

**INCORPORAÇÕES E REAPROPRIAÇÕES DO CONCEITO DE
RECONHECIMENTO: ALGUMAS REPERCUSSÕES HEGELIANAS NO
PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER**
[INCORPORATIONS AND REAPPROPRIATIONS OF THE CONCEPT OF
RECOGNITION: SOME HEGELIAN REPERCUSSIONS IN JUDITH BUTLER'S
THOUGHT]

André Luiz dos Santos PAIVA

Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN.

E-mail: alz.paiva@gmail.com

Resumo

O presente artigo trata do conceito de reconhecimento em Hegel e algumas influências que esse teve no pensamento da filósofa Judith Butler. Em sua apropriação do pensamento hegeliano, a autora tanto reforça quanto reivindica outras possibilidades interpretativas e de aplicação do conceito de reconhecimento. Explorando a lógica do desejo na dinâmica do reconhecimento Butler amplia a discussão acerca da relação entre autoconsciência e alteridade, o que permite a delimitação de um campo ético que, atrelando o desejo à produção de identidades corporificadas, possibilitaria a transformação do mundo. Com sua apropriação do conceito de reconhecimento em Hegel, Butler reivindica uma reformulação do campo normativo que passaria a ser regido pelo imperativo do reconhecimento da alteridade a partir do que poderia ser denominado de uma ética da diferença.

Palavras-chave

Desejo; Reconhecimento; Gênero; Ética; Alteridade.

Abstract

This article discuss the concept of recognition in Hegel and some influences that it had on the thinking of the philosopher Judith Butler. In her appropriation of Hegelian thought, the author reinforces both the interpretative and application possibilities of the concept of recognition. Exploring the logic of desire in the dynamics of recognition, Butler expands the discussion of the relationship between self-awareness and otherness, which allows the delimitation of an ethical field that, linking desire to the production of embodied identities, would enable the transformation of the world. With his appropriation of the concept of recognition in Hegel, Butler claims a reformulation of the normative field that would come to be governed by the imperative of recognition of otherness based on what could be called an ethics of difference.

Keywords

Desire; Recognition; Gender; Ethics; Otherness.





A discussão acerca do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel se dá inserida no percurso próprio da obra de analisar as possibilidades do conhecer e do saber. Nesse movimento, o exame do conhecer é relação entre duas consciências. Nessa relação, a consciência só pode ser reconhecida se seu desejo for desejo não por um objeto qualquer, mas desejo por outro desejo, sendo esse o conceito básico de reconhecimento (SAFATLE, 2007). Nesse movimento ocorre a passagem do eu=eu (eu enquanto identidade em relação consigo mesmo) para um momento de duplicação, no qual através de operações simétricas uma consciência de si opera e sofre as mesmas ações que opera numa outra consciência de si e vice-versa, colocando-se, assim, como outra em relação a outra consciência de si: “*Eu, que é Nós, Nós que é Eu*” (HEGEL, 2014, p. 142).

A análise do reconhecimento é precedida pela discussão acerca do desejo (*Begierde*), de forma que é a partir dele, em seu processo de negação e consumo do objeto, que se inicia o movimento que pode propiciar o reconhecimento (WILLIAMS, 1997)¹. O que ocorre nesse movimento é a transição entre o momento do desejo, uma vez que a lógica de sua satisfação elimina a possibilidade de reconhecimento entre auto-consciências (GADAMER, 1976), e o momento da busca pelo reconhecimento, dialética necessária para a superação do paradoxo no qual o desejo encontra-se pela sua necessidade de destruição do objeto (NEUHOUSER, 2009). Assim, no lugar da destruição, a lógica do reconhecimento possibilita a emergência de uma realidade intersubjetiva (KOJÈVE, 1969).

Para que esse movimento ocorra é necessário à consciência de si colocar à prova o saber sobre si mesma, numa relação recíproca entre dois seres vivos, na qual cada uma das autoconsciências é certa de si mesma, mas não da outra. Isso acarreta a necessidade de demonstrar ou provar que se é verdadeiramente uma autoconsciência, o que exige outra autoconsciência. Ou seja, esse movimento é operado sempre em relação a uma exterioridade, e isso demanda o reconhecimento da diferença e identificação em relação ao outro (SAFATLE, 2007), algo resumido por Hegel (2014) quando esse afirma que entre

¹ Uma tradução mais adequada para *Begierde* poderia ser *apetite*, uma vez que a relação com a destruição do objeto fica mais explícita nessa segunda tradução. Redding (2009) argumenta que *Begierde* é um termo que traz consigo conotações corporais, de forma que “Hegel’s word for desire here, *Begierde*, suggests ‘appetite’” (p. 97). Essa é também a leitura de Butler (1987): “The German word for desire, *Begierde*, suggests animal appetite rather than the anthropocentric sense conveyed by the French *le desir* and the English *desire*” (p. 33). Manteremos aqui o termo desejo devido a ser o mais utilizado entre os comentadores, bem como por esse ser o termo escolhido na tradução do texto de Hegel na qual nos apoiamos, mas com a ressalva desse sentido que, inicialmente, não é explícito em *desejo*.

as duas autoconsciências ocorre um “entrelaçamento multilateral e polissêmico” (p. 142) que no mundo da vida dar-se-á, inicialmente, através do modelo da luta.

