar a natureza técnica dos objetos restitui os valores à cultura, já que é um meio de se pensar as relações mútuas entre homem e máquina. A máquina apenas pode tomar lugar do homem quando ele centraliza em si uma função de máquina, torna-se um “portador de ferramentas”²⁹⁴³, um executor de tarefas. A tecnologia somente pode ser incorporada à cultura se a relação homem e máquina não estabelecer padrões de inferioridade e de superioridade cada um em relação ao outro, isto é, uma relação de reciprocidade social. De um certo modo, para que ocorra tal relação, faz-se imprescindível um sentido de universalidade material e intelectual disponível e aberto a todos. Procura-se entender esta universalidade não como algo homogeneizante, mas como um meio de retirar o mito da tecnologia inacessível à humanidade, isto é, que a tecnologia traz em si conhecimentos disponíveis e abertos para serem apreendidos e reconfigurados. Não há de forma restrita uma passividade de uso e uma finalidade fechada na máquina.

Uma abordagem sobre máquinas e obras ainda se faz necessária na cultura contemporânea com as tecnologias digitais, já que se observa visões distorcidas da cultura frente à tecnologia. O objeto digital aparece ora estando subjugado ao homem como mera ferramenta, ora sendo idolatrado como modelo perfeito de existência como os robôs, ou ora como uma ameaça ao atribuir-lhe alma e existência separada, autônoma, com vontade própria, contra um homem preguiçoso e ocioso. Oscila-se entre uma idolatração tecnofílica e uma rejeição tecnofóbica. A obra “Robo k 456” de Nam June Paik²⁹⁴⁴ (1964) faz uma crítica neste sentido ao mostrar a fragilidade das relações entre homem e tecnologia, e, mesmo, como ambos são frágeis. Assim como inexiste tais distorções, também deve-se compreender que inexiste neutralidade. Alguns teóricos nos alertam a este respeito: Nestor Canclini²⁹⁴⁵, ao colocar que os processos de

²⁹⁴² MACHADO, Arlindo. *Máquina e Imaginário: o desafio das poéticas tecnológicas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 11.

²⁹⁴³ SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Editions Aubier, 1989.

²⁹⁴⁴ Ver em <http://www.paikstudios.com/>

²⁹⁴⁵ CANCLINI, Nestor. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

informatização da cultura híbrida em que vivemos também geram excluídos; Piere Lévy²⁹⁴⁶ ao afirmar que as tecnologias não são boas nem más, e nem neutras, não podendo ser vistas isoladas, mas em seus modos de agir, de subjetivar, de promover uma outra noção de ambiente e de habitar; Félix Guattari²⁹⁴⁷, ao explicitar que de forma evidente a TCI é uma mistura de enriquecimento e empobrecimento, singularização e massificação, desterritorialização e reterritorialização, potencialização e despotencialização de subjetividades; Vilém Flusser²⁹⁴⁸, colocando que as imagens técnicas são superfícies de transcodificação; e Gilbert Simondon²⁹⁴⁹, ao alertar que em todo objeto tecno-estético há uma adaptação ao meio que quando voltada a uma especialização aumentada, sobrevinda nas condições de utilização ou de fabricação, causa o que ele denomina de hipertelia.

O desafio da artemídia não está, portanto, na mera apologia ingênua das atuais possibilidades de criação. A artemídia deve, pelo contrário, traçar uma diferença nítida entre o que é, de um lado, a produção industrial de estímulos agradáveis para as mídias de massa e, de outro, a busca de uma ética e uma estética para a era eletrônica²⁹⁵⁰.

Elevar a arte e a tecnologia ao nível filosófico é o que se procura em última instância, neste momento, como instrumento crítico dos modos de produção vigente da sociedade de controle. O artista transgride a utilidade inicial entrando em sintonia com a evolução técnica ao provocar novas relações de causalidade. O artista trabalha na multiplicidade de forças de um objeto tecno-estético.

Este progresso supõe que cada estrutura seja conscientemente afetada pelo construtor de características que correspondem a todos os componentes de seu funcionamento, como se o objeto artificial não se diferenciasse em nada de um sistema físico estudado, sob todos os aspectos conhecidos de trocas de

²⁹⁴⁶ LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Ed.34, 1999.

²⁹⁴⁷ GUATTARI, Félix. *Caosmose*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

²⁹⁴⁸ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

²⁹⁴⁹ SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Editions Aubier, 1989.

²⁹⁵⁰ MACHADO, Arlindo, *Arte e mídia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 17.

energia, de transformações físicas e químicas; cada peça, num objeto concreto, não é somente o que tem por essência corresponder à realização de uma função desejada pelo construtor, mas é uma parte de um sistema no qual se exercem uma multitude de forças e se produzem efeitos independentes da intenção do fabricante²⁹⁵¹.

Constata-se que há uma tensão entre a intenção de quem produz e o que lhe escapa, sendo função do artista captar as forças que se desviam, “talvez até se possa dizer que um dos papéis mais importantes da arte numa sociedade tecnocrática seja justamente a recusa sistemática de submeter-se à lógica dos instrumentos de trabalho, ou de cumprir o projeto industrial das máquinas ou aparelhos, reinventando, em contrapartida, as suas funções e finalidades”²⁹⁵². A arte pode ser considerada como um desvio das máquinas semióticas que “são, na maioria dos casos, concebidas dentro de um princípio de produtividade industrial, de automatização dos procedimentos para a produção em larga escala, mas nunca para a produção de objetos singulares e “sublimes”²⁹⁵³. O artista “quer é, num certo sentido, “desprogramar” a técnica, distorcer as suas funções simbólicas, obrigando-as a funcionar *fora* de seus parâmetros conhecidos e a explicitar os seus mecanismos de controle e sedução”²⁹⁵⁴. Nesse sentido, considera-se que pela filosofia da técnica de Gilbert Simondon se opera na *caixa preta* de Vilém Flusser, ou melhor, na própria processualidade da *caixa preta* que nos parece obscura, mas que, entretanto, nos engendra em sua maquinação. Penetrar na *caixa preta* nada mais é do que penetrar nos modos de existência dos objetos tecno-estéticos e em sua gênese; consequentemente, trata-se de inserir-se na gênese do humano e do não-humano.

Uma caixa-preta interrompe, por desconhecimento, uma série de conhecimentos ou abre uma lacuna num volume claro. Compreendemos isto até certo limiar, aquilo e os subseqüentes a partir de um outro limite determinado, mas entre isto e aquilo, o limiar e o limite, não sabemos nem compreendemos, a mudança nos escapa. A caixa recebe isto, emite aquilo,

²⁹⁵¹ SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Editions Aubier, 1989, p. 35.

²⁹⁵² MACHADO, Arlindo. O que é o digital? In: *Ciclo paradigma digital*. Rio de Janeiro: Instituto Telemar, 2006, p. 26.

²⁹⁵³ MACHADO, Arlindo. *Arte e mídia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 10.

²⁹⁵⁴ Ibidem, p. 22.

em quantas dimensões quisermos, e esconde em suas paredes as transformações ignoradas... É preciso, pois, que ele (observador) se situe no interior da caixa que se acredita fechada, cuja parede, por conseguinte, é preciso deslocar²⁹⁵⁵.

Vilém Flusser²⁹⁵⁶ propõe um questionamento sobre as rupturas em uma sociedade centralizada pela tecnologia via o conceito da *caixa-preta* que delata um desconhecimento das forças que compõem a sociedade. Deste modo, “para produzir novas categorias, não previstas na concepção do aparelho, seria necessário intervir no plano da própria engenharia do dispositivo, seria preciso reescrever o seu programa, o que quer dizer: penetrar no interior da *caixa-preta* e desvelá-la”²⁹⁵⁷. Flusser vem ao encontro de Simondon, uma vez que ambos propõem transpor os clichês do automatismo da tecnologia digital. O foco desloca-se da máquina ou obra como produto final para investigar os seus modos de produção singularizados, seu procedimento de permanência e de transformação. A metáfora da *caixa preta* deriva-se da cibernética e que se refere a um dispositivo fechado e lacrado, inacessível que somente pode ser sugerido pelas suas respostas. Flusser constata um certo comportamento mágico programado que responde a uma programação já dada, sendo o desafio esgotar o próprio programa: “o homem que manipula não é trabalhador, mas jogador: não mais *homo faber*, mas *homo ludens*. E tal homem não brinca *com* seu brinquedo, mas *contra* ele. Procura esgotar-lhe o programa”²⁹⁵⁸. Há respostas já programadas pelo programa, mesmo nos fazendo parecer novas manipulações. No caso, nós é que somos manipulados; “em todos, estamos já, de forma espontânea, pensando *informaticamente, programaticamente, aparelhisticamente, imagneticamente*. Estamos pensando do modo pelo qual “pensam” computadores”²⁹⁵⁹. Entretanto, existem proposições inesperadas no interior do aparelho que precisam ser descobertas. Os artistas incorporam este papel ao

²⁹⁵⁵ SERRES, Michel. *Os cinco sentidos: filosofia dos corpos misturados*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 136.

²⁹⁵⁶ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

²⁹⁵⁷ MACHADO, Arlindo. *Arte e mídia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 48.

²⁹⁵⁸ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.24.

²⁹⁵⁹ Ibidem, p.73.

produzirem imagens que não estão no programa, informações emergentes da relação homem-máquina, estratégias contra a sujeição de serem funcionários de aparelhos. No caso desse artigo, foca-se sobre a *caixa preta* das tecnologias da arte, já que elas simulam um certo pensamento humano ao permutarem símbolos contidos em suas fabricações a partir de uma determinação fixa de fabricação, cujo uso, ao ser investigado, pode ser subversivo. Afirma-se, aqui, que Simondon e Deleuze podem nos indicar meios de abrir a *caixa preta* de Flusser no sentido de ir contra à hipertelia da tecnologia, ao clichê, à sobrecodificação do programa, redefinindo o próprio meio ao relançá-lo na virtualidade. Por exemplo:

O que interessa a Duchamp em “ato criativo” não é a obra em si, mas “o mecanismo subjetivo que produz arte”, isto é, o processo da produção social que estabelece o que é arte, o artista, a obra e o público. As técnicas de Duchamp não são exclusivamente técnicas artísticas, mas muito mais próximo para “técnicas mentais” (Jean Philippe Antoine), “técnicas de subjetivação” (Félix Guattari), ou tecnologias de si (Foucault). Estas tecnologias inventam um método para deslocar-se dos valores estabelecidos, incluindo valores estéticos²⁹⁶⁰.

Assim como não se pode entender o humano a partir somente dos referenciais humanos, isolando-o como um sistema à parte, também não conseguimos compreender as relações tecnológicas ou estéticas estudando-as desvinculadas do homem e do mundo. Sempre se emprega uma tecnologia na construção dos corpos sendo que a diferença consiste no modo como se emprega tais tecnologias. Os elementos tecnológicos *per se* são a-significantes, anônimos, passageiros no meio, e somente podem revelar suas qualidades e singularidades nas relações construídas via certas tecnologias. Deste modo, além de buscar trazer a tecnologia para uma reflexão em nível filosófico, interessa-se sobre esses modos, pelas variações de uso das tecnologias na relação obra de arte e humano (artista e espectador). As obras se constroem através de cortes, ferramentas, técnicas, tecnologias de modos muito particulares, bem como também o ser humano se constitui nas particularidades das tecnologias. As tecnologias têm características gerais, mas a forma de uso tem aspectos específicos que possibilitam

²⁹⁶⁰ LAZZARATO, Maurizio. The Practice and Anti-Dialectical Thought of an “Anartist”. In: ZEPKE, Stephen & O’SULLIVAN, Simon. *Deleuze and Contemporary Art*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, p. 104.

o surgimento de singularidades. Foca-se sobre como um corpo se constitui a partir do agenciamento de certos elementos de um meio associado, como se dão as maneiras de incorporação via uma tecnologia e como tais tecnologias são processadas. O modo específico como os elementos são compostos e como expressam suas qualidades a partir do uso de certa tecnologia, Gilbert Simondon denomina *tecnicidade*²⁹⁶¹. Antes de se adentrar no estudo da tecnicidade, faz-se necessário uma distinção entre técnica, tecnologia e tecnicidade: entende-se técnica como um saber fazer individual, uma habilidade artesanal desenvolvida e transmitida, um saber sustentado pelo sujeito; tecnologia como um conjunto de conhecimentos científicos aplicados pelo social que tem um dispositivo fora do indivíduo, um saber conjugado pelo social; e tecnicidade como o processo de produção criativa que envolve tanto técnica e tecnologia em meios associados às mesmas, sendo o próprio instrumento da evolução técnica, isto é, um modo de produção da tecnologia em seus meios associados em que o saber é produção do sujeito-coletivo. As técnicas e tecnologias por pertencerem a um meio associado e aportarem tecnicidade estão abertas à indeterminação e à invenção.

Na arte, a tecnologia diz sobre o modo como os artistas dão forma aos elementos que retiram dos meios por onde circulam, e a tecnicidade como tais elementos aceitam, ou não, conjurarem um novo meio associado, como copulam entre si, como suportam conviver inventando a si próprios. A tecnicidade situa-se como um momento da evolução que rompe com um sentido de adaptação estável e busca de equilíbrio no mundo; situando-se, ao contrário, nas resoluções sucessivas das tensões de um sistema meta-estável em constante transformação. “Simondon define a tecnicidade como resultado de uma defasagem do ser, uma fase fundamental do modo de existência constituído pelo sujeito e pelo mundo”²⁹⁶², ou seja, a tecnicidade insere-se em um pensamento processual constituído de diversas fases, de estabilidades momentâneas em um sistema dinâmico.

²⁹⁶¹SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Editions Aubier, 1989.

²⁹⁶²ESCÓSSIA, Liliana da. *Relação homem-técnica e processo de individuação*. São Cristóvão, SE: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 1999, p. 55.

Deste modo, reitera-se a necessidade de abordar a arte a partir de uma cultura tecno-estética. Também Walter Benjamin²⁹⁶³ viu os meios técnicos de produção de arte, não como meros aparatos estranhos à criação, mas determinantes dos procedimentos de que se vale o criador e das formas artísticas que possibilitam. A técnica segue uma tradição; ela é operatória, da ordem do conhecimento científico, atuando sobre uma forma de arte determinada. Contemporânea ao artista que a está utilizando, é levada ao público apreciador, inserida de acordo com as transformações pelas quais a sociedade passa em interação com a cultura vigente. O sentimento tecno-estético parte de uma categoria primitiva como já constatamos no homem neolítico ao fabricar suas cerâmicas (ânforas e vasos), em que a preocupação estética sobrepunha a utilidade do objeto. Pode-se dizer que a busca do valor estético naquele objeto técnico já aponta uma necessidade de superação humana, de atribuir dignidade aos fazeres cotidianos. “A estética deve de fato ser o nome, por um lado, para a qualidade de ruptura da arte: seu poder de quebrar nossos modos de ser habituais e ações no mundo (nossos seres reativos); e por outro lado, um concomitante segundo momento: a produção de algo novo”²⁹⁶⁴.

Através de uma abordagem da tecnológica sobre as obras, pode-se pensar relações de composição a partir de um paradigma tecno-estético, já que consiste em criar estratégias de produção de conhecimento em que coexistem modos de subjetivação, que não dizem respeito ao sujeito em si e não pré-existem a ele como verdade universal, e modos de objetivação do mundo via processos tecnológicos.

²⁹⁶³ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

²⁹⁶⁴ O’SULLIVAN, Simon. From Aesthetics to the Abstract Machine: Deleuze, Guattari and Contemporary Art Practice. In: ZEPKE, Stephen & O’SULLIVAN, Simon. *Deleuze and Contemporary Art*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, 196.

Resumo

O presente artigo parte do pressuposto que viver é um ato tecnológico, necessitando-se de tecnologias apropriadas para cada realidade. Nesse sentido, busca-se elevar discussões sobre técnica e tecnológica a um plano filosófico, sustentadas pelos diálogos entre os filósofos Gilbert Simondon, Gilles Deleuze e Vilém Flusser. Atualmente, tem-se que questionar em que nível as mudanças tecnológicas atingem ontologicamente os processos de subjetivação.

Palavras-chave: novas tecnologias, subjetivação, cultura técnica, *caixa-preta*.

Abstract

This article comes from the idea that live is a technological action and needs an appropriated technology for each reality. In this sense, we seek to think about technique and technology in a philosophical way, based on the dialogues among the philosophers Gilbert Simondon, Gilles Deleuze e Vilém Flusser. Nowadays, we should question in each level the technological changes reach ontologically the subjectivation process.

Keywords: new technologies, subjectivation, technical culture, *black-box*.

A CONTEMPORANEIDADE E SUAS TÉCNICAS

Kelin Valeirão²⁹⁶⁵
Avelino da Rosa Oliveira²⁹⁶⁶

Resumo:

O presente artigo objetiva, em primeiro lugar, tratar do conceito de *práxis* na filosofia aristotélica enquanto ação. Em um segundo momento, o texto tenta comprovar a hipótese de que é na filosofia heideggeriana que o conceito de *práxis* assume uma vinculação com o sujeito. Heidegger tematiza a ética no âmbito da *práxis*, buscando uma contraposição entre o conceito de *práxis* e os conceitos de técnica e teoria e distancia-se de Aristóteles por defender que o procedimento teórico deriva da subordinação poiética.

Palavras-chave:

Práxis, técnicas, Aristóteles, Heidegger

O presente artigo objetiva analisar o conceito de *práxis* no pensamento de Aristóteles (384 a. C - 322 a. C), principalmente do livro I ao VI da sua obra célebre, *Ética a Nicômaco* e relacionar, dentro do possível, com os estudos de Martin Heidegger (1889-1976) e, conseqüentemente, de seus seguidores: Hannah Arendt (1906-1975) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Cabe salientar que na obra de Aristóteles, a ética é vista enquanto *práxis*, contudo, opta-se em trabalhar, de forma sintética, somente os seis primeiros livros.

²⁹⁶⁵ Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutoranda em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação/PPGE da UFPel, Pelotas, RS - Brasil. Tese de doutoramento está sendo financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior - CAPES. Endereço eletrônico: kpaliosa@hotmail.com.

²⁹⁶⁶ Universidade Federal de Pelotas. Doutor em Educação. Professor Titular de Fundamentos da Educação na Universidade Federal de Pelotas – UFPel, Pelotas, RS - Brasil. Endereço eletrônico: avelino.oliveira@gmail.com.

Pretende-se neste artigo, abordar dois focos específicos. Num primeiro momento, é intenção apresentar o conceito de *práxis* (ação) e virtude (*aretê*), assim como, a *práxis* enquanto ação virtuosa no pensamento de Aristóteles e, posteriormente, ater-se de forma breve à retomada heideggeriana da filosofia prática aristotélica.

Com relação ao conceito de *práxis*, Abbagnano (1970, p. 755) aponta, em seu dicionário filosófico, que "com este termo (que é a transcrição da palavra grega que significa ação) designa-se especialmente na expressão 'filosofia da praxis' o mundo da história como ele é interpretado pelo materialismo dialético". Aqui, pretende-se demonstrar que, a grosso modo, o conceito de *práxis* é sinônimo de ação.

Aristóteles defende que há ações voluntárias, involuntárias e mistas. Com relação à primeira, afirmamos que a responsabilidade moral está no indivíduo, no agente que exerce a ação, consistindo não somente no agir corretamente mas, também, no querer agir corretamente. Uma ação voluntária é uma ação moral do âmbito da *práxis*, ou seja, representa uma ação em que entra o julgamento como, por exemplo, bem e mal, grande e pequeno, etc.. Aristóteles (EN, III, 1, 1109b) afirma que "visto que a virtude se relaciona com paixões e ações, e é às paixões e ações voluntárias que se dispensa louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e às vezes piedade [...]". Um exemplo para melhor elucidar esta ação, está em um homem que, estando atrasado para chegar ao trabalho, prefere seguir o seu caminho a prestar socorro a uma velhinha que está tendo um mal súbito.

