

---

## Luta por reconhecimento e Teoria Mimética: espaço de conciliação

*Struggle for recognition and Mimetic Theory: a conciliatory outline*

*Michel Zaidan Filho<sup>1</sup>*

*Rodrigo Bastos de Freitas<sup>2</sup>*

**Resumo:** O artigo tem como objetivo identificar os fundamentos filosóficos da teoria da luta por reconhecimento de Axel Honneth, desenvolvidos a partir de elementos das obras de Jürgen Habermas e do jovem Hegel, e analisa-los no prisma da teoria mimética formulada por René Girard. Ao final, pretende-se demonstrar como a hipótese mimética pode ser aplicada às teorias da luta por reconhecimento e, desse modo, contribuir para a construção das bases éticas necessárias à reconciliação social. Inserido no campo da filosofia do direito, o artigo segue o método analítico e comparativo dos autores estudados, buscando

- 
- 1 Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (1974), mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (1982) e doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (1986). Atualmente é Professor-Titular do centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).
  - 2 Graduado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (1995) e mestre em Direito pela Universidade Federal da Bahia (2007). Doutorando na Faculdade de Direito do Recife - UFPE (entrada 2017.1). Delegado de Polícia Federal (2002).

uma síntese dialética das teorias do reconhecimento e da mimese, a partir das bases teóricas comuns (Hegel e Freud).

**Palavras-chave:** Luta por reconhecimento. Mimese. Teoria Crítica. Teoria mimética. Direitos individuais e personalidade.

**Abstract:** The paper aims to identify the philosophical principles of Axel Honneth's formulation of the struggle for recognition, which was developed with reference to aspects of works by both Jürgen Habermas and the young Hegel, and to examine them according to the propositions of René Girard's mimetic theory. In sum, we intend to demonstrate how the mimetic hypothesis can be applied to the theories related to the struggle for recognition. Thus, it aims to contribute to the construction of the ethical foundations which are necessary for social reconciliation. Comprised in the field of philosophy of law, the paper follows the analytical and comparative method of the authors under study. Moreover, it seeks to develop a dialectical synthesis of the theories of recognition and mimesis, based on common theoretical foundations (Hegel and Freud).

**Keywords:** Struggle for recognition. Mimesis. Critical Theory. Mimetic Theory. Individual rights and personality.

## 1. Introdução

Nos últimos cem anos o movimento constitucionalista impulsionou o debate teórico acerca da natureza e da efetivação de diferentes categorias de direitos fundamentais, dentre as quais a dos direitos sociais. Tradicionalmente, a expressão

se refere ao acesso equitativo às condições materiais (de trabalho, educação, saúde etc.) que permitam ao indivíduo e sua família alcançar, quando menos, um patamar médio de realização pessoal e dignidade de vida. As reivindicações sociais mais recentes, principalmente a partir da década de 1960, incorporaram demandas de determinados grupos marginalizados por diferentes motivos (de raça, gênero, orientação sexual etc.) e/ou por condicionantes históricas de difícil superação. Em suma, nas últimas décadas a aspiração por emancipação pessoal e econômica passou a coexistir com demandas identitárias específicas, fenômeno que originou a linha teórica da chamada luta por reconhecimento.

O presente trabalho tem como objetivo identificar os fundamentos para uma possível conciliação de aspectos da teoria da luta por reconhecimento, na formulação de Axel Honneth, com elementos surgidos na tese mimética de René Girard, que propõe um modelo de intersubjetividade aplicável ao surgimento e desenvolvimento das instituições humanas em geral. Em comum, ambos os autores foram influenciados pelas ideias do jovem Hegel, relativas à formação da identidade e das modalidades básicas de reconhecimento social. Porém, curiosamente, o modelo traçado por Honneth passa ao largo das possibilidades vislumbradas pela teoria mimética.

Ao final, defenderemos que a reformulação da teoria da luta por reconhecimento sob o prisma da hipótese mimética pode contribuir para seu aprimoramento, seja na aplicação a estudos empíricos ou na formulação de uma teoria da justiça adequada à realidade concreta das relações humanas.

## 2. A teoria da luta por reconhecimento

### 2.1. A proposta de Honneth

A expressão “luta por reconhecimento”, entendemos, pode se referir: a) aos movimentos sociais empenhados na superação dos obstáculos que impedem ou dificultam o exercício pleno da cidadania por membros de certos grupos, sua inclusão efetiva na esfera pública e a participação equitativa nos processos democráticos de tomada de decisão; b) às formulações teóricas dessas aspirações e das estratégias a serem adotadas.

De modo geral, as iniquidades sociais são de natureza econômica (pobreza; falta de acesso às mais elementares condições de sobrevivência e educação) ou identitária (racismo; discriminação decorrente do gênero ou orientação sexual). As injustiças decorrentes da falta de reconhecimento – desvantagem competitiva, opressão, invisibilidade social etc. – podem decorrer de fatores diversos, inclusive da conjunção de elementos econômicos e identitários. No caso das demandas do segundo tipo, a luta por reconhecimento, além de superar os obstáculos impostos pelo preconceito e pela segregação, busca também afirmar a diferença, ou seja, a igual dignidade daqueles indivíduos cuja condição, em alguma medida, impõe-lhes ônus inexistentes para os indivíduos pertencentes aos padrões dominantes na sociedade.

Dentre as teorizações contemporâneas da luta por reconhecimento, destacamos a proposta de Axel Honneth, por seus fundamentos teóricos. Discípulo de Jürgen Habermas e titular do cargo de diretor do Instituto para Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt am Main desde 2001, Honneth pertence à linhagem acadêmica tanto da chamada “Escola de Frankfurt” como da Teoria Crítica, expressão de escopo mais amplo. Como bem destaca Marcos Nobre na introdução à

edição brasileira de *Luta por Reconhecimento*, seu trabalho deu continuidade ao projeto de investigação das “formas sociais de racionalidade” e de crítica da “racionalidade instrumental”, tendo como vetor a “orientação para a emancipação”<sup>3</sup>. Nesse sentido, sua formulação pode ser considerada uma proposta de aprimoramento da teoria crítica da sociedade de Habermas, legatária, por sua vez, das pesquisas realizadas pelas gerações anteriores da Escola de Frankfurt.

Em linhas gerais, Honneth entende que o tema da luta pelo reconhecimento tem sido ignorado pelas ciências sociais, a despeito de sua importância para a compreensão das relações intersubjetivas e de grande parte das demandas por emancipação nas sociedades contemporâneas. Sua teoria é construída em três estágios: a reconstrução dos argumentos do jovem Hegel quanto às formas básicas de reconhecimento, uma inflexão empírica fundada na psicologia social de G.H. Mead e a formulação normativa<sup>4</sup>.

A tese da formação da intersubjetividade, formulada por Hegel no período de Iena, mostrou-se mais adequada do que os marcos teóricos mais usuais: o individualismo da teoria moral de Kant e a tradição, na linha de Hobbes e Maquiavel, que analisa o conflito social sob o prisma do princípio da autoconservação. Nesse sentido, as características das demandas sociais surgidas na segunda metade do século XX reacenderam o interesse acadêmico pela categoria neohegeliana do reconhecimento social<sup>5</sup>.

No período de Iena<sup>6</sup>, Hegel gradualmente desenvolveu uma teoria ética de pretensões totalizantes, por entender

3 HONNETH, 2003, p. 8-9.

4 HONNETH, 2003, p. 23-25.

5 MATTOS, 2006, p. 15.

6 O período abarca os textos *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural, Sistema da Vida Ética e Filosofia Real (Sistema da Filosofia Especulativa)*, produzidos entre 1802 e 1806.

que a “sociedade reconciliada” somente pode ser concebida como uma “comunidade eticamente integrada de cidadãos livres”. Desse modo, a história humana revela o processo de universalização conflituosa dos potenciais morais já inscritos na “eticidade natural”. Hegel reconhece a realidade de conflito existente na sociedade, que constitui um “sistema de propriedade e direito” no qual a liberdade, no sentido universal e individual, deve se realizar através dos costumes da comunidade. Faltava, porém, elucidar o processo de formação de uma organização social cuja coesão ética tem como base o reconhecimento solidário da liberdade individual de todos<sup>7</sup>.