A luta é estabelecida enquanto primeiro momento da tentativa de consolidação do reconhecimento, no qual as duas autoconsciências arriscam a própria vida, engendrando, assim, uma luta de vida ou morte: “a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte” (HEGEL, 2014, p.145). Essa luta deve pressupor a possibilidade de reconhecimento mútuo, dado que só faz sentido a luta entre autoconsciências capazes de reconhecer uma a outra. A luta de vida ou morte ocorre no âmbito da autodeterminação que tem por finalidade a negação do outro, sendo indispensável o risco à vida para produção do reconhecimento enquanto autoconsciência (MENESES, 2011). Nesse sentido, para Hegel (2014), “o indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (p. 145).

No entanto, se há morte há a negação do ser, do puro ser natural que é pré-requisito para a autoconsciência. Assim, na morte não se obtém o reconhecimento, uma vez que o outro é eliminado e a negação que ocorre na luta não conserva o que é negado. Na morte de um ocorre a anulação da possibilidade de reconhecimento, voltando-se assim ao ponto inicial de identidade imediata, eu=eu, no qual não intervém a diferença imposta pelo outro (SAFATLE, 2007; MENESES, 2011). Sobre isso, assevera Hegel (2014):

[...] essa comprovação por meio da morte suprassume justamente a verdade que dela deveria resultar, e com isso também [suprassume] a certeza de si mesmo em geral. Com efeito, como a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é negação *natural* dessa mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento (p. 146).

Depreende-se disso que o reconhecimento é necessariamente recíproco, o que instaura uma instância reflexiva. Nesse sentido, a unidade do eu enquanto objeto absoluto da consciência se dissolve em dois momentos: um da pura consciência-de-si e o da consciência enquanto coisidade. Esse movimento é necessário, pois para que haja reconhecimento é necessário que ambas consciências-de-si permaneçam vivas, o que não ocorre na luta de vida e morte. Ou seja, para que haja reconhecimento as duas consciências-de-si devem agir diferenciadamente (KOJÈVE, 1969). São esses dois



momentos que proporcionam o estabelecimento da dialética senhor-servo² enquanto possibilidade de consolidação do reconhecimento. Assim,

[...] os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo* (HEGEL, 2014, p. 147).

A relação senhor-servo ocorre exatamente como saída do impasse da luta de vida e morte, o que leva a passagem do primeiro momento do desejo enquanto apetite destrutivo ao desejo de reconhecimento, no qual o outro mantém-se na relação enquanto momento indispensável, havendo a necessidade de que esse outro seja não apenas um ser vivo, mas também outra auto-consciência. Assim, “the human being is formed only in terms of a Desire directed toward another Desire, that is – finally – in terms of a desire for recognition” (KOJÈVE, 1969, p. 07).

Nessa dialética o senhor caracteriza-se enquanto pura autoconsciência. Nesse sentido, e em oposição a figura do servo, ele é pura negatividade por se perceber como não determinado, sem identificação específica, logo independente:

O senhor se relaciona *mediatamente com o escravo por meio do ser independente*, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação] (HEGEL, 2014, p. 147).

Essa relação estabelece um impasse, pois ao tentar realizar a noção de auto-identidade o senhor procura estabelecer uma relação imediata consigo mesmo, mas isso inviabiliza o reconhecimento, uma vez que esse depende de uma relação mútua com um outro. Ao contrário disso, o senhor acaba por realizar um movimento de negação do outro, o servo, no entanto, não através da destruição simples, marca da luta de vida ou morte, mas através da dominação (SAFATLE, 2007; MENESES, 2011). No entanto, ao negar o servo através da dominação, na qual esse é visto enquanto coisa, logo, não enquanto auto-consciência (REDDING, 2009), a aspiração de reconhecimento do senhor é contradita, dado que finda reconhecido apenas por uma consciência que o senhor considera

² Na tradução da *Fenomenologia do Espírito* utilizada por nós aqui, o termo escolhido é escravo. No entanto, optamos por utilizar o termo servo (resguardadas as citações diretas à obra) por ser mais exato para expressar o sentido com o qual Hegel utiliza o termo, bem como por ser a tradução mais utilizada pelos comentadores citados no presente artigo.

inessencial. Nesse sentido, o processo de reconhecimento não se efetiva por seu caráter parcial e unilateral, de forma que,

[...] para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetivou foi um reconhecimento unilateral e desigual (HEGEL, 2014, p. 148).