As ações involuntárias se caracterizam pelo princípio motor ser exterior ao agente, gerando culpa e arrependimento. Tais ações ocorrem, segundo Aristóteles, por compulsão - sendo forçado a realizar uma devida ação, ou por ignorância - quando não se tem conhecimento de todas as circunstâncias que implicam o ato. Aqui, cabe o exemplo de Édipo que, por ignorância, casou-se com sua mãe e matou o pai. Aristóteles (EN, III, 1, 1111a) destaca que "[...] é de se presumir que os atos praticados sob o impulso da cólera ou do apetite não mereçam a qualificação de involuntárias" e, portanto, não devem ser perdoadas.

Com relação às ações mistas, Aristóteles afirma que são ações praticadas para se evitar um mal maior, representando ações forçadas ou realizadas por

ignorância. Contudo, acrescenta que são estas ações mais próximas das voluntárias, porque o princípio moral está no agente e a ele cabe a escolha de agir de tal forma. Um exemplo, bastante sugestivo, ocorre "quando se lançam cargas ao mar durante uma tempestade; porque, em teoria, ninguém voluntariamente joga bens valiosos, mas somente quando assim o exige a segurança própria e a da tripulação de um navio, o que qualquer homem sensato o fará" (EN, III, 1, 1110a). Logo, o indivíduo preferiu lançar os bens ao mar a arriscar a segurança da tripulação. Ou ainda "(...) se um tirano ordenasse a alguém um ato vil e esse alguém, tendo os pais e os filhos em poder daquele, praticasse o ato para salvá-los de serem mortos [...]" (EN, III, 1, 1110a). Logo, tais ações são mistas, justamente, por serem compostas por ações voluntárias e involuntárias.

Aristóteles (EN, V, 3, 1113b) afirma que "[...] depende de nós praticar atos nobres e vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos" e acrescenta "[...] ninguém é involuntariamente feliz, mas a maldade é voluntária [...]". Nesta perspectiva, as virtudes (ações corretas) são ações voluntárias realizadas através da escolha e da deliberação do agente sobre os meios a serem seguidos.

De acordo com o estagirita (EN, II, 6, 1107a), "a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com uma escolha e consiste numa mediania [...]". Desta citação, entende-se que a virtude (*aretê*) envolve uma disposição de caráter, uma escolha deliberada, o meio-termo, a reta razão e a prudência. Nos parágrafos abaixo, tentar-se-á realizar uma breve síntese sobre o que vêm a ser cada um destes elementos que compõem o conceito de virtude. Com relação à disposição de caráter, entende-se que as virtudes são adquiridas por práticas de boas ações, tornando-se bons hábitos. Assim, a virtude é o produto final da educação e do cultivo destes hábitos. Um homem virtuoso seria aquele que apresenta um desempenho contínuo de bons hábitos. Para Aristóteles, a virtude não é uma simples disposição psicológica mas, sim, um estado do caráter do agente, ou seja, um modo de ser.

A virtude como escolha deliberada é o que defende a filosofia aristotélica acrescentando o estagirita que "[...] a escolha envolve um princípio racional e o pensamento. Seu próprio nome parece sugerir que ela é aquilo que colocamos diante de outras coisas." (EN, III, 2, 1112a). Nesse sentido, a escolha é uma ação voluntária que

pressupõe a deliberação, a investigação dos meios necessários a atingir um fim buscado pelo agente. Aqui, cabe salientar que se deve deliberar sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas (ações particulares), pois não se pode deliberar sobre o que é exato como, por exemplo, a matemática. Portanto, se é verdade que a vontade estabelece os fins da ação, também é verdade que ela não pode ser confundida com apetite ou desejo, pois a escolha não é passional mas, sim, racional.

Ainda sobre a escolha deliberada, demarca-se que somente na Teoria das Virtudes o indivíduo escolhe e delibera, dependendo da *práxis*, pois nesta teoria preocupa-se com o bem particularizado, envolvendo apenas o indivíduo; enquanto na Teoria da Justiça trabalha-se com o âmbito público, havendo uma relação com os outros e, conseqüentemente, com o bem alheio. Logo, há um critério mais rígido (objetivo) para alcançar o bem público. Cabe salientar que, segundo Aristóteles:

(...) a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício inteiro. O que dissemos põe a descoberto a diferença entre a virtude e a justiça neste sentido: são elas a mesma coisa, mas não o é a sua essência. Aquilo que, em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude (EN, V, 1, 11 30a).

Na Teoria da Justiça não há nem escolha deliberada, nem mediedade, no sentido da Teoria das Virtudes, enquanto um modo correto de agir mas, sim, enquanto o ponto médio igual entre dois extremos, havendo a imparcialidade. Assim, a justiça é uma condição de possibilidade da felicidade (*eudaimonia*), sendo o bem a igualdade da justiça nas relações particulares.

Sobre o conceito de mediedade, afirma-se que a virtude é o meio-termo entre dois vícios. A palavra "meio" tem dois significados. Um diz respeito ao intermediário de um objeto que é o ponto equidistante de dois extremos. Já, o outro sentido do conceito, é definido como o meio-termo com relação ao indivíduo, não sendo o mesmo para todos. Nesta perspectiva, se sete bananas é muito para um indivíduo comer e uma é pouco, então, não se pode dizer necessariamente que o meio-termo (em relação ao indivíduo) seria quatro bananas, apesar de ser a média aritmética

entre os extremos. Inicialmente, deve-se conhecer distintamente o que é o correto para posteriormente determinar os extremos. Aqui, a média correta poderia ser três bananas e partindo desta informação, estipuar-se-ia os extremos, i. é., os excessos. Quando Aristóteles define a virtude, emprega este segundo sentido de "meio" que é o modo correto de agir, sendo os extremos os atos viciosos.

Para Aristóteles, as virtudes não são formas de razão, mas apenas envolvem a razão. O homem virtuoso deve agir de acordo com a regra correta que expressa a reta razão e não as paixões impulsivas. Desta forma, ser virtuoso significa agir de acordo com a racionalidade, praticar atos virtuosos (morais), sendo que o princípio racional é a regra universal da ação. Em algumas situações, o meio-termo é o mesmo para todos como, por exemplo, na distribuição de um bem material (um terreno). Nem todas as ações virtuosas, entretanto, admitem o meio-termo da mesma forma uma vez que há situações em que as regras universais são necessárias e devem guiar a conduta de todos. Nas palavras do filósofo:

[...] Sócrates tinha razão a certo respeito, mas a outro respeito andava errado: errado em pensar que todas as virtudes fossem formas de sabedoria prática, mas certo em dizer que elas implicam tal modalidade de sabedoria. Temos uma confirmação disto no fato de que ainda hoje todos os homens, quando definem a virtude, após indicar a disposição de caráter e os seus objetos, acrescentam: “aquilo (isto é, aquela disposição) que está de acordo com a reta razão”. Ora, a reta razão é o que está de acordo com a sabedoria prática (EN, VI, 13, 1144b).

Com relação à sabedoria prática ou prudência (*phrónêsis*), afirma-se que é um estado verdadeiro e racional de agir de acordo com as coisas que são boas ou más para o homem. Assim, o homem prudente tem a habilidade de deliberar, cumprindo duas condições: investigar os meios para a boa vida em geral e proceder da mesma forma em relação a todas as pessoas. A sabedoria prática é essencialmente o conhecimento de como aplicar princípios universais em circunstâncias particulares.

As virtudes não são hábitos do intelecto como queriam Sócrates e Platão mas, sim, da vontade. Para Aristóteles, não há virtudes inatas porque todas as virtudes se adquirem pela repetição dos atos virtuosos que geram o costume de onde surgiu o

nome virtude moral. Os atos, para gerarem as virtudes, não devem desviar-se nem por defeito, nem por excesso, pois a virtude consiste no meio termo, estando longe dos dois extremos.

De acordo com Aristóteles, à prudência cabe o papel, este fundamental, de determinar a eticidade da *práxis*, pois consiste na capacidade de discernimento amadurecida pela experiência. Assim, para o homem ser prudente precisa possuir esta mediedade advinda da virtude. Para Aristóteles:

Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas dos universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares. É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem; porque, se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha. (EN, VI, 7, 1141b).

Logo, o homem virtuoso pode comer uma boa pizza de calabresa e degustar um bom vinho, desde que faça uso da moderação que é própria do agente moral. Disto segue que, delibera-se sobre os meios, pois a prudência é a boa deliberação, acontecendo em cada ato particular e conduzindo à finalidade. O conhecimento dos particulares é aquilo que possibilita ao indivíduo deliberar bem.

Segundo Pablo da Silveira²⁹⁶⁷ há algumas décadas atrás, Aristóteles não era considerado um filósofo importante para a maioria dos estudiosos de filosofia política; porém, é claro, aqueles que quisessem dedicar-se ao pensamento filosófico deveriam conhecer, ao menos, algumas obras deste importante filósofo, contudo, acabava sendo “[...] casi exclusivamente un tema para aristotélicos o para historiadores del pensamiento” (1998, p. 41).

Na filosofia contemporânea, a retomada da filosofia prática aristotélica surge em dois movimentos paralelos. Aqui, analisar-se-á somente a retomada do conceito de *práxis* do pensamento aristotélico por Martin Heidegger, filósofo alemão bastante

²⁹⁶⁷ Professor da Universidad Católica del Uruguay. As reflexões, aqui tratadas, de Pablo da Silveira, são frutos da conferência apresentada no IV Seminário sobre Aristóteles promovido pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, em dezembro de 1998.

conhecido por sua obra *Ser e Tempo*; que, durante os cursos sobre Aristóteles, ministrados em Freiburg (1919-1923) e em Marburg (1923-1928) acabou influenciando dois de seus educandos: Arendt e Gadamer.

Para Berti, Heidegger se distancia de Aristóteles porque defende que o procedimento teórico deriva da subordinação poiética, sendo “no sentido de que a ciência nasce sempre de uma tendência à utilização das coisas” (Berti, 1997a, p.117). Já o estagirita defende a supremacia da atitude teórica à poiética e, também, à *práxis* – por considerá-la um fim para si mesma.

É importante ressaltar que Heidegger analisa a ética no âmbito da *práxis*, buscando uma contraposição entre este e os conceitos de técnica e teoria. No entanto, Cremaschi defende que “o paradoxo da posição heideggeriana consistia em repropor como postura ‘autêntica’ um retorno à teoria-práxis do indivíduo isolado, deixado a enfrentar seu destino mediante a ‘decisão’” (2000, p. 09-10).

Para Heidegger, a técnica não é um instrumento neutro nas mãos do homem porque pode ser utilizada para se fazer o bem ou para se fazer o mal, e, principalmente, não deve ser encarada como um acontecimento acidental no mundo ocidental. Ela consiste no resultado lógico e demonstra o esquecimento do Ser, representando a possibilidade de domínio sobre todas as coisas. Desta forma, o esquecimento do Ser não é um fato que atinge somente o pensamento, mas determina todo o modo de ser do homem no mundo contemporâneo. Nas palavras do filósofo:

Permanece, portanto, correto: também a técnica moderna é meio para um fim. É por isso que a concepção instrumental da técnica guia todo o esforço para colocar o homem num relacionamento direto com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, “manusear com espírito a técnica”. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar toma-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem (Heidegger, 2001, p. 12).

Com referência à modernidade e suas técnicas, desde os meios de comunicação (rádio, televisão, internet, etc) às técnicas de alimentação, afirmamos a impossibilidade de conter avanços e progressos e um dos traços

deste novo mundo tecnológico seria a rápida disseminação com que os objetos são produzidos, conhecidos e descartados. No entanto, a questão crucial não está no mundo tornar-se totalmente técnico, mas antes, no homem não estar preparado para essa transformação. Assim:

A vigilância da técnica ameaça o desencobrimento e o ameaça com a possibilidade de todo des-encobrir desaparecer na dis-posição e tudo apresentar apenas no des-encobrimento da dis-ponibilidade. Nenhuma ação humana jamais poderá fazer frente a esse perigo. Mas a consideração do sentido próprio do homem pode pensar que toda a força salvadora deve ser de essência superior mas, ao mesmo tempo, aparentada com o que está ameaçado e em perigo (id., p. 36).

Aqui, cabe salientar que Heidegger não nega a técnica mas, sim, defende que os seres humanos não devem agir como escravos dela, caso contrário, o homem moderno tornar-se-á funcionário da mesma. Nesta perspectiva, deve-se utilizar os artefatos tecnológicos servindo-se deles e, ao mesmo tempo, procurando deles libertar-se, podendo fazer uso do aparato técnico, contudo, não se deixando por ele violentar. Deve-se pensar a técnica a partir da sua essência, sublinhando que o grande perigo que ameaça a humanidade é a total falta de pensamentos perante a robotização humana. Desta forma, é necessário que o homem não rejeite aquilo que possui de mais próprio: o fato de ser pensante. Trata-se, então, de salvar essa essência do homem, mantendo acordado o pensamento.

Hodiernamente, acredita-se que o processo de globalização está ligado diretamente ao avanço tecnológico, pois essa multiplicação do meios pelos quais os significados são produzidos tem a ver com a globalização econômica também em um plano cultural, modificando os fluxos de informações e mudando os fluxos das culturas. Desta forma, o homem moderno tende ao endividamento não somente no plano econômico mas, também, com relação ao tempo: o ser humano age mais, porém acaba não dando conta de refletir sobre a sua própria ação.

Hannah Arendt, discípula de Heidegger, apresenta em sua obra *A condição humana* (1958) alguns aspectos fundamentais do pensamento político aristotélico. No capítulo primeiro intitulado *A Vita Activa e a Condição Humana* propõe que a *vita activa* determina três atividades do ser humano: o labor, o trabalho e a ação, sendo que

a ação é a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade [...]”(1997b, p. 15).

No capítulo quinto, intitulado *Ação*, Arendt fala sobre a pluralidade humana enquanto condição básica de dois fenômenos: a ação e o discurso, defendendo que a ação é a atividade humana que mais necessita do discurso. E acrescenta:

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Esta revelação de "quem", em contraposição a "o que" alguém é [...] está implícita em tudo que se diz ou faz (id., p. 192).

Cremaschi, em seu artigo “*Tendências neo-aristotélicas na Ética Atua*”, lembra que a postura de Arendt perante conceitos aristotélicos como, por exemplo, o de *práxis*, é fruto de seu estudo com Heidegger e acrescenta que “a forma de racionalidade não puramente teórica, e portanto tecnológica, buscada por Arendt, é, a um tempo, o *juízo* kantiano e a *phronesis* aristotélica” (2000, p. 15).

Hans-Georg Gadamer, filósofo alemão, precursor do movimento hermenêutico, apresenta em sua obra célebre *Verdade e Método* (1960) uma nova interpretação das palavras, defendendo que uma coisa é estabelecer uma *práxis* de interpretação como princípio enquanto a outra é, justamente, inserir a interpretação num contexto. Para Gadamer (apud Cremaschi, 2000, p. 11), “o conceito de *praxis* que se desenvolveu nos últimos dois séculos é uma deformação horrível do que a *práxis* é em realidade”, ou seja, na modernidade o conceito vem sendo utilizado enquanto uma execução prática de uma teoria científica aplicada a modalidades tecnológicas. Nas palavras do filósofo:

A *práxis* então não se funda numa norma abstrata a aplicar; ela é sempre motivada por exigências concretas e definitivamente marcada por pré-juízos, mas é também chamada a criticá-los. Na realidade, em cada cultura, age uma série de pressupostos não problematizados de que não temos consciência plena (id., p. 12).

Quanto aos pensamentos apontados pelos seguidores de Heidegger, Arendt e Gadamer, cabe salientar que divergem em alguns aspectos devido à metodologia empregada, pois enquanto Arendt combina vários pensamentos chegando a um existencialismo revolucionário, Gadamer, por outro lado, relaciona Aristóteles com Hegel fundando um relativismo conservador e moderado. Para Cremaschi:

O que une os dois é o motivo da separação de Heidegger: o reconhecimento da pluralidade originária dos indivíduos é a base da recuperação da ética que Heidegger eliminava com seu amoralismo individualista a partir da recusa da separação entre teoria e práxis, que é o centro do ensino heideggeriano aceito por Arendt e Gadamer (id., p. 16).

Por fim, aponta-se que um dos motivos da retomada da ética das virtudes se dá enquanto contraposição à ética dos princípios, apresentada pelo movimento utilitarista e também por Kant e defensora da idéia de que o homem deve agir conforme a norma moral universal, o imperativo categórico. Por seu turno, para a ética das virtudes, um dos critérios do agente moral é, justamente, saber utilizar os princípios universais em situações particulares.

Com relação ao conceito de *práxis*, Heidegger difere de Aristóteles, pois o primeiro atribui à *práxis* a superioridade sobre todas as características do homem, enquanto autênticas decisões relativas ao *Dasein*²⁹⁶⁸. Já, Aristóteles enxerga a *práxis* como uma simples disposição da alma ou de atividades, sendo a filosofia prática somente uma parte, que, inclusive, não é considerada a mais importante, reconhecendo que a ética é do âmbito da *práxis* (racionalidade humana e ação humana)e, portanto, não é uma ciência exata como a matemática, uma vez que, como já foi dito, cabe ao agente da ação possuir o discernimento na aplicação de princípios generalizantes em suas ações individuais.

²⁹⁶⁸ A análise do *Dasein* é concentrada na tarefa condutora à questão do ser. Heidegger traz um ente privilegiado (o *Dasein*), surgindo um novo nível de problematização do ser. Assim, o ser não se dá isolado, fazendo parte da condição essencial do ser humano, mas a partir da compreensão do *Dasein* e o *Dasein* se dá a partir da compreensão do ser. Logo, o ser não funda o ente, nem qualquer ente funda o ser. A recíproca relação entre ser e ente somente se dá porque existe o *Dasein*, ou seja, por haver a compreensão. Desta forma, o ponto de partida da questão do ser é o *Dasein*, pois ele é o ser privilegiado, por ser o único com a compreensão do ser. O acesso aos entes somente é possível porque o *Dasein* compreende o ser e não porque temos um outro fundamento para o conhecimento dos entes. Logo, o *Dasein*, pela compreensão, inaugura uma circularidade hermenêutica.

Contudo, a inexistência da ética não pode ser vista nem como uma renúncia à universalidade, nem como uma defesa ao relativismo, pois, para Aubenque “[...] a ação moral, que é particular, é um caso particular da ação humana em geral, isto é, da *práxis* (Aubenque apud Silveira, 2005, p. 318).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1970.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997a.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997b.
- CREMASCHI, Sérgio. "Tendências neo-aristotélicas na Ética Atual". IN: OLIVEIRA, Alfredo Araújo. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte 1, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1989.
- IRWIN, T. H. "A ética como uma ciência inexata: as ambições de Aristóteles para uma teoria moral". Trad. Sílvia Altmann. *Analytica*, Rio de Janeiro, 1/3 (1996): 13-73.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. *"A retomada da Ética das Virtudes"*, manuscrito, 2006.
- _____. "A Ética Aristotélica das Virtudes e a Educação: complementaridade entre o universalismo e o particularismo". IN: *Filosofia e Educação*. Santa Maria: FAPS-UFSM, 2005, p. 315-338.
- SILVEIRA, Pablo da. "Aristóteles y la filosofía política contemporánea: crónica de un reencuentro". IN: *DISSERTATIO*. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia, n.8, 1998.
- STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da Antropologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.
- _____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Abstract:

The present article aims, firstly, to treat the concept *praxis* in aristotelian philosophy as *action*. As a second moment, the text tries to prove the hypothesis that it is in heideggerian philosophy that this concept assume a linking with the subject. Heidegger declares ethics in *praxis*'s environment, and looks for a contraposition between the concept of ethics and the concepts of technics and theory. Heidegger is away from Aristotle when defending that theoretical procedure origins from poietical subordination.

