



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DOUGLAS ANTONIO PELEGATI

**RECONHECIMENTO
UMA ANÁLISE CONCEITUAL NA OBRA DE FRANCIS FUKUYAMA**

**MARINGÁ
2018**

DOUGLAS ANTONIO PELEGATI

RECONHECIMENTO
UMA ANÁLISE CONCEITUAL NA OBRA DE FRANCIS FUKUYAMA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof.(a) Dr.(a) Andrea B. Faggion

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação aprovada perante Banca Examinadora.

MARINGÁ
2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR, Brasil)

P381r Pelegati, Douglas Antonio
Reconhecimento: uma análise conceitual na obra de
Francis Fukuyama / Douglas Antonio Pelegati. --
Maringá, PR, 2018.
79 f.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Andréa Luisa Bucchile
Faggion.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, 2018.

1. Fukuyama, Francis, 1952-. 2. Filosofia
política. 3. Democracia - História. 4.
Reconhecimento. I. Faggion, Andréa Luisa Bucchile,
orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro
de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de
Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDD 23.ed. 320.9

Márcia Regina Paiva de Brito – CRB-9/1267

DOUGLAS ANTONIO PELEGATI

RECONHECIMENTO

UMA ANÁLISE CONCEITUAL NA OBRA DE FRANCIS FUKUYAMA

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Aprovado em: 09/04/2018

BANCA EXAMINADORA

Prof.(a) Dr.(a) Andrea B. Faggion
Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira
Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Marcos Antonio Alves
Universidade Estadual de São Paulo

RESUMO

O presente trabalho busca expor e delimitar o conceito de reconhecimento dentro da obra de Francis Fukuyama. Tema de ampla relevância nos momentos atuais de conflitos políticos e de questionamento sobre a democracia, tal conceito busca fundamentar uma concepção de democracia marcada pela satisfação de um desejo básico da natureza humana. Partindo de um desejo de reconhecimento irracional, buscamos sondar ao longo da obra do autor como este desejo é racionalizado nas modernas democracias e qual a relação da democracia com a satisfação desse desejo que é encarado como motor da história e da política. Mais que uma simples exposição, buscamos enfrentar o problema da democracia como capaz de garantir reconhecimento igualitário e universal e os possíveis problemas presentes na obra de Fukuyama com relação a este conceito e sua relação com a democracia.

Palavras-chave: democracia, reconhecimento, Francis Fukuyama.

ABSTRACT

This work aims at exposing and delimiting the concept of recognition in the work of Francis Fukuyama. Among political conflicts and recurring questioning of democracy, it tries to justify a notion of democracy in which democracy is seen as the satisfaction of a basic human desire. Starting from an irrational desire for recognition, we try to probe into the author's work the way through which this desire is rationalized in modern democracies and what is the relation between democracy and the satisfaction of this desire, which is here considered as the motor of history and politics. More than a simple exposition, we try to face the problem of democracy as the guarantee of egalitarian and universal recognition, without losing sight of the possible problems in Fukuyama's work regarding this concept and its relation to democracy.

Keywords: democracy, recognition, Francis Fukuyama

SUMÁRIO

Introdução	6
Capítulo I - O que é o reconhecimento?	11
1. O reconhecimento na natureza humana.....	13
1.1 O reconhecimento na história.....	16
1.2 O reconhecimento na política.....	20
1.3 O reconhecimento em uma política liberal.....	23
1.3.1 A liberdade na democracia e o reconhecimento.....	25
1.3.2 Trabalho e reconhecimento.....	28
Capítulo II - O reconhecimento no Estado e nas instituições: conceitos centrais e desenvolvimento democrático	34
1. A caminho de uma democracia.....	34
1.1 A relação entre o trabalho e a democracia.....	38
1.2 As instituições religiosas e o reconhecimento.....	40
1.3 O problema do nacionalismo.....	44
1.4 A democracia não pode entrar pela porta dos fundos.....	47
Capítulo III - Críticas e considerações sobre o conceito de reconhecimento segundo Fukuyama	51
1. O reconhecimento é realmente fundamental à natureza humana?.....	51
2. A democracia matou o reconhecimento?.....	58
3. O reconhecimento como iguais na liberdade entre desiguais.....	63
Considerações Finais	72
Referências Bibliográficas	78

Introdução

Na verdade, o desejo de reconhecimento desigual não constituirá a base de uma vida viável, não apenas para as sociedades aristocráticas do passado, mas também nas modernas democracias liberais? (Francis Fukuyama)

Divulgado no Brasil como ‘sociólogo popstar’¹, Francis Fukuyama foi o centro de uma discussão na década de 1990 sobre o avanço e estabilidade das democracias após a queda da União Soviética. É desse período sua obra mais conhecida, “O Fim da História e o Último Homem” (1992), em que defende o modelo democrático como a melhor forma possível de governo e o ‘fim da história’ como consequência do aumento mundial dos regimes democráticos. A democracia não é somente uma forma de governo entre outras, mas a forma de governo por excelência:

O fim da história é uma teoria sobre a modernização. Se você pensar nos últimos séculos, os intelectuais progressistas viam uma direção para a história com a modernização, levando a uma sociedade socialista. O que observei, em 1989, data do artigo original [que fundamentou a obra O Fim da História e o Último Homem], foi que não estávamos na direção do socialismo e que, se houvesse um ponto de encerramento, seria algo como a democracia ocidental liberal e um sistema direcionado ao mercado não planejado. É obvio que temos novos desafios, porque os sistemas democráticos não são perfeitos. Temos um desafio ideológico no radicalismo islâmico, mas a maioria das pessoas prefere sociedades modernas e acho muito difícil imaginar uma sociedade moderna que não precise ter algum tipo de democracia e algum tipo de economia de mercado. Nesse sentido, a base da tese se mantém. (FUKUYAMA, 2016, p. 43)

Muitos foram os críticos de Fukuyama, entre eles nomes conhecidos como Tzvetan Todoróv (2011) e Zigmunt Bauman (2014), além da brasileira Maria Cristina Garcia² que o critica desde um ponto decididamente marxista.

Em sua defesa da democracia Fukuyama lança mão de um conceito que, se muito importante em toda a sua obra – como o consideramos – é marginalizado em maior ou menor grau quando o autor é posto em discussão. Nos referimos aqui à noção de *reconhecimento* que aparece ao longo de toda a produção de Francis

¹ Segundo a Revista Exame em entrevista publicada em 26/09/2016. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/revista-exame/a-historia-venceu/>. Acessado em 12 de maio de 2017.

² Maria Cristina Garcia é doutora em História pela USP e professora aposentada da UNESP.

Fukuyama. É sobre esse conceito e sua importância na obra do autor citado que iremos nos debruçar em primeiro lugar.

Fukuyama aborda o reconhecimento como algo próprio da natureza humana, mas procura desenvolver, ao longo de suas obras, outras ideias acerca do Estado e da economia, deixando o reconhecimento – em nosso entender – como pressuposto válido que deve ser considerado quando se trata do desenvolvimento de instituições democráticas ou do primado do direito, por exemplo. A exposição conceitual do reconhecimento na obra de Fukuyama tem, portanto, um duplo significado. Por um lado, o reconhecimento é um conceito chave que julgamos desconsiderado em demasia quando se trata de Fukuyama; por outro lado, a natureza do reconhecimento como elemento justificador de um regime democrático nas sociedades liberais modernas levanta a questão proposta do fim da história e a da própria natureza da democracia como atendente ou não à necessidade da organização e da natureza humana.

Nosso problema fica então determinado: pode a democracia satisfazer o desejo de reconhecimento tal como o define Fukuyama? Quais os pressupostos do reconhecimento e sua relação com os valores e instituições em um regime democrático? Mais do que questionar acerca da democracia e de sua natureza – tema tão atual e tão bem abordado³ - buscamos o nó górdio que Fukuyama parece entrever entre regimes democráticos e reconhecimento, ainda que o desejo de reconhecimento seja tema muitas vezes relegado em nome do debate pelo ‘fim da história’. Além disso, na medida em que for possível em nossa pesquisa, abordaremos as críticas que Fukuyama recebeu e possíveis falhas em sua obra

Pode parecer pouco produtivo resgatar um conceito dentro da obra de um autor que sequer é conhecido por tratar desse ponto especificamente. Democracia, desenvolvimento de instituições políticas e sociais e a política americana são os temas que, majoritariamente, nos levam a ver o nome de Francis Fukuyama nos jornais ou artigos especializados. Parece ainda mais problemático tratar do conceito de reconhecimento a partir de Fukuyama quando Axel Honneth é talvez a maior referência acerca do assunto nos dias de hoje. De fato, falaremos sobre Honneth mais

³ Podemos citar o clássico “A Democracia na América” de Tocqueville, ou as análises de Nelson Lehmann da Silva em seu “A Religião Civil do Estado Moderno”, além do valioso e já muito discutido em nossas universidades “A Invenção Democrática”, de Claude Leffort.

adiante já que não é possível deixar de explicar a sua notada ausência em nossa pesquisa.

Antes de mais nada, é preciso considerar que Francis Fukuyama não é autor de um livro só. Surgido de um artigo, “O Fim da História e o Último Homem” (1992) é apenas a mais reluzente obra de uma série de livros publicados nos anos 90 e que atualmente, nas obras de Fukuyama, é pouco citado.

Contudo, o conceito de reconhecimento aparece sempre, com maior ou menor frequência, em todas as obras do autor. Em “Nosso Futuro Pós-Humano: Consequências da Revolução da Biotecnologia” (2003), por exemplo, o conceito de reconhecimento aparece quando o autor quer introduzir a questão ética das pesquisas biotecnológicas e seu impacto para a igualdade humana. Já em “Ordem Política e Decadência Política” (2016), o autor retomará o conceito de reconhecimento para introduzir a temática dos movimentos sociais nas democracias liberais.

Entretanto, o conceito de reconhecimento não nos parece ter sido devidamente considerado nas análises, favoráveis ou não, feitas à obra de Fukuyama. Isso nos parece problemático pois, como já dissemos, é um conceito recorrente nas obras do autor e que nos parece necessário para a compreensão de toda a sua produção, em maior ou menor grau, conforme a obra tratada.

Por isso, nossa pesquisa procura começar, justamente, explicando e definindo o conceito de reconhecimento dentro da obra de Francis Fukuyama. Ser reconhecido para Fukuyama não consiste em nenhum benefício pessoal de ordem material como fama ou riqueza. Tampouco tem relação com algum aspecto positivo ou legal do modelo democrático. A noção de reconhecimento para Fukuyama busca explicar um desejo ou necessidade fundamental da natureza humana e, por isso, serve como base para suas considerações sobre a democracia, que não é nada mais que um sistema de governo criado pelo homem.

Nosso primeiro capítulo, portanto, tratará da delimitação e exposição do conceito de reconhecimento e de sua relação com a liberdade, o trabalho e a democracia, segundo o entende Francis Fukuyama. Nossos primeiros dois capítulos serão mais expositivos e isso se deve justamente à necessidade de rastrear o conceito do reconhecimento ao longo da obra de nosso autor e de apresentar, tanto quanto possível, uma definição calcada nessa própria obra e não em nossas impressões pessoais.

Tendo deixado claro o conceito de reconhecimento na obra de Fukuyama é preciso partir para o conceito de democracia e sua relação com o reconhecimento. Este tema de nosso segundo capítulo enfatizará o reconhecimento e sua relação com as instituições democráticas e na suposta capacidade dessas de produzir e distribuir reconhecimento de forma mais ou menos proporcional a todos. É a racionalização tornada possível pelo desenvolvimento de um desejo primitivo e irracional de reconhecimento ao longo da história humana.

A discussão da democracia na obra de Fukuyama ganha um elemento que poucas vezes vimos abordado de forma satisfatória. O reconhecimento, assim como o desenvolvimento econômico, o primado do direito, a impessoalidade do Estado e a formação de instituições democráticas sólidas, é tema que merece relevo nos apontamentos que o autor faz à democracia americana, em específico, e à democracia como forma de governo de modo geral.

Não parece então ser o reconhecimento um conceito secundário, o que nos autoriza – no nosso entender – a tratar dele a partir da obra de Francis Fukuyama e não de outros autores, como o já citado Axel Honneth. Quanto a esse, aliás, cabe aqui uma explicação e menção a respeito do restante de nosso texto.

Axel Honneth é reconhecidamente um autor de referência quando tratamos do reconhecimento. Em “Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais” (2015) Honneth abordará em linhas gerais seu pensamento acerca do reconhecimento e de sua importância para o desenvolvimento das democracias modernas, sobretudo no tocante a minorias e a grupos sociais periféricos. A distinção que faz acerca da “luta por autoconservação” e a hierarquização dos valores sociais com base no reconhecimento, realmente parece estar muito próxima da abordagem de Fukuyama.

É preciso lembrar que, rapidamente, Fukuyama faz menção ao problema do reconhecimento e conflitos sociais entre minorias nas democracias modernas em sua mais recente obra, “Ordem Política e Decadência Política” (2016), porém apenas por essa obra não podemos determinar se sua relação com a obra de Honneth é de similaridade ou mera coincidência.

Na verdade, temos a impressão de que a abordagem de Fukuyama acerca do reconhecimento está muito mais voltada à uma individualidade dentro de um sistema democrático ou a algo como uma metafísica da natureza humana, se pudermos

chamar assim. Enquanto isso, Honneth desenvolve mais a abordagem deste conceito e o aplica de forma mais clara nas dinâmicas de movimentos sociais presentes nas sociedades contemporâneas, deixando-nos a imagem de duas concepções nem sempre concordantes a respeito do assunto de nossa pesquisa.

Honneth nos parece aproximar mais o reconhecimento de questões sociais e políticas, enquanto Fukuyama aborda temas como o desenvolvimento econômico, o primado do Direito e a impessoalidade do Estado para tratar desses temas. O reconhecimento, na obra de Fukuyama, nos parece mais uma chave de leitura que perpassa toda a obra do que propriamente um conceito que o autor deseje desenvolver explicitamente. Expor este conceito na obra de Fukuyama é justamente nosso intento enquanto na obra de Honneth, pensamos, seria necessário expor os possíveis desenvolvimentos do reconhecimento na resolução de conflitos sociais dentro de um regime democrático.