A dominação, vista pelo lado do senhor, apresenta-se enquanto o inverso do que pretendeu ser, pois explicita não a autonomia do senhor, mas sua dependência em relação ao servo. Ou seja, seu reconhecimento ocorre por uma consciência que não pode reconhecer dada a não duplicidade da relação estabelecida entre senhor e servo, uma vez que, para o senhor, o servo apresenta-se enquanto inessencial, de forma que ele não opera no servo o mesmo movimento que o servo opera em relação ao senhor. É esse o paradoxo do senhor: ganhar reconhecimento de um servo que ele considera inessencial e sem importância (WILLIAMS, 1997). Essa dependência se dá notadamente através do trabalho do servo, pois é através desse que o senhor goza da coisa de forma mediada. Nesse sentido, o senhor interpõe o servo entre ele e a coisa: o servo trabalha a coisa e o senhor a goza (SAFATLE, 2007). Assim, do lado do senhor, o reconhecimento não se efetiva, pois não reconhece o servo, sendo apenas por ele reconhecido. O senhor interpreta o servo enquanto uma coisa, através da qual goza da coisa trabalhada numa relação necessariamente mediatizada pelo servo.

O servo, por seu turno, ocupa na relação de dominação o lado da vida, da coisidade. É servo por medo da morte e pela possibilidade que essa condição lhe dá de manter a vida, sendo através da servidão que ocorre a reconciliação com a objetividade necessária para o reconhecimento da consciência-de-si. A experiência do servo tem três momentos: o momento da servidão, no qual o senhor é um ser para si exteriorizado e, assim, reconhecido pelo servo; o medo da morte, o senhor absoluto, que gera a angústia da própria existência, medo esse que difere do medo do senhor pois através dele o servo sente seu ser para si, vivendo a experiência de que não é apenas uma coisa, ainda que isso não seja reconhecido pelo senhor e; momento do trabalho, no qual não há mais apenas a angústia, mas a elaboração do ser para si do servo através da transformação das coisas (MENESES, 2011).

O terceiro momento trata da formação, no qual o reconhecimento de si ocorre através do objeto transformado pelo trabalho, que ao ser transformado não é apenas negado como na dinâmica inicial do desejo, mas apresenta o elemento do permanecer, uma vez que o



servo se põe na coisa. É através da consciência trabalhadora que o servo se percebe enquanto independente e, logo, enquanto consciência-de-si. O trabalho mostra-se, assim, enquanto desejo refreado, desempenhando um papel de síntese que permite a intuição da consciência-de-si através do objeto trabalhado. O impulso destrutivo do desejo é refreado e o servo pode, assim, formar-se enquanto estrutura autoconsciente através da duplicação em sua relação com a coisa que o trabalho possibilita (SAFATLE, 2007). É explicitando a possibilidade do servo de tornar-se independente que Hegel (2014) encerra a exposição acerca da dialética do senhor-servo, que é resumida da seguinte maneira: “No senhor, o ser-para-si é para o escravo *um Outro*, ou seja, é somente *para ele*. No medo, o ser-para-si está nele mesmo. No formar, o ser-para-si se torna para ele como *o seu próprio*, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si” (HEGEL, 2014, p. 150).

Depreende-se disso que o reconhecimento não é efetivado no percurso expresso na *Fenomenologia do Espírito*. Isso se dá pois, para que haja reconhecimento, é necessário certo grau de reciprocidade, ou seja, que os envolvidos na relação deem um ao outro certo valor que atribuem a si mesmo (NEUHOUSER, 2009). Nesse sentido, na relação senhor-servo o que é estabelecido é uma relação de opressão e repressão que inviabiliza o reconhecimento, que só é válido quando o processo inteiro é recíproco (GADAMER, 1976). Apesar disso, a discussão empreendida por Hegel (2014) acerca do reconhecimento apresenta-se enquanto uma profícua ferramenta teórica, tendo sido apropriada para discutir o reconhecimento, notadamente no âmbito da filosofia política, por diversos autores que se debruçaram sobre esse conceito, partindo de Hegel, mas extrapolando-o para aplicações em discussões e contextos específicos os mais diversos (SAFATLE, 2015).