Key-words:

Praxis, technics, Aristotle, Heidegger

AS DIFICULDADES DE RECONECIMENTO DO OUTRO NA LINGUAGEM DOCENTE

Ercilia Maria de Moura Garcia Luiz²⁹⁶⁹
Santa Maria, RS Universidade Federal de Santa Maria
F: (55) 99468711 Email: erciliamou@yahoo.com.br

Amarildo Luiz Trevisan²⁹⁷⁰
Santa Maria, RS Universidade Federal de Santa Maria

RESUMO

O presente texto pontua as dificuldades que podem levar à impossibilidade do reconhecimento docente pela linguagem, seguindo o estudo crítico de Axel Honneth *Luta por reconhecimento* (2003). Partindo da tese da reificação em Adorno, conforme expõe em *Tabus a respeito do professor* (2001), o texto procura transcender esta objetivação num diálogo com a linguagem e os padrões de reconhecimento nos pólos da relação pedagógica.

Palavras-Chave: reconhecimento, linguagem, reificação, filosofia, racionalidade.

Considerações Introdutórias

*“O homem é necessariamente
reconhecido e necessariamente
reconhecente”.*
(HONNETH, 2003, p.86)

Tendo em vista a questão complexa da formação da figura e ação docente nos últimos tempos, limitada pelo espaço racional de linguagens advindas do paradigma sujeito-objeto, encontramos uma nova perspectiva na experiência de reconhecimento em Axel Honneth (2003). Nessa singularidade, da performance que estrutura intersubjetivamente a identidade pessoal do professor, resulta a experiência de reconhecimento da relação consigo próprio. Em decorrência, estará necessariamente reconhecido e reconhecedor. Mas até que ponto são pensadas as dificuldades para esse

²⁹⁶⁹ Professora Ms. e Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Especialista em Psicomotricidade pela Fundação Educacional Jacui (FEVJ), Professora da Rede Estadual do Rio Grande do Sul e membro do Grupo de Pesquisa Formação Cultural, Hermenêutica e Educação – GPFORMA (www.ufsm.br/gpforma).

²⁹⁷⁰ Professor Dr. da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Líder do Grupo de Pesquisa Formação Cultural, Hermenêutica e Educação – GPFORMA (www.ufsm.br/gpforma) e membro do Grupo Racionalidade e Formação – GPRACIOFORM (www.ufsm.br/gpracioform).

reconhecimento mútuo nas circunstâncias sociais da linguagem docente? Pelo efeito positivante, um hiato entre a filosofia e educação continua a fluir no âmbito formativo. E nesse estereótipo, o logos hermenêutico fica esquecido. Vastas articulações no campo teórico/filosófico apontam a mensurações e quantificações da racionalidade moderna a essa forma dirigida a fins instrumentais que se constroem por um modelo autorreferencial do sujeito. Instrumentalidade linguística que, ao estabelecer uma relação objetual com o outro, dificulta o reconhecimento docente por sua linguagem. Entre os filósofos que se dirigem, criticamente, contra o conceito de subjetividade, que constrói sua auto-afirmação por meio desse modelo restritivo de idéias racionais, enfocamos o pensamento de Adorno (2001). Para esse crítico é tão necessário pensar e agir sobre a atuação de uma consciência reificada contemporânea, reflexo onipresente da realidade sócio-cultural, que pensa a linguagem com o objetivo de intervir, *cirurgicamente* na consciência reificada contemporânea.

Uma das principais implicações filosóficas educacionais da teoria de Adorno (2001), refere-se à defesa intransigente de um modo de pensar, que não se intimida diante das facilidades de um raciocínio condicionado a permanecer. Esse frankfurtiano defende, pelo contrário, a manutenção de um pensamento que ensina a ler as entranhas de um objeto. Emprega o conceito de tabu num sentido mais rigoroso, como a sedimentação coletiva de representações, de maneira similar às de caráter econômico que menciona. Sedimentações que perderam sua base em grande medida, mas que, como preconceitos sociais e psicológicos, tornam-se forças reais. Abordagens que não somente detectam *dificuldades de reconhecimento do outro na linguagem docente, contextualizando conflitos*, mas principalmente, por esse autor entender a reflexão acerca da linguagem como parâmetro fundamental de qualquer reflexão filosófica ante linguagens patológicas que se reificam devido a racionalidade instrumental.

E para situarmos o requisito básico do reconhecimento na ação comunicativa pedagógica, julgamos oportuno interagir, em alguns momentos, com o paradigma da ação comunicativa de Habermas (1987), bem como com a hermenêutica de Gadamer (1998), entre outros, com vistas a referendar que culturas não devem ser valorizadas aprioristicamente, mas submetidas a um processo comparativo e compreensivo em que horizontes se fundem socialmente. A intenção deste ensaio não se limita, portanto, a

identificarmos fios patológicos, que tecem configurações racionais de linguagens, mas compreendê-las para transcendê-las

Inicialmente, buscamos refletir sobre as bases teóricas que estruturam o reconhecimento apontando, criticamente, linguagens racionais que interferem na socialização docente, como o outro que luta por reconhecimento nas interfaces da ação pedagógica, prisioneiro, não raras vezes, de uma racionalidade técnica e instrumental. Após, como a filosofia concentra-se na linguagem e na ação humana, consideramos os padrões de reconhecimento a partir do pólo da prática para o pólo da teoria, buscando referendar o desejo de reconhecimento por parte do discente, já que nesse foco, as identidades se reconstituem na intersubjetividade. Por fim, ao dialogarmos com a linguagem e os padrões de reconhecimento dos sujeitos nos pólos da relação pedagógica, buscamos novos horizontes à formação pedagógica, consideramos a identidade profissional expressa no complexo imaginário de quando o professor é o outro. Ou seja, reconhece e é reconhecido intersubjetivamente, para não cair nas armadilhas da reificação e do esquecimento, configurado no trágico mito de Sísifo, condenado a carregar sua pedra a cada dia.

O docente: O outro que luta por reconhecimento

À luz de Honneth (2003), a característica docente como ser humano é de ser um reconhecedor. Todavia, a mutilação de palavras e vidas (assassinadas na própria escola) remete à análise adorniana, em que o essencial consiste em lutar contra a barbárie de indivíduos em seu processo formativo, a partir da linguagem e do mundo docente. Não somente de alunos, mas também daqueles que se candidatam a essa profissão e desprezam seu próprio reconhecimento. “Expressões como tirano da escola trazem à mente que esse tipo aí descrito é tão irracionalmente despótico que representa a caricatura do dispositivo” (ADORNO, 2001 p. 164). Frente a essas representações, também a frustração é detectada pelo autor na própria imagem docente. Fenômenos que, por um lado, afasta-o das configurações que intensificam o sentido de *alter* para seu reconhecimento. Por outro, a necessária integração dos elementos teóricos e práticos o faz debater-se, não raras vezes, entre a centralidade simbólica de sua formação e sua

luta por reconhecimento. E, conseqüentemente, uma luta por respeito intrinsecamente intersubjetiva entre o outro que ensina e o que aprende:

Reconhecimento e respeito são atividades morais que nós somos mutuamente obrigados a adotar, porque nelas possibilitam as condições com base nas quais nós mantemos, conjuntamente, nossa integridade como seres humanos (HONNETH, 1987, p. 316).

É preciso reconstruir a individualidade do sujeito com outros sujeitos, para que essa individualidade seja a fonte impulsionadora de uma resistência sensível num mundo fragmentado e cheio de terror. É por esse pressuposto que o referido autor situa o relevo dos tabus²⁹⁷¹. A violência dos mesmos torna-se valorizada tanto pelos professores quanto pelos alunos que se identificam com o professor na figura de agressor. E é neste entrelace que tais alunos procuram oportunidades para poder se desferrar do sentimento engendrado nas relações com seus docentes. O que nos permite dizer que essas atuais representações aversivas decorrem da violência simbólica que paira tanto sobre o docente que luta por reconhecimento como o outro que aprende. Essa atitude violenta, ao inferir inicialmente uma sensação de mal-estar, logo é identificada como algo inerente à docência. *Performance* que Adorno, para seu desgosto, observa na própria universidade, naqueles que educam os educadores.

Assim como a imagem de *escravo* derivada da *dialética hegeliana entre um dominador e um dominado*, há inúmeras expressões pejorativas sobre a imagem do professor. Estereótipos que vão sendo construídos, paulatinamente, ao longo da história pedagógica. Raízes que são feudais para Adorno (2001), e estão documentadas desde a Idade Média e início do Renascimento. Nesse memorial documentado, há a presença desprezível do monge débil, que não consegue escapar com vida na canção dos Niebelungos²⁹⁷². Há o modelo do *escriba*, do escrevente, associado à *performance* de raros cavaleiros instruídos que sabiam ler livros e transcrevê-los. Como na época consideravam o intelecto separado da força física, talvez aqui ressoem antigas

²⁹⁷¹ Tabus definidos por Freud como “o código de leis não escrito mais antigo do homem, anterior aos deuses e a qualquer religião” (2000, p.18). Surge na Polinésia, como fruto evolutivo da organização da vida e sociedade. Dessa forma, nossas proibições morais e as convenções pelas quais nos regemos podem ter uma relação fundamental com os tabus primitivos.

²⁹⁷² Niebelungos: (Al. *Nibelunglied*). Poema épico alemão, escrito nas primeiras décadas do séc. XIII por autor desconhecido. Os niebelungos eram anões, filhos da neblina, que possuíam um anel mágico e um tesouro de ouro, que lhes foram roubados (ADORNO, 2001, p.161).

lembranças do tempo em que os professores eram escravos. E por último, destacamos outras imagens não documentadas, mas impregnadas na cultura como o protótipo do *carcereiro* ou oficial *sargento* porta-voz de tortura do delegado e o *professor Unrat*.²⁹⁷³

Como pessoa, certamente, o professor procura achar um significado na vida e nas coisas da vida para, igualmente, posicionar-se sem um excessivo sentimento de perda ante o mundo dos valores e das conquistas humanas inseridas no crescimento exponencial em aspectos tecnocientíficos que estende seu poder sobre todas as dimensões do humano. A atitude como tirano²⁹⁷⁴ da escola torna-se valorizada tanto pelos professores quanto pelos alunos que se identificam com o professor na figura de agressor ou de uma “*déformation professionnelle*” (deformação profissional) na imagem do professor, suscitada pela própria visão da linguagem na conduta docente: “em seus ralhos, lamentações reprimendas e outros comportamentos” (ADORNO, 1995, p. 99). Fato que denota a dificuldade na ação da linguagem, certamente, como experiência de mundo e da continuidade à questão da linguagem, racionalidade e educação.

E, uma deficiência das relações diretas e espontâneas mediadas entre o autoritarismo e o espontaneísmo, torna-se convenções impositivas. O que repercute em fragmentações de linguagens e na comunicação humana. Abordagem que procura “examinar a interação social no comportamento cotidiano, inúmeras vezes, sem o diálogo, ou seja, a reversibilidade ou reciprocidade da comunicação, condição da linguagem do homem”. (BENVENISTE, Émile, 1976). Talvez não ocorra uma integração de modo satisfatório nas atitudes desse “profissional”, frente às provocações inferidas pelo mundo do mal-estar, que, de certa forma, o aprisiona. Gadamer, porém, com Humboldt, reconhece a realização viva do falar na essência da linguagem como a “*energéia*” lingüística. Portanto, é somente através da força de ação da linguagem que o professor poderá elevar-se acima desse mundo circundante.

O discurso contemporâneo, argumentado em Lacroix (1984) eclipsa o eu, não provoca o *pôr-se em relação* como se houvesse nos sujeitos uma opacidade na transição do conhecimento elaborado para o seu mundo da vida e o narcisismo passa a ser uma

²⁹⁷³ Professor Unrat (professor lixo), figurado no romance de Henrich Mann, que originou o filme “O Anjo Azul”.

²⁹⁷⁴ O tirano da escola: cuja decadência é o conteúdo do mesmo filme (Ibid., p.168)

condição moral do amar-se a si mesmo. E tantas falas sem nexos, repetitivas, sem a essência da força viva, que é consciente de si mesma, não cultuam, por sua vez, o signo de Eco? Dessa maneira, a época atual pode ser identificada também nos trâmites do ecoísmo-narcisismo²⁹⁷⁵. Nesse ponto, faz-se necessário refletir na hipótese de que o professor trabalhe *esquecendo* o ponto de vista das falas e anseios do educando como sujeito, o outro do conhecimento.

Em tempos líquidos, como define Baumann (2004), como fica o reflexo do interesse solidário pelo outro? Os professores são obrigados a falar sem convicções? Onde está a lucidez em relação a si mesmo e ao outro? Cadê os antídotos a tantos mal-estares no contexto escolar? Parece que as palavras sólidas do mestre estão fluidificando juntamente com sua interação docente-discente, tendo em mente a desvalorização social do *sujeito professor*? Esse imagem de sábio. Diante dessa liquidez dos relacionamentos, os docentes, assim como os discentes tornam-se objetos a serem usados e descartados a cada final de ano ou semestre. Como contemplar o desejo de reconhecimento de ambos implícito na linguagem para a docente é aquele que luta no desejo de manter sua integridade ante provocações expressas em linguagens do outro. O aluno, que também participa desse embate. A expressividade docente deve estabelecer-se como elemento de ligação entre múltiplos discursos, mas que comportem o reconhecimento de ambos²⁹⁷⁶, pois a vida da palavra está na sua passagem de um locutor a outro, no sentido de colocar-se ou constituir-se como outro. Assim, o aspecto processual cognitivo desse processo de formação tem seu início recorrendo a uma sequência de etapas que vai da intuição à capacidade de representação linguística.

Da Linguagem sobre “qualquer coisa”: Um desejo de Reconhecimento?

Os alicerces pragmatistas de Honneth configuram as emoções em Dewey (1894/95). Neles entendemos a expressão dos sentimentos docentes como reações

²⁹⁷⁵ Polaridades expressas no mito de Eco e Narciso narrado por Ovídio nas Metamorfoses III. Ver Byington (2003). Ver artigo “Entre o ecoísmo-narcisismo e a figura da Linguagem Docente: Luiz, Ercília e Trevisan, Amarildo, 2009, p. 591 na revista educação UFSM e disponível no site <http://www.ufsm.br/revistaeducacao>.

²⁹⁷⁶ Thompson (2006) e Neves (2005) destacam que embora Honneth fale de grupos, sua ideia de estima está centrada no indivíduo.

afetivas a partir da repercussão do sucesso ou do fracasso das intenções práticas. E foi da prática educativa como orientadora escolar, no corrente ano, que surge o enfoque empírico do presente tema, na pergunta de um aluno: - Posso conversar, com você, professora? Iniciando o diálogo, dissemos: Mas conversar sobre o quê? - Ah! Sobre qualquer coisa! A princípio, pensamos que o termo “qualquer coisa” inserisse uma fragmentação ou reificação de linguagem. Após, detivemo-nos no signo da palavra coisa. Dessa forma, podemos falar de uma coisa que existe na realidade, como também de uma coisa que está na imaginação, no sentimento e signifique um desejo. Mas que desejo seria esse? Para esse educando a minha pessoa representava “o outro” no pólo do reconhecimento na figura da professora do Serviço de Orientações Educacional e ex-professora da língua Inglesa. Mas como “essa outra” no caráter pessoal/profissional era por ele reconhecida? E vice-versa? E nessa eventualidade, “que coisas” deveria comunicar-lhe no contexto expressivo da linguagem pedagógica que atendessem seu desejo entre as limitações de reconhecimento.

Entendemos que Honneth (2003) procura mostrar que a linguagem cotidiana já está investida de conhecimento. Entretanto, devemos nossa integridade ao reconhecimento das outras pessoas. Mas o que desejava expressar o educando no intuito de conversar sobre qualquer coisa? As infinitas possibilidades das palavras submetem-se aos limites estreitos das necessidades naturais. Porém, “à sombra da razão, os sentimentos são a alternativa imediata, a fuga óbvia para a armadilha criada pela necessidade de auto-preservação” (PORTO, 2010, p.15). Seguindo uma perspectiva humanista de educação, observamos que esta se constitui a partir de suas falas e de seus anseios:

Na sociedade moderna, as condições para a autorrealização individual só estão socialmente asseguradas quando os sujeitos podem experienciar o reconhecimento intersubjetivo não apenas de autonomia pessoal, mas também de suas necessidades e capacidades específicas e capacidades particulares (HONNETH, 2003b, p.189).

Essa experiência, ao denotar que os indivíduos se constituem como pessoas no aprendizado de encarar a si próprios, a partir de um ponto de vista de um outro encorajador ou aprovador, revela que não só a identidade pessoal resulta de uma estrutura intersubjetiva, mas também o esquecimento. Já que “não se interroga mais: o

que ou quem é o homem? Mas, o que vamos fazer do homem?” (ZUBEN, 2003, p. 47). O docente imerso em suas lutas objetivas e subjetivas pela autonomia pessoal, poderá atender às necessidades e capacidades específicas e particulares do educando, *o outro* com suas necessidades e capacidades particulares em busca de reconhecimento frente às lutas do próprio professor no mundo patológico de linguagens reificadas?

Em Honneth (2007), o esquecimento de uma práxis mais original caracteriza a reificação nas matizes de um comportamento que entende as circunstâncias de forma atrofiada ou distorcida. Neste contexto, entendemos a premência de uma simbologia de imbricação com respeito a si mesmo, aos outros e aos objetos em geral na performance da linguagem docente. A imagem compreensível como o fazer da própria coisa é justificado por Gadamer, como o verdadeiro movimento que capta o falante. Obviamente, todo professor já percebeu algum aluno rastreando o reflexo subjetivo de sua fala no plano imaginário da linguagem: “essa cunhagem da ideia do fazer da própria coisa. Do sentido que vem-à-fala, aponta uma estrutura universal ontológica, à constituição fundamental de tudo a que a compreensão pode se voltar” (GADAMER 1998, p.687). Por conseguinte, esta é preferencialmente concebida como eliminação de mal-entendidos e superação de estranheza entre um *eu* e um *tu* para surgir o *nós consensual de sujeitos* que se comunicam entre si. Uma contundente resposta revela-se somente naquilo que se apresenta a si mesmo, como parte de seu próprio entendimento porque “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (Ibid, p. 687). Entendemos que os saberes docentes para o desenvolvimento docente não se configuram com a racionalidade. Então, a compreensão da linguagem pode significar um alerta para o reconhecimento docente e discente, já que,

a função da linguagem é significar e comunicar os significados, mas nós homens modernos reduzimos o signo a mera significação intelectual e a comunicação à transmissão de informação. Esquecemos que os signos são coisas sensíveis e que operam sobre os sentidos (...) o mundo convertido em uma linguagem sensível. (PAZ, OCTÁVIO, 1979, p.17-18).

Nesse contexto, a relação objetual docente com o mundo circundante, mantém-no, ainda, nas nebulosas da razão sistêmica pela linguagem instrumental. Por esse viés, à medida que o homem progride no campo tecnológico e científico, perde seu poder libertário e retorna ao estado de servidão e controle ou ritualiza a felicidade e utopias

sociais. Gadamer (1998) considera a linguagem como médium da experiência hermenêutica, como meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento. No entanto, há a perspectiva de não se perceber de modo satisfatório o poder e a ubiquidade da linguagem nos dias contemporâneos, como consequência do esquema sujeito-objeto. E, com isso, uma preocupação hermenêutica que já não se situa no paradigma da consciência, mas sim, no paradigma da linguagem.