Por isso acreditamos que é possível um trabalho comparativo e analítico a respeito destas duas abordagens. Por um lado, a natureza humana e o papel do indivíduo na luta por reconhecimento dentro de uma democracia fortemente marcada pelo liberalismo, com Fukuyama e, por outro, o reconhecimento como elemento integrante dos conflitos sociais que envolvem minorias dentro das modernas democracias, com Honneth. É desnecessário dizer que não temos como fazer isso neste trabalho e, por isso, nos dedicaremos de forma mais direta a Fukuyama, deixando Honneth – não por demérito nem por esquecimento – para quem sabe um vindouro trabalho que seja capaz de expor o problema que julgamos encontrar entre esses dois autores.

Se os dois primeiros capítulos conforme exposto são mais expositivos e quase descritivos, é no terceiro capítulo que apresentaremos uma discussão com argumentos contrários à tese de Fukuyama acerca do reconhecimento e das possíveis respostas a esses questionamentos, tanto quanto nos for possível responder a isso como já o fez Fukuyama em parte de sua obra.

Neste terceiro capítulo concentraremos nossa atenção na crítica que Maria Cristina Garcia faz a Fukuyama, considerando sua argumentação com base no materialismo histórico de Karl Marx. Não se trata de entrar na discussão sobre qual regime é melhor em termos absolutos, o socialismo ou a democracia liberal, mas sim

de questionar a concepção democrática de Fukuyama sob um crivo mais socialista e sua relação com o desejo de reconhecimento.

Também seguiremos a crítica feita à possibilidade de resolução da luta por reconhecimento através da democracia moderna que se baseia nos escritos de Friedrich Nietzsche. De fato, é possível encontrar na obra de Nietzsche uma crítica forte à noção de 'fim da história' apresentada por Fukuyama, sobretudo pela defesa que Fukuyama faz de uma ligação intrínseca entre o reconhecimento e a natureza humana.

Com tudo isso feito, esperamos deixar clara a noção de reconhecimento dentro da obra de Fukuyama, sua especificidade e as possíveis críticas e soluções que essa problemática levanta. Sem esgotar o assunto, deixamos também uma porta aberta ao diálogo com a obra de Honneth que pode ser desenvolvido posteriormente tomando este nosso trabalho como base. Se nosso leitor julgar em nossa pesquisa que tudo isso está aqui bem claro e feito, por ora nos damos por satisfeitos.

Capítulo I - O que é o reconhecimento?

Eu sou o Senhor teu Deus, que te fez sair do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim. (Êxodo 20, 2-3)

Muitas vezes, tratamos do reconhecimento como questão comum e de modo vulgar. Por vulgar, digo o uso diário ou corrente, que versa nas questões mais diversas, desde o gosto individual até relações de política externa. É corrente que um grupo não reconheça determinado governo ou autoridade, ou que não nos reconheçamos em atitudes ao longo do dia, como quando somos grossos ou mal-educados. No primeiro caso, o conceito de reconhecimento está ligado à ideia de legitimidade; no segundo, à identidade ou personalidade.

O trabalho a que nos propomos não diz respeito a qualquer das interpretações mencionadas. Reconhecer não é apenas legitimar, no sentido do ato externo de obediência, tampouco é a mera identificação entre a consciência e traços da personalidade individual. O reconhecimento é uma característica fundamental da natureza humana que expressa, inequivocamente, aquilo em que o homem ‘difere dos demais animais’ e em que temos presente a ideia do homem como ser com ‘certo valor e dignidade’⁴. O desejo de reconhecimento – que consideramos fundamental na obra de Fukuyama – será o grande motor da história e o fundamento da liberdade e do desejo humano, com consequências no trabalho, na política e organização social.

Não podemos, livremente, obedecer a algo que não atenda nosso *desejo de reconhecimento*, a algo que de alguma forma pareça nos diminuir ou negar algum traço que julgamos essencial a nós como seres humanos. O conceito de reconhecimento vai para além da noção vulgar e por isso, como argumenta Fukuyama (1992), exerce um papel central na compreensão da história política, da natureza humana e na história das ideias. Ao menos essa é a tese defendida em *O Fim da História e o Último Homem* (1992), que acendeu o debate político com sua defesa do modelo democrático diante da multipolarização surgida a partir da queda da União Soviética e do término do período da Guerra Fria.

⁴ Assim começa Fukuyama, em 1990, a desenhar em linhas gerais o fundamento do reconhecimento em sua obra (1992, p. 16-18)

Deixando de lado, por agora, o problema da história política e o argumento democrático, nos debruçaremos sobre o problema do reconhecimento e seu papel como parte constituinte da natureza humana; ponto esse central nessa pesquisa, e que julgamos negligenciado nos debates e consequências da já referida obra.

1. O reconhecimento na natureza humana

Não parece temerário afirmar que o homem possui desejo. Desejamos comida, bem-estar, desejamos uma vida tranquila, um salário melhor ou um carro moderno. Nesse sentido o desejo humano está muito próximo dos desejos animais, e podemos chamar a isso de instinto de preservação. Preservar a própria vida e desejar os meios necessários para sua subsistência são características comuns aos seres vivos de modo geral.

A produção de bens, o consumo, a posse e a prestação de serviços são os meios pelos quais a humanidade provê seu sustento e garante a satisfação de seus desejos mais próximos. De modo geral, então, a economia é o setor que engloba os interesses mais diretos e os desejos mais básicos dos homens, ao tratar da produção e distribuição da riqueza numa sociedade. O desejo motiva o crescimento econômico e a produção de bens, pois satisfazendo uma necessidade humana fundamental e material, também dá ao homem condições de desejar novos bens. Exemplo disso podemos encontrar em Smith (2002, p. 225)

Não é em vão que o altivo e insensível senhor feudal vê seus amplos campos e, sem pensar nas carências de seus irmãos, consome em imaginação tudo o que ali está plantado. Nunca o provérbio popular e comum, de que os olhos são maiores do que a barriga, confirmou-se mais que nesse caso. A capacidade de seu estômago não mantém nenhuma proporção com a imensidão de seus desejos (...).

Porém, algo maior reside no comportamento do homem que, apesar de satisfazer suas necessidades materiais mais básicas, permanece na busca por algo além da mera necessidade física: o reconhecimento. Arriscar a vida numa batalha, expor-se ao risco de morte em nome do seu país ou de sua religião, sacrificar a saúde ou o tempo ocioso para preparar-se para uma competição são apenas alguns exemplos de atos humanos que prescindem do mero cálculo econômico.

Mais do que isso, é visível que indivíduos condecorados por vitórias militares, atletas de alto nível, líderes religiosos ou personalidades públicas relevantes são colocados como modelos de conduta humana, mas tal não ocorre frequentemente a grandes financistas, a milionários excêntricos ou sujeitos conhecidos por sua perspicácia no mundo econômico.

O reconhecimento é buscado e atingido no risco à própria vida e, se baseássemos a explicação da natureza e liberdade humanas apenas em aspectos econômicos ou biológicos puramente, em sua acepção mais literal, teríamos de admitir atos, desejos ou ideias que escapam a essa condição humana enquanto tal: “Exatamente porque o objetivo da luta [pelo reconhecimento] não é determinado pela biologia, Hegel o interpreta como o primeiro lampejo da liberdade humana” (FUKUYAMA, 1992, p. 17).

Desejar o reconhecimento é, portanto, parte constituinte da natureza humana, elemento explicativo para as ações, crenças, motivações do indivíduo em seu cotidiano e para o desenrolar das ações e ideias humanas ao longo da história que não encontram razão aparente no mero cálculo econômico.

[...] ele [o homem] é capaz de verdadeira *escolha* moral, isto é, escolha entre dois cursos de ação, não simplesmente na base da maior utilidade de um sobre o outro, não simplesmente como resultado da vitória de um conjunto de sentimentos e instintos sobre outro, mas por causa de uma liberdade intrínseca de fazer as próprias regras e aderir a elas. (FUKUYAMA, 1992, p. 190-191)

Por isso, “as interpretações [meramente] econômicas da história são incompletas e insatisfatórias, porque o homem não é simplesmente um animal econômico” (FUKUYAMA, 1992. p. 16). Dessa forma Honneth pode afirmar a presença de algo maior na vida política e nas relações humanas, pois a política e a participação democrática “resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade (...) [e o] o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade” (2015, p. 29), muito embora isso seja questionado por Downs.

Segundo Downs, a participação do indivíduo na vida política "depende (1) dos benefícios que obtém da democracia, (2) de quanto ele quer que um partido específico vença, (3) de quão próxima ele acredita estar a eleição, e (4) de quantos outros

cidadãos ele crê que irão votar" (DOWNS, 1999, p. 293). Defendendo, portanto, a posição do *homo economicus*.

Os argumentos de Downs, entretanto, parecem apontar mais para consequências possíveis que para a causa da preferência pela democracia. Almejar benefícios pessoais é algo que independe da natureza humana – cães podem ser dóceis com seus donos pelos benefícios que obtém. Isso não explica mais sobre a natureza humana do que sobre a natureza animal em geral. A vitória de um partido ou a espera de certos comportamentos de outras pessoas, são atitudes que surgem de um certo conjunto de valores morais e de liberdade que estão fundados, por sua vez, no desejo pelo reconhecimento a tais valores e que, depois, se expressam na vida política de uma sociedade democrática.

Essa nossa noção do reconhecimento como parte integrante da natureza humana justifica-se por um lado pela aparente independência da ação humana frente às necessidades materiais e, por outro, pelo próprio desejo de reconhecimento. A medalha que o combatente recebe após a guerra não possui um valor para além de si mesma; o reconhecimento que o homem busca não é a publicidade, a fama ou uma pensão vitalícia, pois isso ainda nos deixaria próximos aos animais. Ao contrário, na busca pelo reconhecimento, o homem “quer ser reconhecido como *ser humano*, isto é, como um ser com certo valor ou dignidade” (FUKUYAMA, 1992. p. 17, itálico no original).

A dignidade humana é um valor, um traço característico que marca a ação dos indivíduos como livre e autônoma⁵. Essa noção, contudo, nem sempre foi esclarecida ou aplicada efetivamente na vida política dos homens.

O escravo da Antiguidade clássica, dá a impressão de não possuir dignidade alguma, pois sua humanidade é negada ao perder toda a liberdade em troca de manter a vida. Ser livre, para o escravo, é o mesmo que ser reconhecido como homem, é recuperar sua dignidade, a senhoria de si. É poder arriscar-se por puro prestígio.

Por isso, quando olhamos para as formas de organização humanas mais primitivas, a regimes de servidão ou escravidão, podemos encarar a sociedade como “dividida em senhores, dispostos a arriscar a própria vida, e escravos, que não a arriscavam” (FUKUYAMA, 1992. P. 188).

⁵ Trataremos das relações entre liberdade e reconhecimento no decorrer do texto, quando consideraremos esse tópico na obra de Francis Fukuyama.

1.10 reconhecimento na história

Se o reconhecimento é parte constituinte da natureza humana e traz consigo o ideal de realização mais propriamente humano, é preciso considerar sua influência no campo de ação em que o homem deixa diretamente sua marca: a história. Precisamos ter em conta na obra de Fukuyama, que o desejo de reconhecimento como motor da história aparece como pano de fundo em vários escritos⁶, pois conforme o autor (1992, p. 20), “a compreensão da importância do desejo de reconhecimento como força motora da história nos permite reinterpretar muitos fenômenos que nos parecem familiares, como cultura, religião, trabalho(...)”.

O desejo de reconhecimento em sua primeira manifestação é uma luta, uma disputa em que dois homens arriscam a vida pelo reconhecimento. Aqui estabelece-se a primeira relação de senhor e escravo, daquele que é reconhecido e daquele que reconhece. Para tanto, Fukuyama serve-se da fenomenologia de Hegel para demonstrar que, se por um lado o reconhecimento é parte constituinte do indivíduo, por outro é ele mesmo motor da história:

Devem travar essa luta (pelo reconhecimento) porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*, nem o modo *imediato* como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente.; que ela é somente puro *ser-para-si*. **O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente.** Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. (HEGEL, 2014, p. 145.)

⁶ O desejo de reconhecimento será uma constante em várias obras de Fukuyama. Em “Nosso Futuro Pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia” (2002, Rocco) o tema será abordado ao tratar das implicações éticas no desenvolvimento da biotecnologia celular. Já em “As Origens da Ordem Política: dos tempos pré-humanos até a Revolução Francesa” (2013, Rocco) a presença do desejo pelo reconhecimento é notada nas descrições do Estado Chinês e nos processos revolucionários da Europa moderna, embora o ponto principal da obra seja outro.

A luta com o outro por prestígio é o pontapé da ação humana na história. Relacionar-se com o outro é uma tomada da consciência-de-si como se vê em Hegel, mas é também a primeira forma de desigualdade no relacionamento humano: a relação de senhor-escravo.

Esse primeiro impulso por reconhecimento, esse 'desejo primitivo' como diz Fukuyama (1992, p. 21) não é vinculativo, porque não obriga a ação de outrem (exceto do escravo derrotado) e nem tem caráter racional. Arriscar a própria vida, em contrário à autopreservação biológica, não possui um sentido racional do ponto de vista de ganhos e perdas. Esse primeiro desejo irracional faz com que o homem queira ser o maior de todos e não um entre iguais. É o desenvolvimento desse desejo de reconhecimento ao longo da história em instituições e processos de reconhecimento que ao mesmo tempo constrói a natureza dos indivíduos e marca o desenvolvimento de Estados e instituições na história.

Encarar a natureza do desejo de reconhecimento e sua importância na história humana são duas balizas para a defesa que Fukuyama fará, em todo o desenrolar da sua obra, acerca do desenvolvimento do Estado moderno e das instituições de um governo democrático. Diz Fukuyama (1992, p. 21): "A democracia liberal substitui o desejo irracional de ser reconhecido como maior do que os outros pelo desejo racional de ser reconhecido como igual".

Contudo, as constantes guerras, tragédias e atos de orgulho puro e simples na história humanas, parece contradizer a ideia apontada de um desenvolvimento histórico que culmine em instituições democráticas que favoreçam o reconhecimento. Parece preciso apontar para uma regulação desse desejo e para a limitação dessa característica fundamental da natureza humana: o desejo de buscar o reconhecimento alheio.