Uma das autoras que, no âmbito das discussões em ética e filosofia política, se apoia no conceito de reconhecimento de Hegel em muitos momentos de seu desenvolvimento teórico é Judith Butler, que, cruzando o pensamento hegeliano com outras perspectivas teóricas – notadamente a filosofia de Michel Foucault e teorizações advindas da psicanálise lacaniana – tanto reforça o conceito em Hegel como reivindica para esse outras leituras e espaços de aplicação.

Em sua obra dedicada a analisar a recepção francesa da filosofia de Hegel, *Subjects of Desire* (1987), Butler realiza uma leitura que conecta de forma contundente a produção dos sujeitos e o desejo numa concepção ampliada desse conceito em relação à desenvolvida por Hegel. Nesse movimento, a autora toma como foco a questão do



reconhecimento que é, ao fim, desejo de reconhecimento. Assim, Butler (1987) defende que os momentos apresentados por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* para o reconhecimento são ilustrativos das formas de satisfação do desejo na constituição de sujeitos certos de si:

Hegel's provisional scenes, the stage of self-certainty, the struggle for recognition, the dialectic of lord and bondsman, are instructive fictions, ways of organizing the world which prove to be too limited to satisfy the subject's desire to discover itself as substance (p. 21).

É a partir dessas cenas que Butler questiona que tipo de construção de mundo tornaria o desejo possível³, uma vez que há, inicialmente, um paradoxo entre a auto-consciência e o mundo, no sentido de que “consciousness finds itself in exile from the Absolute, believing its own powers of apprehending the world to be unrelated to that world” (BUTLER, 1987, p. 25). Esse movimento geraria uma distância paradoxal entre o que a consciência sente e percebe do mundo enquanto exterioridade e o fato de que essas mesmas sensações e percepções são delineadas pela própria consciência, o que sugere que a consciência participa das determinações de verdade do mundo, de forma que o saber seria uma forma de devir dela mesma (BUTLER, 1987).

Assim, na tentativa de explicar sua diferença ontológica em relação ao mundo, a auto-consciência contrariaria a si mesma, sendo esse movimento que desencadearia na primeira forma que o desejo toma para a auto-consciência, desejo de consumo e destruição do mundo, o que levaria a uma proliferação de objetos que culminaria no desenrolar dos momentos da luta de vida e morte e da dialética senhor-servo. Esse processo é compreendido e explicitado por Butler (1987) da seguinte maneira:

The proliferation of objects of desire affirms for self-consciousness the persistent realm of alterity. In order for desire to gain determinate reality, it must continually pursue an indefinite domain of alterity; the reflexive experience of desire is only possible in and through the experience of desirable things. The conclusion drawn by self-consciousness that the world of objects is not consumable in its entirety has an unexpected inverse conclusion: desire requires this endless proliferation of alterity in order to stay alive as desire, as a desire that not only wants life, but is living (p. 39).

³ Buler (1987) defende que o desejo se encontra desde o início no percurso da *Fenomenologia do Espírito*, bem como o acompanha até o final. No entanto, utiliza as passagens clássicas para a discussão acerca da temática do reconhecimento e desejo de reconhecimento por serem apenas nelas que a discussão do desejo é realizada de forma explícita.



É a partir da relação da auto-consciência com a alteridade que a questão do reconhecimento ganha forma e importância, pois apenas numa relação de alteridade pode haver a verdadeira satisfação do desejo, que é, ao fim, desejo por outro desejo. Nesse sentido, Butler (1987) defende que “[...] recognition becomes the more sophisticated form of reflection that promises to satisfy desire” (p. 43), numa sequência que se inicia com o desejo enquanto consumação, passa pelo desejo por reconhecimento, chegando finalmente num desejo por outro desejo, que seria a efetivação do reconhecimento. É a partir dessa interpretação que Butler (1987) retira o desejo do lugar de uma forma não complexa ou sofisticada de saber e o eleva ao padrão de verdade que regeria o percurso da *Fenomenologia do Espírito*.

Para Butler (1987) é o percurso do desejo que permite afirmar a ambiguidade da auto-consciência, que se dá tanto através da auto-determinação como quanto experiência extática (*ek-static*). Assim, através do reconhecimento, o desejo inicial de afirmação da auto-consciência enquanto pura abstração é abandonado, dando lugar a uma relação que possibilita um movimento singular entre autonomia e alienação. Nesse sentido, “desire here loses its character as a purely consumptive activity, and becomes characterized by the ambiguity of an exchange in which two self-consciousnesses affirm their respective autonomy (independence) and alienation (otherness)” (p.50-1).