Rejeitando as teorias do contrato social, Hegel constrói uma teoria da socialização em etapas, no curso das quais os conteúdos normativos da eticidade se estabelecem, fortalecendo os vínculos da comunidade ao mesmo tempo em que incrementam a liberdade individual. A passagem das etapas da vivência ética e a afirmação dos conteúdos se caracterizam por negações e conflitos (latentes ou exacerbados), mas, alcançado o consenso normativo, reforçam-se os laços de convívio característicos a cada fase, permitindo a coesão social. Hegel buscou na teoria do direito natural de Fichte a ideia do reconhecimento como “ação recíproca” entre indivíduos, subjacente à relação jurídica, e a utilizou de maneira original, inserindo-a nas formas comunicativas de vida como processo intersubjetivo de reconhecimento mútuo<sup>8</sup>.

Estabelecido o papel central desempenhado pelo reconhecimento na formação dos vínculos éticos, Hegel identifica três etapas da intersubjetividade. A primeira se refere à família, no seio da qual o afeto ajuda a construir os laços interpessoais que permitem ao indivíduo se reconhecer como

---

7 HONNETH, 2003, p. 37-42

8 HONNETH, 2003, p. 43-48.

tal. Na segunda, o direito permite a afirmação como pessoa formalmente autônoma e integrante da sociedade civil. Por fim, as relações de solidariedade criam as condições para o convívio intersubjetivo no âmbito do Estado, pelo qual o sujeito se estabelece como particularidade individual. O modelo não exclui o conflito; pelo contrário, reconhece seu importante papel no processo de “comunitarização social”, por forçar os sujeitos a se reconhecerem mutuamente no outro<sup>9</sup>.

Doravante, a tese do jovem Hegel, adotada por Honneth na teoria da luta por reconhecimento, será referida como *hipótese genética hegeliana da intersubjetividade*.

Já nesse período inicial, Hegel rejeita expressamente o formalismo kantiano e sua pretensão de definir o dever unicamente pela razão, por entender que o conteúdo da vida ética deve necessariamente remeter a um plano mais amplo<sup>10</sup>. Portanto, a teoria ética dos escritos de Iena representa um estágio na maturação das ideias que levariam ao sistema filosófico das obras maduras, da *Fenomenologia do Espírito* (1807) em diante.

A busca de uma filosofia do espírito absoluto levou Hegel a reformular a luta por reconhecimento no âmbito da famosa imagem da “dialética do senhor e do escravo”.<sup>11</sup> Tema do quarto capítulo da *Fenomenologia*, a “consciência de si” se desenvolve a partir do movimento dialético de reconhecimento entre dois seres autoconscientes. Enquanto singularidade, o “eu” é bastante em si, figurando o “outro”

9 HONNETH, 2003, p. 56-61

10 TAYLOR, 1975, p. 72

11 Os termos “senhor” e “escravo”, consagrados em traduções para diferentes línguas, não são precisos. No original, Hegel emprega as expressões *Herrschaft* e *Knechtschaft*. No nosso entender, a primeira pode ser traduzida como domínio ou reinado (ou poder, em sentido amplo), enquanto *Knecht* significa criado ou servo.

como elemento não essencial (“negativo”). Contudo, isoladamente as consciências de si só seriam verdadeiras se a autossuficiência fosse total, o que não é possível; ao contrário, a consciência de si se decompõe na dialética pela qual uma consciência atua como meio para a outra se relacionar consigo mesma<sup>12</sup>. A transição para um sistema filosófico “absoluto”, diga-se, levou ao abandono das intuições anteriores e interrompeu a construção do conceito de eticidade que Hegel havia vislumbrado<sup>13</sup>.

Honneth adota e reformula o modelo hegeliano das três etapas da formação da intersubjetividade. Em síntese, seu esquema tripartite possui os seguintes polos: às relações primárias (amor, amizade) equivale o modo de reconhecimento da dedicação emotiva; às relações jurídicas, o respeito cognitivo; e à comunidade de valores (âmbito da solidariedade), a estima social. Em cada um dos estágios uma espécie de autorrelação prática se desenvolve – respectivamente a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima<sup>14</sup>. Nas palavras do autor, *“a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque sujeitos só podem chegar a uma auto-relação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais”*<sup>15</sup>.

Por fim, importa destacar que a violação injusta das expectativas de reconhecimento afeta o indivíduo na esfera da identidade e autoestima, inseparáveis do contexto da interação social, e constitui um dos fatores impulsionadores da luta por emancipação. Portanto, a teoria de Honneth representa também uma alternativa ao paradigma marxista,

---

12 HEGEL, 1992, p. 119-151

13 HONNETH, 2003, p. 113.

14 HONNETH, 2003, p. 211.

15 HONNETH, 2003, p. 155.



caro à tradição da Teoria Crítica, da luta de classes como denominador comum aos conflitos sociais.

Como será visto adiante, o modelo hegeliano já identificava o papel primordial do desejo na formação da identidade, elemento que o torna compatível com uma teoria da sociabilidade fundada no relacionamento mimético. Contudo, não foi esse o caminho trilhado por Honneth, nem por outros autores que trataram do tema da luta por reconhecimento.

## **2.2. Críticas e alternativas: as perspectivas de Fraser e Taylor**

A teoria de Honneth é uma das principais formulações da luta pelo reconhecimento no cenário contemporâneo e, naturalmente, tem sofrido críticas e propostas de reformulação. O estudo compreensivo desse debate foge ao escopo do presente trabalho; apenas para fim de contextualização, trataremos brevemente das críticas formuladas por Nancy Fraser e da concepção alternativa de Charles Taylor.

Fraser identifica certa tensão, no espectro ideológico que se convencionou denominar “progressista”, entre a tradicional ênfase na emancipação econômica e na correção nas assimetrias características do capitalismo e, do outro lado, a militância de fundo identitário. Sua proposta é conciliatória e, além de apontar a possibilidade de coexistência de desigualdade material e injustiça simbólica, defende que as demandas por reconhecimento não devem ser justificadas em termos éticos, posto que as concepções de “vida boa” são inevitavelmente particularistas e variáveis. A fundamentação em bases morais, por outro lado, enfatiza a exigibilidade do reconhecimento reclamado, perante a totalidade do corpo social. Nesse sentido, a autora considera o imperativo moral do igual direito à estima social, formulado por Honneth, te-

oricamente insustentável e inexecutável na prática, devendo a questão do reconhecimento ser tratada no âmbito de uma teoria da justiça<sup>16</sup>.

É inegável o mérito da crítica, ao destacar a insuficiência de uma teoria do direito ao reconhecimento fundada em bases estritamente éticas, que desconsidere a importância das condições materiais para a luta por reconhecimento e, nos casos de carência extrema, como fator de inviabilização de um padrão mínimo de dignidade humana e status social. Contudo, mesmo que se considere equivocado o postulado do igual direito à estima social, tal conclusão não implica na invalidação do modelo tripartite das fases do reconhecimento traçado por Honneth, ou tampouco de seu entendimento de que a estima social constitui uma das condições intersubjetivas para a formação de uma identidade não distorcida.

As ponderações de Fraser devem ser entendidas na perspectiva da luta identitária travada no contexto essencialmente pragmático das teorias da justiça características do pensamento anglo-saxão, que buscam delinear regras morais universalizáveis e os requisitos procedimentais democráticos para sua aplicação.<sup>17</sup> Nessa ótica, os aspectos “psicologizantes” das teorias do reconhecimento de fundo hegeliano são, de fato, irrelevantes. Porém, no sentido ora destacado – a compreensão da dinâmica básica da intersubjetividade e dos vínculos sociais – a vertente seguida por Honneth e a questão da mimese assumem grande importância. Tratam-se, portanto, de planos de análise distintos e não excludentes.

Outra importante formulação coube a Charles Taylor no texto *A Política do Reconhecimento*, em bases distintas. Para ele, a aspiração reivindicatória de reconhecimento e

---

16 FRASER, 2007, p. 110-137.

17 A crítica à teoria de Honneth é construída em diálogo com as ideias de J. Rawls, R. Dworkin, W. Kymlicka e A. Sen (FRASER, 2007, p. 115-120).

identidade representa uma “realidade humana vital” fundada no sentimento que denomina “ideal de autenticidade”. A aspiração ao reconhecimento surge no Ocidente como produto de um complexo processo histórico, deflagrado por dois fatores: o colapso das rígidas hierarquias sociais características da sociedade medieval e a nova compreensão de individualidade surgida ao final do século XVIII. Nesse sentido, a autenticidade constitui a manifestação da individualidade interior: *“ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade, que somente eu posso articular e descobrir. Ao articulá-la, estou também definindo a mim mesmo, realizando uma potencialidade que é propriamente minha”*<sup>18</sup>.