Podemos encontrar em Hobbes, mormente no 'Leviatã' (1999), uma tentativa de solução para os conflitos do desejo de reconhecimento na história. Como dissemos, tomado em seu modo mais simples e irracional o desejo de reconhecimento é uma luta com o risco da própria vida. No desenrolar da história, esta luta deixa de ser mero confronto direto de indivíduos, para refletir-se no que hoje nós chamamos de Estado e suas instituições.

Hobbes identifica certas qualidades e certos desvios da conduta humana como honrosos e desonrosos (1999, p. 8) e descreve como tais comportamentos cabem a

cada um conforme sua condição dentro do Estado. O soberano conserva todos os direitos do estado de natureza e age como limitador das faltas, desonras e orgulhos de seus súditos. É bom, segundo Hobbes, que haja este poder comum do Soberano, pois “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (1999, p. 109).

O poder do soberano para Hobbes, assegura a punição à desonra causada e ao orgulho, garantido o respeito aos pactos firmados e os castigos aos comportamentos humanos que, por sua própria natureza⁷, são desiguais, parciais e vingativos.

Não é forçoso perceber que o desejo de reconhecimento está presente nos atos orgulhosos que Hobbes tanto repudia. “Embora Hobbes não use a expressão ‘luta pelo reconhecimento’, o que está em jogo nessa guerra original de todos contra todos é essencialmente a mesma coisa” (FUKUYAMA, 1992, p. 196-197).

Se assim for, precisamos admitir que a natureza humana é orgulhosa não com um signo negativo de valor, algo moralmente reprovável, como quer fazer crer Hobbes, mas sim como característica que lhe é própria, tal como defendido por Fukuyama (2013, p. 42-47). A crítica que Fukuyama faz à teoria do Leviatã de Hobbes, cai justamente sobre o fato de que “o Leviatã não satisfaz esse orgulho [humano], mas subjuga-o” (1992, p. 200).

Se o soberano é o responsável pela garantia dos pactos e pela punição à natureza orgulhosa e parcial dos indivíduos, isso nos permitiria concluir que a história – e sobretudo a política – humana não possuem o desejo de reconhecimento como motor. O desejo de reconhecimento seria simplesmente uma herança do estado de natureza, onde a guerra de todos os homens contra todos os homens não possuía outro sentido senão o de causar dano e submeter os demais por puro capricho orgulhoso.

Fukuyama rejeita essa conclusão. Se o desejo por reconhecimento constitui parte fundamental da natureza humana, não se pode crer que a coação exterior seja

⁷ A natureza humana é descrita por Hobbes em termos quase precisos aos usados aqui em “O Leviatã”, 1999, p. 141. Não nos deteremos na temática da natureza humana em Hobbes por escapar de nossa intenção atual, porém pode-se encontrar excelente estudo em: Silva, Hélio Alexandre da. As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

capaz de impedir ou subjugar suas influências nos atos humanos. Ainda mais, é preciso considerar que o desejo por reconhecimento é aquilo que separa os homens dos animais, pois os afasta do mero cálculo e da ânsia pela proteção da própria vida. Portanto, afirma Fukuyama (1992, p. 201)

O primeiro homem de Hegel não deseja posses materiais, mas o desejo do outro, o reconhecimento, pelos outros, de sua liberdade e humanidade, e na busca do reconhecimento mostra-se indiferente às “coisas deste mundo”, começando pela propriedade privada e terminando pela própria vida.

Mais ainda, Fukuyama critica a ideia de Hobbes acerca da formação da sociedade como fruto de um cálculo racional, como um meio de ter acesso a bens que não conseguiria possuir sozinho e garantir para si segurança. Rejeita, assim, a ideia de um estado de natureza anterior à sociedade, como se em algum momento da história vivessem os homens como átomos soltos.

Podemos chamar isto de falácia de Hobbes: a ideia de que o homem era primordialmente individualista e entrou na sociedade (...) somente como resultado de um cálculo racional (...). Aristóteles estava mais certo do que os primeiros teóricos liberais modernos quando disse que o homem era político por natureza. (FUKUYAMA, 2013, p. 45-46)

Ressalte-se que Fukuyama não nega o individualismo presente na natureza humana, tal como Hobbes, mas aponta esse individualismo como uma característica da natureza humana que não possui, per se, algum valor moral negativo ou digno de condenação. O que Hobbes chama de atos humanos desonrosos, motivados por uma individualidade quase irracional, ganha contornos mais claros e menos pessimistas quando vemos a abordagem de Fukuyama. De fato, a individualidade está ligada ao desejo de reconhecimento que não é algo imoral em si mesmo, mas uma característica da natureza humana que faz com que o indivíduo busque o reconhecimento de uma dignidade presente em si e nos outros.

Por isso, o reconhecimento como motor da história é uma alternativa de interpretação apresentada por Fukuyama que permite “recuperar uma dialética histórica totalmente não-materialista” (1992, p. 184). Isto porque “o homem é livre e não-determinado; portanto capaz de criar a própria natureza no curso do tempo histórico” (1992, p. 186).

Se concordarmos com Fukuyama que a dialética histórica baseada no reconhecimento levará ao desenvolvimento de formas mais equitativas e racionais de reconhecimento, sobretudo na democracia, é preciso verificarmos então como o reconhecimento aparece na política humana, já que nosso autor é bastante claro quanto a isso, pois:

O problema da história humana pode ser visto, em certo sentido, como a procura de um meio de satisfazer o desejo de reconhecimento *tanto* dos senhores *quanto* dos escravos, numa base mútua e igual; a história termina com a vitória de uma ordem social que alcance esse objetivo. (FUKUYAMA, 1992, p. 193. Itálico do original)

Assim, fica mais clara a afirmação de Fukuyama de que ‘Aristóteles estava mais certo do que os primeiros teóricos liberais modernos quando disse que o homem era político por natureza’, pois a natureza política da ação humana está fundada sobre uma necessidade própria do homem e não num contrato entre indivíduos atômicos.

1.2 O reconhecimento na política

É em “O Fim da História e o Último Homem” (1992) que aparece de forma mais clara o pensamento de Francis Fukuyama acerca da natureza do desejo de reconhecimento na gênese e desenvolvimento da política e do Estado⁸.

Se rejeita o primado do Leviatã de Hobbes como um atentado contra a natureza humana – já que busca subjugar ao invés de realizar o desejo por reconhecimento -, Fukuyama está longe de condenar o inglês como um tolo ou tirano simplesmente por tentar subjugar o desejo por reconhecimento. Antes, Fukuyama procura combater qualquer ideia de passionalidade ou moralidade acerca do desejo de reconhecimento.

Quando olhamos para a história ou mesmo para os atos cotidianos de indivíduos próximos a nós, é forçoso admitir que há maldade nas disputas humanas. Ao menos

⁸ Não procuramos aqui dissociar as relações políticas e o surgimento do Estado, pois de outro modo teríamos de entrar na disputa acerca do ‘fim da história’ defendido por Francis Fukuyama. Em viagem ao Brasil em 2016, Francis Fukuyama concedeu entrevista à Revista Exame e apresentou uma nova proposta acerca do fim da história, como que contrariando a tese defendida em “O Fim da História e o Último Homem”. Não entramos no mérito dessa disputa, pois a entrevista em questão não toca no problema do reconhecimento, mas sim na análise histórica feita em outras obras que Francis Fukuyama ainda estava por lançar. A entrevista pode ser lida aqui: <https://exame.abril.com.br/revista-exame/a-historia-venceu/>, acessado em 26 de agosto de 2017, às 21h45.

algo que pareça maldade segundo nosso juízo pessoal. A presença desse traço moralmente condenável foi o “que levou muitos filósofos a acreditarem que o *thymos*⁹ é a fonte básica da maldade humana” (1992, p. 225).

Desse modo, a crítica hobbesiana à natureza humana como vil, tendente à degradação e à miséria¹⁰ traz os conceitos de razão e desejo para o centro da discussão política, enquanto tenta por meio deles, subjugar o desejo timótico da natureza humana como sendo algo moralmente indigno ou, pelo menos, condenável por qualquer aspecto.

Assim, Fukuyama reconhece em conjunto a Hobbes que aparentemente há algo que pode ser considerado vil e maldoso na natureza humana. Entretanto, é somente uma aparência¹¹. O desejo por reconhecimento, como o define Fukuyama, é tão somente uma característica da própria natureza do homem que, em si mesma, não possui elementos com os quais possamos estabelecer uma moral valorativa. O fato de que o desejo timótico leve ao surgimento de desigualdades não indica ou determina o que é moralmente aceitável nas relações humanas.

Se, por um lado, Hobbes identifica o egoísmo, ou o orgulho, como constitutivos da natureza humana e tenta subjugar-los sob o poder do Soberano, por outro, também ajuda a lançar as bases de um Estado liberal ao reconhecer que o Soberano exerce seu poder com base em sua própria natureza humana¹² e não em algum valor ou poder divino atribuído a ele desde fora, admitindo algo positivo nessa mesma natureza egoísta.

Ora, já não faz sentido retomar a discussão sobre a divindade do soberano, pois fundamento da vida política, do poder e da legitimidade de um Estado, não fica sujeito a um caráter moral ou divino, tampouco parece depender da indústria e do trabalho, como querem fazer crer os marxistas, mas está na realização da própria natureza humana através da política. É por isso que, pouco antes em nosso texto, Fukuyama sugeria que o reconhecimento como motor da história abre espaço para uma análise

⁹ *Thymos* aparece na obra de Francis Fukuyama como sinônimo ao desejo de reconhecimento, a medida com que o homem avalia o próprio valor, como a necessidade de medir-se e subjugar o outro. “O *thymos* (...) é o ponto de partida para o conflito humano” (1992, p. 226)

¹⁰ Hobbes chega a afirmar que, sem a presença do poder comum para limitar o orgulho, a própria indústria humana seria impossível. Cf. Op. Cit. Cap. XVII – Das Causas, Geração e Definição de um Estado, p. 141.

¹¹ Fukuyama discute o desejo e sua interpretação a respeito da obra de Hobbes em 1992, p.40-64.

¹² Essa ideia está em FUKUYAMA, 1992, p. 237.

não-materialista dos fatos. A natureza humana entra na vida política e, para Fukuyama, traz consigo a luta pelo reconhecimento.

Assim, aquela sociedade que se apresenta dividida entre senhores que arriscavam a própria vida e servos que não a arriscavam, começa a desembocar numa sociedade com um Estado liberal aonde a liberdade dos indivíduos será o meio de realização do desejo por reconhecimento.

É importante destacar aqui que Fukuyama entende por um Estado liberal aquele que é capaz de garantir reconhecimento mútuo, em medidas desiguais, mas possíveis, através da liberdade a todos os indivíduos. “O desejo de reconhecimento (...) é o elo que faltava entre a economia liberal e a política liberal” (FUKUYAMA, 1992, p. 253).

Se esse Estado liberal capaz de equalizar ou realizar tanto quanto possível os desejos tímóticos é de fato o fim da história como afirma Fukuyama, não nos é possível discutir aqui. Contudo, é interessante assinalar que esse ponto é controverso entre os próprios hegelianos. Charles Taylor discorda da ideia de que o fim da história seja algo possível de se materializar no mundo. Pelo contrário, afirma que:

Parece mais provável Hegel ter pensado que ele [o fim da história] jamais seria corporificado num exemplar absolutamente perfeito. E mesmo que aqueles Estados europeus ocidentais que mais se aproximaram da Ideia fossem perfeitos, a história ainda tem muito que fazer levando as demais partes do mundo a fazer o que tem de ser feito. (TAYLOR, 2014, p. 464. O colchete é nosso)

Taylor, entretanto, não chega a considerar o desejo de reconhecimento como fator determinante para o desenvolvimento do Estado liberal e não o faz, definitivamente, nos termos em que Fukuyama assenta sua visão de fim da história.

É em Alexandre Kojève que aparece de forma mais clara a relação entre a luta pelo reconhecimento e o desenvolvimento do Estado liberal. Se isso implica para ele num fim da história aos moldes hegelianos, deixemos isto de lado para considerar que o Estado liberal corresponde, sim, ao *télos* do desenvolvimento do reconhecimento na política.

Desde o início, o homem procura o reconhecimento (*Anerkennung*). Não se contenta em atribuir a si mesmo um valor. Quer que esse valor particular, seu, seja reconhecido por todos, universalmente. (...) O homem só pode estar verdadeiramente satisfeito, a história só pode

ser interrompida, na e pela formação de uma sociedade, de um Estado, em que o valor estritamente particular, pessoal, individual de cada um seja reconhecimento como tal, em sua particularidade, por todos, pela universalidade encarnada no Estado como tal (...). (KOJÉVE, 2014, p. 178)

A tentativa de Hobbes de subjugar o reconhecimento através de um Soberano que exerce o poder comum com base na natureza humana, abre as portas então para o surgimento de um Estado que permite ao indivíduo realizar essa natureza por outros meios que não a relação de senhor-escravo.

É no Estado liberal, sobretudo nos Estados Unidos e em sua Constituição, que Fukuyama encontrará o elo entre o desejo timótico primitivo e irracional e o Estado liberal que permite ao indivíduo alcançar, tanto quanto possível, a satisfação dessa necessidade de sua natureza: o reconhecimento de si. Resta ver como isso é possível.

1.3 O reconhecimento em uma política liberal

Devedora dos britânicos, sobretudo de Hobbes e Locke, a constituição política americana será marcada segundo Francis Fukuyama, por uma dicotomia: de um lado uma natureza humana vil em muitos aspectos que deve ser limitada e, por outro, essa mesma natureza humana como base do exercício do poder. Durante a fundação do Estado liberal americano “eles [os Pais Fundadores] tentavam reconciliar o que muitos acreditavam ser irreconciliável, a saber, a soberania do Estado e a liberdade dos indivíduos” (HIMMELFARB, 2011, p. 243. O colchete é nosso).

A consagração do direito à busca da felicidade¹³, aparece nesse contexto com os moldes lockeanos do direito à propriedade e, portanto, da valorização do desejo e da preservação da vida sobre a parte timótica da natureza humana. De saída então, parece que a luta pelo reconhecimento não encontra lugar na vida política de um Estado soberano com um povo livre. Essa é a primeira concepção apresentada por Fukuyama.