Ao desenvolver essa discussão, Butler (1987) recorre a questão do lugar do corpo na dinâmica do desejo, uma vez que, para ela, a existência da auto-consciência pressupõe não apenas a vida como encontramos explicitamente em Hegel (2014), mas também uma identidade corporificada, sendo o corpo o âmbito no qual se encontra o limite da liberdade. A autora defende que, apesar de Hegel partir do pressuposto de que a vida corporificada é uma pré-condição para a liberdade, ele ainda mantém a assunção filosófica de que liberdade e vida corporificada não são essenciais uma para a outra.

É a partir dessa perspectiva corporal que Butler (1987; 1997) analisa a dialética do senhor-servo. Para ela, “the permutations of self-enslavement that Hegel describes appear to take the body as what must be negated, mortified, or subordinated to an ethical demand” (1997, p. 32), ao invés de ser o âmbito que possibilita a emergência da relação ética mesma. A relação entre corporeidade e a dinâmica senhor-servo é expressa para Butler (1987; 1997) da seguinte maneira: o senhor, ao recorrer ao servo para a produção das coisas a consumir, tentaria negar sua corporeidade para continuar percebendo-se enquanto pura



auto-consciência abstrata, ou seja, “the lord's identity is essentially beyond the body; he gains illusory confirmation for this view by requiring the Other to be the body that he endeavors not to be” (BUTLER, 1987, p. 53). No entanto, a partir da experiência do servo, pode-se depreender que o corpo é, na verdade, o lugar essencial da produção de liberdade, uma vez que, através do trabalho, o servo a experimenta, tornando-se, assim, senhor de seu próprio corpo (BUTLER, 1997).

Outro aspecto que confirmaria a centralidade que o corpo possui na dinâmica do desejo de reconhecimento e na produção da liberdade se encontra ainda na luta de vida e morte que antecede a dinâmica senhor-servo, uma vez que, nesse movimento, a violência aparece como a forma mais eficiente para anular o corpo do outro e, assim, negar reconhecimento ao outro através do apagamento enquanto ser vivo (BUTLER, 1987), ainda que isso se mostre ineficaz do ponto de vista de alcançar para a própria auto-consciência o reconhecimento de si.

O corpo torna-se ainda mais central nas análises desenvolvidas por Butler (1987) por ser através dele que é possível a transformação do mundo. Assim, a partir das atividades de transformação do mundo natural em reflexões humanas, o desejo pode manifestar-se, no sentido de que, expresso através do trabalho, dá forma ao mundo com a finalidade de encontrar-se refletido nele. Esse processo requer o reconhecimento mútuo entre auto-consciências, pois só através dele o desejo pode compartilhar uma orientação em direção ao mundo material para encontrar-se tanto nele quanto nas outras auto-consciências. É dessa maneira que o desejo escapa aos caminhos mais fáceis da morte ou da dominação, que seria a produção de uma forma de morte em vida (BUTLER, 1987; 1997), para manter as contradições que permitem a manutenção da busca da vida a partir do reconhecimento das identidades corporificadas e da transformação do mundo. Nesse sentido,

Desire as a transformation of the natural world is simultaneously the transformation of its own natural self into an embodied freedom. And yet, these transformations cannot occur outside of an historically constituted intersubjectivity which mediates the relation to nature and to the self. True subjectivities come to flourish only in communities that provide for reciprocal recognition, for we do not come to ourselves through work alone, but through the acknowledging look of the Other who confirms us (BUTLER, 1987, p. 58).

Esse vínculo entre corporeidade e dinâmica do desejo permite que Butler conecte suas discussões acerca do desejo a partir de Hegel às suas discussões em torno do gênero. Nesse âmbito, ela defende que a vida do desejo e a vida do gênero não podem ser



facilmente separadas, uma vez que o gênero é uma categoria identitária que, até o momento, tem sido constitutiva das experiências humanas. Assim, da mesma maneira que o desejo em geral anseia por reconhecimento, o gênero, sendo animado pelo desejo, também o desejará (BUTLER, 2004).

Essa inflexão em torno do gênero permite a Butler a conexão entre desejo, norma e poder. Nesse momento de seu pensamento, mesmo que as influências de Lacan e Foucault em seu pensamento se tornem predominantes, ainda há um grande eco do pensamento hegeliano em suas construções teóricas, o que a permite manter proximidade com o conceito de reconhecimento tal qual pensado por Hegel. Essa discussão do reconhecimento a partir do gênero se dá no marco das discussões que Butler realiza acerca da própria categoria *humano*. Nesse contexto, algumas vidas, inseridas sempre num marco normativo, seriam caracterizadas enquanto humanas, enquanto outras, por fugirem em alguma medida das normas, passariam a ser consideradas como algo menos que humanas e, assim, indignas de reconhecimento de constituição de um *eu*. Butler (2004) resume esse processo da seguinte maneira:

[...] the “I” that I am finds itself at once constituted by norms and dependent on them but also endeavors to live in ways that maintain a critical and transformative relation to them. This is not easy, because the “I” becomes, to a certain extent unknowable, threatened with unviability, with becoming undone altogether, when it no longer incorporates the norm in such a way that makes this “I” fully recognizable (p.03).