Da mesma forma que as imagens reificadas são linguagens, elas são desvios da comunicação, próprios desse mundo que se torna enfermo, porque se separou do mundo da vida, trazendo a este rupturas na competência dialógica e, consequentemente, um rigor sistêmico na aprendizagem. É desse modo que Michel de Montaigne, ao reforçar a expressividade como a experiência viva da linguagem compreende que

durante quatro ou cinco anos o educando é obrigado a aprender palavras e a juntá-las em frases, e outros tantos a compor um longo discurso em quatro ou cinco anos; e mais cinco anos pelo menos a aprender a misturá-las e a combiná-las de maneira rápida e mais ou menos sutil (MONTAIGNE, 1998, p.19).

Assim observamos o educando como participante do contexto sujeito/objeto. desejando reerguer-se dessa situação. Entendemos que na estrutura do reconhecimento proposta por Honneth há uma capacidade prévia apta a identificar e valorizar o significado das pessoas e das coisas. Afastar essa capacidade é cair na reificação e afastar-se do reconhecimento. Expressões como: “Tudo é linguagem”, “Linguagem é tudo” já são frequentes no âmbito escolar. Mas o que constitui essa linguagem frente a abordagens teóricas e práticas do reconhecimento professor/aluno ante ações não sincronizadas por falta de comunicação.

Habermas(1987) abre o horizonte do ponto essencial da mudança da teoria do conhecimento, como Filosofia da consciência para uma Filosofia linguística ao enfatizar a teoria do conhecimento como análise da linguagem. Por esse viés, como o sujeito se gesta e é gestado no processo de interação, necessariamente, o reconhecimento docente acontece pela intersubjetividade linguística. E assim, acontece o ponto essencial da mudança da teoria do conhecimento como análise de consciência para a teoria do conhecimento como análise da linguagem. Por esse viés, o sujeito se gesta e é gestado no processo de interação a força ilocucionária procede do próprio ato

de fala na medida em que o locutor não apenas emite um conteúdo na proposição, mas faz algo dizendo.

Mead (1972) mostra a ligação entre a noção de coisa e o mundo da ação. As coisas se inserem, dessa forma, numa fase bem determinada desse mundo, isto é, na que se situa entre o início de uma ação e a sua consumação final. É necessário referendarmos o alcance dos desejos de conversas de nossos educandos, pois “o fato de cada um de nós ser levados em consideração é, ao mesmo tempo, uma esperança e um desejo da natureza humana” (SMITH,1997,p.50). Certamente, para referendarmos o desejo discente de conversar nas tessituras teóricas e práticas do reconhecimento, seja necessário uma autorrelação íntegra, uma vez que as identidades são construídas relacionalmente. Trata-se de pré-condições que podem garantir a integridade dos sujeitos que se transformam intersubjetivamente.

A Linguagem Docente e os Padrões de Reconhecimento Intersubjetivo

A partir das habilidades expressivas que emergem da prática, na perspectiva da teoria do reconhecimento, há um processo que se efetua através de uma série de mediações próprias dos meios de linguagem, instrumento e bem familiar. Se o desprestígio à profissão docente é recorrente na sociedade de acordo com a constatação do próprio pensamento adorniano, denotamos as limitações quanto à ação docente da linguagem, como experiência, na compreensão do reconhecimento.

A propósito, o espírito da filosofia é aquele que entende primeiro a si mesmo, para conseguir entender todos os outros espíritos das questões pedagógicas e políticas vivas da atualidade: “O artesão de uma ciência particular deveria tornar-se, antes de tudo, um artesão em filosofia” (Fichte apud ADORNO, 1995b, p55). De posse deste espírito filosófico, entretanto, deveria se aprender e perpassar em sua unidade orgânica todas as matérias científicas nas instituições de ensino superior. Nesse horizonte, a denotação filosófica não deve se perder em problemas da filosofia profissional, mas dirigir-se a questões para a formação viva atual.

Gadamer usa a ideia de horizonte para redefinir as possibilidades compreensivas, como o “âmbito de visão que abraça e encerra tudo o que é visível, a partir de um

determinado ponto” (GADAMER,1998, p. 372). Dessa forma, o horizonte simboliza o pensamento humano determinado pela sua finitude. Dependendo do horizonte, podemos ter uma visão mais estreita ou mais ampliada.

Wittgenstein, em *Investigações Filosóficas* (1989), explica que a linguagem é como uma caixa de ferramentas. Para ele, não se trata mais de considerá-la falsa ou verdadeira, mas de saber usá-la. A tarefa da filosofia é usar adequadamente a linguagem sabendo dos seus limites e calando-se diante do que não pode ser falado. Essa abordagem qualitativa também direciona a uma hermenêutica reconstrutiva da linguagem docente para explicitar os limites e possibilidades dos elementos de cada abordagem que dão base aos fundamentos epistemológicos e ontológicos. Trata-se de assumir que “ a filosofia é o esforço de dizer aquilo que não se pode falar; ajudar a trazer o não idêntico à expressão, enquanto a expressão sempre o identifica” (ADORNO, 1987, p. 94). Observa nexos pseudológicos e pseudocausais produzidos por meio de palavras que apenas unem as frases entre si, revelando-se totalmente desprovidos do conteúdo no plano reflexivo, enquanto Honneth (2003) prescreve que

em nossa linguagem cotidiana está inscrito ainda, na qualidade de um saber evidente, que a integridade do ser humano se deve de maneira subterrânea a padrões de assentimento ou reconhecimento, como os que tentamos distinguir até agora; pois na autodescrição dos que se veem maltratados por outros, desempenham até hoje um papel dominante de categorias morais que, como as de ofensa ou de rebaixamento, se referem a formas do reconhecimento recusado” (HONNETH, 2003, p. 213).

Consequentemente, o amor, direito e solidariedade são requisitos de uma interação social preservadora da dignidade humana e profissional concomitante à ação docente. Quanto ao simbolismo do sentimento amoroso, revela que a adesão aos estados mentais manifesta-se a partir de um reconhecimento prévio dos estados mentais da pessoa privilegiada do seu amor. Exemplo, relação mãe e bebê por volta dos 9 meses. Dessa forma a criança aprende a relacionar-se com o mundo objetivo e deixa de ser egocêntrica, a partir de um correto relacionamento materno. Sua relação com o mundo possui uma base comunicacional, anterior a toda a objetivação. Pontuando que se não fosse o temor de parecer sentimental, Adorno (1995) afirma que para haver formação

cultural se requer *amor*²⁹⁷⁷ e o defeito se refere à capacidade de amor, primeira modalidade do reconhecimento. Quanto ao direito, Hegel (1970), tanto quanto Mead, em sua psicologia social, concebem a *relação jurídica* como uma forma de reconhecimento recíproco. O homem se porta em relação aos outros e reconhece-os, como o que ele próprio quer valer, como livre, como pessoa. E na *solidariedade*, o Self (o eu, o si mesmo) se abre para a experiência do outro que, diferente de si, merece igual consideração ou encorajamento em sua diferença. Como disse Humboldt,²⁹⁷⁸ referindo-se a linguagem, o homem vive com seus objetos fundamentais e até exclusivamente, tal como a linguagem lho apresenta, pois nele o sentir e o atuar dependem de suas representações. De acordo com esse olhar, se pelo mesmo ato, mediante o qual o professor extrai de si a trama da linguagem, também nela se entretence, de forma que cada linguagem poderá traçar um círculo mágico. E, de acordo com Gadamer(1998) entre o horizonte do falante e o horizonte do ouvinte cria-se um arco hermenêutico, gerando novas compreensões e interpretações. As convicções docentes e autoevidências de fundo, portanto, representadas pela cultura e organizadas pela linguagem²⁹⁷⁹ são responsáveis pelo contexto situacional no mundo da vida docente.

Taylor (1997) demonstra uma preocupação com os processos construtivos do Self também, defendendo que os indivíduos dependem do reconhecimento intersubjetivo para se autorrealizarem. Dessa forma, na noção multifacetada do Self, as categorias como a racionalidade, a autonomia, a interioridade e a autenticidade atravessam-no, possibilitando “tanto a universalização da noção de dignidade, como o surgimento da ideia de que os indivíduos precisam ser verdadeiros consigo próprios” (TAYLOR, 1997, p. 273). É necessário o contexto da descoberta para haver um deslocamento da formação em contexto mais amplo. Certamente, no pensar, falar, ouvir, ler e escrever, o docente está se reconhecendo, a um só tempo, no que é, no que sabe e no que interage. Em caso negativo, não poderá acontecer uma relação objetual reificante em face das nuances da teoria e da prática?

²⁹⁷⁷ Em Olegária Matos (1997, p.17), amor e fala, amor e discurso, amor e palavra estão enlaçados no parentesco de *Eros* e *logos* conforme a interpretação de Platão.

²⁹⁷⁸ W.Von Humboldt, *Eileitung Zum Kawi-werk*, S.W.(edição acadêmica, VII, 60.).

²⁹⁷⁹ Em Habermas (1987) a linguagem é empregada como meio (instrumento) das ações teleológicas, enquanto nas ações comunicativas buscam usá-la para chegar ao entendimento.

Dificuldades de reconhecer e ser reconhecido

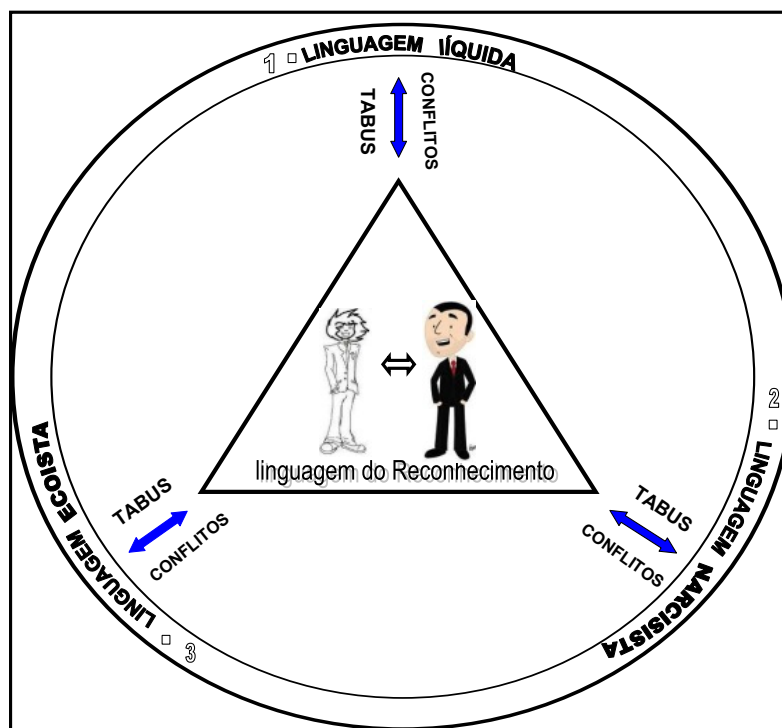
De acordo com a teoria do reconhecimento de Honneth (2003), todas as formas de reificação predominante na sociedade hoje, se devem mais a patologias no âmbito da intersubjetividade do que ao caráter estrutural dos sistemas sociais. Para esse ícone atual da Escola Frankfurt e da teoria crítica, da performance que estrutura intersubjetivamente a identidade pessoal, resulta experiência de reconhecimento consigo próprio. É um sair de si mesmo, ir ao encontro do outro e retornar a si mesmo. Desse modo, visando desocultar a gênese da alienação reificante, como o propósito crítico adorniano, consideramos as patologias do reconhecimento docente num paralelo com a figura mítica de Sísifo

Sísifo, considerado o mais astuto de todos os mortais, foi o fundador e primeiro rei de Ephyra/Éfira, depois chamada Corinto, onde governou por diversos anos. Livrou-se da morte duas vezes. Filho de Eolo (iniciador da estirpe dos eólios), rei da Tessália e Enarte. Casou-se com Mérope, filha de Atlas. Aparecendo como pai de Ullisses em relatos posteriores a Homero. Quando Zeus raptou Egina, filha do rei Asopo, foi visto por Sísifo, que, em troca de uma fonte concedida pelo deus-rio, contou-lhe quem foi o raptor da filha. Este imediatamente enviou-lhe Tânatos, mas o astuto Sísifo conseguiu encadeá-lo. Como não morresse mais ninguém, e o rico e sombrio reino de Hades estivesse se empobrecendo, a uma queixa de Plutão para restituir ao mundo sua ordem natural, Zeus interveio e libertou a Tânatos, e a primeira vítima havia de ser o próprio delator. Antes, porém, de seguir a Tânatos aos infernos, nosso personagem pede para despedir-se da sua esposa e lhe pede para não prestar-lhe as honras fúnebres. Chegando ao Hades sem o “revestimento” habitual, isto é, sem ser um *cidolon*. Plutão perguntou-lhe o motivo de tamanho sacrilégio. O esperto filho de Éolo mentirosamente culpou a esposa de impiedade e, à força de súplica, conseguiu permissão para voltar rapidamente a terra a fim de castigar severamente a companheira. Uma vez em seu reino não mais se preocupa em cumprir a palavra, vivendo até avançada idade, rindo dos deuses do inferno. Certas versões relatam que da união entre Sísifo e Anticléia, filha de Autólico, nasceu Ulisses, um dos principais heróis do ciclo Troiano. As vitórias dos mortais contra os Deuses, no entanto, duram pouco. Sísifo morre de velhice e volta a Hades por

vias normais. Por precaução, é condenado a uma tarefa eterna, que não lhe deixava tempo para descansar ou pensar em fugas: empurrar um pesado bloco de pedra para o alto de um morro e, depois que a pedra rolava morro abaixo, puxada por seu próprio peso, a empurrava de volta. Sísifo recomeça a tarefa que há de durar para sempre (BRANDÃO, 2009). Nosso personagem não tenta controlar a pedra quando ela rola para baixo. Entretanto, não sabemos como ele reage à descida para o vale: se desfruta da liberdade temporária, ou se estava animado pelo pensamento de reerguer a pedra o mais rápido possível .

Os indivíduos se constituem como pessoas, a partir do encorajamento do outro. O grau da autorrealização positiva cresce a cada forma de reconhecimento: na experiência do amor, a possibilidade da autoconfiança. Na experiência de reconhecimento jurídico, a possibilidade de autorrespeito e, por fim, na solidariedade, a experiência da autoestima. Em caso negativo poderá acontecer uma relação *objetual reificante* em face das nuances do normativo ao vivido?

No quadro abaixo ilustramos três figuras de linguagem que podem impossibilitar essas formas de reconhecimento docente pela linguagem.



Tabus – Expressões pejorativas que interferem na linguagem do professor.
Conflitos – Pelos interesses pessoais, os ralhos, lamentações e repressões.
Linguagem do Reconhecimento – Amor, direito e solidariedade.

Por um lado, constatamos na teoria de Honneth (2003) que há uma necessidade de reconhecimento recíproco através do amor, direito e solidariedade pelo olhar encorajador do outro. Se esses forem expressos no conflito intersubjetivo na linguagem de sujeitos, em nosso caso, professor/aluno, visualizamos a possibilidade de reconhecimento. Mas, por outro lado, não havendo conflito, ou seja, uma acomodação na relação recíproca docente/discente perante tabus, mal-estares, e linguagens patológicas citadas, poderá haver uma reificação de linguagem, o esquecimento do reconhecimento docente, bem como o retorno à figura trágica do herói Sísifo, repetindo eternamente uma luta com sua pedra. Metaforicamente, essa é uma autopercepção daquele professor pela rotina interminável da ação pedagógica. Sem encanto, sem novas metodologias para que os discursos se transformem em atitudes. Esse mito, como todos os outros ainda presentes, expressa uma experiência fundamental da existência, para reconhecer *o ser e a ação humana*. Fala da resignação, perseverança e do herói. Mas também do absurdo. Dificuldades condizentes à docência imersa na carência de sentido. Certamente as relações docentes / discentes devam recomeçar sempre numa dimensão compreensiva de uma linguagem que espelhe o professor como aquele que reconhece e é reconhecido.

Considerações finais

A partir do amplo horizonte de nossa discussão, acreditamos que as possibilidades simbólico/reconstrutivas da historicidade educacional se fazem revisitando o passado de modo crítico, refletindo sobre as ações contextualizadas no presente, para que se abra um futuro de possibilidades. E estas, cada vez mais pensadas no paradigma filosófico-pedagógico, emergem como condições linguísticas. Uma nova racionalidade, que certamente alicerça *uma luta por reconhecimento*.

Entendemos relevante, portanto, identificarmos o entorno reificante do cotidiano escolar de acordo com o pensamento adorniano, para debatermos dificuldades que podem conduzir à impossibilidade de reconhecimento do outro na linguagem

docente em prol de uma estrutura compreensiva para o reconhecimento do mesmo. A função da linguagem é significar e comunicar os significados, mas a modernidade reduziu o signo à mera significação intelectual e, a comunicação, à transmissão de informação. Esquecemos que os signos são coisas sensíveis e que operam sobre os sentidos para um mundo convertido em uma linguagem sensível.

Inserido nessa complexidade, o docente torna-se condicionado a limitar sua ação docente frente a inúmeros conflitos causados por tabus, aversões e agressividades, alicerçados em linguagens patológicas que, certamente, conduzem ao esquecimento, à reificação do *outro*. Mantendo, assim, com o mesmo, uma atitude observadora e sem qualquer envolvimento, interferindo no reconhecimento dos sujeitos na comunidade escolar e social.

No entendimento de que as bases teóricas que estruturam o sentido do reconhecimento devem ser problematizadas, buscamos refletir sobre linguagens líquidas, narcisistas, ecoístas e tabus que interferem na socialização docente, como o outro que luta por reconhecimento nas interfaces da figura expressiva da linguagem e identidade pedagógica. E assim, referendar o desejo de reconhecimento na escuta da fala discente é sumamente necessário ao propósito de investigar os padrões de reconhecimento.

Se todas as formas de reificação para (Honneth, 2003) acontecem mais intensivamente pelas patologias no âmbito intersubjetivo, é indispensável revisitarmos a tragédia grega para encontrarmos a *phronesis* (leitura da situação) no sentido terapêutico dos sentimentos e emoções, tanto no excesso, como na falta da justa medida. Um mergulho na linguagem grega para uma nova leitura da performance que insere o professor em falas e ações não sincronizadas por falta de comunicação. Em suma, esclarecer respostas para o avanço de uma proposta durante uma conversa mesmo “sobre qualquer coisa” com o educando para as tessituras que permitam reconhecer o outro pela autonomia da própria linguagem.

Assim, uma hermenêutica sobre o trágico mito de Sísifo representa um papel educativo ao ilustrar um rompimento de sua autonomia de acordo com a função multifacetada do *self*. Não podemos afirmar que nosso herói não compreendesse os três

princípios básicos do reconhecimento: amor, direito e solidariedade. Porém, após solucionar seus conflitos, lutando duas vezes com a morte, aceita ser prisioneiro de uma condenação sem reivindicar seu direito à liberdade. O que nos permite concluir que seu self não se abriu para solucionar mais esse conflito com Zeus e vice-versa. E principalmente, não aprendeu a encarar a si próprio como ser dotado de qualidades e de capacidades positivas, ante um olhar aprovador ou encorajador de um outro, deixando-se abater pela reificação. Rompe seu equilíbrio humano. Não encontra a medida e o percurso para chegar com o bloco de pedra ao topo da montanha, abatido por tantas lutas. Aceita a inusitada condenação do poderoso Zeus. Paralelamente, essa metáfora requisita uma análise da linguagem ordinária, ou seja, da fala e da interação como experiência para a revelação dos padrões de reconhecimento. E, principalmente, permite elucidarmos quando o docente é o outro perante a possibilidade de reconhecer e ser reconhecido entre o paradigma lingüístico e o do reconhecimento para evitar a reificação e o esquecimento configurados no mito de Sísifo.