É preciso considerar que, para nosso autor, Hobbes e Locke estão muito mais próximos de um teórico liberal ou de um revolucionário francês, do que de um teórico das monarquias europeias da Idade Média. Isto porque, inaugurada com Hobbes, a

¹³ Consideramos que estas verdades são evidentes, que todos os homens nasceram iguais, que foram dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis, que entre esses estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade. (Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, tradução de Maria Goes, reproduzida em “O Federalista”, 2011, Calouste Gulbenkian)

tradição da política moderna rejeitará a existência de um direito divino sobre o poder e o governo, deixando que a organização do Estado seja agora fruto da natureza humana. Não nos esqueçamos aqui de outros teóricos que, mesmo antes da Idade Média, defendiam a natureza da política e do Estado como algo próprio à natureza humana. O maior exemplo talvez seja Aristóteles, na Antiguidade, com sua teoria do animal político, ou Maquiavel, na transição do medievo para a modernidade.

Contudo, a escolha feita por Fukuyama não é arbitrária, ele enxerga em Hobbes e Locke a primeira abertura na modernidade para a defesa e instauração de uma sociedade mais equitativa em termos de reconhecimento. Se “o problema da história humana pode ser visto, em certo sentido, como a procura de um meio de satisfazer o desejo de reconhecimento *tanto* dos senhores, *quanto* dos escravos”¹⁴, a organização democrática será o ponto final, a solução desse dilema.

Podemos encontrar na democracia americana, segundo Fukuyama, talvez a primeira forma de organização social em que os princípios liberais de Hobbes e Locke são postos lado a lado com uma tentativa de satisfação do desejo de reconhecimento.

Embora seja inegável a herança lockiana da Constituição Americana, os autores do *Federalist* demonstraram estar conscientes de que o desejo de reconhecimento não podia simplesmente ser banido da vida política. Na verdade, a altiva autoafirmação era considerada um fim ou intuito da vida política e o bom governo exigia que ela tivesse adequado alcance. Tentaram canalizar o desejo de reconhecimento para direções positivas ou pelo menos inofensivas (...). As opiniões políticas eram uma expressão de amor-próprio e estavam intimamente ligadas à avaliação que a pessoa fazia de si mesma e de seu próprio valor. (...) Assim, as facções [do povo] resultam não apenas da colisão entre as partes desejanças das almas de diferentes homens (isto é, interesses econômicos), mas também entre suas partes timóticas. (FUKUYAMA, 1992, p. 231-232)

Entretanto, precisamos ter em mente que a liberdade também é um aspecto central na concepção americana de democracia e que é ela mesma, a liberdade, um dos pontos considerados por Fukuyama ao falar sobre a luta pelo reconhecimento¹⁵. A liberdade humana, no fim das contas, é dotada de algum valor moral – capaz de produzir reconhecimento - ou é meramente a capacidade de agir sem impedimentos externos?

¹⁴ FUKUYAMA, 1992, p. 193. Itálico do original.

1.3.1 A liberdade na democracia e o reconhecimento

Thomas Hobbes entende a liberdade como “a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais” (1999, p. 171). A liberdade humana não aparece aqui como menos condicionada que a liberdade de uma pedra que cai no vácuo ou uma árvore que se desenvolve em condições ótimas.

A natureza da liberdade dos seres animados e dos inanimados é medida pela ‘ausência de oposição externa ao movimento’, o que parece eliminar a escolha e os juízos morais que podemos fazer acerca das atitudes humanas. Um homicídio é tão condenável quanto a chuva ou um desastre natural, moralmente falando. De fato, “Hobbes não acredita que o homem seja livre no sentido de ser capaz de escolha moral” (FUKUYAMA, 1992, p. 190).

Mas se é capaz de arriscar a própria vida por puro prestígio, de escolher negar seus instintos mais básicos (como a autopreservação) por acreditar possuir um valor intrínseco próprio, como pode a liberdade humana ser da mesma natureza que a liberdade das coisas imóveis? Se admitirmos, com Hobbes, que a liberdade é algo próprio do mundo material e biológico, sem ‘impedimentos externos do movimento’, a luta pelo reconhecimento não passa de determinismo biológico; um contrassenso da natureza humana.

Essa noção também está presente no Federalista e na Constituição americana. Como já dissemos, a garantia da ‘liberdade e da busca pela felicidade’ expressas na Constituição americana, possuem princípios muito mais próximos da vida material e biológica (aquisição e manutenção da propriedade privada) do que de algo não material e próprio da natureza humana. Fukuyama rejeita essa noção de liberdade, pois “não somente não é o homem determinado por sua natureza física ou animal como também sua própria humanidade consiste na capacidade de suplantar ou negar aquela natureza animal” (FUKUYAMA, 1992, p. 190).

A liberdade humana, defende Francis Fukuyama, consiste justamente em ser capaz de fazer escolhas morais livres que negam ou suplantam a natureza física e animal do corpo. Não é a razão, necessariamente, o que nos distingue dos animais, das plantas ou de outros seres vivos móveis ou imóveis. A grande dignidade humana está justamente na capacidade de escolher moralmente, de forma independente das

condições materiais que cercam o homem. “Para [Martin Luther] King, um pastor cristão, a dignidade humana não residia na razão ou habilidade do homem, mas em seu caráter, isto é, seu caráter moral, sua capacidade de distinguir o certo do errado” (FUKUYAMA, 1992, p. 242).

A discussão sobre as possíveis limitações ou influências materiais sobre a liberdade são daqui por diante inúteis, pois, “exista ou não o livre-arbítrio, praticamente todos os seres humanos agem *como se* ele existisse, e avaliam-se mutuamente com base na sua capacidade de fazer escolhas morais genuínas” (FUKUYAMA, 1992, p. 193).

Desse modo, a luta pelo reconhecimento emerge como fator determinante na natureza humana e na formação da organização social. O primeiro impulso pelo reconhecimento, a batalha cruenta em que um indivíduo arrisca a própria vida somente para ser reconhecido como homem igual e livre, não poderia ter outro objetivo que não fosse o puro prestígio. Se fosse de outro modo, o reconhecimento teria por finalidade algo material ou biológico (a proteção dos bens e da família, o aumento da força de um clã ou tribo ou a satisfação de alguma necessidade animal) e, assim, seria apenas uma característica animal.

Por escolher livremente, o homem é capaz de transformar a luta cruenta e primitiva do reconhecimento, em um conjunto de instituições que “são <<**padrões de comportamento estáveis, valorizados e recorrentes**>>¹⁶” pelos quais os indivíduos podem, livremente, buscar reconhecimento. Falaremos sobre as instituições com mais propriedade no próximo capítulo. Por ora é preciso ter em mente que são as instituições dentro de uma democracia, que permitem atualmente o exercício da liberdade na vida social e a busca por reconhecimento.

Os Pais Fundadores dos Estados Unidos da América, ao promulgarem sua Constituição baseando-se nos princípios liberais de Hobbes e Locke, criam as instituições que farão perdurar a liberdade e a possibilidade de alcançar o reconhecimento tanto quanto possível.

Isto porque, se adotam uma concepção limitada de liberdade baseada nas necessidades materiais e biológicas, também adotam o princípio de que a natureza humana não é governada desde fora, por um Estado autoritário ou por necessidade divina, mas de que possui uma certa dignidade própria, um desejo tímido irracional:

¹⁶ FUKUYAMA, 2015, p. 16. O negrito é nosso.

“Madison e Hamilton no *Federalist* levaram em conta o lado tímótico da natureza humana (...) [já que], para o primeiro, um dos objetivos do governo representativo era dar vazão às opiniões tímóticas e apaixonadas dos homens” (FUKUYAMA, 1992, p. 250. Itálico do original).

A liberdade então, expressa em instituições pouco desenvolvidas no início do processo de democratização, caminha na vida política garantindo através dessas a possibilidade de reconhecimento aos indivíduos conforme se desenvolva a vida social. Para Fukuyama, a história do desenvolvimento das democracias é “um processo de aparecimento, evolução e decadência de instituições políticas” (FUKUYAMA, 2015, p. 17).

Por isso, tomando a democracia americana por exemplo, Fukuyama defenderá que a luta pelo reconhecimento altera e desenvolve as instituições políticas e permite que os indivíduos, tanto quanto possível, tenham reconhecidos seus valores, ideais e a noção de dignidade de si que possuem enquanto seres humanos.

Contudo, as instituições políticas americanas (assim como as demais instituições democráticas) estão sujeitas a mudanças durante a história – e de fato, mudaram. A universalização do direito ao voto, a integração das comunidades negras ou minorias raciais e a abertura à globalização e ao multiculturalismo são fatos que, ao longo do tempo, tendem a criar novas instituições que permitem que indivíduos sejam reconhecidos - “as sociedades, em especial, as que vivem um rápido crescimento económico (sic), não permanecem imóveis” (FUKUYAMA, 2015, p. 16).

A ascensão econômica, ao contrário do que defendem os marxistas, não é a causa necessária da mudança social e do desenvolvimento das instituições políticas. Expressa antes, em conjunto com a liberdade, uma forma de alcançar o reconhecimento escapando da relação senhor-escravo. O trabalho livre, para Fukuyama, será uma das formas de reestabelecer a igualdade na primitiva relação de senhor-escravo. Assim, ao garantir a propriedade privada e, posteriormente, o direito ao trabalho livre, a Constituição americana dará aos seus cidadãos os meios mais eficazes para, **naturalmente**¹⁷, desenvolverem instituições isonômicas e capazes de produzir reconhecimento.

¹⁷ É preciso ressaltar o caráter natural do desenvolvimento das instituições políticas através da luta pelo reconhecimento pois, num primeiro momento, Fukuyama não aceita a noção de que há um determinismo econômico ou de que uma vez estabelecidas certas instituições por via da força, não possa a sociedade regredir a estágios primitivos sem certa coação externa. Em “O Fim da História”

Apenas com liberdade nas instituições e a participação popular espontânea, é possível determinar que as sociedades democráticas possuem elementos suficientes para satisfazer o desejo timótico e garantir a possibilidade de reconhecimento tanto quanto possível.

A satisfação de um Stalin ou um Saddam Hussein ao ouvir a aclamação do povo que foi levado de ônibus para o estádio e obrigado a dar vivas, sabendo que será morto se não obedecer, é provavelmente menor do que a de um líder democrático, como Washington ou Lincoln, quando recebe a expressão de respeito genuíno de um povo livre. (FUKUYAMA, 1992, p. 238)

Nesse sentido, o trabalho livre é elemento necessário para a constituição de um povo livre. É pelo trabalho que a relação senhor-escravo começará a ruir e serão fundamentadas novas ideias que transformarão o Estado pagão baseado na guerra por prestígio, num Estado moderno capaz de promover a democracia.

1.3.2 Trabalho e reconhecimento

Antes de tudo precisamos nos desfazer de uma ideia: a de que o trabalho, por si só, garante o reconhecimento. O trabalho é uma atividade humana que, ao longo da história, associou-se à liberdade para satisfazer nosso desejo de reconhecimento. É do trabalho e de seu desenvolvimento na história que será possível ao escravo desenvolver uma ideia de reconhecimento de certa dignidade pessoal, fazendo do trabalho algo mais que uma atividade meramente econômica ou material.

Garantir sua subsistência ou amealhar patrimônio, são características puramente biológicas, que não merecem destaque por si mesmas. Aliás, se a adoção de certos princípios liberais pela Constituição americana foi o que possibilitou ao longo do tempo o desenvolvimento de instituições capazes de satisfazer o desejo de reconhecimento, isso se deve mais à natureza humana e às formas de obtenção de reconhecimento, do que propriamente do surgimento de uma sociedade liberal.

(1992) e em “Origens da Ordem Política” (2013), Francis Fukuyama é muito claro ao rejeitar as pretensões marxistas e filo-marxistas acerca da criação de uma sociedade igualitária baseada na centralização política e no Partido único. Quanto à expansão da democracia e sobre as razões e consequências disso, falaremos no próximo capítulo.

As limitações da visão liberal do homem tornam-se mais evidentes quando consideramos o produto mais típico da sociedade liberal, um novo tipo de indivíduo que veio a ser chamado pejorativamente de *burguês*: o ser humano estreitamente consumido em sua autopreservação imediata e em seu bem-estar material, interessado na comunidade que o cerca apenas na medida em que ela favorece ou é um meio de realizar suas pretensões pessoais. O homem lockiano não precisa ter espírito público, nem ser patriota (...). (FUKUYAMA, 1992. p. 203. *Itálico do original.*)

A ética do trabalho burguesa e liberal não serve para explicar o desenvolvimento de instituições capazes de gerar reconhecimento. O trabalho, entretanto, é um elemento que deve ser considerado para a o desenvolvimento das instituições políticas e para a obtenção de reconhecimento. “É o trabalho, e só o trabalho, que transforma o mundo de maneira essencial, ao criar realidades verdadeiramente novas” (KOJÈVE, 2014, p. 356).

Como dissemos a pouco, o reconhecimento recebido por líderes de povo livres é mais real e satisfatório do que aquele imposto a populações cativas de regimes autoritários. Esse é o problema da luta por reconhecimento na primitiva história humana. O senhor arrisca a própria vida, subjugando e reduzindo o escravo à condição não-humana de quem não é reconhecido. O escravo mantém-se vivo e serve ao senhor, porém já não tem condição de igualdade e, por isso, o reconhecimento que tributa é pequeno e faltoso.

O senhor pode continuar a arriscar a própria vida. Conquistar povoados, reinos, subjugar outros senhores são atitudes comuns na luta por reconhecimento. Esse processo, entretanto, é sempre limitado à própria luta, pois uma vez derrotado e vencido, o escravo não é mais um igual, nem pode reconhecer de forma plena os valores do senhor. A formação social baseada na relação entre senhor-escravo, tende ao longo do tempo a criar uma classe de ociosos e consumistas que não precisa envolver-se com as necessidades materiais do trabalho, mas que também não sente mais a realização plena daquela característica humana fundamental: ser reconhecido por seus iguais. O reconhecimento é unidirecional, é uma relação humana que perde seu sentido se os homens envolvidos não são mais considerados homens, mas apenas coisas, meros meios de se alcançar a sobrevivência biológica e material.