Nesse contexto, emerge o paradoxo do reconhecimento, pois, se por um lado, para que haja reconhecimento é necessário que hajam normas de inteligibilidade que o possibilite, por outro lado, essas mesmas normas podem ser os instrumentos de exclusão e inviabilização do reconhecimento. Assim, sem reconhecimento não se pode viver, mas ao mesmo tempo os termos nos quais esse reconhecimento se dá podem tornar a vida não habitável (BUTLER, 2004). Isso ocorre devido ao caráter arbitrário do que é considerado enquanto vida humana, que, por isso, apresenta-se enquanto um espaço de disputa para uma constituição identitária que parte das rupturas possíveis do âmbito do que se considera o humano. Em síntese, “to twist the Hegelian argument in a Foucaultian direction: norms of recognition function to produce and to deproduce the notion of the human” (BUTLER, 2004, p. 32).

No âmbito específico do gênero percebe-se que ser ou tornar-se de um determinado gênero é sempre algo que passa pelo reconhecimento do outro, o que estabelece um campo ético que descentra o indivíduo generificado que, assim, será necessariamente



deslocado constantemente da pretensão de univocidade, levando os indivíduos, muitas vezes, à reprodução da luta de vida e morte, na qual o que está em disputa é ser ou não considerados como pessoas e como humanos dentro dos marcos normativos disponíveis (BUTLER, 2004).

É através dessa luta que ocorrem os processos de violência de gênero. Essa se dá devido a negação de reconhecimento do outro que não se adequa às normas de gênero que instituem um sistema binário (masculino-feminino) de inteligibilidade humana, sistema esse ancorado na genitália para a instituição de um sistema de sexo-gênero-desejo linear (BUTLER, 1999). A negação do outro se dá, assim, através da negação de seu corpo, o que corrobora com a conexão entre desejo e corpo defendida por Butler (1987; 2004), expressando-se através da resistência em repensar os parâmetros de inteligibilidade para além da reprodução performativa naturalizada dos gêneros e dos corpos (BUTLER, 1993; 1999; 2004). Nesse sentido, a violência de gênero “[...] emerges from a profound desire to keep the order of binary gender natural or necessary, to make of it a structure, either natural or cultural, or both, that no human can oppose, and still remain human” (BUTLER, 2004, p. 35), desejo esse que pode ser entendido enquanto mais uma tentativa da autoconsciência negar a necessidade de um outro para tornar-se verdadeira.

No entanto, além do caminho da violência, outros traçados podem ser construídos a partir do que Butler (1987; 1997; 2004) denomina de experiência extática do desejo em Hegel. Se o reconhecimento deve ser um movimento recíproco, é necessário que haja em sua instituição algo que permita que esse vá além dos aspectos incorporativos e destrutivos encontrados na luta de vida e morte e na dialética senhor-servo. Seria esse o imperativo ético de um reconhecimento que guiado pela possibilidade de aceitação da diferença do outro. Nesse sentido, Butler (2004) enfatiza a estrutura extática da noção de reconhecimento em Hegel para ir além das duas figuras principais por ele explicitadas na *Fenomenologia do Espírito*, pois, para ela, ao introduzir a noção de reconhecimento na seção da relação senhor-servo, Hegel narra o encontro primário com o outro, sendo necessário ir além desse momento para que o reconhecimento efetivamente ocorra, numa leitura pós-hegeliana do reconhecimento (BUTLER, 2005), o que permitiria a construção de outra ontologia da diferença e alteridade, na qual o reconhecimento é um processo em que o eu devém outro e não pode retornar a ser o que era, o que denota a impossibilidade do eu constituir-se enquanto uma instância que se relaciona apenas consigo:



[...] Hegel has given us an ek-static notion of the self, one which is, of necessity, outside itself, not self-identical, differentiated from the start. It is the self over here who considers its reflection over there, but it is equally over there, reflected, and reflecting. Its ontology is precisely to be divided and spanned in irrecoverable ways. Indeed, whatever self emerges in the course of the Phenomenology of the Spirit is always at a temporal remove from its former appearance; it is transformed through its encounter with alterity, not in order to return to itself, but to become a self it never was. Difference casts it forth into an irreversible future. To be a self is, on these terms, to be at a distance from who one is, not to enjoy the prerogative of self-identity (what Hegel calls self-certainty), but to be cast, always, outside oneself, Other to oneself (BUTLER, 2004, p. 148).