No interesse pessoal em adquirir e edificar o imaginário do reconhecimento docente perante suas dificuldades, primamos por valorizar os saberes da filosofia da linguagem na ação interativa da ação pedagógica, com vistas ao seu caráter prático. Harmonizá-lo ao plano teórico do reconhecimento. Temos consciência da complexidade do tema tratado e da forma como muitas vezes, poderíamos avançar mais em algumas questões. No entanto, buscamos fazer um percurso reflexivo que nada tem de intuito conclusivo, mas que busca horizontes de desenvolvimentos futuros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Tabus a respeito do professor**. In: O poder do pensamento crítico. Pucci, Bruno; Zuin, Antônio. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **A filosofia e os professores**. In: Educação e emancipação: Ed. Paz e Terra: São Paulo, 1995.

_____. **W.Drei Studien zuhel**. In: gesammelte S.Frankfurt am Maian: Suhrkamp, 1987.

BAUMANN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zear, 2001

Caderno Pedagógico da área de linguagens, **Códigos e suas Tecnologias**, 5ª série do ensino fundamental ao 3º ano do ensino médio- Secretaria de Estado da Educação. Porto Alegre: SE/DP,2009

BRANDÃO, J. de S. **Mitologia Grega**. V. 1. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Mitologia Grega**. V. 2. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

DEWEY, John. **The Theory of emotion I and**, *Psicological Review*, 1894 (I).

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

JUNG, C. G. (Org.). **O homem e seus símbolos**. 23.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

_____. **Arquetipos Y inconsciente coletivo** – Buenos Aires, Piados, 1981.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social**. Madrid: Taurus, 1987.

HEGEL, G. W. F. e Jeaner. **Realphilosophie**, Amburgo: 1969.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução Luiz Repa. São Paulo, São Paulo: 2003.

_____. **Reificación: Um estudio en la teoria del reconocimiento**. Buenos Aires, Katz, 2007.

_____. **Ohnmachtige Selbstbehauptung**. Sartres weg zu einer intersubjektivischem Freiheitslehre, 1987.

LACROIX, Michel- **Sob o signo de Narciso**. O Estado de São Paulo nº.25, pp.2-4.

MEAD, George, H. **Movements of Thought in the nineteenth C**. Chicago, 1972.

MONTAIGNE, Michel. **Ensaio**, in Os Pensadores. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo, Abril, 1972. Livro Primeiro, cap. XXVI.

PAZ, OCTÁVIO, **Hijos del aire / Airborn** . Charles Tomlinson Con. México, Martín Pescador, 1979.

PEREIRA, Marcelo de A. **Filosofia e educação: articulações, conflitos e controvérsias**. Editora e Gráfica Universitária PREC – UFPEL: Pelotas, 2010.

SALVADOR, César Coll- **Aprendizagem e Construção do Conhecimento**- Porto Alegre: Artes Médicas, 1994

SMITH, Adam. **The theory of moral sentiments**. Oxford, Clarendon Press, 1976.

TAYLOR, C. **As Fontes do Self**. Editora Loyola, São Paulo: 1997.

TREVISAN, Amarildo. Luiz. **Terapia de Atlas: Pedagogia e formação docente na pós-modernidade**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.

TULLY, James. **Struggles over recognition and distribution** – Constelations, 7 (4): 469 – 482, 2004.

WILTGENTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução José Carlos Bruni. Escritos filosóficos/George Edmard Moore; São Paulo, Nova Cultural, 1989 (Col. Os Pensadores).

ZUBEN, N. Aquiles Von. **Formação de Professores: da Incerteza à Compreensão**. Texto apresentado na XXVII SECOD. Universidade do Sagrado Coração. São Paulo. 2003.

ABSTRACT

This text points out the difficulties that can lead to failure of recognition for language teaching, following the critical study of Axel Honneth's *Struggle for Recognition* (2003). Departing from the thesis of reification in Adorno, as exhibited in taboos about the teacher (2001), the text seeks to transcend this objectification in a dialogue with the language and pattern recognition at the poles of the pedagogical relationship.

Keywords: recognition, language, reification, philosophy, rationality.

EMANCIPAÇÃO E RECONHECIMENTO: Um diálogo possível entre Marcuse e Honneth

Giovane Rodrigues Jardim²⁹⁸⁰ - PPG/Filosofia- UFPEL

O presente trabalho aborda os temas da “emancipação” e “reconhecimento” na obra de Marcuse e Honneth, penetrando as discussões da Teoria Crítica na busca de uma aproximação possível entre estas perspectivas. Perpassa a formulação dos respectivos autores na busca de visualizar a defesa do humano e de suas possibilidades a partir do conceito de “emancipação humana” e de “reconhecimento recíproco”.

Palavras chave: Emancipação; Reconhecimento; Teoria Crítica; Progresso; Utopia.

O delineamento a que nos propomos neste artigo sobre a *Teoria Crítica da Sociedade* exige apontar para duas perspectivas de leitura que possibilite, enquanto temática, uma chave de entrada para o centro das discussões que perpassam as várias fases da Escola de Frankfurt, a saber: a problemática da emancipação humana e o conceito de utopia. Neste sentido, podemos penetrar aos pontos de aproximação e distanciamento entre as diversas abordagens, entretanto sem nos esquecer do objetivo de buscar um possível diálogo entre Herbert Marcuse e Axel Honneth a partir dos conceitos de “emancipação humana” e “reconhecimento recíproco”.

Em primeira instância esta abordagem é problemática ao passo que os respectivos autores estão em momentos distintos e distantes dentro da chamada *Teoria Crítica* e, desta forma, será necessário perceber o que de fato é herança e o restante, ou seja, aquilo que seria sua ‘deserança’ desta tradição. A este problema que permanecerá em aberto não nos deteremos, entretanto é necessário acentuar que entre a geração de Adorno, Horkheimer e Marcuse, dentre outros, e Axel Honneth, temos a contribuição de

²⁹⁸⁰ Giovane Rodrigues Jardim é natural de São Gabriel/RS; concluiu o Bacharelado e a Licenciatura em Filosofia em 2007 no Instituto Superior de Filosofia da Universidade Católica de Pelotas defendendo o trabalho intitulado *O projeto ético-político de Emancipação Humana: Um estudo a partir de Marcuse*; desde então tem se dedicado ao estudo da contribuição filosófica da Escola de Frankfurt e de suas perspectivas atuais. Em 2008 ingressou no curso de Teologia no Instituto Superior de Teologia Paulo VI. Atualmente é mestrando em Ética e Filosofia Política do programa de pós-graduação em Filosofia do Instituto de Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, pesquisando a “moral negativa” na obra de Theodor Adorno. (Contato: Rua Álvaro Chaves nº 160, CEP: 96010760 – Pelotas/RS - telefone: 0xx5591241556; email: giovanerj@hotmail.com).

Habermas, este que de certa forma afastou-se significativamente dos anteriores. Assim, precisamos perceber que, por um lado, muitas críticas de Honneth a *Teoria Crítica* são dirigidas a versão habermasiana desta; cabe perguntar, por outro lado, como Honneth retoma a geração anterior, e em ambos os casos, indagar sobre a fisionomia que a Teoria Crítica tomaria em seus escritos.

Sobre este último ponto a obra *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais* possibilita-nos um aperitivo do que ainda está nos germes de uma “possível Nova Teoria da Sociedade”; retornaremos a esta noção de “luta por reconhecimento recíproco” no último ponto deste delineamento numa aproximação com a perspectiva de “luta política” fornecida por Marcuse no prefácio político de 1966 a obra *Eros e Civilização*. Porém, antes deste empenho, torna-se significativo em nosso desenvolvimento situar, em linhas gerais, a discussão de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, a fim de mostrar o ponto de partida da crítica de Marcuse a razão como logos de dominação, em outras palavras, ao princípio de desempenho.

Retornando ao que nos interessa aqui, ao colocar a “emancipação” e a “utopia” como chave de leitura, ressurgem-nos o problema da primeira geração da Escola de Frankfurt ainda antes do exílio, ou seja, a dificuldade de visualizar a liberdade humana e sua efetivação para além da realidade estabelecida. Esta emblemática questão começará a tomar forma com a superação da dicotomia entre Filosofia e Teoria da Sociedade, e acompanhará os impensados acontecimentos que envolveram o Nazismo, pois, este colocou em cheque a perspectiva de que os trabalhadores seriam protagonistas da emancipação. Desta forma, esta perspectiva marxista necessitou ser aproximada a metapsicologia freudiana, numa releitura na busca de elementos para compreender os novos acontecimentos que os envolviam, assim como para sua possível superação. Este empenho interdisciplinar, que caracterizou a Escola de Frankfurt em tempos de exílio, possibilita-nos perceber um novo conceito de “emancipação” enquanto pleno desenvolvimento das capacidades humanas, e da “utopia” como possibilidade histórica não efetivada, mas possível.

1 – EM TORNO DO PROGRESSO

“As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação”.²⁹⁸¹

A passagem acima do prefácio político de 1966 ajuda-nos a retornar aquela crítica mais negativa dos autores de *Dialética do Esclarecimento* ao progresso na sociedade industrial; Marcuse mesmo tendo se afastado da elaboração desta obra não deixou de dar sua contribuição e a fez em *Eros e Civilização*, onde numa releitura inédita aproximou Marx e Freud como pontos basilares para descrever a historicidade ontogenética e filogenética da repressão, mostrando assim como é possível uma civilização não repressiva.

Entretanto, a posição de Marcuse, na primeira edição de *Eros e Civilização*, pode ser considerada menos pessimista que Adorno e Horkheimer. Assim, o prefácio político significa a reaproximação negativa entre os três autores, uma vez que Marcuse percebe ter “negligenciado ou minimizado o fato do fundamento lógico obsoleto ter sido amplamente reforçado”. Em outras palavras ele admite o equivoco em pensar que as “realizações da sociedade industrial avançada habilitariam o homem a inverter o rumo do progresso, a romper a união fatal de produção e destruição, de liberdade e repressão”.²⁹⁸²

A crítica ao progresso torna-se central; contudo, não se trata de uma crítica ao desenvolvimento das capacidades e potencialidades humanas, nem ao avanço que em diversas áreas trazem grandes benefícios para a humanidade; mas duma crítica ao fechamento do universo de possibilidades, e do império da produção e do consumo sob o humano. Percebemos assim que a noção de progresso que traz em si o vislumbre de superação das necessidades traz de contrapeso mais necessidade, a “mais-repressão”; é a partir deste obsoleto fundamento que a “a barbárie” acontece no seio da sociedade tecnológica, como exemplificou-nos o próprio Nazismo.

Pensemos no horror ocorrido em 1945 em Hiroxima e Nagasáqui depois das explosões nucleares; olhemos a situação atual de Fukushima com a recente explosão dos reatores nucleares; são dois exemplos de como o progresso tem um alto preço para a humanidade, e que, nem mesmo o horror e caos provocado faz com que se repense os

²⁹⁸¹ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: Uma Crítica Filosófica ao Pensamento de Freud*. p.13. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

²⁹⁸² Ibidem.

rumos de tal progresso, ou se ele não é um valor muito alto para ser pago. Entretanto, nas palavras de Adorno: “faz parte da dialética do progresso que os revezes históricos provocados pelo próprio princípio do progresso também ofereçam as condições para que a humanidade encontre meios de evitá-los no futuro”.²⁹⁸³ Assim, o que assistimos é uma readequação, ou seja, o que tornaria questionável o progresso serve para que ele se modifique, e justifique novos empenhos humanos. Assim, surgirão usinas “mais seguras”; assim continua a lógica desenfreada de progresso na qual a humanidade é descartável.

Adorno e Horkheimer souberam perceber que o problema não se trata de um desvio no progresso, mas que este em si mesmo traz a “sua maldição irrefreável que é a sua irrefreável regressão”; em outros termos, não é uma questão do rumo que o progresso tomou em nossa realidade, mas a contradição que o progresso traz em si, daquele aspecto dicotômico ressaltado por Marcuse entre liberdade e repressão.

A adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto.²⁹⁸⁴

O problema posto em jogo é a confusão da liberdade com a busca da auto-conservação; assim o esclarecimento fecha as possibilidades de se olhar para além da liberdade posta nos limites da realidade estabelecida, ressurgindo aquele conhecido problema da emancipação, nas palavras de Marcuse, de uma inversão nos rumos do progresso, pois, neste universo de aplainamento do humano, em que o “pensamento perdeu o elemento de reflexão sobre si mesmo”, em que “só os dominados aceitam como necessidade intangível o progresso”²⁹⁸⁵ surge-nos a dificuldade da superação de tal situação, pois, “o povo, eficientemente manipulado e organizado, é livre; a ignorância e a impotência, a heteronomia introjetada, é o preço de sua liberdade”.²⁹⁸⁶

²⁹⁸³ ADORNO, Theodor W. *Progresso*. Lua Nova [online]. 1992, n.27, p. 229. Tradução de Gabriel Cohn. ISSN 0102-6445.

²⁹⁸⁴ ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER. M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. p.46. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

²⁹⁸⁵ Idem. p.49.

²⁹⁸⁶ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. p. 14. 8ªed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

Marcuse, a partir da metapsicologia freudiana, demonstrou em *Eros e Civilização* a historicidade ontogenética e filogenética da repressão como necessária para o estabelecimento da civilização; para ele a “repressão” inicial, que em Freud é a base necessária no estabelecimento da sociedade, ou seja, a recusa de “satisfação imediata” deveria ser compensada pela vida em sociedade; entretanto a “falácia de falta de recursos naturais suficientes para a satisfação das necessidades humanas”, que tem sido a justificativa para o progresso tecnológico na luta do homem com a natureza, fundou uma “mais-repressão”. Esta “mais-repressão” tem sido o fundamento da sociedade industrial, e tem justificado a luta incessante do homem, num sempre mais produzir e consumir, e não a possível pacificação de sua existência com os outros homens e com a natureza.

Este perpassar em torno da questão do progresso não só quis possibilitar uma palavra de Adorno e Horkheimer, mas uma aproximação que nos possibilite perceber na crítica da sociedade estabelecida a perspectiva emancipação como pleno desenvolvimento do humano; e da utopia enquanto possibilidade histórica não efetivada. Estes dois pontos que postulamos anteriormente como chave de leitura para a Escola de Frankfurt, permite-nos dar novo significado a Teoria Crítica da Sociedade enquanto defensora das possibilidades do humano. Sendo o princípio de desempenho histórico, podemos situar a utopia com um caráter de possibilidade, ou seja, como algo qualitativamente superior e que mesmo não tendo se tornado realidade contém em si as possibilidades para tal realização; desta forma a superação desta realidade estabelecida como única e verdadeira, perpassa uma luta por “emancipação”; nas palavras de Marcuse: “Hoje, a luta pela vida, a luta por Eros, é a luta política”.²⁹⁸⁷

Importa-nos ainda perceber que a inversão nos rumos do progresso proposta por Marcuse, nos termos de um desenvolvimento humano na liberdade, não significa uma situação de barbárie, mas seu contrario, ou seja, a escolha de numa forma mais simples um existir humano pacificado. Tal realidade qualitativamente superior pré-supõem uma justa distribuição da escassez, a partir do qual se abre a possibilidade para uma existência “não-repressiva” cujas bases sejam a solidariedade quase instintiva de Eros, numa pacificação com os outros homens e com a natureza. Percebe-se assim que para os

²⁹⁸⁷ Idem. p.23.

respectivos autores a liberdade humana não está associada ao progresso técnico, e que por vezes este último tem sido o limite da “plena realização do humano”.

2– PERSPECTIVAS DO RECONHECIMENTO RECÍPROCO

Poderíamos pensar em uma nova forma para a Teoria Crítica após Habermas, segundo a perspectiva de Axel Honneth; segundo o autor de *Luta por Reconhecimento* a teoria habermasiana teria tentado acrescentar uma forma mais sociológica à antiga Teoria Crítica, embora não o tenha alcançado em plenitude, realizando um afastamento do reducionismo marxista e de uma visão fatalista da realidade. Em sentido estrito, o desenvolvimento da “perspectiva do reconhecimento recíproco” de Honneth é uma tentativa de dar continuidade à Habermas, entretanto por vias diversas, e segundo o comentário de Gregor Sauerwald, em *Teoría del Reconocimiento versus Teoría del Discurso*²⁹⁸⁸, evitando o dualismo do sistema e do mundo da vida que parecia ser um perigo de enfraquecer o potencial da abordagem teórica para a comunicação. Quando perguntado por Gustavo Pereira sobre um programa de fundamentação para sua teoria da sociedade, Honneth responde:

Pienso que Habermas es completamente ambiguo en ese tema. Apel es más claro que Habermas. Creo que Habermas intentó tener una fundamentación, y luego retrocedió al respecto y tuvo que volverse un poco más hegeliano. La idea global de que hay un *telos* en los actos de habla ya no está presente en Habermas, aunque yo estoy de acuerdo con eso.²⁹⁸⁹

Contudo, tal discussão entre Honneth, que é o atual diretor do *Institut für Sozialforschung*, e Habermas, do qual foi aluno e assistente por um longo período, deixaremos em aberto; antes da discussão entre a “terceira geração” e a “segunda geração” da Escola de Frankfurt, caber-nos-ia perguntar como relacionar o projeto de relançamento Teoria Crítica da Escola de Frankfurt através de uma “Teoria do reconhecimento recíproco”. Para isso, necessitamos perpassar algumas noções centrais da teoria do reconhecimento para, num oportuno momento, lançar uma aproximação

²⁹⁸⁸ SAUERWALD, Gregor. *Teoría del Reconocimiento versus Teoría del Discurso*. Estud. filos. práct. hist. ideas [online]. 2006, n.8, pp. 145-157. ISSN 1851-9490.

²⁹⁸⁹ PEREIRA, Gustavo. *Reconocimiento y criterios normativos: Entrevista a Axel Honneth*. Andamios [online]. 2010, vol.7, n.13, pp. 323-334. ISSN 1870-0063.

com a perspectiva de Marcuse; assim, recolocando o autor de *Eros e Civilização* no quadro da “primeira geração”, poderemos perceber que a tentativa de Honneth pode ser vista como uma retomada da perspectiva intersubjetiva que já permeava o desenvolvimento da “primeira geração”; isso, em sentido mais amplo, colabora para demonstrar que a abordagem de viés hegeliana de Marcuse contribui para uma análise sociológica, que é por sua vez menos pessimista que Adorno e Horkheimer. A retomada do pensamento de Marcuse, no cerne das discussões da Teoria Crítica da Sociedade, poderia levar-nos a repensar a contribuição da “primeira geração”, uma vez que seu empenho não pode ser visto isoladamente, mas num conjunto que caracteriza os trabalhos e as longas discussões do Instituto de Pesquisa Social. O que se coloca em questão não é rebater as críticas feitas à primeira Teoria Crítica, mas perceber como ela ainda é vista isoladamente, e desta forma, tem seus limites ampliados; para além deste isolamento, sua contribuição torna-se atual e perspectiva para reformulações.

A obra *Luta por Reconhecimento* é dividida em três partes; na primeira Honneth faz uma presentificação histórica da idéia original de Hegel; no segundo faz uma atualização sistemática das relações sociais de reconhecimento; no terceiro ponto aborda as perspectivas de filosofia social, desenvolvendo a “gramática moral dos conflitos sociais”. Deter-nos-emos na segunda parte, buscando entender os fundamentos e as projeções que a atualização sistemática traz, e os encadeamentos que terá a concepção de “luta por reconhecimento”.