Nessa sociedade de senhores e escravos, a natureza do reconhecimento dos senhores é baixa e aqueles que são escravos não podem conformar-se em viver negando sua dignidade humana. Se aceita se submeter por medo da morte violenta,

o escravo começará a promover mudanças para que seja reconhecido por outros meios.

A servidão da Antiguidade, para Fukuyama, baseava-se no medo da morte e no domínio exercido pelo senhor. Ao escravo cabe o trabalho e a manutenção material da vida em sociedade. Esse trabalho que, a princípio, é exercido somente pelo medo da morte, começa aos poucos a adquirir significado para além do medo e do castigo, pois, “o escravo recupera sua humanidade, a humanidade que perdeu por causa do medo da morte violenta através do *trabalho*” (FUKUYAMA, 1992. p. 239).

É o escravo quem lida com as dificuldades da vida material cotidiana e é através do seu trabalho que começa a descobrir um novo sentido no mundo. O escravo não é mero agente passivo das forças naturais, pelo contrário, é o agente que transforma o mundo através do trabalho a despeito das dificuldades que o mundo material possa oferecer. Ele deixa de servir por medo e passa a perceber que, na execução de seu ofício, existe um meio de ação que supera as necessidades materiais.

O escravo nunca é satisfeito com a sua condição de não-pessoa, não ser reconhecido é a condição própria do escravo. Porém, através do trabalho, o escravo descobre que pode modificar não apenas o ambiente físico ao seu redor, mas a própria natureza que é, agora, cativa de seus caprichos através do trabalho. Não é o senhor quem cria a riqueza e os meios necessários para obtê-la, mas o escravo que, paulatinamente, desenvolve suas capacidades e técnicas até adquirir controle razoável sobre seu trabalho e sobre a natureza que agora é submissa a ele.

O trabalho permite ao escravo dominar a natureza e produzir o suficiente para o senhor e para si. Do trabalho surge então uma nova realidade: a propriedade. A extensão pequena e gradual da propriedade ao longo da história tem então um sentido maior do que a própria subsistência, a propriedade passa ser aos poucos elemento de reconhecimento na relação senhor-escravo. A ideia burguesa do consumo e da preocupação desmesurada com o bem-estar material é uma corrupção ou decadência da noção de propriedade que surge com o trabalho do escravo. Por isso, Fukuyama diz:

O homem lockiano adquiria propriedades para satisfazer seus desejos. O homem hegeliano vê a propriedade como uma espécie de “objetificação” dele mesmo numa coisa – por exemplo, uma casa, um carro, um pedaço de terra. A propriedade não é uma característica intrínseca das coisas; existe somente como uma questão de

convenção social, quando os homens concordam em respeitar os direitos de propriedade uns dos outros. O homem sente satisfação possuindo propriedade não apenas pelas necessidades que ela satisfaz, **mas porque outros homens a reconhecem.** (...) Hegel vê a propriedade como um estágio ou aspecto da luta histórica pelo reconhecimento, algo que satisfaz tanto *thymos*, quanto o desejo. (FUKUYAMA, 1992, p. 240. O itálico é do original, o negrito é nosso.)

O escravo começa então a desenvolver um ideal de liberdade que é fruto não da fortuidade da luta pelo reconhecimento, mas como desenvolvimento do seu trabalho. A formação do ideal de liberdade e igualdade entre os homens através do trabalho, surge do fato de que o escravo, embora seja servo e não reconhecido, reconhece em si mesmo as disposições para um trabalho criativo e livre, por meio da submissão da natureza. O trabalho, portanto, não é meramente a satisfação de necessidades ou desejos, pois “o desejo não reflete só a necessidade factual de um objeto, mas também a busca fundamental pela integridade [humana]” (TAYLOR, 2014, p. 179).

A condição material do escravo é contraditória: apesar de seus anseios por liberdade, ainda é uma coisa, uma não pessoa, pois enquanto vigorar a escravidão, ele não será sujeito de direitos e não será igual aos demais homens.

Se deseja deixar a condição de escravo é preciso antes de mais nada conceber como isso é possível. O ideal de liberdade através do trabalho que o escravo possui, reflete-se num conjunto de ideologias que são “constructos intelectuais, não verdadeiros em si mesmos, mas reflexos da infraestrutura subjacente à realidade, a realidade de dominação e servidão” (FUKUYAMA, 1992, p. 241).

Faltava, contudo, um longo caminho para que esse ideal de liberdade, capaz de produzir reconhecimento, que é fruto do desenvolvimento do trabalho produzisse seu fruto: a democracia. Fukuyama identifica ao longo da história várias ideologias do escravo que fomentam o ideal de liberdade e reconhecimento que supera a condição material do escravo. Cita de passagem o estoicismo e o ceticismo, ideologias do escravo que procuram livrá-lo do problema da falta de reconhecimento e liberdade.

O cume da ideologia do escravo, entretanto, só é atingido com o cristianismo. Identificado como a “religião absoluta” (KOJÈVE, 2014, p. 181) O cristianismo sedimenta o caminho para a modernidade, pois afirma que todos os homens, criados à imagem de Deus, possuem uma certa dignidade específica e são livres por sua própria natureza. Tal concepção de liberdade vai ao encontro do ideal do escravo que já não precisa arriscar a própria vida numa luta sangrenta. A sua liberdade está

calcada na figura de um Deus pessoal que exerce domínio sobre a natureza. Um Deus encarnado que trabalha, sofre e vive como pobre, como escravo.

A ideologia cristã, tal como a define Fukuyama, será o último passo na história da escravidão para a formação de uma sociedade igualitária e livre. Tal sociedade é capaz de permitir o reconhecimento na medida em que a natureza humana está assente em um Deus que é livre e que reconhece sua natureza em si mesmo. O absolutismo do Deus cristão que cria e age no mundo, alicerça a nova visão do escravo: um homem livre, que atua no mundo pelo trabalho e que é senhor de si por ser ele mesmo a semelhança desse Deus. O escravo não está mais preso à relação de senhor-escravo do mundo pagão, baseada na guerra por prestígio da luta por reconhecimento.

Por quê? Por que o Estado pagão exclui o trabalho. Como o único valor humano é o que se realiza na e pela luta e ao arriscar a vida, a vida do Estado deve necessariamente ser uma vida guerreira: o Estado pagão só é um Estado humano na medida em que trava eternas guerras de prestígio. (KOJÉVE, 2014, p. 181)

Mais do que isso, o Deus cristão permite ao escravo garantir a natureza moral de suas escolhas e, desse modo, fundamentar seus valores e alcançar reconhecimento tanto quanto possível.

O cristianismo afirmava que o homem era livre: livre não no sentido formal hobbesiano, isto é, livre de coerção física, mas moralmente livre para escolher entre o certo e o errado. O homem era decaído, um animal nu e indigente, mas era também capaz de regeneração espiritual através de sua capacidade de escolha e crença. (FUKUYAMA, 1992, p. 241-242)

A liberdade cristã, entretanto, cessará sua influência no campo espiritual. A 'regeneração espiritual através da capacidade de escolha' não dá ao escravo meios objetivos de abandonar a situação de escravidão. O cristianismo não rompe as cadeias da relação senhor-escravo, pois identifica esse mundo com a decadência e o sofrimento e acaba então por reconciliar o escravo com o mundo, fazendo-o agora escravo de Deus.

A disseminação do cristianismo, contudo, romperá com a relação de senhor-escravo que fundamenta o Estado do pagão. O senhor não arrisca mais a vida, está inerte numa sociedade onde exerce poder sobre os escravos. Esses, por sua vez,

atuam no mundo através do trabalho e impõem sua ideologia à sociedade, rompendo com a necessidade do risco da própria vida e inserindo o princípio de igualdade fundamental, baseado no Deus cristão.

Os senhores aceitam a ideologia de seus escravos. O homem pagão da dominação tornou-se o homem cristão da sujeição, e isso sem luta, sem revolução propriamente dita – porque os próprios senhores tornaram-se escravos. Ou mais exatamente: pseudo-escravos, ou – se quiserem – pseudo-senhores. Pois já não são verdadeiros senhores, porque já não arriscam a vida; também já não são verdadeiros escravos, porque não trabalham a serviço de outrem. (...) A oposição entre dominação e sujeição é suprimida. (...) Esse escravo sem senhor, esse senhor sem escravo, é que Hegel chama de burguês. (KOJÉVE, 2014, p. 181-182)

O burguês, segundo Fukuyama, é uma das consequências da revolução cristã na transição para a modernidade. Centrado em necessidades materiais mais imediatas, será uma figura descritiva de uma época em que a relação senhor-escravo perde sua significação. O reconhecimento continua como elemento próprio da natureza humana, o homem continua capaz de livremente, a partir de uma escolha moral, arriscar a própria vida por prestígio. Na modernidade, porém, ele já não o faz pela via sangrenta da guerra.

O cristão submisso introduzirá a noção de igualdade: os homens são livres porque iguais. O eixo da luta por reconhecimento ainda permanece na natureza humana: o homem ainda deseja reconhecimento, mas agora deseja ser reconhecido como igual por iguais. O desejo timótico irracional da guerra por prestígio dá lugar à racionalidade da isotimia que se expressa no regime democrático. Agora senhor de si, pois não é mais escravo de outro nem senhor de ninguém, o homem pode lutar por reconhecimento dentro de instituições em um regime democrático e igualitário. “O desejo de reconhecimento permanece à nossa volta sob a forma de *isothymia*” (FUKUYAMA, 1992, p. 236. Itálico do original).

Vamos então verificar, na obra de Fukuyama, como o reconhecimento se manifesta em instituições e no Estado, sobretudo na democracia como forma de governo.

Capítulo II - O reconhecimento no Estado e nas instituições: conceitos centrais e desenvolvimento democrático

O senhor constitui seu valor humano em e por arriscar a vida. Ora, esse risco é em toda parte e sempre – é para todos – o mesmo. O homem que arrisca a vida não difere em nada, pelo mero fato de ter arriscado a vida, de todos os outros que fizeram o mesmo. (Alexandre Kojève, Introdução à Leitura de Hegel)

1. A caminho de uma democracia¹⁸

Como vimos no capítulo anterior, o desejo de reconhecimento é um elemento característico da natureza humana. É ele, mais do que tudo, que marca o traço divisório entre o homem e o animal. Arriscar-se por puro prestígio numa luta de morte é a principal escolha moral do ser humano.

Esse processo cria uma organização primitiva de Estado, fundado na relação senhor-escravo entre aqueles que venceram a luta por reconhecimento e aqueles que se renderam e aceitaram a condição não-humana de tributários do reconhecimento do senhor. Essa relação desigual é insatisfatória tanto a senhores quanto a escravos. Na medida em que não é senhor e igual, o escravo pode oferecer um reconhecimento que não satisfaz os desejos tímóticos do senhor. Por outro lado, o senhor que é capaz de arriscar a própria vida, deixa de fazê-lo aos poucos, conformando-se com uma vida de consumo e ócio promovida pelo escravo.

Ser reconhecido como senhor numa sociedade de escravos traz consigo um tipo de reconhecimento que é incapaz de satisfazer a vontade humana. Ser escravo numa sociedade de senhores é ter negada sua humanidade e, por isso, ser moralmente pressionado a alcançar um reconhecimento que não lhe é possível, já que o escravo não arrisca a própria vida.

É o escravo, entretanto, quem descobre no trabalho uma nova ética baseada no domínio sobre a natureza e a criação. O escravo percebe-se livre e humano, na

¹⁸ Nesta primeira parte de nosso capítulo, expomos em linhas gerais os capítulos 20 e 21 de “O Fim da História” (1992), fazendo um recorte no conceito da luta pelo reconhecimento e seu desenvolvimento até um governo democrático. É possível encontrar mais informações sobre o Estado propriamente dito ou sobre as condições históricas da evolução do Estado em “Ordem Política e Decadência Política” (2015).

medida em que consegue submeter a natureza a seu jugo e compreende que há leis exteriores às meras necessidades materiais.

Surgem assim as ideologias dos escravos que buscam não mais satisfazer um desejo tímido irracional, numa guerra sangrenta com risco da morte, mas um tipo de reconhecimento mais racional, baseado numa igualdade fundamental que se enraíza na natureza humana. O que o escravo busca não é ser reconhecido como O HOMEM, mas como UM HOMEM, igual aos seus iguais.

O cristianismo é o último suspiro ideológico do escravo, pois seu Deus cria o homem e lhe dá o domínio sobre as coisas da terra, fazendo-o diferente de toda a criação, mas igual a Si e, por isso, igual aos seus pares.

A formação de uma tradição liberal em Hobbes e Locke é o fundamento de um Estado liberal que assenta o poder e o governo numa certa igualdade da natureza humana. O Soberano de Hobbes governa por poderes de sua própria natureza e não por algo exterior a ele. O burguês lockiano preocupa-se com sua propriedade, porém a propriedade já não é mais puramente a satisfação de uma necessidade, senão uma extensão do indivíduo que é reconhecida pelos demais. O Deus cristão perdeu sua ação no mundo. Agora, a política e a história são o palco da natureza humana.

O Estado liberal de Hobbes e Locke é marcado pela figura do burguês, do senhor antigo em seu ponto mais alto de degeneração: o homem preocupado com seus bens, suas necessidades e seu bem-estar. O burguês preocupa-se com a sua vida como mero expediente biológico-material. Entretanto, o próprio Estado liberal é culpado disso na medida em que tenta suplantar o desejo de reconhecimento, substituindo-o por desejos mais baixos e vis. “O Estado liberal, nascido da tradição de Hobbes e Locke, empenha-se numa luta prolongada com seu próprio povo” (FUKUYAMA, 1992, p. 263).

Isto porque, sendo parte da natureza humana, a luta pelo reconhecimento fomentará cisões e confrontos internos.¹⁹

Não é possível que exista por muito tempo um Estado incapaz de manter a unidade de seu povo. Valores como tolerância e igualdade ou o desenvolvimento de instituições que cristalizem hábitos e condutas, além da própria coerção, são formas

¹⁹ Podemos ter exemplos disso nos confrontos dos anos 90 entre os povos do Cáucaso ou a maioria lituana contra os russos. Para compreender melhor esses conflitos em seu aspecto político recomendamos a obra “A Explosão da Rússia”, de Alexander Litvinenko (Record, 2007).

de que o Estado dispõe para garantir a unidade de seu povo que vão para além da mera proteção à propriedade, como entendem os liberais.