Para Butler (2004), é a partir dessa relação extática na dinâmica do reconhecimento que seria possível passar dos momentos marcados pela vulnerabilidade das figuras narradas por Hegel, para um momento no qual a lógica de destruição é colocada em questão devido a sua relação intrínseca com o outro, na qual o eu nunca é por conta própria ou isolado, mas estabelece uma relação ética com o outro que não permite o apagamento de sua própria alteridade. Nesse contexto, a questão das normas sociais apresenta-se enquanto constitutiva do movimento para Butler, pois apenas através da existência de normas de reconhecimento que sustentem a viabilidade humana das diferenças pode haver a persistência do desejo, de forma que a autonomia e persistência do eu dependem fundamentalmente de normas sociais que excedem esse mesmo eu, numa ampliação da relação extática entre o eu e o outro que impõe o questionamento crítico e ético perpétuo do que se considera enquanto humano e suas formas de produção e reprodução. Assim, para Butler (2005), se ocorre a falha repetida em conferir ou receber reconhecimento, o horizonte normativo que rege esse âmbito de reconhecimento deve ser questionado, sendo esse questionamento parte da própria dinâmica do desejo, que impõe um ponto de crítica através da interrogação e luta em relação às normas disponíveis.

Essa relação extática em relação às normas, que são externas e anteriores a constituição do eu, é a única forma de conhecer a si mesmo através de uma mediação que se encontra além ou fora do eu, dado que as normas não foram feitas pelos sujeitos que a performatizam estando sempre atreladas a quadros de referência que, em última instância, permitem a humanização ou desumanização dos indivíduos. Nessa relação, apenas o questionamento e a crítica podem viabilizar normas sociais de reconhecimento que se estabeleçam em formatos mais estáveis que a luta de vida e morte e da dialética senhor-servo. Apenas a partir da crítica seria possível a ampliação do que se considera humano,



numa dinâmica na qual o campo do humanamente reconhecível permita uma resposta ética às muitas faces humanas e suas possíveis variações (BUTLER, 2005).

Com essa discussão, Butler (2005) defende que na *Fenomenologia do Espírito* e suas estruturas diádicas de reconhecimento o que Hegel narrou não pretendeu ser a última palavra acerca da questão, mas estágios que podem e devem ser superados se há a pretensão da produção ética de vidas humanamente viáveis. Nesse sentido, ela acaba indo além da relação entre autoconsciências explícitas no texto de Hegel, ampliando os aspectos desenvolvidos na *Fenomenologia* para os campos sociais e políticos, que apenas de forma discreta e implícita aparecem no texto de Hegel (BOUTON, 2009), sendo possível afirmar que, em Butler, o foco das discussões em torno do reconhecimento é comunitário (STARK, 2014) em detrimento do individual ou intersubjetivo de forma estrita.

Em Butler, a questão do reconhecimento extrapola a estrutura diádica hegeliana através do foco que a autora dá à força das normas que impõem a produção das próprias subjetividades, aspecto no qual fica clara a influência de Michel Foucault no pensamento da filósofa. Nesse sentido, através do reconhecimento, que poderia ser visto enquanto atos performativos de reconhecimento (FERRARESE, 2011), as subjetividades seriam constituídas, de forma que o reconhecimento seria a necessária sujeição, ou auto-sujeição (BOUTON, 2009), para a constituição de si. No entanto, as formas de sujeição através do reconhecimento não estariam definidas *a priori*, de forma que seria necessária a reiterada atualização do campo ético para que o reconhecimento possa se dar de forma a abarcar uma maior parcela das pessoas dentro do marco do que se considera humanamente inteligível.

O conceito de reconhecimento para Butler torna-se, assim, um ponto de partida ou ferramenta para a construção de uma ética da diferença que não está necessariamente aticulada a algum pré-requisito moral ou ético, de forma que o reconhecimento se apresentaria enquanto horizonte e objetivo da ética defendida pela autora (FERRARESE, 2011). Sendo a ética o que estabelece os próprios limites da inteligibilidade humana, o que é defendido ao se colocar o reconhecimento enquanto horizonte, é que esses limites possam ser negociados no contato com a alteridade que desafia os quadros normativos estabelecidos, deslocando os sujeitos para fora de si mesmos, ou seja, impondo uma relação extática entre os indivíduos (STARK, 2014).