O retrospecto sobre o modelo teórico do jovem Hegel torna evidente também que suas reflexões devem parte de sua força a pressupostos da razão idealista, os quais não podem ser mantidos sob as condições do pensamento pós-metafísico. Daí a segunda grande parte sistemática do trabalho tomar seu ponto de partida no cometimento de dar à idéia hegeliana uma inflexão empírica, recorrendo à psicologia de G.H. Mead; desse conceito de pessoa em que a possibilidade de uma auto-relação imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento (amor, direito e estima).²⁹⁹⁰

Honneth, na busca de um referencial normativo para a sua teoria da sociedade, visualiza o projeto original de Hegel de “construir filosoficamente uma coletividade ética como uma seqüência de etapas de uma luta por reconhecimento”; entretanto percebe tanto os aspectos de uma premissa metafísica, como a pressuposição de uma

²⁹⁹⁰ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. p.24. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

marcha objetiva da razão. Assim, retoma em Hegel a “perspectiva de uma teoria social de valor normativo”, para a qual a formação do “Eu está ligada ao reconhecimento recíproco entre dois sujeitos: dois indivíduos se vêem confirmados em sua autonomia”. As formas diversas do reconhecimento recíproco são distintas em grau de autonomia – amor, direito, eticidade – “num conflito intersubjetivo”.²⁹⁹¹

Hegel havia suposto, principalmente em seus escritos *Sistema da Eticidade e Realphilosophie* de Jena, a existência de lutas morais que seriam o meio pelo qual a constituição dos sujeitos se daria, e também, de modo análogo, a esfera social atingiria sua concreção através dessas lutas. Embora crítico da teoria social da *Realphilosophie*, Honneth reconhece que a intuição hegeliana tem oportuna pertinência, principalmente no que se refere ao debate contemporâneo acerca dos movimentos e conflitos sociais, pautados grandemente por reivindicações de reconhecimento social. É por isso que se justifica, para ele, a atualização do modelo hegeliano em uma forma empiricamente sustentada, com bases em ciências empíricas como a psicologia social de G. H. Mead. Dessa tentativa de atualização resulta a construção da fenomenologia das formas de reconhecimento.²⁹⁹²

A partir desta leitura, Honneth aponta que as “formas de desrespeito sociais são fonte motivacional de confrontos sociais”, ou seja, a “lógica moral dos conflitos sociais”.²⁹⁹³ Como Hegel mantém um caráter idealista, será necessária tal aproximação mais empírica da psicologia social de George Herbert Mead, no qual Honneth faz a “ponte entre a idéia original de Hegel e a nossa situação intelectual”, numa “inflexão materialista”.²⁹⁹⁴ Assim, persegue o propósito de “esclarecer os processos de mudança social reportando-se as pretensões normativas”, tornando assim Hegel o fio condutor de uma teoria social de teor normativo.²⁹⁹⁵

Honneth parte do jovem Hegel e de Mead para dar luz à perspectiva da luta social, que se torna força estruturante para a evolução moral da sociedade; a individuação está ligada à ampliação de relações de reconhecimento mútuo; das relações de desrespeito surge à base motivacional para a resistência, neste sentido, é a luta por reconhecimento que faz com que haja uma evolução moral na sociedade; assim,

²⁹⁹¹ Idem. p.119.

²⁹⁹² RAVAGNANI, Herbert Barucci. *A Filosofia Social do Reconhecimento: Fundamento normativo para uma Teoria Crítica da Sociedade*. p.13. AURORA ano II número 3 – Dezembro de 2008. ISSN: 1982-8004

²⁹⁹³ HONNETH, 2003. p.122.

²⁹⁹⁴ Idem. p. 155.

²⁹⁹⁵ Idem. p.156.

resistência toma caráter de luta política; mas seria uma luta por emancipação? A esta pergunta não nos deteremos, mas importa-nos perceber que Honneth permanece unido a busca de elementos emancipatórios na realidade social.

Já Fichte havia apontado na sua teoria do direito natural para o fato de que os sujeitos só podem adquirir uma consciência de sua liberdade na medida em que se sentem estimulados ao uso recíproco de sua autonomia enquanto sujeitos. Hegel retoma essa idéia incipiente e a transforma em um conceito sistemático e dinâmico, de modo a mostrar de que maneira a aquisição intersubjetiva de autoconsciência implica formas de desenvolvimento moral que abrangem toda a sociedade. Esse é o núcleo de sua idéia de uma luta por reconhecimento, a qual se realizaria através de uma progressão ética que abrange três dimensões de relações de reconhecimento. Todas essas formas se realizam através de uma luta intersubjetiva.²⁹⁹⁶

Honneth procura “deixar de lado o desenvolvimento metafísico do argumento hegeliano”, com o objetivo de “desenvolver em toda a consequência um conceito de sociedade, e especialmente de mudança social, a partir da dinâmica de uma luta por reconhecimento”. O que percebemos como ressalta Jessé Souza, é que “Hegel e Mead ajudaram a interpretar a luta social de tal modo que o desenvolvimento moral de uma sociedade pudesse ser percebido como o motor da mudança social”.²⁹⁹⁷ Outra questão em aberto e que não nos deteremos, embora seja de significativa relevância, é a discussão sobre a crítica e ou fundamentação da moral em Honneth, assim como os encadeamentos resultantes de sua perspectiva de um “desenvolvimento moral”. Contudo, interessa-nos apontar elementos desta “Nova teoria da Sociedade” de Honneth e sua base na luta por reconhecimento.

A primeira forma ou grau de reconhecimento recíproco é o Amor (ser-si-mesmo em um outro). Esta relação intersubjetiva primária é descrita a partir da relação da mãe com o filho. Temos inicialmente uma ligação direta da mãe com o filho, e neste ponto, o filho não se vê separado da mãe; ao passo que os olhos da mãe não estão sobre outra coisa a não ser sobre a vontade do filho. Como a mãe não pode dedicar-se exclusivamente ao filho, há certo afastamento necessário para que o filho possa reconhecer outros objetos enquanto um “ser de direito próprio”, e não como extensão da mãe; assim, desenvolve sua “capacidade elementar de estar só”, que é condição de sua

²⁹⁹⁶ SOUZA, Jessé. *Uma teoria crítica do reconhecimento*. p.150. Lua Nova [online]. 2000, n.50, pp. 133-158. ISSN 0102-6445.

²⁹⁹⁷ HONNETH, 2003. p.152.

“autoconfiança”, que é base para sua relação intersubjetiva com o outro, seja as relações de amizade, sexo, ou em outras formas de relação simbiótica.

Hegel fez bem em supor no amor o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge de delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública.²⁹⁹⁸

A segunda forma, ou grau de reconhecimento recíproco, é o direito - o reconhecimento do outro como ser de direito; o reconhecimento do “outro generalizado”, ou seja, não apenas como outro, mas como outro que é igual e também livre; esta perspectiva de dignidade humana a partir do reconhecimento do humano como um fim, que em Hegel tem uma ligação com a cognição, é a consideração do ser humano que é livre em sua vontade de pessoa, e necessita ser reconhecido em suas realizações individuais. No entendimento de Honneth o reconhecimento recíproco na forma do direito é um reconhecimento que independe do caráter ou das realizações – reconhecimento em sua imputabilidade moral -, mas um reconhecimento como pessoa, do qual se origina o respeito moral. No seu reconhecimento com todos os outros membros, surge a segunda forma, de um auto-respeito, este que é sua “possibilidade de se referir positivamente a si mesmo e abrir-se a participação numa formação discursiva da vontade”.

Reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito significa hoje, nesse aspecto, mais do que podia significar no começo do desenvolvimento do direito moderno: entretanto, um sujeito é respeitado se encontra reconhecimento jurídico não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso.²⁹⁹⁹

A terceira forma, ou grau, de reconhecimento recíproco é a solidariedade (comunidade de valores), ou seja, uma “autocompreensão cultural de uma sociedade que predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas” pelos “valores culturais definidos”, sendo assim uma espécie de médium social; na perspectiva expressa por Honneth, esta forma de reconhecimento liga-se a “pressuposição de um contexto de vida social, cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por objetivos comuns”.³⁰⁰⁰ A solidariedade visa romper com a “importância social”, e se refere ao grau de

²⁹⁹⁸ Ibidem. p.178.

²⁹⁹⁹ HONNETH, 2003. p.193.

³⁰⁰⁰ Idem. pp.199-200.

reconhecimento social – prestígio e reputação – remontando a Hegel e Mead, mas num sentido de que todo o “indivíduo acaba por ter a chance de obter reputação social”.³⁰⁰¹ Assim, a solidariedade está associada ao “pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados e autônomos”.³⁰⁰²

Perpassamos assim, neste sobrevôo, a estrutura das relações sociais de reconhecimento, tal como apresenta-nos Honneth, na qual a dedicação emotiva, o respeito cognitivo e a estima social são os modos de reconhecimento, em relação com as dimensões de personalidade: a natureza carêncial e afetiva, a imputabilidade moral, e as capacidades e propriedades. As três formas de reconhecimento descritas correspondem às relações primárias (amor, amizade), relações jurídicas (direito), e comunidade de valores (solidariedade), cuja auto-relação prática é a autoconfiança, autorespeito, autoestima. Honneth apresenta-nos uma significativa interpretação do desenvolvimento moral, desde as fases de criança à vida adulta, lançando-nos a problemática pertinente: refletir sobre uma educação para o reconhecimento, o que, contudo, implicar-nos-ia novamente pensar em termos da utopia, ou seja, uma formação para uma sociedade possível, para além do sacrifício do indivíduo na coletividade. As estruturas descritas por Honneth em *Luta por Reconhecimento* instigam-nos a lançar o olhar mais especificamente para as formas de desrespeito, pois, neste ponto poderemos lançar um possível encontro com Marcuse, como nos determos a fim de concluir este delinear.

3– UM DIÁLOGO POSSÍVEL

A teoria não tem hoje um conteúdo e amanhã outro. As suas alterações não exigem que ela se transforme em uma concepção totalmente nova enquanto não mudar o período histórico. A consciência da teoria crítica se baseia no fato de que, apesar das mudanças da sociedade permanece sua estrutura fundamental [...] e com isso a idéia da supressão dessa sociedade permanece idêntica. Os traços decisivos do seu conteúdo, condicionados por este fato, não sofrem alterações antes da transformação histórica.³⁰⁰³

A passagem acima, retirada do texto *Teoria tradicional e Teoria crítica* de Horkheimer, ajuda-nos a introduzir este diálogo, ou seja, a partir de um ponto de vista

³⁰⁰¹ Idem. p.208.

³⁰⁰² Idem. p.210.

³⁰⁰³ HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In. *Textos Escolhidos*. Coleção os Pensadores. p. 149. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

da sociedade que continua a mesma, embora com muitas modificações históricas. A chamada estrutura fundamental desta sociedade, que é fruto de crítica e do pessimismo que marca parte da elaboração de Horkheimer e Adorno, permanece como plano de fundo também para a discussão de Marcuse, ou pelo menos, ainda não havia sido modificado, como não o foi ainda. Isso significa dizer que, em parte, Honneth não difere em conteúdo, mas sim em perspectiva, uma vez que não houve tal transformação histórica. Por outro lado, uma eventual mudança de conteúdo poderia significar um afastamento de Honneth da Teoria Crítica; se considerar o viés habermasiano talvez sim, entretanto podemos perceber que sua elaboração em certos pontos é a continuidade de aspectos subterrâneos e pré-supostos pela “Teoria da Mudança Social”.

Uma série de artigos e manuscritos de Marcuse foi reunida por Douglas Kellner numa coletânea intitulada *Tecnologia, Guerra e Fascismo*³⁰⁰⁴, e sua recente publicação ajuda-nos a perceber uma gênese desta *Teoria da Mudança Social* enquanto projeto ético político de emancipação humana. Desta forma, Marcuse retoma o caráter social de Eros no sentido de uma intersubjetividade primária, fundada no “reconhecimento”. Cabe perguntar qual seria a relação desta relação intersubjetiva primária com o conceito de amor como primeiro grau de ‘reconhecimento recíproco’ de Honneth? E de fato parece haver certa semelhança uma vez que, também em Marcuse, a primeira fase da relação mãe-filho parte de um não-conflito; Marcuse buscará uma possível reconciliação, para além da repressão e “mais-repressão” filogenética e ontogenética, Honneth, entretanto, parece buscar elementos para uma teoria normativa do reconhecimento, empenho que Marcuse não chegou a perseguir.

Muitos elementos poderiam servir de aproximação e distanciamento entre Marcuse e Honneth, entretanto cabe uma aproximação determinada, ou seja, a partir da análise de conjuntura que é pré-suposta, e sua crítica social; em outras palavras, isso significa que o ponto de encontro que nos interessa é a partir das experiências de “desrespeito”, que tanto em um autor como no outro impedem o pleno desenvolvimento das potencialidades e capacidades humanas. A gramática moral de Honneth possui um caráter normativo que Marcuse não propôs, entretanto apresenta as mesmas “motivações” enquanto “resistência”, que na situação atual da sociedade necessita

³⁰⁰⁴ KELLNER, Douglas. *Tecnologia, Guerra e Fascismo: Coletânea de Artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo: Unesp, 1999.

articular-se, tornando-se uma luta política. A luta por emancipação ou por reconhecimento se torna propulsora de um desenvolvimento moral na sociedade; assim, tanto Marcuse como Honneth estão de acordo com aquela frase final do ensaio *Filosofia e Teoria Crítica* de Horkheimer: “a filosofia que pretende se acomodar em si mesma, repousando numa verdade qualquer, nada tem a ver, por conseguinte, com a teoria crítica.”³⁰⁰⁵

Marcuse realiza uma profícua volta à história da filosofia para fundamentar a ligação de termos psicológicos e sociológicos na análise filosófica e em sua íntima ligação com a moral e a ética, na busca de uma melhor organização para uma maior felicidade humana. Essa possibilidade de libertação e emancipação da humanidade na superação da própria dominação foi desenvolvida em *Razão e revolução*, e na tese de *Eros e Civilização*, e *Ideologia da Sociedade Industrial*³⁰⁰⁶, retomando os objetivos iniciais da Escola de Frankfurt, ou seja: “o exame das relações entre teoria e prática tendo em vista questões histórico-sociais da transformação da sociedade capitalista”.

³⁰⁰⁷

Marcuse fornece-nos um modelo de teoria social dialética que poderia “inspirar hoje a esforços semelhantes na desafiadora tarefa de mapear os desenvolvimentos sócio-históricos e delinear uma política progressiva para a época atual”, na urgente necessidade de uma práxis de transformação social.³⁰⁰⁸ Em termos, esta tarefa é perseguida por Honneth, na proposta de propor um pano de fundo, uma gramática, para a justificação e o entendimento dos grupos sociais.

É interessante notar que após um longo período em que Hegel foi deixado de lado pela filosofia alemã e até mesmo associado ao Nazismo, Marcuse procurou fazer uma nova interpretação, demonstrando “que os conceitos básicos de Hegel são hostis às tendências que levaram à teoria e à prática fascista”; este foi o empenho da obra *Razão e*

³⁰⁰⁵ HORKHEIMER, Max. *Filosofia e Teoria Crítica*. In. *Textos Escolhidos*. Coleção os Pensadores. p. 161. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

³⁰⁰⁶ MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. 6ªed. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

³⁰⁰⁷ MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade* (Vol. 1). p.8. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

³⁰⁰⁸ KELLNER, 1999. p. 69.

Revolução: Hegel e o advento da teoria social. Além de ser um marco divisor na Escola de Frankfurt, basta lembrar ser uma das primeiras obras publicadas em Inglês, a retomada de Hegel possibilitou perceber que ele teria sido o primeiro filósofo moderno a romper com a união fatal da razão à realidade estabelecida; através de sua dialética especulativa detém a negatividade do pensamento e da realidade, onde o aparente é contraposto com a realidade: o existente e o possível. Afirmava Hegel que “os poderes materiais e intelectuais da humanidade haviam se desenvolvido o bastante para convocar a prática social e política a realizar a razão”.³⁰⁰⁹

Mas percebe-se que esta realização é problemática: esta crença que o atual estágio da civilização havia alcançado o nível possível para tal feito; assim o livre progresso humano na liberdade tornar-se-ia um problema para Hegel na *Filosofia da História*, pois, uma democracia total acarretaria inevitavelmente uma guerra entre interesses individuais e a coletividade. O caráter ontológico da *Fenomenologia do Espírito* vincula-se a realidade estabelecida ao transferir a realização de tais potencialidades para o espírito, não estabelecendo um novo ponto de partida. Entretanto, o “conhecimento e reconhecimento mútuo ainda são o teste para a realidade da liberdade, mas são, agora, os de perdão e reconciliação”.³⁰¹⁰

Recusando o perdão e a reconciliação, retomemos a perspectiva de um conhecimento e um reconhecimento; visto do ponto de vista de ser uma crítica a sociedade estabelecida, tanto a “luta por emancipação” de Marcuse como a “luta por reconhecimento” de Honneth, tais abordagens dialogam ao procurar justificar, seja em cada caso, seja numa gramática, o caráter ético-moral de uma posição do indivíduo contra o todo; em outras palavras: uma luta política. É intrigante notar que assim como Honneth parte do desrespeito moral como mola propulsora dos movimentos sociais na luta por reconhecimento, em Marcuse já encontrávamos isso, no sentido de uma luta pela vida, o que em termos caracterizaria uma primeira tentativa de transformação hermenêutica da teoria crítica. Marcuse procurou formas de superação daquele “déficit sociológico” da análise da ideologia da sociedade industrial, em vista de uma normatividade, o que, contudo parece não ter rompido com tal paradigma; mas abre-nos

³⁰⁰⁹ MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social* (5ªed.). p.223. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

³⁰¹⁰ MARCUSE, 1999. p.11.

para um diálogo com Honneth uma vez que introduz a significância de um “diagnóstico do tempo”.

A partir das experiências de desrespeito Honneth fundamenta a noção de “luta por reconhecimento”; estas experiências são formas de desrespeito, onde no modo emotivo temos os maus-tratos e violação, no cognitivo a privação de direitos e exclusão, e na social a degradação e ofensa, correlacionadas com os componentes ameaçados da personalidade quanto à integridade física, integridade social, honra e dignidade; assim “a tolerância ao subprivilégio jurídico conduz a um sentimento paralisante de vergonha social, do qual só o protesto ativo e a resistência poderiam libertar”.³⁰¹¹ O reconhecimento recusado fere a compreensão de si mesmo, do outro e do mundo, sendo base de uma “falsa reconciliação”; em outros termos uma “consciência feliz”, que pode ser percebida como uma apatia social que só é rompida quando a experiência comum de desrespeito torna-se base motivacional para uma resistência, que na atual sociedade significa uma “contra-violência”, uma luta política, em vista da realização de um novo projeto, ou do desenvolvimento moral da sociedade.

A tortura ou violação traz uma perda de confiança em si e no mundo, uma lesão da auto-segurança elementar da pessoa; a lesão moral provém da experiência de rebaixamento que afeta o autorespeito moral quando lhe é negado à imputabilidade moral. Nesta segunda forma, “lesa sua experiência intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral”.³⁰¹² O desrespeito como “base motivacional afetiva – ancora na luta por reconhecimento”, tem o sentido que o que leva um sujeito a entrar num conflito prático são as “reações emocionais negativas, como as que constituem a vergonha ou a ira, a vexação ou o desprezo, delas se compõem os sintomas com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado”.³⁰¹³

Nestes termos a luta por reconhecimento significa uma “busca de reencontrar a possibilidade da ação ativa, da práxis reaberta, a resistência política resulta das possibilidades do discernimento moral”, que, entretanto, “necessita de um movimento social que torne a experiência de desrespeito uma fonte de motivação para ações de

³⁰¹¹ HONNETH, 2003. p.198.

³⁰¹² Idem, p. 216.

³⁰¹³ Idem, p.221.

resistência política”.³⁰¹⁴ Esta interligação da motivação com a necessidade de uma fonte cognitiva que torne a experiência comum de desrespeito uma convicção política ou moral, parece recair naquele antigo dilema a cerca de quem fará vanguarda a emancipação; para Marcuse serão os jovens, para Marx o proletariado; e para Honneth talvez caiba ressaltar que seu conceito de “sentimentos” provém de Dewey no sentido de “contrachoque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas”³⁰¹⁵, e a partir das quais certas experiências tais como a vergonha pode ser o impulso motivacional.