Trata-se, em linhas gerais, da tese desenvolvida de maneira extensiva pelo autor no monumental *As Fontes do Self*, sua obra mais pessoal<sup>19</sup>. No que interessa à luta pelo reconhecimento, importa destacar que a autenticidade é compatível com o caráter dialógico da formação do “espírito humano”, moldado pelo uso das diversas “linguagens” da vida em sociedade – realidade da qual nem mesmo o eremita é capaz de escapar. A recusa de reconhecimento, por outro lado, projeta uma imagem inferior ou desprezível que, se internalizada, pode gerar distorção ou opressão. Desse modo, o discurso do reconhecimento se desdobra nas esferas íntima (a formação da identidade) e pública, na qual ocupou o espaço deixado pela noção hierárquica de honra. Na esfera pública, por sua vez, o reconhecimento novamente se desdobra, dessa feita no princípio da igual cidadania e nas políticas da diferença (reconhecimento das identidades peculiares). Nas democracias contemporâneas a cidadania igualitária se estabeleceu de modo incontroverso, mas as políticas identitárias encontram resistências ancoradas justamente no princípio da igualdade. Feito o diagnóstico, o autor busca

18 TAYLOR, 2000, p. 242-245.

19 TAYLOR, 1989.

fundamentar sua concepção da luta por reconhecimento no valor do potencial humano universal, cuja promoção exige uma política de igual dignidade para além das concepções rígidas da igualdade formal<sup>20</sup>.

Como dito, a concepção do reconhecimento de Taylor se insere no ambicioso projeto filosófico de mapeamento da formação da identidade (*self*) ocidental, no curso do processo, caracteristicamente moderno, de fragmentação da imagem de mundo tradicional e hierárquica, com todas as angústias existenciais decorrentes. Assim como em Fraser, a teoria deve ser compreendida no prisma do contexto político do autor; no caso, a concepção de “diversidade profunda” de Taylor pretende transpor as lacunas do liberalismo tradicional, com seus paradigmas individualistas e procedimentais, para alcançar um modelo de reconhecimento adequado à realidade multicultural canadense, capaz de promover a descentralização das políticas públicas e a reprodução de certas concepções particularistas da “vida boa”<sup>21</sup>.

Embora represente uma concepção alternativa da teoria da luta por reconhecimento, entendemos que a linha seguida por Taylor, a exemplo de Fraser, não seja incompatível com a hipótese genética hegeliana, retrabalhada por Honneth, ou tampouco com sua reformulação à luz da teoria mimética, ora proposta.

### 3. O tema da mimese

A *mimesis* é uma das intuições mais antigas da investigação filosófica, com diferentes conotações ao longo da história. Para os presentes fins, serão consideradas as seguintes: a) a apropriação e reformulação do termo pela

---

20 TAYLOR, 2000, p. 246-254.

21 MATTOS, 2006, p. 101-133.

Teoria Crítica frankfurtiana, consoante parâmetros teóricos do materialismo histórico e da psicanálise; b) a concepção da teoria mimética de René Girard, cuja formulação foi parcialmente baseada na assimilação e crítica de aspectos da teoria psicanalítica freudiana e da dialética hegeliana.

### 3.1. As origens no pensamento grego

Embora tenha entrado definitivamente para o vocabulário filosófico a partir da obra de Platão, a palavra *mimesis* (*mimeisthai*, na versão arcaica) já era empregada anteriormente ao período jônico (séc. V a.C.) nas artes cênicas, inicialmente em referência aos cultos dionisíacos. Traduzido comumente como “imitação”, na origem o termo possuía a conotação de representação (da aparência ou ações de homens ou animais, através da fala, canção ou dança), da qual duas outras se derivaram: de imitação das ações de outra pessoa, sem intenção performática, e de réplica material da imagem de pessoa ou coisa<sup>22</sup>.

Posteriormente na cultura grega, *mimesis* passaria a se referir ao processo de educação pelo exemplo, sobretudo através da arte. Traduzi-la como “imitação” seria impreciso; em tal contexto seu sentido é duplo: de “representação” por parte do artista e de “modelagem” da personalidade ou “alma” do receptor da mensagem. Portanto, o termo originalmente pertencia ao campo do que viria a ser entendido como estética (no sentido amplo de teoria da arte).

Considerada de suma importância para a educação do indivíduo desde os primórdios do pensamento grego, a arte mimética foi duramente atacada por Sócrates, para quem a filosofia e a poesia viviam velha discórdia<sup>23</sup>. Embora reveren-

---

22 ELSE, 1953, p. 74-79.

23 PLATÃO, 2014, p. 473.

ciando a arte e o “feitiço poderoso” da poesia de Homero, no Livro X da *República* Platão alerta para os riscos decorrentes da desintegração do significado do mito, podendo levar à interpretação fundamentalista que toma por reais seus aspectos simbólicos, ou simplesmente à sua inadequação como expressão das experiências da alma<sup>24</sup>.

Em outras palavras, para Platão o potencial educativo da *mimesis* artística se esvai na medida em que a obra – o poema, a tragédia – distancia-se temporalmente do contexto original e os contornos do mito que a inspirou vão caindo no esquecimento. Consequentemente, a educação mimética pode se revelar perniciosa para o indivíduo ou desagregadora para o corpo social.

É importante ter em mente que Platão utiliza o termo *mimesis* ora no sentido de “imitação”, ora como um dos modos possíveis de relação entre as coisas sensíveis e as ideias, ora como a presença das ideias nas coisas. Essas diferentes acepções derivam do conceito de “participação” (*metéxis* ou *metaxia*), central em sua filosofia<sup>25</sup>. A “participação” (ou “intermediário”, para alguns autores) se refere à própria estrutura da realidade; à tensão existencial do ser situado em algum ponto da eternidade entre o início (*apeiron*) e o além (*epekeina*), palco do processo de ordenamento da consciência do indivíduo e da vida em sociedade<sup>26</sup>. Independentemente da avaliação que se faça dessa tese, o fato é que a concepção de mimese de Platão se tornou o marco inicial para a investigação filosófica do tema, como entendem praticamente todos os autores que a ele se dedicaram.

A *mimesis* interessou também a Aristóteles e ocupa importante lugar na *Poética*, universalmente considerado

---

24 VOEGELIN, 2009b, p. 189-193.

25 ABBAGNANO, 2014, p. 779.

26 VOEGELIN, 2009a, p. 411-413.

o texto inaugural da teoria literária. Logo no trecho inicial, Aristóteles estabelece a *mimesis* como conceito fundamental da atividade poética, estando presente também em outros gêneros literários (epopeia, tragédia, comédia) e na música<sup>27</sup>.

Como esclarece Maria Helena da Rocha Pereira na introdução da edição portuguesa ora adotada como referência, há controvérsia entre especialistas sobre até que ponto a *Poética* pode ser considerada um contraponto ou mesmo uma réplica direta à crítica de Platão, sendo importante, para tanto, atentar para a distinção da *mimesis* em sentido material e no âmbito da ação (*Cit.*, p. 9-13). Esses debates, assim como a importância da concepção aristotélica da mimese para a teoria da linguagem (como elemento articulador da metáfora) fogem ao escopo do presente estudo, cabendo apenas sublinhar que ao longo da história as interpretações dos temas da mimese e da educação pela arte oscilaram entre a desconfiança professada na *República* e a visão mais otimista da *Poética*.

É importante apontar que o tratamento da questão no âmbito da teoria política não foi capaz de se desvincular inteiramente da teoria estético-literária. Nesse ponto o vínculo entre os dois campos do saber permanece vivo, em sentido duplo: as teorias políticas que lidam com a mimese frequentemente lançam mão de aspectos da análise estética e, por outro lado, dos estudos literários muitas vezes surgem importantes subsídios para a compreensão da dinâmica da vida em sociedade.

### 3.2. A mimese na perspectiva da Teoria Crítica

Ao longo dos séculos a mimese foi empregada, na teoria política, por autores como Hobbes e Rousseau, como

---

27 ARISTÓTELES, 2008, p. 37-47.

conceito central em modelos nos quais a estrutura da ordem política, em alguma medida, reflete a natureza<sup>28</sup>.