Outra questão que ocupa um peculiar e importante papel na construção da ética defendida por Butler é o estatuto do corpo na dinâmica do reconhecimento que, estando atrelado à dinâmica do desejo, tem centralidade na realização da dinâmica do reconhecimento, pois será através dele que os indivíduos experimentarão prazer ou dor no processo de reconhecimento, dado que a normalização que impõe o campo do humanamente inteligível tem no corpo seu lugar de submissão e resistência (BUTLER, 2004; CADAHIA, 2017; STARK, 2014). A importância do aspecto corporal para a análise da dinâmica do reconhecimento em Butler é justificável por sua relação teórica com o feminismo e teoria queer, bem como com as discussões acerca do estatuto do sujeito empreendidas pela autora, sujeito esse sempre marcado pelos paradoxos existentes entre a produção da identidade e da diferença (STARK, 2014).

O que Butler pretende com sua apropriação do conceito de reconhecimento em Hegel é expandir seu campo de alcance para a justificação do imperativo ético de ampliação dos limites normativos que possibilitam a inteligibilidade humana. Nesse sentido, Butler extrapola a teorização hegeliana por essa não levar em conta o caráter de mecanismo excludente que o conceito de humanidade carrega (STARK, 2014), bem como por inserir um compromisso ético com a ampliação dos campos de inteligibilidade humana que extrapolam o campo conceitual, apresentando-se enquanto uma teoria declaradamente engajada politicamente. São essas torções do conceito de reconhecimento que permitem à autora, sem negar as importantes contribuições do pensamento de Hegel e mais pela necessidade de manter seu campo de teorização aberto, declarar-se enquanto pós-hegeliana (BUTLER, 2005). Assim, é o caráter aberto da apropriação que Butler realiza do reconhecimento a partir de Hegel (STARK, 2014) que permite o imperativo ético de constante redefinição do que seria a efetivação do reconhecimento, tanto no campo teórico como no campo político, sempre não completamente satisfeito para manter-se aberto à alteridade.



REFERÊNCIAS:

PAIVA, André Luiz dos Santos. INCORPORAÇÕES E REAPROPRIAÇÕES DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO: ALGUMAS REPERCUSSÕES HEGELIANAS NO PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER. p. 62-77

BOUTON, C. Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler. In: BRUGÈRE, F; LE BLANC, G. *Judith Butler – Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 35-67.

BUTLER, J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1987.

_____. *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"*. Nova Iorque; Londres: Routledge, 1993.

_____. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Califórnia: Stanford University Press, 1997.

_____. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. 2ed. Nova Iorque; Londres: Routledge, 1999.

_____. *Undoing Gender*. Nova Iorque; Londres: Routledge, 2004.

_____. *Giving an Account of Oneself*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2005.

CADAHIA, M. L. El cuerpo en discordia: Judith Butler y la reactivación de la dialéctica del amo y el esclavo. In: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 56, p. 109-125, 2017.

FERRARESE, E. Judith Butler's "Not Particularly Postmodern Insight" of recognition. In: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 37 (7), pp.759-774, 2011.

GADAMER, H. G. Hegel's Dialectic of Self-consciousness. In: *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. Trad. P. Christopher Smith. Inglaterra: Yale University Press, 1976, p. 54-74.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. 9ed. Trad. P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014.

KOJÈVE, A. In Place of an Introduction. In: _____. *Introduction to the Reading of Hegel*. Trad. James H. Nichol Jr. Inglaterra: Cornell University Press, 1969, p. 03-30.

MENESES, P. *Para ler a fenomenologia do espírito – roteiro*. 3ed. São Paulo: Loyola, 2011.

NEUHOUSER, F. Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord. In: WESTPHAL, K. R. *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. EUA e outros: Blackwell publishing, 2009, p. 37-54.

REDDING, P. The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: BEISER, F. C. (ed.). *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2009, p. 94-110.

SAFATLE, V. *Curso integral. A Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/5857053/Curso_Integral_-_A_Fenomenologia_do_Espírito_de_Hegel_2007 , acesso em: 30/12/2017.

PAIVA, André Luiz dos Santos. INCORPORAÇÕES E REAPROPRIAÇÕES DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO: ALGUMAS REPERCUSSÕES HEGELIANAS NO PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER. p. 62-77



_____. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento. In: *Lua Nova*, nº 94, p.79-116, 2015.

STARK, H. Judith Butler’s post-Hegelian ethics and the problem with recognition. In: *Feminist Theory*, vol. 15(1), p.89–100, 2014.



PAIVA, André Luiz dos Santos. INCORPORAÇÕES E REAPROPRIAÇÕES DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO: ALGUMAS REPERCUSSÕES HEGELIANAS NO PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER. *Kalagatos*, Fortaleza, Vol.16, N.1, 2019, p. 62-77.

Recebido: 02/2018

Aprovado: 12/2018