Neste mesmo sentido, a luta por emancipação necessita despertar uma forma de inversão total por meio de uma “sexualidade polimórfica”, ou seja, despertar as necessidades orgânicas que se encontram reprimidas, numa espécie de solidariedade quase instintiva entre os oprimidos “numa luta contra os falsos país, falsos professores e falsos heróis- uma solidariedade com os infelizes da terra”.³⁰¹⁶ É neste engajamento que Marcuse uniu-se aos movimentos revolucionários, propondo-lhes uma “união das esquerdas”³⁰¹⁷, uma contra-organização, uma vez que a luta pela vida não resultaria imediatamente numa ação, pois, “não basta destruir”, é imprescindível construir caminhos, e projetar as possibilidades reais de efetivar tais realizações. Assim, como ressaltava Honneth, a luta por reconhecimento visa tanto a participação do indivíduo como a ampliação da liberdade na qual ele irá se inserir; este duplo movimento é para além da sociedade estabelecida, é crítica em vista de uma inversão histórica.

A proposta ética de Marcuse, diferentemente de Honneth, não visa uma gramática, mas um reconhecimento da justificação moral da ação revolucionária mesmo quando violenta, num mover que destrona privilégios. A ética de Marcuse permanece no campo material, na justificação do enfrentamento político na busca da realização do projeto humano de emancipação, para a qual a noção de uma luta biológica assume papel significativo – luta pela resistência; o caráter ético de tal luta é dado por ser uma luta contra a desumanização, a repressão e a coação física e mental do homem. Honneth

³⁰¹⁴ Idem, p.223.

³⁰¹⁵ Ibidem.

³⁰¹⁶ MARCUSE, 1999. p.17.

³⁰¹⁷ MARCUSE, Herbert. *Pela frente única das esquerdas* (entrevista). In. LOUREIRO, Isabel (org.). *Herbert Marcuse: A grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

por sua vez busca uma gramática de caráter intersubjetivo de justificação a partir da crença dos indivíduos em empreendimento coletivo a partir do reconhecimento mútuo.

Ao estabelecer este possível diálogo entre Marcuse e Honneth deixamos mais perguntas do que respostas, assim como mais diferenças, que aqui não cabe destaque, do que semelhanças, entretanto manteve-se a perspectiva da Teoria Crítica da Sociedade no enfrentamento de muitas dificuldades externas e internas. A Teoria Crítica vista em conjunto e percebida como uma unidade na diversidade de posições possibilita-nos tanto uma profícua análise de conjuntura do presente, como a visualização de uma noção de sociedade futura; esta relação entre o existente e o possível rompe com o fatalismo, e prospectivamente reaparece na elaboração de Honneth, como havia sido insinuada por Marcuse, evitando tanto o pessimismo, como a ingenuidade de certas interpretações. No centro desta discussão, buscamos visualizar a defesa do humano e de suas possibilidades, para os quais os conceitos de “emancipação humana” e de “reconhecimento recíproco” tornaram-se chave de leitura da dinâmica das relações e dos conflitos sociais, e revigorada contribuição dos respectivos autores para o debate filosófico na atualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *Progresso*. Lua Nova [online]. 1992, n.27, Tradução de Gabriel Cohn. ISSN 0102-6445.
- ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER. M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HORKHEIMER, Max. *Filosofia e Teoria Crítica*. In. *Textos Escolhidos*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In. *Textos Escolhidos*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KELLNER, Douglas. *Tecnologia, Guerra e Fascismo: Coletânea de Artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo: Unesp, 1999.
- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. 6ªed. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade* (Vol. 1). Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: Uma Crítica Filosófica ao Pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 8ªed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- MARCUSE, Herbert. *Pela frente única das esquerdas* (entrevista). In. LOUREIRO, Isabel (org.). *Herbert Marcuse: A grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social* (5ªed.). Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

PEREIRA, Gustavo. *Reconocimiento y criterios normativos: Entrevista a Axel Honneth*. Andamios [online]. 2010, vol.7, n.13, pp. 323-334. ISSN 1870-0063.

RAVAGNANI, Herbert Barucci. *A Filosofia Social do Reconhecimento: Fundamento normativo para uma Teoria Crítica da Sociedade*. AURORA ano II número 3 – Dezembro de 2008. ISSN: 1982-8004.

SAUERWALD, Gregor. *Teoría del Reconocimiento versus Teoría del Discurso*. Estud. filos. práct. hist. ideas [online]. 2006, n.8, pp. 145-157. ISSN 1851-9490.

SOUZA, Jessé. *Uma teoria crítica do reconhecimento*. p.150. Lua Nova [online]. 2000, n.50, pp. 133-158. ISSN 0102-6445.

Resumen:

Este trabajo aborda los temas de "emancipación" y "reconocimiento" en la obra de Marcuse y Honneth, penetrando en los debates de la teoría crítica en busca de un posible acercamiento entre estas perspectivas. Impregna la formulación de los respectivos autores persiguen vista la defensa de lo humano y sus posibilidades desde el concepto de "emancipación humana" y "reconocimiento mutuo".

Palabras clave: Emancipación, Reconocimiento, Teoría Crítica, Progreso, Utopía.

RECONHECIMENTO E EDUCAÇÃO

Kelin Valeirão³⁰¹⁸
Belkis de Souza Bandeira³⁰¹⁹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo problematizar como a categoria reconhecimento que surge dos estudos da Teoria Social de Axel Honneth pode ser aplicada à realidade dos projetos sociais de cunho educacional que estão sendo desenvolvidos atualmente na área do trabalho social no Brasil.

Palavras-chave: reconhecimento, educação, Axel Honneth

Problematizar o presente. Pensar na complexidade da sociedade contemporânea, do pluralismo social e da (re)construção de identidades coletivas produz a visibilidade de uma nova demanda de grupos com identidades específicas que eram até então ignorados ou sub-representados. Neste sentido, torna-se cada vez mais urgente a necessidade de buscar conceitos como categorias para pensar o momento histórico em que estamos vivendo.

Diante deste cenário, a categoria reconhecimento³⁰²⁰ surge como uma possibilidade para uma ontologia do presente. Uma vez que, a emergência dos problemas da educação, que ainda clamam por solução, remete-nos a um mergulho profundo na investigação dos processos pelos quais esta sociedade se constitui e dos

³⁰¹⁸ Doutoranda em Educação (PPGE/UFPel). Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia, Educação e Práxis Social – FEPráxis. Bolsista CAPES. E-mail: kpaliosa@hotmail.com.

³⁰¹⁹ Doutoranda em Educação (PPGE/UFPel). Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia, Educação e Práxis Social – FEPráxis. Bolsista CAPES. E-mail: belkisbandeira@hotmail.com.

³⁰²⁰ Esta palavra pode ser entendida de diferentes formas e a ela ser atribuída vários sentidos. Um exemplo clássico é apresentado pelo filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) em sua obra *Parcours de la reconnaissance*, onde apresenta uma metodologia de pesquisa dividida em três grupos de estudo acerca do entendimento da palavra reconhecimento, a saber: o reconhecimento como identificação (como esta categoria aparece na filosofia de Descartes e Kant), o reconhecer-se a si mesmo (como esta categoria aparece na filosofia grega, na fenomenologia do homem capaz, na memória e na promessa, e na capacidade e nas práticas sociais), e, finalmente, o reconhecimento mútuo (como esta categoria aparece na filosofia de Hobbes, Hegel, na reatualização do argumento de Hegel proposta por Axel Honneth, etc).

meios pelos quais se sustenta. Por todo lado, estamos vivendo uma era globalizada que se faz presente.

Axel Honneth³⁰²¹ entende que o reconhecimento é expresso pelo desenvolvimento da identidade, através da autocompreensão do indivíduo e de sua própria autonomia, por meio da relação social com seus pares. Esse processo pressupõe a confirmação do valor intrínseco do indivíduo com base na igualdade de direitos entre todos, bem como no respeito às suas diferenças. Em outras palavras, o reconhecimento estende o conceito de cidadania para grupos que antes sofriam de invisibilidade sociopolítica.

O tema do reconhecimento alcançou pessoas que eram colocadas em posição de inferioridade em relação aos demais cidadãos. A mobilização para defesa de seus direitos não pode ser retardado. Entretanto, uma mudança de paradigma demanda a revisão de conceitos, passando-se a buscar a proteção dos direitos e promoção da autonomia, da autodeterminação, pressupondo a independência dos preconceitos ou discriminações de qualquer espécie.

Honneth propõe que a questão do reconhecimento não é produto apenas das tensões e dos conflitos gerados pelos movimentos sociais. Assim, apresenta na sua teoria a construção social da identidade, pessoal ou coletiva, que é apresentada através de diferentes formas de reconhecimento. Estas passam a ter como gramática a “luta por reconhecimento”.

Tendo sido fortemente influenciado pela filosofia social de Georg Wilhelm Friedrich Hegel³⁰²² e ancorado em George Herbert Mead³⁰²³ através dos estudos na área da Psicologia Social, ao considerar o reconhecimento intersubjetivo como o motor propulsor da auto-realização e fator determinante na construção da justiça social, Honneth defende que a luta por reconhecimento constitui o amálgama dos conflitos

³⁰²¹ Honneth (1942) é professor e pesquisador da área da Filosofia Social. Desde 2001 é também diretor da Escola de Frankfurt. Suas pesquisas estão centradas principalmente na importância da categoria reconhecimento para o entendimento das relações sociais.

³⁰²² Hegel (1770-1831) é um filósofo alemão bastante conhecido pela sua obra *Fenomenologia do Espírito*. Este autor defende que o conceito de reconhecimento passa por três etapas: o desejo, a luta de vida e morte e a “independência e dependência da autoconsciência” ou “a dialética do senhor e do escravo”. A ideia hegeliana é a de que os indivíduos se inserem em diversos embates através dos quais não apenas constroem uma imagem coerente de si mesmos, mas também possibilitam a instauração de um processo em que as relações éticas da sociedade seriam liberadas de unilateralizações e particularismos. Esses embates na visão de Hegel se efetivam no âmbito da *família*, do *direito* (sociedade civil) e da *eticidade* (representada pelo Estado).

³⁰²³ Mead (1863-1931) é um filósofo americano que faz parte da corrente pragmatista.

sociais, que ocorrem quando esse reconhecimento não acontece, propondo uma tipologia das formas de reconhecimento que leva em conta três dimensões: o amor (auto-confiança), o direito (auto-respeito), e a solidariedade (autoestima). Assim como, suas respectivas formas de desrespeito para averiguar em que medida essas experiências individuais, que afetam a integridade moral do sujeito, podem influir no surgimento dos conflitos sociais.

Ao considerar que a formação da identidade é um processo intersubjetivo de luta por mútuo reconhecimento, Honneth entende que nos conflitos sociais os indivíduos não buscam exatamente a autopreservação ou um aumento de poder, mas um reconhecimento de sua individualidade. Com isso, ideias presentes na filosofia de Thomas Hobbes³⁰²⁴ e Nicolau Maquiavel³⁰²⁵ passam a ser questionadas.

Partindo do entendimento de que uma luta social é a que está além das intenções individuais, a escolha do campo de estudo nasce da busca de não somente pensar o presente, como também, problematizar formas de viver melhor neste presente. A categoria reconhecimento precisa ser problematizada na sua inserção histórica. Já que ela não diz respeito somente a questões econômicas³⁰²⁶, podendo estar ligada ao reconhecimento por parte do outro.

O Projeto: intenções e metodologia

Em linhas bem gerais, o cerne desta pesquisa é, a partir da Teoria Social de Axel Honneth, problematizar a categoria reconhecimento como possibilidade para uma ontologia do presente.

O problema, especificando um pouco a proposta: busca problematizar como a categoria reconhecimento que surge dos estudos da Teoria Social de Axel Honneth pode ser aplicada à realidade dos projetos sociais de cunho educacional que estão sendo

³⁰²⁴ Hobbes (1588-1679) é um filósofo inglês bastante conhecido por sua obra célebre *Leviatã* (1651).

³⁰²⁵ Maquiavel (1469-1527) é um filósofo italiano reconhecido como fundador do pensamento e da ciência política. Dentre suas obras uma de destaque é *O Príncipe* (1513) que foi publicada postumamente em 1532.

³⁰²⁶ A grosso modo, mesmo que redistribuíssemos todas as riquezas do Planeta Terra, mesmo assim, o reconhecimento mútuo não estaria garantido.

desenvolvidos atualmente na área do trabalho social no Brasil. Por fim, qual a contribuição desta categoria ao campo educacional?

Começamos pela relevância do referencial teórico aqui em questão: a categoria reconhecimento é de extrema importância para que haja uma mudança social. Problematicar a nossa realidade a partir do pensamento proposto de um filósofo engajado na luta social. Além, é claro, da possibilidade de trocar ideias e debater questões próprias da filosofia do autor é uma das vantagens que se tem quando se estuda o pensamento de um autor ainda vivo, um autor que está vivendo o mesmo momento histórico que nós, demais pesquisadores.

Com isso, não estamos dizendo que a filosofia de Honneth pode ser considerada melhor ou pior pelo simples fato do autor estar vivo. Não nos referimos a esta questão! Na verdade, o que queremos defender aqui é o quão significativo é para nossas pesquisas quando conseguimos achar materiais escritos pelos teóricos que pesquisamos, dentre outros tantos materiais a serem pesquisado. Neste sentido, a importância da possibilidade de discussão, debate e interação com os autores que compõem parte dos estudos teóricos de nossas pesquisas, caso específico da proposta deste estudo, é algo valioso e raro.

Além disso, cabe salientarmos que a Teoria Social proposta pelo professor Honneth é raramente estudada na área da Educação, inclusive podemos assegurar que é pouco estudada no Brasil. Uma busca nas bibliotecas virtuais das principais universidades brasileiras traz poucos trabalhos que apresentam a categoria reconhecimento como referencial teórico para suas pesquisas. Acreditamos que isso se dá principalmente por somente dois livros do autor terem sido traduzidos para a língua portuguesa, respectivamente: *Luta por reconhecimento: a gramática dos conflitos sociais* (2003) e *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel* (2007).

Ao falarmos especificamente sobre a metodologia empregada nesta pesquisa, confessamos que não é nada fácil definir o caminho a ser seguido. No entanto, gostaríamos de começar esta explanação dividindo o texto em dois momentos. Assim, o que buscamos é, num primeiro momento, romper com a ideia de que a metodologia se resume a técnicas, dando a falsa ilusão de que a mera aplicação de uma técnica garante

um sucesso infalível. E, num segundo momento, apresentar a metodologia que utilizaremos na realização desta pesquisa.

No que tange à distinção entre método e técnica, sabe-se que a palavra método vem do grego *methodos*. Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, defende que o termo apresenta dois significados fundamentais. O primeiro está ligado a toda pesquisa e sua orientação. Já o segundo significado “é mais restrito e indica um procedimento de investigação ordenado, repetível e autocorrigível, que garanta a obtenção de resultados válidos” (Abbagnano, 1970, p.640), defendendo que na Modernidade e Contemporaneidade prevalece o segundo significado.

A palavra técnica, do grego *techné*, “compreende todo conjunto de regras aptas a dirigir eficazmente uma atividade qualquer”. Para Abbagnano, o conceito de técnica não se distingue nem da arte nem da ciência. Além disso, não se distingue “de qualquer processo ou operação aptos a conseguir um efeito qualquer: e o seu campo estende-se tanto quanto o das atividades humanas” (Abbagnano, 1970, p.905).

Ainda sobre o conceito de método, este não advém de uma imposição feita mas, sim, “das exigências próprias do pensamento filosófico quando ele analisa, raciocina, argumenta, critica”. Neste sentido, o método utilizado numa pesquisa obedece a uma necessidade interna, sendo “inútil, portanto, dominar técnicas se não se compreende a razão de ser que está inscrita no modo de pensar filosófico” (Folscheid e Wunenburger, 1997, p.VII-VIII).

Ao utilizarmos o pensamento de Honneth como lente teórica para a pesquisa não temos a pretensão de encontrar a salvação ou a solução para os problemas existentes na área do trabalho social. Assim como também não temos a pretensão de atribuir juízo de valor aos projetos sociais de cunho educacional que estão sendo desenvolvidos na atualidade. O que objetivamos é, a partir do mapeamento da categoria reconhecimento proposta pela Teoria Social de Axel Honneth, problematizar a aplicabilidade desta para pensar a realidade dos projetos sociais na construção da autonomia dos sujeitos, uma vez que o autor defende que o reconhecimento é expresso pelo desenvolvimento da identidade, através da autocompreensão do indivíduo e de sua própria autonomia.

Acreditamos que este momento de escrita do projeto de pesquisa seja propício ao exercício filosófico, pois possibilita o exercício de formular hipóteses, raciocinar e resolver problemas. A pesquisa pode ser visto como “uma espécie de pré-exercício de

toda atividade filosófica chegada à maturidade, um treinamento em tamanho natural para pensar filosoficamente”. Desta forma, a pesquisa “torna-se a ocasião privilegiada para um pensamento inexperiente pôr-se à prova, pôr-se em jogo assumindo riscos, efetuando escolhas, formulando conclusões, ainda que provisórias ou hipotéticas” (Folscheid e Wunenburger, 1997, p.XI). Além disso, uma pesquisa pode se tornar bastante rica ao apoiar suas hipóteses e raciocínios em uma cultura filosófica histórica, não enquanto molde mas como matéria-prima a um pensamento vivo e organizado.

A partir desta concepção metodológica pretendemos dividir a investigação em dois momentos para melhor sistematizá-la: Um momento de formulação teórica, quando a categoria de análise vai sendo cercada, investigada e problematizada, mediada pelos diálogos entre autores e comentadores e a realidade sócio-histórica, assim como pelas discussões acadêmicas e de orientação, no âmbito do programa de pós-graduação, tanto quanto pela participação nos grupos de pesquisa e participação em eventos onde se possibilite a discussão com temáticas afins e, um outro momento, de realização da pesquisa qualitativa, do tipo estudo de caso³⁰²⁷, de caráter exploratório, buscando reconhecer e inserir-me nos projetos sociais de cunho educacional que estão sendo desenvolvidos atualmente no local, investigando e analisando a literatura destes a fim de verificar se eles propiciam que os sujeitos envolvidos sejam reconhecidos como pessoas autônomas e “individuadas”, estabelecendo-se a partir de três formas de reconhecimento intersubjetivo: o amor (autoconfiança), o direito (auto-respeito) e a solidariedade (autoestima), focalizando os conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social.

³⁰²⁷ Segundo Yin (2005) o estudo de caso é uma técnica que tem ganhado a preferência dos pesquisadores que estão envolvidos em estudos voltados preferencialmente para instituições e movimentos sociais. Esta técnica representa a estratégia preferida quando se colocam questões do tipo “como” e “porque”, quando o pesquisador tem pouco controle e quando o foco se encontra em fenômenos contemporâneos inseridos em algum contexto da vida real.

Referencial teórico

Axel Honneth, um dos representantes contemporâneos da Teoria Crítica, apresenta em sua filosofia um pensamento que já está causando um certo impacto no cenário brasileiro. Entre 1984 e 1990, foi assistente de Jurgen Habermas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt, onde apresentou sua tese de “*habilitation*”: *Luta por reconhecimento. A gramática Moral dos conflitos Sociais*, publicado em 1992.

A primeira parte da obra é dedica ao estudo pormenorizado do jovem Hegel, reconhecendo nele a raiz para sua teoria do reconhecimento e para as suas reflexões sobre a gramática moral dos conflitos sociais. A normatividade que Honneth procura está na luta social entendida não como busca pela autoconservação física ou pelo aumento de poder, mas como forma de reconhecimento de identidades individuais e coletivas, exigência posta pela ocorrência de ações de desrespeito social. Neste sentido, a “luta por reconhecimento” é motivada por uma força moral que promove desenvolvimentos sociais.