Contemporaneamente a utilização do conceito de mimese coube principalmente aos autores relacionados com a chamada Teoria Crítica, responsável por expandir as pesquisas de inspiração marxista para o campo da análise da cultura. Estando a trajetória de Honneth inserida nessa linhagem acadêmica e dada a importância da análise hegeliana da intersubjetividade para sua teoria da luta pelo reconhecimento, faz-se pertinente a análise do papel da mimese no amadurecimento de alguns conceitos centrais para a Teoria Crítica.

Iniciemos por György Lukács, pensador húngaro que influenciou fortemente a primeira geração de pesquisadores da Escola de Frankfurt, notadamente Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse<sup>29</sup>. Lukács pretendeu formular uma teoria estética marxista, partindo do princípio de que a arte não pode ser reduzida aos aspectos cognitivos do indivíduo, pois sua transmissão constitui um ato valorativo. Nesse sentido, a *mimesis* é entendida como “reflexo”, pois todo fenômeno artístico, além de refletir aspectos concretos da realidade, também seria capaz de fornecer subsídios para a compreensão de sua “estrutura” e conflitos internos. A partir também do conceito de “totalidade”, Lukács pugna pela validade apenas da arte “realista”, pois todas as demais manifestações artísticas seriam “decadentes” e fatores de alienação social<sup>30</sup>.

Em *Dialética do Esclarecimento (Dialektik der Aufklärung)*, publicado em 1944 em coautoria com Max Horkheimer e que se tornaria uma das obras de referência para as ciências sociais, o tema da mimese é retomado por Adorno. O livro

28 MILLER, 2005, p. 24-32

29 WIGGERSHAUS, 2006, p. 106-127.

30 KOLAKOWSKI, 2005, p. 1016-1020



representa um virulento ataque contra a racionalidade ocidental. Já no primeiro capítulo, os autores estabelecem que a *Aufklärung* constitui um processo de “esclarecimento” (termo adotado na tradução brasileira) ou de “iluminação”, não do Iluminismo enquanto fenômeno historicamente delimitado. “Esclarecimento” consiste no “desencantamento” do mundo, na superação dos mitos antigos e da superstição animista, com finalidade eminentemente instrumental: o domínio e manipulação utilitarista da natureza, não o conhecimento da “verdade”. Nesse sentido, o pensamento científico não visa identificar um “significado”, mas meras “fórmulas” de causa e efeito e de probabilidade. Em apertada síntese, todo o edifício científico ocidental teria sido erigido sobre o princípio da causalidade, fato que, em última instância, incorre dialeticamente em nova modalidade de pensamento mitológico. Indo além, os autores concluem que a “reificação” da natureza (termo formulado por Lukács) e o esforço em compreender o mundo e o indivíduo através de categorias abstratas teriam lançado as bases para o totalitarismo político<sup>31</sup>.

Dentre os diversos temas tratados na obra, interessa-nos destacar o papel que a mimese desempenhou na construção da teoria da dialética do esclarecimento, especialmente para Adorno, autor cuja obra transitou majoritariamente pelo campo dos estudos estéticos.<sup>32</sup>

O segundo capítulo retoma o tema clássico da *República* platônica: a crítica da *mimesis* a partir da análise da lírica homérica. Para Adorno, a *Odisseia* constitui verdadeiro tes-

31 HORKHEIMER; ADORNO, 2002, p. 1-34.

32 Em um período de dez anos entre as décadas de 1920 e 30, Adorno publicou aproximadamente uma centena de artigos de crítica musical, antes de lançar seu primeiro trabalho propriamente filosófico (WIGGERSHAUS, 2006, p. 102). Dentre seus livros mais conhecidos, figura a *Teoria Estética* publicada postumamente em 1970.

temunho do funcionamento da dialética do esclarecimento, cujo mecanismo pode ser compreendido a partir da “organização” dos mitos feita por Homero<sup>33</sup>.

Em suma, partindo de conceitos da teoria freudiana e dos avanços da etnologia, Adorno entende a mimese como um comportamento regressivo que remete à pulsão de morte: o desejo de dissolução no nada, de desaparecimento na assimilação do outro<sup>34</sup>. A afirmação através da negação e a insuficiência da mimese no enfrentamento do medo são ilustradas pela célebre passagem em que Ulisses, para fugir da ilha dos ciclopes, embriaga a criatura que o aprisionara e, em seguida, afirma que seu próprio nome é Ninguém<sup>35</sup>. Essa penosa autonegação, no entendimento de Adorno, representa o marco inicial da construção da civilização.

Ciente dos riscos, Ulisses rejeita a relação mimética com a natureza, representada pela feiticeira Circe, que magicamente transmuta seus companheiros em porcos e tenta fazer o mesmo com o herói, sem sucesso. Adiante na narrativa, a passagem em que sua embarcação escapa do poder inebriante do cântico das sereias<sup>36</sup> é compreendida como uma representação da importância dos princípios da obediência e do trabalho para o domínio da natureza e o avanço da civilização: os companheiros de Ulisses tapam os ouvidos com cera e se dedicam ao trabalho braçal, enquanto o herói se amarra ao mastro para resistir à tentação. Na visão de Adorno, a felicidade é um elemento da vida na natureza e a cena representa sua negação: os trabalhadores devem se concentrar e permanecer surdos às tentações daquilo que nunca mais haverá, enquanto o burguês recusa a felicidade quanto mais dela se aproxima e na medida em que aumenta

33 HORKHEIMER; ADORNO, 2002, p. 35-62.

34 GAGNEBIN, 1993, p. 72.

35 HOMERO, 1979, p. 86-87.

36 HOMERO, 1979, p. 93-115.

seu poder<sup>37</sup>. Por essa interpretação, portanto, a transição do pensamento mítico ao racional representou o abandono dos riscos representados pela educação mimética e o início da jornada de dominação da natureza que, como visto, incorre circular e dialeticamente no pensamento mítico por força do paradigma epistemológico da causalidade, inadequado ao conhecimento genuíno mas apropriado a finalidades técnicas e utilitaristas. Trata-se, resta claro, do absoluto desencanto com a noção ocidental do *logos*, desde suas origens mais remotas.

Mais do que isso, a simbiose mágica com a natureza teria dado lugar a outra espécie de mimese, essa de natureza perversa (em termos freudianos), pois fundada no recalque consubstanciado na rejeição do próprio processo mimético, o qual, porém, não pode ser inteiramente eliminado, permanecendo na civilização de maneira residual<sup>38</sup>. Esse processo estaria presente na formação do ego moderno e em certas interdições de comportamento nas esferas da educação e da religião, segundo a interpretação dos autores. A tese, é importante destacar, aproxima-se bastante da formulação da mimese que seria alcançada por Girard, mas dela se distingue por permanecer vinculada ao freudismo ortodoxo.

O impacto das ideias de Horkheimer e Adorno sobre o chamado pós-estruturalismo e a Teoria Crítica das gerações seguintes foi imenso. Concebida sob o impacto do nazismo e da barbárie da II Guerra, marcada pela influência da teoria dialética do materialismo histórico e da psicanálise freudiana, a *Dialética do Esclarecimento* traduzia um profundo desencanto com a razão ocidental, em decorrência também da mercantilização da cultura – fenômeno caro tanto aos frankfurtianos como ao pensamento conservador.<sup>39</sup>

37 WIGGERSHAUS, 2006, p. 364-367

38 GAGNEBIN, 1993, p. 76.

39 Ainda no âmbito da Teoria Crítica, coube a Walter Benjamin aplicar

Especificamente quanto ao desenvolvimento histórico que levou à teoria da luta por reconhecimento de Honneth, cabe destacar alguns aspectos do pensamento de Jürgen Habermas, principal expoente da segunda geração de acadêmicos do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Em contraste com o desencanto professado por seus antecessores, Habermas procura reabilitar o potencial civilizatório da razão, no bojo de uma teoria sócio-política da comunicação e da argumentação.

Em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, texto de 1968<sup>40</sup>, são abordados alguns aspectos do pensamento do jovem Hegel. Filiando-se à corrente para a qual as teses elaboradas

---

a ideia de mimese à teoria da linguagem. Em claro paralelismo com a tese central da *Dialética do Esclarecimento*, Benjamin entende que nos primórdios da humanidade, ainda na fase mítica, a linguagem humana era essencialmente mimética. Nesse momento sua função era tão somente designativa; a mimese perderia importância à medida que adquiriram relevo as funções comunicativa (em sentido próprio) e pragmática. Com a ascensão da linguagem pragmática, coube às artes manter viva a mimese, como ferramenta que permite à linguagem artística adquirir função lúdica ou mágica (ZAIDAN FILHO, 2017, p. 25-28; GAGNEBIN, 1993, p. 79-83).