O principal interesse dos liberais tendeu a ser muito mais o primado do Direito do que a democracia – isto é, a proteção jurídica da propriedade privada e dos direitos individuais, e políticas como o comércio livre, a reforma do funcionalismo público em prol da meritocracia e o ensino público para possibilitar a mobilidade social ascendente. (FUKUYAMA, 2015, p. 553)

Além da capacidade para manutenção de uma unidade social, o elemento religioso colaborará para a ascensão do Estado liberal na medida em que internaliza os valores de unidade e igualdade entre os homens. O cristianismo será a chave de abóbada das ideologias dos escravos, mas será um fator limitante no desenvolvimento de um Estado liberal na medida em que não aceita valores que relativizem suas crenças. “O cristianismo em certo sentido teve de se anular através de uma secularização de seus objetivos antes que pudesse emergir o liberalismo” (FUKUYAMA, 1992, p. 265).

O protestantismo será esse elemento de secularização, na medida em que dessacraliza o sacerdote e transfere a influência religiosa do campo público para o campo privado. A vida pública agora caminhará no sentido de 1789, da afirmação de valores universais e direitos humanos que são extensivos a todos. “Hegel e Nietzsche entenderam a democracia política moderna como uma versão secularizada da doutrina cristã da igualdade universal da dignidade humana” (FUKUYAMA, 2015, p. 547).

Por fim, foi necessária a imposição da ideologia do escravo sobre a sociedade, motivando senhores e escravos a buscar formas próximas de reconhecimento, capazes de criar um ambiente cultural que sustentasse a democracia nascente. É isso que Tocqueville aponta ao dizer que os americanos ‘nasceram iguais’²⁰. Havia nos Estados Unidos uma cultura de igualdade e liberdade, anterior à própria promulgação da Constituição, que estimulou o desenvolvimento de instituições capazes de permitir a satisfação do desejo de reconhecimento tanto quanto possível.

²⁰ Cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. A Democracia na América. Leis e Costumes – Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

Esse, contudo, é o caso americano e não a constatação de uma regra geral. É possível que a democracia se sustente sem o suporte econômico ou cultural.

O exemplo principal é a Índia, que nem é rica e altamente industrializada (embora alguns setores de sua economia sejam muito avançados tecnologicamente), nem nacionalmente integrada, nem protestante, e que, apesar disso, consegue manter uma democracia operante e eficiente desde a independência em 1947. (FUKUYAMA, 1992, p. 270)

A capacidade dos Estados de fomentar a unidade quebrando costumes e laços locais, o desenvolvimento de um ideal religioso capaz de interiorizar nos indivíduos, senhores ou escravos, a noção de uma igualdade e liberdade fundamentais e o desenvolvimento de uma cultura que torna comum aos cidadãos o funcionamento e legitimidade das instituições são características presentes numa democracia, mas não são tão necessárias para sua consolidação quanto sua capacidade de produzir reconhecimento.

Esse regime democrático supera as limitações de um Estado autoritário, pois une desejo, *thymos* e razão, permitindo aos indivíduos reconhecerem-se em um Estado liberal. Não pode também o Estado arrogar para si o controle sobre a sociedade, pois “a importância dos povos e suas culturas acentua os limites do racionalismo liberal, ou em outras palavras, a dependência de instituições liberais racionais do *thymos* irracional” (FUKUYAMA, 1992, p. 271).

As instituições democráticas dependem dessa organização entre elementos racionais e irracionais. Entre aspectos da cultura e da ação política e um desejo por reconhecimento arraigado na natureza humana como necessidade a ser atendida.

Os países não seguirão uma linha evolutiva no sentido da democracia, como num determinismo material. Entretanto, sabemos que se há uma democracia, há somente naqueles países onde a ação do Estado para a manutenção da unidade esteve ligada à realização dos desejos timóticos irracionais do homem e onde surge uma cultura capaz de fomentar o surgimento de instituições democráticas. Desse modo, é possível democratizar um país ainda que não haja nele os elementos culturais que julgamos necessários para o funcionamento da democracia em nosso país, mas haja meios suficientes de atender os desejos timóticos de ‘ex-senhores’ e ‘ex-escravos’.

Um argumento que se ouve com demasiada frequência é o de que um determinado país não pode se democratizar porque não tem tradição democrática preexistente. Se essa tradição fosse necessária, então *nenhum* país poderia tornar-se uma democracia, uma vez que não há povo ou cultura (inclusive os da Europa Ocidental) que não tenha começado com tradições fortemente autoritárias ou que não as tenha adotado no passado. (FUKUYAMA, 1992, p. 271)

A implantação de um regime democrático está, portanto, mais próxima da satisfação do desejo pelo reconhecimento, do que de algum planejamento externo ou força superior que organize o Estado. O concurso da liberdade e da manutenção da unidade social, num Estado Liberal, são características que podemos enxergar hoje em nossas democracias, mas que não configuram uma regra da natureza democrática. Democracias existem e podem ser instauradas desde que, considerando suas instituições, esteja presente o reconhecimento²¹.

Entretanto devemos seguir na obra de Francis Fukuyama e considerar outros fatores e suas possíveis influências sobre o desenvolvimento de uma democracia.

1.1 A relação entre o trabalho e a democracia

O trabalho foi o propulsor do elemento ideológico e religioso nas sociedades ocidentais. Já vimos anteriormente que Fukuyama considera o trabalho como o responsável por permitir ao escravo o desenvolvimento de novas formas de reconhecimento que serão desenvolvidas numa nova compreensão de si, como igual ao demais diante de Deus, e numa nova religião, o cristianismo, que será superada apenas pelo desenvolvimento das instituições democráticas.

Não parece pouco provável então que o trabalho apareça como peça importante na organização de uma democracia estável. É através do marxismo que Fukuyama irá demonstrar como o trabalho pode contribuir para a formação das instituições democráticas.

Assim como o cristianismo, porém com sinal inverso, o marxismo defenderá uma noção de igualdade entre os homens. Tal igualdade, entretanto, é negada e

²¹ Há outros fatores considerados por Fukuyama, como o desenvolvimento do primado do Direito e a quebra dos patrimonialismos locais dentro do Estado. Esse estudo, porém, escapa do tema central de nosso trabalho e deve ser consultado na obra de Francis Fukuyama, sobretudo em “As Origens da Ordem Política” (2013) e “Ordem Política e Decadência Política” (2015), esse sobretudo nos capítulos iniciais.

contrastada com a realidade do trabalho alienado no capitalismo. Burgueses e proletários vivem em constante situação de conflito – a luta de classes – que só pode ser resolvida com o fim da sociedade de classes e do trabalho alienado. Em linhas gerais, o marxismo pode ser resumido na “condenação da propriedade privada ou do imperialismo capitalista, [na] convicção de que a economia de mercado e o reino da burguesia tendem, por conta própria, ao fim, rumo à planificação socialista e ao poder do proletariado (...)” (ARON, 2016, p. 117).

Se as teorias marxistas estiverem corretas, o desejo de reconhecimento não passa de mero reflexo da propriedade privada que cria a desigualdade entre os homens e que deve se resolver com a ‘planificação socialista’ e o ‘poder do proletariado’. A dialética da história e do próprio Estado estão sujeitas ao ditame econômico. Tal como o cristianismo, o marxismo – para Fukuyama – é uma ideologia de escravos²², pois afirma uma pretensa igualdade fundamental frente às desigualdades presentes no mundo.

Entretanto, ao desconsiderar o desejo timótico e creditar somente à economia e aos aspectos mais materiais da vida o sentido da história, os marxistas não serão capazes de fundamentar um regime que garanta o reconhecimento. Mais do que isso, o modelo marxista entrará em colapso, segundo Fukuyama, justamente por reproduzir o sistema escravagista de sociedades atrasadas – a sociedade de senhores e escravos passa a ser a sociedade de membros e não-membros do Partido Comunista -, sistema esse superado pelo cristianismo e pelo desenvolvimento das instituições democráticas.

O colapso da ideologia marxista no fim da década de 1980 refletiu, em certo sentido, a conquista de um nível mais alto de racionalidade por parte dos que viviam nessas sociedades, e a compreensão de que o reconhecimento só podia ser alcançado numa ordem social liberal. (FUKUYAMA, 1992, p. 252).

Além disso, a democracia não pode estar ligada ao trabalho e à economia numa relação de causalidade e muito menos ser explicada por meio da ação de classes sociais, pois “as classes sociais são abstrações intelectuais analiticamente úteis, mas incapazes de ação política” (FUKUYAMA, 2015, p. 557).

²² Cf. FUKUYAMA, 1992, Cap. 18 – Dominação e Servidão. p. 237.

Contudo, se o marxismo não é capaz de permitir a ascensão de uma democracia com instituições capazes de promover o reconhecimento, tampouco o é o liberalismo, se considerado somente pelo aspecto econômico ou pelo trabalho livre.

Mesmo no caso da escravidão, que vimos anteriormente, o trabalho livre é importante na medida em que permite o desenvolvimento de novas formas de reconhecimento. O trabalho livre que surge do trabalho escravo é importante na medida em que dá ao escravo a percepção de uma natureza não-material que o iguala ao senhor.

Numa sociedade em forte ascensão econômica e com liberdade de trabalho e emprego, é comum observarmos taxas cada vez maiores de especialização e escolaridade onde “antigas barreiras de classe são derrubadas em favor de uma igualdade de oportunidade” (FUKUYAMA, 1992, p. 252) que “promove a disseminação de ideias igualitárias” (FUKUYAMA, 1992, p. 252). No caso das sociedades capitalistas e liberais, o desenvolvimento da educação e o incentivo maior à capacitação e especialização serão os responsáveis por disseminar novos ideais de igualdade e liberdade, reforçando a necessidade de se reconhecer as novas classes que ascendem socialmente por meio da educação e do trabalho especializado²³.

Segundo Fukuyama, os Estados que adotaram princípios econômicos liberais e não-marxistas tendem a desenvolver meios mais eficazes de reconhecimento que são o fundamento da política liberal e da democracia. O trabalho e a economia, por si mesmos, não são fatores que expliquem o desenvolvimento e a manutenção de instituições democráticas, sejamos marxistas ou liberais, pois sempre há algo que fica para além da produção de riqueza.

À medida que fica mais rico, mais cosmopolita e mais instruído, o povo passa a exigir não apenas mais riqueza mas também o reconhecimento de seu *status*. É esse impulso completamente não-econômico, não-material que pode explicar por que os povos da Espanha, Portugal, da Coréia do Sul, de Formosa e da República Popular da China expressaram [ao longo da história] sua exigência não apenas de economia de mercado, mas também de governos livres exercidos pelo povo e para o povo. (FUKUYAMA, 1992, p. 253. O itálico é do original.)

1.2 As instituições religiosas e o reconhecimento

²³ Cf. FUKUYAMA, 1992, Cap. 19 – O Estado Universal e Homogêneo. p. 242.

O desenvolvimento das sociedades através do trabalho e dos ideais de liberdade e igualdade quebra a ordem que mantinha estável a sociedade escravagista. Senhor e escravo abraçam o cristianismo – a grande ideologia dos escravos – e deixam de reconhecer a relação de dominação para reconhecer uma relação de igualdade.

Nas sociedades democráticas é cada vez maior o desejo de reconhecimento de uma igualdade fundamental entre os homens. Por isso, ao longo do tempo,

À medida que os sistemas políticos se desenvolvem, o reconhecimento é transferido dos indivíduos para as instituições – isto é, para regras ou padrões de comportamento que persistem ao longo do tempo, como a monarquia britânica ou a Constituição dos EUA. (FUKUYAMA, 2013, p. 60)

A adoção do cristianismo ao longo de vários séculos, o desenvolvimento de ideais de liberdade e igualdade são características que reconhecemos presentes em nossas instituições atuais. O reconhecimento do senhor na antiguidade pode ser hoje o reconhecimento de um presidente ou rei, de uma bandeira ou da Justiça.

Essa transferência de reconhecimento do indivíduo para valores abstratos exteriores a si é uma característica do comportamento humano e da forma como desenvolvemos nossa política, pois “o poder político depende essencialmente do reconhecimento” (FUKUYAMA, 2013, p. 63).

As instituições democráticas gozam então do prestígio de serem capazes de produzir e permitir o reconhecimento de forma mais uniforme – ou mais próxima – a todos os indivíduos de uma sociedade. Não por um planejamento externo, nem por alguma necessidade material, mas sim pelo fato de surgirem do desenvolvimento do desejo de reconhecimento ao longo da história.

Líderes de países poucos institucionalizados ou muito repressivos, podem ser legitimados por meio do clientelismo ou da coação armada, mas dificilmente receberão de seu povo a legitimação do poder como recebem os monarcas britânicos ou os presidentes do Estados Unidos ao longo da história.

Isso porque as instituições de modo geral permitem novas formas de reconhecimento e alteram tanto a organização material quanto as ideologias e culturas presentes numa sociedade. A capacidade das instituições de exercerem poder e manterem sua legitimidade através do reconhecimento dos homens é o que permite que as instituições democráticas, hoje, possam se manter ativas e duradouras ao

longo do tempo, sem precisar recorrer à violência ou à dominação como na sociedade escravagista.

Contudo, as instituições democráticas não foram as primeiras a existir e tampouco foram as únicas legitimadas pelo desejo de reconhecimento das populações. Ao longo da história é possível identificar formas mais ou menos desenvolvidas de instituições que cristalizam hábitos e costumes e que, legitimadas pelo reconhecimento, exerciam o poder sobre populações inteiras.

O surgimento de instituições e o exercício de seu poder nas leis e costumes não depende de uma evolução material ou de necessidades físicas ou biológicas, mas sim de sua legitimidade e capacidade de promover o reconhecimento. Talvez as instituições religiosas sejam as mais emblemáticas na Antiguidade e no período medieval para expor o exercício do poder baseado na legitimação.

Podemos ver um exemplo disso no texto que segue.