Honneth, em sua crítica a Habermas, entende que a falha deste foi ter posto a racionalidade comunicativa como sendo prévia ao conflito social, relegando a segundo plano a luta por reconhecimento que é o que estrutura a subjetividade e a identidade individual e coletiva.

O autor pretende investigar se as formas de reconhecimento necessárias para a formação do “Espírito completo” podem ser ordenadas por formas recíprocas de desrespeito e, ambas, assim articuladas, permitirem a leitura dos conflitos sociais pela chave do reconhecimento, viabilizando o processo emancipatório do homem. Assim, para Honneth (203, p. 119-120):

“A formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos: só quando dois indivíduos se vêem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defronte, eles podem chegar de maneira complementar a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado”.

Desta forma, há diversas formas de reconhecimento recíproco, que devem distinguir-se umas das outras segundo o grau de autonomia possibilitado ao sujeito em cada caso. Toda a luta por reconhecimento começa a partir da experiência do desrespeito, pois esta se torna uma fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de

levantes coletivos. Mesmo a luta entre senhor e escravo é uma luta onde o escravo tenta fazer com que o senhor reconheça suas pretensões a uma identidade.

Honneth é crítico também em relação à teoria sociológica justamente por esta não levar em consideração o reconhecimento moral em suas teorias, pois “já nos começos da sociologia acadêmica, foi cortado teoricamente, em larga medida, o nexo que não raro existe entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito: os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência foram transformados categoricamente em ‘interesses’, que devem resultar da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados, de alguma maneira, à rede cotidiana das atitudes emotivas” (Honneth, 2003, p. 255).

O autor propõe uma releitura da filosofia do direito de Hegel, que se caracteriza pela busca de direito para os grupos minoritários, ou seja, luta por reconhecimento. Neste sentido, reconhece sim que uma luta só pode ser social a partir do momento em que ela se generaliza para além das intenções individuais, tornando-se base para um movimento coletivo. Mas não reconhece a necessidade destes movimentos nascerem sempre em decorrência de lutas por questões ligadas a necessidades econômicas. Pois estas, muitas vezes, nascem ligadas a questões de reconhecimento por parte do outro.

Na teoria proposta por Honneth, são três as formas de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e solidariedade. Elas têm a capacidade de criar condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos. Portanto esta inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico o auto-respeito e, por fim, na experiência da solidariedade à autoestima. E são aqueles conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social, de um ataque à identidade pessoal ou coletiva que são capazes de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo.

A primeira forma de reconhecimento é o amor. Para Honneth, o amor se constitui em todas as relações primárias baseadas em relações emotivas fortes entre pessoas: ligações entre pais e filhos, amizades e relações entre parceiros. Assim, o amor é visto com “uma relação de reconhecimento mútuo, na qual a individualidade dos sujeitos encontra uma primeira confirmação” (Honneth, 2003, p. 78). Entretanto, esta

primeira manifestação não representa mais do que uma forma elementar de conhecimento que não apresenta significância para a formação dos conflitos sociais.

As outras duas manifestações de reconhecimento são estimuladas por uma “medida de autoconfiança individual, nascida das relações produzidas pelo amor, que é a base para a participação autônoma na vida pública” (Honneth, 2003, p. 178).

A experiência do reconhecimento através do direito é explicada assim como as outras, através de mesmas premissas do reconhecimento recíproco. A grosso modo, o desenvolvimento de um auto-respeito e de um respeito ao próximo está ligado à ideia de que os indivíduos se percebem como autônomos quando entendem que a construção do reconhecimento é formada de direitos e de deveres. Por isso, em linhas gerais, a questão das pessoas de direito é:

Uma descrição correta, acertada, daqueles processos de ação que se realizam sob as condições sociais da concorrência hostil que teria justamente de expor o processo de formação na qual os indivíduos aprendem a se perceberem como seres dotados de direitos (Honneth, 2003, p. 86-87).

Ao perceber-se como sujeito dotado de direitos e deveres o indivíduo torna-se agente do reconhecimento de forma ativa e passiva, ou seja, reconhece-se e é reconhecido, permitindo, então, que a cooperatividade e a justiça se estabeleça através de uma dinâmica de relacionamento social.

Ao lado da autoconfiança e do auto-respeito, Honneth demonstra que para alcançar a auto-realização completa, é necessário que o sujeito tenha autoestima. Apontando para a terceira forma de reconhecimento intersubjetivo: a solidariedade.

A estima social é construída a partir de uma percepção das particularidades constitutivas do indivíduo e que fazem dela uma pessoa, como uma função social estabelecida, definida e aceita pela sociedade. Desse modo, a autoestima social é garantida pela valorização positiva das singularidades, da autenticidade. Pela forma particular de manifestação individual na esfera pública.

O sentimento de *solidariedade* que isso gera é baseado na ideia de relações simétricas entre os membros da comunidade – as relações dos indivíduos entre si e entre os diversos grupos. Para Honneth, as relações simétricas constituem a possibilidade de qualquer sujeito ter a chance de ter reconhecidas as suas qualidades como valiosas e necessárias para a sociedade, uma vez que esse critério, o do conhecimento, é viável a todos.

Por fim, sem muitas delongas, esta nova leitura das relações de poder na sociedade contemporânea apresenta a categoria reconhecimento como possibilidade para problematizar o presente.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1970.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. *Identidade*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FRASER, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 113-140.

FERES JUNIOR, João. Contribuição a uma tipologia das formas de desrespeito: para além do modelo hegeliano-republicano. *Dados* [online]. 2002, vol. 45, nº. 4 [citado 2008-03-20], p. 555-576. Disponível em: <<http://www.scielo.br/>>.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2005.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

_____. “Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade”. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 79-93.

_____. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, 2007.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é o iluminismo?”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. São Paulo: Edições 70, 1990.

MACIEL, Fabrício; TORRES, Roberto. “Trabalho, reconhecimento e democracia: aplicando teorias de vanguarda ao contexto periférico”. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 181-211.

MATTOS, Patrícia. “O reconhecimento social e sua refundação filosófica em Charles Taylor”. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 41-53.

NOBRE, Marcos. “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica”. In: HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 7-19.

RAJCHMAN, John. *Foucault: A liberdade da Filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

SAAVEDRA, Giovani Agostini. “A teoria crítica de Axel Honneth”. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 95-111.

YIN, Robert K. *Estudo de Caso: Planejamento e métodos*. Trad. Daniel Grassi. Porto Alegre: Bookman, 2005.

Abstract: This paper aims to discuss the status as recognition from studies of Social Theory Axel Honneth can be applied to the reality of an educational social projects that are currently being developed in the area of social work in Brazil.

Keywords: recognition, education, Axel Honneth

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth e a sociologia

Luiz Gustavo da Cunha de Souza – Unicamp

e-mail: gustavo_cunhas@yahoo.com.br

Gustavo Cunha é doutorando e mestre em sociologia pela Unicamp, onde gradou-se em sociologia e ciência política. Desde 2005 realiza pesquisas sobre a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, tendo sido bolsista de mestrado do CNPq e de iniciação científica e doutorado da Fapesp. Sua dissertação de mestrado *Reconhecimento como Teoria Crítica? A formulação de Axel Honneth* será lançada sob a forma de livro ainda no primeiro semestre de 2011 pela Editora Multifoco. Atualmente, Gustavo dedica-se ao estudo do debate entre Honneth e Nancy Fraser sobre redistribuição e reconhecimento como forma de pensar a atualidade da Teoria Crítica da sociedade.

A TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH E A SOCIOLOGIA

Resumo

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth baseia-se em um “monismo normativo” que considera que as dimensões psíquica e social da individualização contribuem para um processo bem sucedido de reconhecimento. Isto implica em uma teoria na qual a psicanálise e a sociologia possuem papel complementar e devem ser pensadas, ambas, intersubjetivamente. Este trabalho procura explicar como tal situação pode ser tratada na teoria de Honneth.

Palavras-chave: reconhecimento, Teoria Crítica, sociologia, intersubjetividade, psicanálise (Winnicott).

INTRODUÇÃO

Já em seus primeiros escritos, Axel Honneth se propõe a fazer a crítica da tradição filosófica conhecida com Teoria Crítica a partir do diagnóstico de um déficit sociológico nas teorias de autores como Max Horkheimer e Theodor Adorno, que teriam sido incapazes de lidar de modo satisfatório com a dimensão da ação social devido à sua ênfase na análise das formas totalizantes do poder. Por isso, seu modelo teórico é um desdobramento da crítica do poder na forma de uma teoria normativa da ação social centrada no conceito de reconhecimento. Em seus últimos trabalhos, porém, Honneth tem se dedicado, por um lado, à análise da reificação e de suas implicações para a ação social e, por outro lado, à sociologia do trabalho, sem que estes temas sejam diretamente conectados. Estes novos temas, contudo, têm custado à teoria do reconhecimento o abandono ou a revisão de alguns temas que foram importantes para sua constituição. Se no caso do trabalho sobre a reificação Honneth parece afastar-se excessivamente de uma teoria do conflito pela integração, no caso da teoria da solidariedade subjacente ao mercado de trabalho a implicação é o abandono do modelo intersubjetivo de teoria que sustenta as teses do livro *Luta por reconhecimento*. Neste livro, Honneth tentara formular aquilo que mais tarde chamou de “monismo moral”, uma teoria

na qual os elementos psíquicos e sociais fazem parte de um mesmo processo de constituição da personalidade do indivíduo, de modo que tanto a integração social desta pessoa quanto sua formação psíquica são esferas de reconhecimento de sua individualidade. Esta teoria abrangente demandava, entretanto, um entendimento intersubjetivo não apenas da formação psíquica dos indivíduos, mas também de sua integração social, sendo esta o ponto forte e também a originalidade do modelo de Honneth: em seu modelo de reconhecimento a presença necessária do outro faz com que seu monismo seja moral e não uma espécie de teoria política do reconhecimento como no trabalho de outros teóricos do reconhecimento.

Com este trabalho, pretende-se apresentar uma crítica destes desenvolvimentos recentes da sociologia do trabalho na obra de Honneth ao mesmo tempo em que se procura reconhecer os méritos possíveis de uma teoria da reificação para a teoria intersubjetiva do reconhecimento. Para isso, será apresentada na primeira parte do texto uma reconstrução só percurso de Honneth desde sua crítica à Teoria Crítica até a construção inicial de seu modelo de uma teoria do reconhecimento (I). Em segundo lugar, serão analisados os temas da reificação e da sociologia do trabalho a fim de iluminar suas possibilidades e limitações (II). A seguir será realizada uma aproximação com as ideias de Donald Winnicott como uma espécie de proposta de desenvolvimento mais promissora para a teoria do reconhecimento (III). Por fim, como conclusão, serão expostas algumas possibilidades e dúvidas que parecem colocar-se à teoria do reconhecimento de Honneth.

I – CRÍTICA E RECONHECIMENTO: O DÉFICIT SOCIOLÓGICO DA TEORIA CRÍTICA

A Teoria Crítica da sociedade, tanto em sua primeira geração, aquela em que Horkheimer e seu círculo de colaboradores (autores como Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock, Erich Fromm e outros) desenvolveram teses sobre a dominação capitalista e a impossibilidade de superação desta dominação, quanto na geração seguinte, cujo autor central é

Jürgen Habermas, que procurou rebater o diagnóstico de fechamento das possibilidades emancipatórias por meio da formulação de um paradigma comunicativo para a Teoria Crítica, foi objeto de crítica de Honneth por, em ambos momentos, não apresentar uma capacidade efetiva de analisar as dinâmicas sociais de conflito. A tese do “déficit sociológico” da Teoria Crítica é exposta por Honneth em *The critique of power* como uma inaptidão daqueles autores para acessar teoricamente os domínios da ação social porque em seus diferentes modelos eles mantiveram-se presos a noções unilaterais de dominação. No caso de Horkheimer e Adorno, a presença de uma filosofia da História centrada na noção marxista de trabalho como apropriação da natureza às finalidades humanas³⁰²⁸ e no caso de Habermas a separação estanque entre lógicas finalista e comunicativa³⁰²⁹ impediam que estes autores observassem na própria ação dos sujeitos potenciais normativos de superação das situações de dominação diagnosticadas.

Para Honneth, Horkheimer permaneceria preso a uma visão da filosofia da História em que o desenvolvimento das forças produtivas conteria o potencial de emancipação da humanidade, pois o processo civilizatório se expressaria por uma continua dominação sobre a natureza³⁰³⁰. Isto significa, segundo Honneth, que a atividade social cotidiana, que é onde poderia ser encontrada uma *práxis* crítica é reduzida por Horkheimer ao trabalho social³⁰³¹. A implicação de uma redução da atividade crítica humana ao trabalho sobre a natureza é, então, a de que todas as atividades nas quais os indivíduos agem criticamente com relação a si mesmos, isto é, as atividades interativas, são reduzidas a funções da dominação do mundo externo. Neste sentido, as disposições intersubjetivas e as atividades coletivas que não se referem àquela esfera são ignoradas ou vistas como elementos do trabalho. É justamente esta separação que Habermas pretendia ressaltar ao desenvolver uma perspectiva alternativa de racionalidade: para ele, a atividade comunicativa possui um

³⁰²⁸ HONNETH, Axel. *The Critique of Power Reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: The MIT Press, 1991. p. 29

³⁰²⁹ *Idem*, p. 268

³⁰³⁰ *Idem*, p. 11

³⁰³¹ *Idem*, p. 29

status tão fundamental quanto a ação material nos processos de formação da sociedade. Este modelo bidimensional está exposto na *Teoria da ação comunicativa*, onde a distinção entre um domínio regido pela racionalidade sistêmica e um domínio regido pela racionalidade comunicativa expressa a existência de duas lógicas concorrentes da ação social. Segundo Honneth, entretanto, ainda que esta seja uma distinção importante Habermas acaba por abrir mão do acesso ao domínio da ação social possibilitado pelo conceito de racionalidade comunicativa na medida em que realiza uma espécie de reificação da distinção analítica. Diz Honneth que mais que uma distinção entre duas lógicas de ação, Habermas as toma como constituintes de esferas de ação nas quais cada uma delas predomina³⁰³². Assim, o sistema seria expurgado de processos comunicativos e o mundo da vida resistiria aos esforços finalistas da lógica oposta, como se após sua constituição, na qual ambas as lógicas teriam atuado, a sociedade fosse cortada em duas esferas separadas e concorrentes³⁰³³.

Longe, porém, de abandonar os desenvolvimentos anteriores desta tradição, Honneth aponta no posfácio que escreveu para o livro em 1988, que um modelo de análise do conflito social pode ser desenvolvido a partir das ideias de Habermas desde que a lógica comunicativa consensual, que orientaria a integração no mundo da vida no modelo habermasiano, fosse substituída por uma teoria da integração em que os contatos entre sujeitos são concebidos como uma luta pelo reconhecimento de suas identidades, de modo que o conflito social remeta a demandas morais dos sujeitos³⁰³⁴. Esta opção é a que Honneth entende que Habermas abandonou ao tentar explicar o processo de racionalização humana como um processo dual entre um sistema finalista e um mundo da vida comunicativo. Ao invés disso, seria possível optar por um segundo desenvolvimento da teoria da comunicação, no qual o conceito de ação comunicativa representaria um “indicador para os mecanismos através dos quais a organização de *todos* os domínios sociais de ação são

³⁰³² *Idem*, p. 256-7

³⁰³³ *Idem*, p. 262-3

³⁰³⁴ *Idem*, p. xvii-xviii

regulados”³⁰³⁵. Isto é, Honneth aposta que o caminho efetivamente mais frutífero para uma teoria crítico-comunicativa seria aquele que identifica o papel da interação entre sujeitos como um elemento organizador da vida social que estaria presente tanto nos processos macro-sociais quanto nos processos internos aos grupos e comunidades. Neste sentido, também ocorreria uma mudança quanto ao destinatário da Teoria Crítica, já que Habermas centrava sua teoria na análise de lógicas de ação e Honneth, ao contrário, trata da interação entre sujeitos determinados, atores que organizam comunicativamente os domínios de ação social. Por isso, a teoria do reconhecimento é também uma teoria que diz respeito antes a grupos que buscam o respeito à sua personalidade do que a macro-sujeitos clássicos:

“Os atores coletivos que se relacionam coletivamente uns com os outros não precisam ser entendidos como macro-sujeitos; eles podem ser entendidos como grupos sociais cuja identidade coletiva em si mesma é um frágil e sempre ameaçado produto do processo de socialização realizado entre os indivíduos”³⁰³⁶

Com isso, Honneth pretende, diferentemente de Habermas, atribuir a processos de integração uma carga normativa decorrente de processos de formação da identidade e não de participação em um processo cuja lógica conteria elementos normativos. Não é mais o processualismo comunicativo que está em jogo, mas as expectativas e pressupostos individuais dos seus participantes, advindo daí sua carga moral. A interação no modelo de Honneth é um procedimento presente na vida individual e sem o qual a formação da identidade não pode ser bem-sucedida, assumindo, então, o posto de um campo de experiência intersubjetivo, enquanto no modelo habermasiano ela seria um tipo universal de ação. Ocorre que esta é uma valorização da teoria da intersubjetividade na qual encontram-se, ainda que apenas esboçados, elementos ausentes nas gerações anteriores da Teoria Crítica que Honneth viria a desdobrar em uma teoria do reconhecimento: o conflito intersubjetivo, a

³⁰³⁵ *Idem*, 276

³⁰³⁶ *Idem*, p. 275. Sobre a questão dos destinatários da Teoria Crítica ver também o capítulo 2, “Reflexões sobre o destinatário de um discurso” em SILVA, Josué Pereira da. *Trabalho, cidadania e reconhecimento*. São Paulo, Annablume, 2008)

formação social da personalidade e a influência destes processos nas instituições e formas de integração social. Estes elementos servem, por um lado, para sustentar a crítica do déficit sociológico e, por outro lado, para indicar que uma teoria moral da formação da personalidade deveria tratar da integração social como uma questão normativa. Isso ocorre porque já nestes três elementos é possível notar, como um traço comum, o esforço para estabelecer uma relação formal entre as dimensões psíquica e social, relação esta que representaria não apenas a passagem entre esferas mas também o fato de que as expectativas sociais dos indivíduos quanto ao seu reconhecimento, isto é, quanto ao reconhecimento que esperam receber, possuem caráter normativo.

No caso da teoria do reconhecimento de Honneth, uma diferença essencial para com outras teorias como a de Charles Taylor ou de Iris Marion Young é que o conceito de reconhecimento, baseado nestas expectativas dos sujeitos quanto à valorização de elementos de sua personalidade, não é pensado como um conceito político, mas como um conceito moral. O que está em jogo, para Honneth, é a preservação da integridade da pessoa através do reconhecimento de suas expectativas ou a destruição desta integridade através de práticas sociais de desrespeito. Estas expectativas, porém, são formadas através da participação do indivíduo em diferentes esferas de sociabilidade: as relações primárias, cujo grande exemplo é a relação amorosa do bebê com a mãe, a esfera jurídica, na qual os indivíduos são reconhecidos como parceiros igualitários de uma comunidade, e a esfera da solidariedade ou da estima social, na qual as especificidades de cada um são reconhecidas. Nestas esferas desenvolvem-se auto-relações de confiança, respeito e estima, que são, entretanto, dependentes da presença e da aprovação de um outro externo, isto é, o pleno desenvolvimento da personalidade individual através do reconhecimento é um processo intersubjetivo e não uma escolha política: ele diz respeito a dimensões da personalidade que o sujeito espera ver valorizadas porque imagina que elas façam parte da integridade de seu ser³⁰³⁷. Na medida,

³⁰³⁷ Ver o quadro das esferas de reconhecimento em HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 211