- 40 No mesmo ano Habermas também publicou *Conhecimento e Interesse*, outro livro de grande impacto. Enquanto o último foi concebido como introdução a uma futura filosofia analítica não idealista, *Técnica e Ciência como “Ideologia”* representou a primeira análise complexa de temas tratados anteriormente, com vistas à desconstrução da inserção da técnica no mundo social vivido. Se Max Weber interpretara esse processo de inserção como o desenvolvimento paralelo de fenômenos de “racionalização” e “desencantamento”, e Herbert Marcuse como uma fusão de técnica e dominação, para Habermas a transmutação da racionalidade técnico-científica em totalidade histórica não constitui um processo irreprimível ou alheio à necessidade de justificação. Na sua visão, o capitalismo avançado se caracteriza pelo intervencionismo estatal para garantir um sistema social pressionado por crises, afastando-se gradualmente da ideologia de livre troca, e pela transformação da ciência e da técnica em primeiras forças produtivas. Nesse sentido, é justamente o fato de não ser ideológica que torna a consciência tecnocrática mais perigosa; a possível solução do dilema requer a “liberação da comunicação” – um dos primeiros insights da teoria do agir comunicativo (WIGGERSHAUS, 2006, p. 668-674).

até 1806 se fundam numa concepção sistemática peculiar, em descontinuidade com as ideias desenvolvidas na *Fenomenologia do Espírito*, Habermas inicia com a constatação de que não é o espírito em autorreflexão que se manifesta nas três modalidades de mediação social (linguagem, trabalho e relação ética), mas, ao contrário, as relações dialéticas em cada um desses estágios determinam conjuntamente o conceito do espírito. Estabelecido o marco, a argumentação parte da análise das concepções de autorreflexão idealistas de Kant e Fichte para contrastá-las com a do jovem Hegel, caracterizada pela ênfase na experiência de interação (“entrelaçamento de perspectivas”) e no desenvolvimento do “eu” a partir da dialética entre o universal e o particular<sup>41</sup>.

Nesse sentido, o mecanismo básico do processo de sociabilidade, no nível fundamental da formação da individualidade, seria de natureza dialógica. Nas palavras do autor:

“O sentido peculiar de uma identidade do Eu, baseada no conhecimento recíproco, só se revela sob o ponto de vista de que a relação dialógica da união complementar de sujeitos opostos representa simultaneamente uma relação da lógica e da práxis vital. Isto revela-se na dialética da relação ética, que Hegel desenvolve sob o título de *Luta pelo Reconhecimento*. Tal dialética reconstrói a opressão e o restabelecimento da situação dialógica como uma relação ética. Neste movimento, o único que é permitido chamar-se dialético, as relações lógicas de uma comunicação distorcida pela violência exercem também uma violência prática. Só o resultado deste movimento extingue a violência e restabelece a não coerção do conhecer-se a si mesmo no outro, que tem lugar no diálogo: o amor como reconciliação. O dialético não é a própria intersubjectividade sem coação, mas a história de sua repressão e do seu restabelecimento. A distorção da relação dialógica fica sob a causalidade de símbolos cindidos e de relações lógicas objectivas, isto é, subtraídas ao contexto da comunicação

41 HABERMAS, 2001, p. 11-12.

que, doravante, só imperam nas costas dos sujeitos e assim se tornam ao mesmo tempo operantes. O jovem Hegel fala de uma causalidade do destino.”<sup>42</sup>

Como bem destaca Habermas, Hegel concebe o “eu” como “identidade do universal e do particular” em contraponto à ideia kantiana de “unidade abstrata de consciência pura”. Na teoria hegeliana a consciência reveste-se de natureza prática a partir do processo dialético de luta pelo reconhecimento – os “combatentes” sociais dissolvem suas particularidades no próprio conflito, que se guia pelo signo da totalidade ética –, levando ao reconhecimento recíproco: a percepção de que a identidade do “eu” somente existe se reconhecida pelo “outro” e vice-versa, de forma simultânea e co-dependente<sup>43</sup>. Entre diversas decorrências dessa tese, temos, portanto, que a formação da individualidade não pode ser destacada do impulso humano pela sociabilidade.

Resta nítido que a análise habermasiana da hipótese genética hegeliana antecipa em parte a teoria da luta por reconhecimento de Honneth. Embora Habermas não trate do ponto diretamente, entendemos que a tese dialética da formação do eu e da sociabilidade exclui a atuação da mimese, por não pressupor a atuação do impulso de imitação.

A teoria do agir comunicativo habermasiano, como se sabe, representa um esforço de teorização da razão depurada de resíduos metafísicos (aspecto característico do liberalismo clássico) e também de sua reabilitação após os seguidos ataques sofridos no curso do século XX. Logo, não surpreende que Habermas tenha criticado o esforço de desconstrução da razão ocidental operado por Horkheimer e Adorno nos “fragmentos desesperados” reunidos na *Dialética do Esclarecimento*<sup>44</sup>.

42 HABERMAS, 2001, p. 18.

43 HABERMAS, 2001, p. 18-23.

44 HABERMAS, 2002, p. 189.

Habermas analisa o livro, além de alguns desdobramentos na obra subsequente de Adorno, no quinto capítulo da coletânea de palestras *O Discurso Filosófico da Modernidade*, publicada em 1984. Como visto, a *Dialética do Esclarecimento* aborda a relação mimética entre os humanos e a natureza, na transição dos rituais mágicos para a mítica e épica, daí para a ideia de razão ou *logos* e adiante. Adorno aprofundaria o estudo do tema no campo da teoria estética, com a mimese funcionando como instrumento dialético para a superação da razão. Nesse sentido, razão e mimese seriam termos antitéticos, com a segunda contendo maior potencial de fundamentar juízos morais, a partir da fruição dos estímulos oferecidos pela arte elevada<sup>45</sup>.

Contudo, a crítica de Habermas passa ao largo do tratamento do tema da mimese<sup>46</sup>, optando por contextualizar a posição de Horkheimer e Adorno na tradição do materialismo histórico e da crítica nietzschiana da razão. Na perspectiva da *Dialética do Esclarecimento*, a razão perdera sua vitalidade substancial em decorrência da separação de domínios culturais (ciência, moral, arte etc.) e regredira a uma forma de racionalidade voltada apenas para a autoconservação, que em seguida seria assimilada ao puro poder. Em contraponto, Habermas afirma a existência de uma dinâmica teórica específica que impulsiona as ciências para além do saber tecnicamente útil e fornece as condições para uma

---

45 MILLER, 2005, p. 44-53.

46 Essa linha foi trilhada por Miller (2005), que buscou utilizar a mimese como chave para o contraponto às críticas frequentes à teoria habermasiana da ação comunicativa, que seria excessivamente esquemática e procedimental. Nesse sentido, a mimese representaria uma potencial tensão (“desalinhamento”) entre *processo* e *modo* de argumentação, cujas naturezas seriam, respectivamente, racional e mimética. Trata-se, pois, de importante esforço de conciliação da ideia de mimese com a tradição do pensamento frankfurtiano.

fundamentação universalista do direito e da moral, ainda que precária ou insuficiente, personificada em diferentes fenômenos: o constitucionalismo, os modelos de deliberação democrática, os padrões individualistas de formação da identidade e as experiências estéticas emancipadoras são citados como exemplos. Após essa veemente profissão de fé nos atributos da razão e da capacidade de autoafirmação do indivíduo, o autor prossegue na desconstrução dos argumentos de seus predecessores no Instituto, denunciando o excessivo ceticismo e a obsolescência dos marcos teóricos de crítica da ideologia<sup>47</sup>.

Desse breve relato, podemos concluir que duas noções de mimese se mostram preponderantes na história da filosofia: a *mimesis* como educação pela arte ou como chave para compreensão de certos aspectos da vida em sociedade. Contudo, tais linhas não avançam para as consequências finais da hipótese mimética: qual a natureza do vínculo de sociabilidade nascido do impulso de imitação? A resposta a tal questão surgiu apenas na segunda metade do séc. XX com a surpreendente teoria mimética de René Girard, de crescente influência em diferentes áreas das ciências humanas.