A introdução do cristianismo na Europa produziu a primeira grande descontinuidade na evolução da lei surgida dos costumes tribais. A mudança nas regras relativas a casamentos e propriedades para permitir sua posse pelas mulheres não foi um experimento espontâneo de um juiz local ou de uma comunidade, mas uma inovação ditada pela hierarquia de uma instituição poderosa, a Igreja católica. A Igreja não refletia simplesmente valores locais, bastante diferentes; nem a Igreja oriental nem as autoridades religiosas islâmicas tentaram mudar da mesma maneira as regras de parentesco existentes em suas sociedades. A própria Igreja entendeu que não se tratava simplesmente de ratificar uma Lei Pública: como disse o Papa Urbano II ao conde de Flandres, em 1092: “Não afirmas ter feito até agora somente aquilo que está em conformidade com os antigos costumes da terra? Não obstante, deves saber que seu Criador disse: Meu nome é Verdade. Ele não disse: Meu nome é Costume.”. (FUKUYAMA, 2013, p. 285)

É inconteste que em 1092, bem como no restante da Idade Média e ainda hoje, a Igreja católica era uma instituição reconhecida como legítima em toda a Europa e partes do Oriente. No caso do trecho citado acima, fica evidente que o poder da Igreja para alterar leis materiais – no caso sobre a herança e os bens – não dependia de forma alguma do assentimento dos ricos ou dos nobres. Em outros termos, o exercício do poder de uma instituição legítima, neste caso a Igreja católica, não derivava do poder econômico, mas do reconhecimento tributado a ela pelo próprio povo. Ao dizer que representa a ‘Verdade’ e não o ‘Costume’, o Papa Urbano II está apelando para algo maior que a própria contingência histórica, maior que o hábito, apela assim para

a legitimidade do poder que exerce, que está para além de qualquer hábito ou necessidade material.

Aos poucos ao longo da história a Igreja foi perdendo sua legitimidade. Seja por alterações de ordem social – como a Revolução Francesa e a Proclamação dos Direitos do Homem – seja por mudanças religiosas – como a Reforma e a cisão da Cristandade -, o poder da Igreja Católica foi se reduzindo enquanto outras instituições, sobretudo as democráticas, foram ganhando legitimidade e poder.

O problema do cristianismo, porém, é que ele continua a ser apenas mais uma ideologia do escravo, isto é, é falacioso em certos aspectos cruciais. O cristianismo propõe a realização da liberdade humana não aqui na terra (sic) mas só no Reino do Céu. O cristianismo, em outras palavras, tinha o *conceito* certo de liberdade, mas terminava por reconciliar os escravos do mundo real com sua falta de liberdade ao dizer-lhes que não esperassem a libertação nesta vida. (FUKUYAMA, 1992, p. 243)

Essa mudança gradual, marcada pela queda do poder político da Igreja, pode ser explicada também com base no reconhecimento. Na medida em que o Papado e a institucionalidade católica deixaram de reconhecer os costumes, valores ou modos de vida das populações aonde se faziam presentes, perderam legitimidade e, com isso, o poder, pois “o reconhecimento quando concedido, torna-se a base da legitimidade e esta, por sua vez permite o exercício da autoridade política” (FUKUYAMA, 2013, p. 61).

O reconhecimento baseado na religião perde espaço para formas mais racionais de reconhecimento presentes nas instituições democráticas. Se dentro da esfera religiosa o reconhecimento está voltado para uma profissão de fé ou conceito de divindade, também está ali a defesa de uma dignidade humana que, vinda do próprio Deus, faz os homens iguais entre si. Apenas no governo democrático as instituições tornam-se mais impessoais e independentes dos valores religiosos. A acomodação do escravo com o mundo desigual dá lugar ao cidadão que é reconhecido pelo Estado. Longe, contudo, de ser um problema, “a religião parece ser, não um obstáculo, mas um incentivo à democratização” (FUKUYAMA, 1992, p. 265).

Mas surge aqui um novo risco, pois é muito fácil confundir a legitimidade institucional que vem do desejo timótico dos indivíduos com alguma espécie de poder do Estado ou espírito do povo, o que nos leva a outra forma irracional de

reconhecimento: o nacionalismo que oferece o risco do sectarismo e da implosão das instituições sob o peso da luta irracional pela obtenção de prestígio.

1.3 O problema do nacionalismo

Já vimos anteriormente que foi importante o processo de unificação e homogeneização promovido pelo Estado para garantir sua unidade. Sem isso, seria pouco provável a manutenção de uma sociedade capaz de produzir instituições democráticas e dificilmente o desejo de reconhecimento abandonaria o aspecto irracional do puro prestígio para tornar-se o desejo de reconhecido como homem igual aos demais.

Fukuyama não ignora que a formação de instituições sólidas depende da capacidade do Estado em manter a ordem e unidade em seus domínios. Entretanto, o nacionalismo oferece o risco de impedir o desenvolvimento de formas racionais de reconhecimento ao apelar para a defesa irracional da suposta dignidade superior de um território ou grupo étnico e podemos chamar de irracional na medida em que o nacionalismo é o desenvolvimento de correntes políticas recentes, sobretudo de movimentos da direita europeia de inícios do século XX.

A democratização da política e especialmente a das eleições oferecia amplas oportunidades para mobilizar as pessoas. Quando os Estados faziam isso, chamavam-no de "patriotismo". Originalmente, a essência do nacionalismo de direita, que emergia em Estados-nação já estabelecidos, era a reivindicação do monopólio do patriotismo para a extrema direita política, e por meio dela a estigmatização de todos os demais como traidores. O fenômeno era novo; durante a maior parte do século XIX, o nacionalismo fora identificado com movimentos liberais e radicais, bem como com a tradição da Revolução Francesa. (HOBSBAWN, 1988, p. 204)

Isso não significa que o nacionalismo seja necessariamente um movimento de direita ou que o espectro político do nacionalismo seja relevante para a crítica que Fukuyama faz. Pelo contrário, quando o nacionalismo se tornou um problema político, desde Kautsky até Lênin ou Stálin estiveram envolvidos com ideais nacionalistas, o que se tornou uma questão política relevante nas grandes mudanças do início do século XX. Para nosso trabalho, entretanto, é preciso focar principalmente no fato de que sentimentos nacionalistas possuem um caráter tímido primitivo e incapaz de

desenvolver um conjunto de instituições capazes de promover reconhecimento tanto quanto possível para a maioria da população.

Assim como a religião foi incapaz de sustentar-se por longo tempo como instituição que legitimamente exerce o poder, no caso da Igreja católica, também o nacionalismo pode causar conflitos entre valores humanos e formas de organização social que podem ser verdadeiramente insolúveis.

Ao contrário do dinheiro, que pode simplesmente ser dividido, a dignidade é algo intrinsecamente intransigível: ou você reconhece a minha dignidade, ou a dignidade do que é sagrado para mim, ou não reconhece. Só o *thymos*, à procura da "justiça", é capaz de verdadeiro fanatismo, obsessão e ódio. (FUKUYAMA, 1992, p. 262)

Não é possível então o surgimento de instituições democráticas sólidas em países aonde o sentimento nacionalista impeça a formação do Estado e onde grupos étnicos estejam em forte conflito. Temos o exemplo recente da Catalunha, onde movimentos separatistas procuram desmembrar parte do Estado espanhol com base numa unidade catalã, ou a minoria curda que, na Turquia, deseja o reconhecimento de um território curdo autônomo.

Sobretudo no caso catalão, por encontrar-se em região mais desenvolvida, poderíamos argumentar que a presença de escolas, instituições herdadas da monarquia espanhola e a realização de um referendo seriam suficientes para justificar o separatismo e permitir a afirmação dos sentimentos nacionalistas dos catalães. Ao que parece os catalães reúnem todas as características culturais e sociais para desenvolverem-se com instituições democráticas saudáveis e capazes de reconhecimento. Entretanto, Fukuyama não considera que isso seja suficiente.

Devemos recordar que a Alemanha nazista satisfazia praticamente todas as condições culturais geralmente consideradas necessárias a uma democracia estável: era nacionalmente integrada, economicamente desenvolvida, em grande parte protestante, possuía uma sociedade civil saudável e não era menos igualitária socialmente do que outros países da Europa Ocidental. E no entanto o enorme extravasamento de auto-afirmação timótica e raiva que constituíam o nacional-socialismo alemão conseguiu sufocar completamente o desejo de reconhecimento racional e recíproco. (FUKUYAMA, 1992, p. 269)

Portanto, como já dissemos no capítulo anterior, fatores econômicos, culturais e históricos são, geralmente, bons indicadores para o surgimento de uma democracia estável e para o desenvolvimento de instituições duradouras. Entretanto, não é possível pontificar uma bula dogmática por assim dizer, ou um caminho universal de traços culturais e históricos uniformes, pois mesmo países que cumpram os requisitos que são 'geralmente considerados necessários' podem não desenvolver um regime democrático, nem formas racionais e recíprocas de reconhecimento.

Tomemos por exemplo este trecho de Hobsbawn:

O nacionalismo de Estado, quer o real ou (como no caso dos monarcas) o inventado por conveniência, era uma estratégia de dois gumes. À medida que mobilizava alguns habitantes, alienava outros — os que não pertenciam nem desejavam pertencer à nação identificada com o Estado. Em suma, auxiliava a definir as nacionalidades excluídas da nacionalidade oficial, por meio da separação de comunidades que, por qualquer motivo, resistiam à linguagem e à ideologia pública, oficial. (1988, p. 214-215)

O incentivo a nacionalismos, seja por grupos políticos ou seja como política pública — como os nacionalismos de Estado —, mais que unificar pode dividir ainda mais populações em um mesmo território. A ideia de nação como um território fixo, ou um grupo linguístico, ou étnico, oferece mais riscos à segregação que ao reconhecimento de dignidades fundamentais comuns a todos os homens, sem distinção. No caso do excerto acima, poderíamos correr o risco de, defendendo algum regionalismo étnico-linguístico ou religioso, acreditar que defendemos algum valor comum à natureza humana ou alguma forma excelsa de dignidade. E isso fica claramente falso. Estamos aqui, num nacionalismo de conveniência, diante de instituições falsas, incapazes de atender ao desejo timótico do homem.

Somente com uma democracia verdadeira e suas instituições teremos atendido o desejo timótico da natureza humana e por isso, podemos defender com Fukuyama, é esta hoje a melhor forma possível de se governar, pois dá satisfação àquilo que é mais íntimo em nossa natureza enquanto homens. Se não há uma regra geral para o desenvolvimento democrático e de instituições impessoais, há, contudo, certas características que devemos analisar que nos permitem defender o regime democrático e suas características fundamentais.

1.4 A democracia não pode entrar pela porta dos fundos

O desenvolvimento de instituições duradouras e capazes de produzir reconhecimento é então uma característica dos regimes democráticos. A teocracia cristã representada aqui pela Igreja Católica, perde pouco a pouco sua legitimidade e capacidade de ação política na organização social²⁴, muito embora tenha sido capaz de se manter viva e organizada após a derrocada de seu poder temporal.

Esse exemplo demonstra que nem sempre as instituições democráticas e seus traços culturais mais marcantes – como a tolerância e o sufrágio universal – foram necessários para a manutenção de instituições e para a satisfação do desejo de reconhecimento. Em última instância, a democracia não depende de um cenário cultural ou histórico propício à sua implantação.

Não faz sentido, como dissemos no capítulo anterior, supor uma relação de causa-e-efeito nos cenários político e cultural com o surgimento da democracia. As primeiras democracias europeias não tinham nenhuma tradição democrática e nada em todo o Ocidente fazia supor que os movimentos por igualdade e liberdade da Revolução Francesa dariam ao mundo a forma de governo que hoje está presente na maioria das nações Ocidentais e em partes do Oriente.

Durante o período de 1970 a 2010, houve um grande aumento no número de democracias em todo o mundo. Em 1973, somente 45 dos 151 países do mundo eram considerados “livres” pela Freedom House, organização não governamental que produz medidas quantitativas de direitos civis e políticos para países de todo o mundo. (...) No final da década de 1990, cerca de 120 países – mais de 60% dos Estados independentes do mundo – haviam se tornado democracias com eleições. (FUKUYAMA, 2013, p. 17)

A ascensão da democracia e de instituições sólidas dentro de governos livres é reflexo da legitimidade gerada pelo reconhecimento. Os cidadãos nas sociedades democráticas aderiram a formas mais racionais de reconhecimento e legitimação, aceitando o princípio de uma dignidade e igualdade fundamentais da natureza humana.

²⁴ Sobre o papel da Igreja Católica no desenvolvimento de instituições políticas e no governo durante a Idade Média recomendamos a leitura do Capítulo 18. A Igreja torna-se um Estado em FUKUYAMA, 2013, p. 291-305.

Isso porque as culturas e modos de vida não são estáticos, como elementos da natureza, mas convenções criadas pelos homens ao longo de sua história. Tais convenções e costumes estão sujeitas a alterações e – uma vez cristalizadas em instituições – são mantidas como formas de expressão típicas de um povo. Por isso, “os ‘pré-requisitos’ culturais da democracia, embora definitivamente importantes, devem ser vistos com algum ceticismo” (FUKUYAMA, 1992, p. 271).

Desse modo, as democracias atuais e os Estados liberais que baseiam suas leis e instituições em princípios racionais e numa organização burocrática centralizada, dependem em certa medida de elementos irracionais da natureza humana, como o desejo por reconhecimento. Um certo nacionalismo – irracional por natureza - é necessário para a manutenção da unidade de um Estado, assim como a secularização e aceitação de valores religiosos fundamenta princípios laicos como tolerância e igualdade capazes de promover a união de um povo em torno de valores comuns.

O desenvolvimento e manutenção de instituições democráticas e de um governo duradouro e legítimo é dependente, em grande medida, de fatores irracionais e externos à própria necessidade de governo e à racionalidade da organização institucional: “A modernização política, para ser bem-sucedida, precisa da preservação de algo pré-moderno dentro de sua estrutura de direitos e de disposição institucionais” (FUKUYAMA, 1992, p. 272).

No desenrolar de sua obra, Fukuyama abordará os cenários políticos, históricos e econômicos que acompanharam o surgimento, existência e disseminação de instituições e governos democráticos e sua eventual derrocada. Esses elementos, entretanto, nos parecem secundários sob a temática do reconhecimento.

A aceitação e disseminação da democracia através do mundo como forma de governo dominante, parece mais confirmar a noção de algo como o reconhecimento na natureza humana, do que a necessidade de certo desenvolvimento material preexistente.