A falta de interesse pelo tema da mimese representa lacuna significativa, especialmente para a fundamentação da teoria da luta pelo reconhecimento. É altamente questionável a afirmação de Habermas, acima mencionada, de que a razão teria possibilitado alcançar uma “fundamentação universalista do direito e da moral”, diante das evidências de que a própria ideia de “direitos humanos universais” constitui uma questão caracteristicamente ocidental, fundada na doutrina política do individualismo liberal, e de que o avanço global das lutas por reconhecimento e emancipação depende do

---

47 HABERMAS, 2002, p. 153-186.



diálogo intercultural que leve em consideração as concepções de dignidade humana existentes nas diferentes culturas<sup>48</sup>.

Para avanço do debate, faz-se necessário aprofundar a investigação da intersubjetividade e das origens do processo de sociabilidade, questões nevrálgicas para a teoria da luta pelo reconhecimento. A distinção entre as concepções dialógica e mimética reside na deflagração do processo de sociabilidade fundada no reconhecimento. A dialética remete à oposição conflituosa entre dois polos e, na perspectiva hegeliana, à síntese ética resultante do embate entre os opostos. Como visto, é esse o marco da leitura de Habermas e de Honneth, pelo qual o processo dialético se deflagra a partir da violação ou negação da expectativa de reconhecimento, no âmbito da *“relação delicada de sujeitos que fixam todo o seu ser em cada pormenor de uma posse por eles elaborada”*<sup>49</sup>.

A tese mimética, por outro lado, remete ao papel desempenhado pelo desejo, no sentido de princípio que impele o ser à ação<sup>50</sup>. Na perspectiva girardiana, abordada a seguir, os polos da relação mimética se desdobram em três (sujeito, modelo e objeto da disputa) e sua dinâmica se define pela atuação do desejo, sentimento guiado pelo impulso *“aquisitivo”* ou *“apropriativo”*<sup>51</sup>. A diferença é significativa: nas duas linhas o conflito exerce papel fundamental na dinâmica das relações intersubjetivas, mas na hipótese mimética o potencial de violência se situa em um âmbito mais íntimo da formação da individualidade.

---

48 SANTOS, 1997, p. 18-22.

49 HABERMAS, 2001, p. 19.

50 ABBAGNANO, 2014, p. 282.

51 GIRARD, 1996, p. 289.

### 3.3. A teoria mimética de René Girard

A trajetória intelectual de René Girard, falecido em 2015 aos 91 anos, foi singular. Doutor em história medieval e pesquisador de documentos históricos, tornou-se professor de francês e literatura após se mudar para os EUA na década de 1950, passando por diferentes universidades antes de se fixar em Stamford. Ao longo de décadas, publicou estudos nas áreas da antropologia, psicologia, teologia, etnologia e crítica literária. A heterogeneidade de interesses lhe permitiu construir uma teoria originalíssima da intersubjetividade e das origens das instituições sociais, cuja validade tem sido investigada empiricamente em diversos campos.

Sintetizando de forma bastante sumária, a teoria mimética de Girard busca elucidar a relação estreita entre cultura, violência e religião, elementos presentes em todas as coletividades humanas. Os estudiosos de sua obra, bastante fragmentária e dispersa, convencionaram dividi-la cronologicamente em três fases, cada qual marcada por um livro paradigmático<sup>52</sup>. Para melhor situar sua teoria, devemos mencioná-las brevemente, tendo como norte a síntese proposta por Michael Kirwan.

Na primeira fase, marcada pela publicação de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961), Girard chegou à elucidação da relação mimética a partir do estudo de obras marcantes de autores canônicos da literatura universal, que constituem verdadeiros testemunhos do “colapso do eu autônomo”. O presente estudo não comportaria a análise pormenorizada de seu percurso; cabe apontar que Girard demonstra inconformismo com a disseminada desconfiança em relação à mimese, na tradição platônica. Para ele a imitação está presente em todo aprendizado humano (afirmação

52 KIRWAN, 2015, p. 33-34.

que não chega a ser controversa), mas os modelos teóricos que tratam do tema falham em não estender o impulso de imitação para alcançar o desejo. No seu entender a relação mimética se funda em três polos: sujeito, antagonista e objeto; no modelo proposto, o desejo constitui o vetor de funcionamento do mecanismo da mimese: o sujeito deseja aquilo que seu rival (modelo) deseja<sup>53</sup>.

Essa dinâmica não será necessariamente conflituosa, desde que o objeto de desejo possa ser usufruído de modo geral (uma obra de arte, por exemplo). Contudo, a competição e o potencial de violência estarão presentes nos outros casos: o desejo sexual por alguém, a aspiração por certa posição de status social etc.. O desejo mimético, diga-se, pode ter como objeto um bem material ou alguma expectativa mais etérea ou transcendente, como o desejo de autorrealização ou de paz de espírito.<sup>54</sup> Desse modo, tem-se que a mimese pode ser “apropriativa” ou “metafísica”.<sup>55</sup>

O estudo do potencial violento inerente à realidade mimética constitui o objeto da segunda fase, especialmente com a publicação de *A Violência e o Sagrado* (1972), seu livro de maior repercussão. Nele, Girard expande a mimese para o plano de uma explanação geral do funcionamento das relações sociais. O conflito iniciado pela rivalidade mimética pode arrefecer (por um gesto unilateral de apaziguamento, por exemplo) ou se intensificar. No segundo caso, a rivali-

53 KIRWAN, 2015, p. 49-63.

54 Na mesma linha, é possível que na relação mimética o polo do modelo (antagonista) remeta a uma pessoa não real, como demonstra o estudo do *Dom Quixote*, cujo protagonista imita os feitos de um herói imaginário.

55 A rigor, qualquer desejo mediado mimeticamente pode ser considerado metafísico, pois é justamente a figura do modelo (o rival) que viabiliza sua existência. Na teoria de Girard, o indivíduo, por si próprio, é incapaz de sentir algum desejo que não corresponda a meros apetites ou necessidades (WEBB, 2013, p. 257).

dade mimética passa a operar por reciprocidade: o objeto inicial da contenda perde a importância e cada gesto hostil gera uma reação imitativa, em crescente violência. A crise deflagrada pelo desejo mimético, porém, será solucionada com o uso da própria mimese: a reconciliação surge da canalização da violência em direção a um dos indivíduos do grupo, escolhido como bode expiatório (“inimigo interno”), ou a outro grupo (“inimigo externo”). Embora escolhido aleatoriamente, o bode expiatório geralmente é um indivíduo vulnerável ou marginalizado, cujo sacrifício (exílio ou morte real ou simbólica) expia a violência gerada pela disputa e pacifica a comunidade, mesmo que temporariamente. Segundo Girard, esse fenômeno está presente na gênese de todas as religiões e se revela nos mitos (narrativa da perseguição sob a ótica do vencedor), rituais (repetição controlada da ação sacrificial) e nas proibições ou tabus (que visam obstar a repetição da rivalidade mimética). Para garantir a eficácia dessas construções simbólicas, é necessário que o mecanismo vitimário permaneça oculto nas instituições culturais<sup>56</sup>.

O desenvolvimento desse mecanismo representa o “liar da hominização”, ou seja, o principal ponto de distinção entre humanos e as demais espécies animais que apresentam traços de comportamento mimético, o que torna desnecessário recorrer ao sobrenatural como princípio distintivo<sup>57</sup>. Em suma, o funcionamento da mimese apropriativa e do mecanismo vitimário pode ser assim sintetizado: “*a mimese visa obter o objeto que o modelo deseja; a cultura tem como função controlar e canalizar esse potencial conflito sobre o objeto*”<sup>58</sup>. Girard entende que o modelo de estado da natureza de Hobbes ilustra exatamente o potencial violento do mecanismo

56 KIRWAN, 2015, p. 90-120.

57 GIRARD, 2008, p. 118-124; WEBB, 2013, p. 268-271.

58 GIRARD, 1996, p. 290.

mimético, mas, a exemplo de Honneth, considera artificial e implausível a solução pela tese do contrato social.

A fase final da trajetória de Girard, de ênfase teológica, tem como principal obra *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978). Dela, importa destacar que, para o autor, a tradição judaica e as narrativas bíblicas contêm diversas passagens que denunciam o mecanismo vitimário, culminando na paixão do Cristo. Na encenação dramática da “crise expiatória”, o protagonista inocente assume o papel da vítima cujo sacrifício expõe a verdade escondida sob o mito<sup>59</sup>.

Estabelecidos esse marcos, é importante apontar a influência para o pensamento de Girard de dois autores cruciais para a tradição da Teoria Crítica: Hegel e Freud.

A formulação de *A Violência e o Sagrado* foi influenciada fortemente pela psicanálise freudiana, em especial a tese do assassinato fundador de *Totem e Tabu* (1913) e a teoria do complexo de Édipo. O segundo tema foi pesquisado e reformulado ao longo de décadas; inicialmente Freud utilizou aspectos da ideia de mimese na análise da relação entre pai e filho, mas por volta da década de 1920 a deslocou do complexo de Édipo para a formulação do conceito de superego, ou seja, o autor renunciou ao próprio insight inicial quanto à importância do desejo mimético na formação da personalidade. O motivo parece simples: a rigidez da teoria edipiana exige que o desejo tenha como objeto a atenção materna, enquanto a relação mimética, na formulação de Girard, caracteriza-se exatamente pela amplitude de possibilidades. Freud permaneceu fixado na tese do impulso incestuoso e parricida e, por consequência, em um conceito arcaico do desejo. Portanto, não surpreende que seus seguidores tenham abdicado inteiramente das possibilidades oferecidas pelo estudo da mimese<sup>60</sup>.

59 KIRWAN, 2015, p. 129-160.

60 GIRARD, 1996, p. 236-242.

Quanto à tese do assassinato fundador, o equívoco de Freud consistiu em fixar o evento a determinado mito de cada cultura, deixando de perceber a recorrência do mecanismo vitimário como uma constante nas relações sociais<sup>61</sup>.

Inobstante as críticas, importa destacar a grande relevância da psicanálise freudiana para o desenvolvimento da teoria mimética. Além de ter analisado extensamente a teoria edipiana em diferentes trabalhos, Girard foi provavelmente o único estudioso das origens da religião a considerar seriamente as hipóteses de Freud acerca do tema<sup>62</sup>.

Outra importante influência na teoria mimética girardiana foi a conhecida tese da relação dialética entre senhor e escravo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, já mencionada. Como muitos acadêmicos da sua geração, Girard estudou detidamente as teses do filósofo russo Alexandre Kojève nas célebres palestras proferidas em Paris na década de 1930 e posteriormente compiladas em livro, tornando-se uma das interpretações canônicas da *Fenomenologia*. Nessa formulação, o desejo constitui o mecanismo primordial da autoconsciência, pois na cognição e na contemplação passiva o indivíduo se deixa “absorver” pela coisa, enquanto o desejo desperta a percepção de si. Diferentemente dos animais, o desejo humano não busca “subjugar” a coisa, *mas outro desejo por aquela coisa*. Esse é o traço que nos torna distintamente humanos, na leitura de Kojève: o que se busca não é a coisa, mas o reconhecimento do direito a ela<sup>63</sup>.

O fato de Girard ter se baseado na tese dialética da *Fenomenologia*, não no modelo de eticidade do período de Iena que inspirou Honneth, não afeta a aplicabilidade da teoria mimética à tese da luta por reconhecimento. O ponto

---

61 GIRARD, 1996, p. 8.

62 WEBB, 2013, p. 262.

63 KOJÈVE, 1980, p. 37-40.

crucial reside, como visto, na rejeição da concepção kantiana de autonomia individual e na busca de uma teoria ética inserida na realidade mais ampla do *Geist*. A virada de Hegel rumo a uma teoria absoluta do espírito implicou em uma série de reformulações, tendo como norte a ideia de que as mudanças políticas e sociais, embora produzidas por atos humanos, não decorrem da realização consciente de objetivos traçados, não podendo o indivíduo compreender seu papel em tal processo, estando ele ainda em curso<sup>64</sup>. A teoria mimética não é apenas compatível com o modelo de eticidade do jovem Hegel, como, entendemos, mais adequada a ela do que ao sistema absoluto da *Fenomenologia*.

Não é difícil perceber como a interpretação de Kojève da dialética hegeliana antecipou aspectos da teoria mimética de Girard, mas há uma diferença importante. Hegel fala em “desejar o desejo do outro”, ou seja, o desejo, em si, praticamente equivale ao reconhecimento: “desejar” o outro significa reconhecer sua existência autônoma. Por sua vez, Girard fala em “desejar de acordo com o outro”: o desejo é determinado pelo que o outro deseja, recaindo sobre o mesmo objeto<sup>65</sup>.

O estudo da religião, crucial para o desenvolvimento da teoria mimética, constitui justamente a maior lacuna da Teoria Crítica. As poucas pesquisas acerca do tema conduzidas pelos pioneiros da Escola de Frankfurt nas décadas de 1920 e 30 se guiavam pelo prisma marxista do materialismo histórico, como nos casos de Erich Fromm e Leo Löwenthal, que investigaram os aspectos revolucionários do protestantismo e a possibilidade de uma aliança estratégica entre proletariado e igreja, respectivamente<sup>66</sup>.

---

64 TAYLOR, 1975, p. 74.

65 KIRWAN, 2015, p. 79.

66 WIGGERSHAUS, 2006, p. 84-98.

O desinteresse pela pesquisa empírica da natureza da fé e dos vínculos de sociabilidade criados pela religião organizada persistiu ao longo das décadas. Apenas após os atentados terroristas de setembro de 2001, Habermas reconheceu que as convicções religiosas não podem ser tidas simplesmente como “resíduos de um passado terminado”, mas sim um verdadeiro “desafio cognitivo” para a filosofia<sup>67</sup>. Contudo, a questão também está ausente da teoria da luta por reconhecimento de Honneth, a despeito de sua inegável importância para a coesão social e a formação de laços comunitários.

Por sua vez, Girard despertou para o tema após constatar um paradoxo: os vínculos religiosos, antes fonte de coesão social e alento individual, hoje em dia causam desconfiança, a ponto de se ter generalizado a convicção de que deva permanecer um assunto estritamente privado<sup>68</sup>. A descoberta do mecanismo vitimário, com sua trajetória de ocultação e desvelamento por meio da religião, além do estudo crítico da psicanálise freudiana, levaram Girard a rejeitar radicalmente a concepção do “indivíduo” (o “sujeito-ente”), ainda predominante no pensamento ocidental como resquício romântico. A teoria mimética contém os contornos de uma teoria psicológica interindividual, fundada na concepção de que “*nossa vida psíquica se dá como uma interação realizada num campo de forças múltiplas*”<sup>69</sup>. Nessa perspectiva, resta evidente que a teoria de Girard oferece promissores elementos para o enriquecimento do modelo de luta pelo reconhecimento formulado por Honneth.

A relevância da teoria mimética é atestada por sua crescente presença nos debates das ciências humanas: sua

---

67 HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 13.

68 KIRWAN, 2015, p. 28-29.

69 WEBB, 2013, p. 293-296; GIRARD, 2008, p. 349-355.



reformulação e expansão para diversos campos de pesquisa, a aplicação em estudos empíricos, as críticas e contrapontos recebidas. Sobretudo a partir dos anos 1990, a apropriação das ideias de Girard em diferentes ramos – pesquisa social, psicologia, teologia, antropologia, estética – alcançou desdobramentos para além da obra do fundador da teoria mimética.

#### **4. Luta por Reconhecimento e Teoria Mimética: uma possível conciliação?**

A análise feita por Habermas do pensamento do jovem Hegel, como visto, antecipa aspectos da formulação da luta de reconhecimento de autoria de Honneth. Com base nos escritos de Iena, Habermas distingue a racionalidade comunicativa – a dimensão do reconhecimento mútuo, da interação e reciprocidade – da instrumental, relativa à manipulação utilitária da natureza. Com o tempo, as sociedades ocidentais tenderam à hipertrofia da segunda modalidade, destacando a dimensão fabril e teleológica da interação social, fato que estaria na origem de mazelas como a hipertrofia do Estado e a onipresença da economia monetarizada. Nesse sentido, o reconhecimento constitui importante etapa na construção de uma esfera pública fundada no agir comunicativo, como forma de enfrentamento dos desafios da contemporaneidade<sup>70</sup>.

O modelo de Honneth, por tal viés, representa uma proposta de aprimoramento de aspectos da teoria do agir comunicativo, em especial quanto ao “déficit político” que lhe seria característico. De fato, críticos costumam apontar certa “frieza” na formulação de esfera pública de Habermas, com sua ênfase em uma suposta racionalidade discursiva

---

70 ZAIDAN FILHO, 2012, p. 28-29.

tendente ao consenso e, conseqüentemente, o aparente menosprezo pelo dissenso e pela natureza conflitiva das relações humanas. Nela, as lutas sociais, relegadas a um plano secundário, surgem de maneira basicamente reativa.

A teoria de Honneth tem o mérito de destacar a importância do conflito para o desenvolvimento das instituições sociais, mas não ao ponto de se afastar inteiramente das tendências abstracionistas da tradição frankfurtiana, aparentemente infensa às paixões mais organicamente humanas, a começar, como já mencionado, pelo sentimento religioso.

As teses de Honneth e Girard convergem para o reconhecimento da natureza conflitiva das relações humanas, rejeitando o artificialismo das teorias do chamado “contrato social”<sup>71</sup>. Contudo, nesse ponto se encerram as semelhanças. Na análise da violência latente nas sociedades, os vetores adotados apontam para direções opostas. Para Honneth o conflito se reveste de caráter construtivo, pois dele surge o consenso intersubjetivo expresso nos padrões de eticidade – ou a reconciliação, em outros termos. Por sua vez, o pensamento de Girard denota indisfarçável pessimismo quanto à natureza humana, palpável no caráter atávico e cíclico da violência mimética e, mais adiante, no diagnóstico da obsolescência dos mecanismos socioculturais criados para contê-la.

Para Girard, o desnudamento do mecanismo vitimário deflagrou um gradual processo de superação dos instrumentos arcaicos de controle da violência mimética, condenando-

---

71 O contraponto às teorias políticas do contrato social constitui uma das mais importantes vertentes de aplicação das teses da luta pelo reconhecimento. No plano do direito internacional, p.ex., o direito ao reconhecimento pode ser transposto do plano do indivíduo para o do Estado, de modo a fundamentar uma teoria da soberania mais adequada à solução das controvérsias contemporâneas, superando as formulações mais tradicionais do poder nacional autônomo (BAMBIRRA, 2017: 182-193).

-os ao descrédito e esquecimento. Porém, o desejo mimético, presente na realidade humana desde sempre, não deixou de existir. Nessa perspectiva, a ineficácia do mecanismo vitimário explica a recorrência cíclica da violência ritual, em intervalos cada vez mais curtos e escala crescente de intensidade, e também a exacerbação dos conflitos violentos na vida cotidiana. Em consequência, a humanidade estaria passando por um momento crítico em que novas instituições culturais devem assumir a função regulatória do conflito, para evitar a espiral de autodestruição.

Trata-se, primordialmente, de uma tarefa civilizatória. Para aqueles que não perderam a confiança na capacidade construtiva da razão, a busca da reconciliação social deve conduzir a algum pacto de fundo ético, elaborado discursivamente. A tarefa de construir um modelo teórico adequado foi enfrentada por Habermas, cujas proposições Honneth buscou aprimorar. A teoria mimética de Girard, por sua vez, pode enriquecer a compreensão da formação da identidade na realidade interindividual, impregnando a luta por reconhecimento do calor humano cuja ausência costuma ser sentida nas demais formulações abordadas.

## 5. Conclusões

Ao fim dessa breve incursão pelas doutrinas contemporâneas da luta pelo reconhecimento, consideradas à luz da antiga questão da *mimesis* e sua formulação como teoria mimética, salientamos os seguintes pontos:

1. Pela proposta de Honneth, a teoria da luta por reconhecimento representa importante inovação na doutrina dos direitos fundamentais, por substituir o paradigma individualista pela concepção fun-

dada nas expectativas que permeiam as relações intersubjetivas;

2. Logo, sem prejuízo das teorias da justiça de vertente pragmática, o estudo filosófico das teorias da luta pelo reconhecimento não pode prescindir de uma teoria da intersubjetividade e da sociabilidade, tema intimamente relacionado ao processo de formação e desenvolvimento da identidade;
3. A investigação da hipótese genética hegeliana, reconhecida por Habermas e reformulada por Honneth, demanda a superação de certos aspectos dogmáticos do materialismo histórico marxista e da psicanálise freudiana, tradicionalmente caros à Teoria Crítica;
4. Na história do pensamento ocidental, o tema de mimese – no sentido de mecanismo imitativo que deflagra o desejo e impele à ação – está presente, em alguma medida, em grande parte das teorias da sociedade, da política e do direito, geralmente de forma implícita;
5. A formulação de Girard oferece importantes elementos para o aprimoramento da teoria de Honneth, especificamente para a investigação do desenvolvimento da identidade e das instituições sociais, na perspectiva da aplicação da hipótese mimética à formação da intersubjetividade e das expectativas de reconhecimento;
6. Diante da ineficácia dos mecanismos culturais tradicionais de regulação do conflito, a reformulação das bases teóricas da luta por reconhecimento a partir da psicologia interindividual, na forma da

teoria mimética, pode contribuir para a construção das bases éticas necessárias à reconciliação social.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ARISTÓTELES. **Poética**. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

BAMBIRRA, Felipe Magalhães. "Soberania revisitada: construção histórico-filosófica e aproximativa entre direitos humanos e soberania através da dialética do reconhecimento". **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, n. 114: 161-197, 2017.

ELSE, Gerald. "'Imitation' in the Fifth Century". **Classical Philology**, v. LIII, n. 2: 73-90, 1958.

FRASER, Nancy. "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era 'pós-socialista'". **Cadernos de Campo**, n. 14/15: 231-239, 2006.

\_\_\_\_\_. "Reconhecimento sem ética?". Trad. Ana Carolina F. N. Ogando e Mariana P. F. Assis. **Lua Nova**, Vol. 70: 101-220, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. 1993. "Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin". **Perspectivas**, n. 16: 67-86, 1993.

GIRARD, René. **The Girard reader**. Nova Iorque: The Crossroad, 1996.

\_\_\_\_\_. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

\_\_\_\_\_. **Quando começarem a acontecer essas coisas.** São Paulo: É Realizações, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”.** Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. 2002. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião.** São Paulo: Idéias & Letras, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **O sistema da vida ética.** Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito - Parte I. 2. ed.** Petrópolis: Vozes, 1992.

HOMERO. **Odisséia.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HONNETH, Alex. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** São Paulo: Ed. 34, 2003.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialectic of Enlightenment: philosophical fragments.** Stamford: Stamford University Press, 2002.

KIRWAN, Michael. **Teoria mimética: conceitos fundamentais.** São Paulo: É Realizações, 2015.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction to the reading of Hegel: lectures on the Phenomenology of the spirit.** Ithaca: Cornell University Press, 1980.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Main currents of marxism.** Nova Iorque: Norton, 2005.

MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.** São Paulo: Anna Blume, 2006.

MILLER, Gregg Daniel. **Mimesis in communicative action: Habermas and the affective bond of understanding**. Tese. Washington: Universidade de Washington, 2005.

PLATÃO. **A República**. 14. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.

SANTOS, Boaventura Sousa. "Por uma concepção multicultural de direitos humanos". **Revista Crítica de Ciências Social**, n. 48: 11-32, 1997.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. **Sources of the self: the making of the modern identity**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

VOEGELIN, Eric. **Anamnese**. São Paulo: É Realizações, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Platão e Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2009b.

WEBB, Eugene. **Filósofos da consciência: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard**. São Paulo: É Realizações, 2013.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

ZAIDAN FILHO, Michel. **Ensaio de teoria**. Recife: NEEPD/UFPE, 2012.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre a história**. Recife: NEEPD/UFPE, 2017.

O artigo resultou de pesquisa de Rodrigo Bastos de Freitas, aluno do curso de doutorado em Direito da Faculdade de Direito do Recife (PPGD/UFPE), tendo sido elaborado ao longo do semestre em que cursou a disciplina Teoria Política, sob orientação e supervisão do Prof. Michel Zaidan Filho. (Texto informado pelos autores)

---

*Recebido em 22/03/2019*

*Aprovado em 01/11/2019*

**Michel Zaidan Filho**

*E-mail: mzaidan@bol.com.br*

**Rodrigo Bastos de Freitas**

*E-mail: rodrigobastosdefreitas@gmail.com*