O próprio desenvolvimento econômico só ganha relevo se considerarmos que o trabalho livre e a necessidade de especialização gerada nos países em desenvolvimento, faz mais do que simplesmente garantir salário e melhores condições materiais de vida.

Como vimos anteriormente, o trabalho livre e a necessidade de especialização, assim como o domínio cada vez maior que o homem exerce sobre a natureza,

desperta e exige novas formas de reconhecimento que não estavam presentes naqueles países. Dito de outro modo, o desenvolvimento econômico e a instituição de regimes democráticos são relacionados apenas pela satisfação dos desejos tímóticos irracionais do homem. “O que satisfaz o desejo não satisfaz simultaneamente *thymos*” (FUKUYAMA, 1992, p. 353), a prosperidade econômica causada pelo desenvolvimento industrial do século XX não é capaz, por si só, de satisfazer o reconhecimento humano e o desenvolvimento de instituições democráticas decorre dessa necessidade. A noção de dignidade humana e sua satisfação não está ligada a um valor econômico racional somente, mas a um desejo tímótico.

A incapacidade de compreender o componente tímótico do que é normalmente chamado de motivação econômica leva a vários tipos de falsas interpretações da mudança política e histórica. Por exemplo, é comum afirmar que as revoluções são causadas pela pobreza e pela privação, ou acreditar que quanto maiores a pobreza e a privação, maior é o potencial revolucionário. (...) Os países em processo de modernização econômica são os menos estáveis politicamente porque o próprio crescimento cria novas expectativas e exigências. (...) A tão conhecida “revolução das expectativas ascendentes” é um fenômeno tanto tímótico quanto nascido do desejo [material]. (FUKUYAMA, 1992, p. 218-219)

A democracia não entra pela porta dos fundos, pois não é mero acessório de condições culturais ou econômicas, nem a aplicação de certa racionalidade institucional. Ela é o corolário político de algo que nasce da própria natureza humana e que não se satisfaz pelo simples desejo material ou econômico.

Aquela disputa irracional que fundamenta o Estado pagão da antiguidade e a relação senhor-escravo está presente ainda agora nos países desenvolvidos, em suas instituições e em seu governo democrático na medida em que atendem aos desejos tímóticos do homem: “As nações, como um todo, procuram o reconhecimento e entram em lutas cruentas pela supremacia” (FUKUYAMA, 1992, p. 21)

Essa satisfação racional do desejo tímótico, fruto da cristalização dos valores religiosos secularizados e da noção de uma natureza humana fundamental que se sobrepõe às necessidades materiais – e que se desenvolve no trabalho – parece estar suficiente exposta. Entretanto, ela traz consigo também um problema fundamental.

Se o desejo tímótico é próprio da natureza humana, como afirma Fukuyama, se ele atua como motor do desenvolvimento da história e da vida política, como é possível

que ele esteja de fato satisfeito – em maior ou menor grau, mas satisfeito – sob um governo democrático e suas instituições?

Satisfazer *thymos* não seria ao mesmo tempo negar algo da natureza humana e negar a própria existência dessa natureza não racional e não material? O problema fundamental que a democracia carrega consigo, se entendida como meio de satisfação do reconhecimento, é a própria continuidade da história humana e a natureza das ações humanas numa sociedade em que toda a motivação fundamental, para além do mero cálculo econômico, já deixou de existir.

A democracia oferece o risco do surgimento do homem sem peito, que já não reconhece mais em si certa dignidade e certo valor, pois sem a luta e sem a necessidade de satisfação do puro prestígio, já não há o que diferencie o homem dos outros animais.

Capítulo III - Críticas e considerações sobre o conceito de reconhecimento segundo Fukuyama

Aqueles que abandonaram Deus agarram-se com muito maior firmeza à crença na moralidade.
(Nietzsche, *A Vontade de Potência*)

Se o reconhecimento pode ser satisfeito de alguma forma e, se podemos dizer que há meios mais ou menos eficazes de produzir e distribuir reconhecimento através da vida política, então devemos perguntar se de fato há um fim, um limite até o qual seria possível desejar ser reconhecido ou um ponto de saturação onde, atendidos os desejos, cesse a busca racional ou irracional pelo 'desejo do outro'. Em "O Fim da História e o Último Homem" essa questão ganhará um relevo político maior, como se vê logo no título. Além disso, a satisfação do desejo de reconhecimento levanta várias questões.

Afinal, se o reconhecimento é uma característica essencial da natureza humana, como poderia ser plenamente satisfeito? E uma vez satisfeito, o reconhecimento deixaria de existir? Mas se deixa de existir, como pode ser fundamental na natureza humana, como defendeu Fukuyama? Se o reconhecimento for acessível a todos em alguma medida, vale a pena lutar por ele? Afinal, podemos levar a sério um sociólogo popstar²⁵ que escreveu um livro sobre o fim a história?

Não somos os primeiros a levantar essas questões. Muitas delas, aliás, já estavam circulando quando Fukuyama se pôs a escrever. Vamos procurar responder a todas elas e, uma vez postas, veremos como é possível que o reconhecimento seja algo fundamental da natureza humana e encontre satisfação tanto quanto possível – senão totalmente -, na vida política do homem.

1. O reconhecimento é realmente fundamental à natureza humana?

Como dissemos no capítulo I, Fukuyama recorre a Hegel para fundamentar sua teoria acerca do reconhecimento. O primeiro homem entra numa guerra sangrenta,

²⁵ Segundo a Revista EXAME.

como o risco da própria vida para obter reconhecimento. A primeira forma de organização que surge do desejo por reconhecimento é a relação senhor/escravo. O senhor é aquele que arrisca a própria vida para ter sua dignidade reconhecida. O escravo é aquele que aceita manter a própria vida, em troca de reconhecer a dignidade do senhor. Essa desigualdade fundamental, de fato, não satisfaz o desejo de reconhecimento, pois entre senhor e escravo há a diferença entre o que é humano e o que praticamente não é. O escravo não possui a dignidade do senhor e, por isso, o reconhece de modo imperfeito.

Mas mesmo o escravo, preso a uma relação social desigual, percebe que há em si uma dignidade fundamental. Ele é livre em seu trabalho, em sua consciência, é capaz de produzir e de atuar socialmente. A humanidade do escravo, e sua dignidade, ainda existe sobre o peso das relações sociais desiguais. Através do trabalho, por um lado, e do cristianismo, por outro, o escravo começa aos poucos a disseminar a ideia de que o desejo por reconhecimento não significa a submissão de um homem ao outro, mas no reconhecimento mútuo de uma dignidade humana fundamental, presente tanto nos senhores quanto nos escravos²⁶.

Esse longo processo histórico, e isso ficou exposto no Capítulo II, culminará com a democracia e a formação de instituições impessoais²⁷ capazes de garantir tanto reconhecimento quanto possível a todos os homens. Fukuyama defende que o avanço dos regimes democráticos e a consolidação de instituições que reconheçam a dignidade humana serão suficientes para satisfazer o desejo timótico.

Segundo Hegel, o Estado universal e homogêneo **reconcilia completamente** a contradição que existia na relação senhor/escravo, fazendo dos escravos seus próprios senhores. O senhor não é mais reconhecido apenas por seres que são de certo modo menos do que humanos, e aos escravos não é mais negado o reconhecimento da sua humanidade. Cada indivíduo, livre e consciente do próprio valor, reconhece todos os outros indivíduos por essas mesmas qualidades. (FUKUYAMA, 1992, p. 362. O negrito é nosso.)

²⁶ Cf. Fukuyama, 1992, Parte II – A Velhice da Humanidade, p. 85 a 103. A questão do cristianismo como disseminador da ideia de igualdade humana fundamental aparece em Habermas: “A transformação da condição de similaridade com Deus do ser humano em dignidade igual e incondicional de todos os seres humanos é uma dessas transposições preservadoras que, para além dos limites da comunidade religiosa, franqueia ao público em geral, (...) o conteúdo de conceitos bíblicos” (2007, p. 50).

²⁷ Sobre a impessoalidade das instituições democráticas recomendamos a obra “Ordem Política e Decadência Política” (FUKUYAMA, 2016).

Ao citar Hegel, e depois ao declarar o 'fim da história', Fukuyama parece então dar por pressuposto que, se não hoje talvez amanhã, a consolidação de uma democracia universal fará de todos senhores de si mesmos.

Antes, porém, que Fukuyama recorresse à teoria do reconhecimento universal de Hegel, correntes marxistas já teriam feito uma das críticas fundamentais à pretensa igualdade universal dos homens defendida pelos hegelianos. É o que defende Maria Cristina Garcia na crítica que faz à obra de Fukuyama. Ora, ainda que o reconhecimento existisse tal como o defende Fukuyama – ou o pressuponha Hegel -, sua realização universal seria impossível pela simples existência de classes econômicas desiguais:

Para o materialismo dialético, o homem se desenvolve encontrando a *solução* dos problemas colocados por sua própria atividade viva e prática, criando obras novas sem cessar, ultrapassando os incidentes de um devir complexo, não linear, cruzado por revoluções, regressões parciais, estagnações, saltos para frente, interrupções. (GARCIA, 2010, p. 25)

Parece estar claro que, ao contrário do que defende Fukuyama, a história não encontra seu motor na satisfação do imaterial desejo timótico. Antes, segundo Maria Cristina Garcia, é a própria produção material do homem ao longo de sua história que o leva a encontrar soluções aos problemas suscitados por essa própria condição material. A relação senhor/escravo, por exemplo, não pode ser explicada através de uma desigualdade no reconhecimento da dignidade humana, mas sim uma condição material própria daquela sociedade. A ideia de um reconhecimento universal numa sociedade de classes é, então, impossível:

A crítica da Esquerda afirma que a promessa de reconhecimento universal e recíproco não se realiza nas sociedades liberais, pela simples razão de que a desigualdade social criada pelo capitalismo implica *ipso facto* um reconhecimento desigual (FUKUYAMA, 1992, p. 349)

Desse modo, a satisfação de um desejo de reconhecimento é um mero jogo de linguagem, uma "mistificação [em um sistema cuja] dialética está de cabeça para baixo" (GARCIA, 2010, p. 22). Não é a busca pela satisfação do reconhecimento que leva à superação da relação senhor/escravo, assim também não é o reconhecimento

de uma dignidade fundamental entre os homens que tonará democracias com instituições impessoais como a realização final do desejo de reconhecimento humano. É a superação das condições materiais da vida humana que farão com que, de fato, os homens sejam iguais entre si ao criarem meios materiais e reais para que isso aconteça. Fukuyama, sob essa visão crítica, defende que “aprimorando-se as democracias e ampliando seu número, tudo será perfeito” (GARCIA, 2010, p. 19), mas o faz com base na defesa de um essencialismo mais retórico do que real.

O desejo por reconhecimento aparece então como algo que não deve ser buscado porque, basicamente, não existe. Sob uma concepção materialista como a exposta acima, a desigualdade real presente na divisão dos homens entre classes econômicas (e sobretudo numa economia liberal e num estado capitalista²⁸) é muito mais significativa que o pretense reconhecimento de dignidades fundamentais não-materiais. Se a história terá um fim, ele se dará pela criação e pela mudança material das condições da vida humana²⁹.

Vejam os uma consideração de Fukuyama a respeito do marxismo presente em seu mais recente livro em que afirma:

Marx acreditava obviamente na solução da revolução proletária. Os seus seguidores tentaram engendrar uma sociedade verdadeiramente igualitária depois da Revolução Bolchevique e de outras revoluções comunistas do século XX. (...) O comunismo não eliminou a distinção entre governantes e governados nem pôs fim à opressão pelas elites, apenas mudou a identidade dos manda-chuvas. (FUKUYAMA, 2016, p. 574)

Se não pelo tema deste trabalho, mais talvez por sua fama, Fukuyama é reconhecido por adotar posturas liberais tanto econômica quanto socialmente. Não seria difícil então à professora Maria Cristina, expor sua crítica com base na já gasta dicotomia entre liberais e comunistas. Entretanto, a crítica que ela dirige e que está sumariamente exposta acima, pode levantar mais questões do que responde.

Que dentro de uma sociedade capitalista existam diferenças sociais e econômicas é um fato. Que essa desigualdade econômica e social seja um ato deliberado e/ou moralmente culpável, é de se questionar. A própria ascensão do

²⁸ Segundo Maria Cristina Garcia: “O sistema capitalista premia uma parcela cada vez menor do globo, pois é excludente e promove a desigualdade cada vez maior” (2010, p. 20).

²⁹ É o que defende Maria Cristina Garcia, pois é “o socialismo, que acabará com a perversidade que ora existe para os menos favorecidos” (2010, p. 29).

capitalismo industrial durante a modernidade é considerada por Max Weber, por exemplo, como um avanço benéfico de modo geral por se basear num sistema de cálculo racional e sóbrio “contrariamente à existência do camponês, o qual leva a vida da mão para a boca, [e] à rotina privilegiada do artesão das antigas corporações(...)” (WEBER, 2004, p. 67). Assim também entenderá Fukuyama, pois defenderá que as sociedades liberais – do ponto de vista econômico e social – tendem a uma igualdade material maior, embora isso escape ao nosso problema do reconhecimento:

Todas as sociedades verdadeiramente liberais são, em princípio, dedicadas à eliminação das fontes convencionais de desigualdade³⁰. Além disso, o dinamismo das economias capitalistas tende a derrubar muitas barreiras à igualdade, convencionais e culturais, por meio da mudança constante da demanda de mão-de-obra. Um século de pensamento marxista nos acostumou a pensar nas sociedades capitalistas como altamente inigualitárias, mas a verdade é que são muito mais igualitárias nos seus efeitos sociais do que as sociedades agrícolas que elas substituíram. (FUKUYAMA, 1992, p. 350-351)

A questão então não é até que ponto desigualdade material é suficiente para garantir ou prejudicar a felicidade e a realização humanas, mas sim se o desejo por reconhecimento seria satisfeito em sociedades comunistas, mas não em sociedades democráticas. Como vimos no trecho acima, Fukuyama defende que as sociedades liberais são – pelo menos em princípio -, mais dedicadas à eliminação de ‘fontes convencionais de desigualdade’, o que não é suficiente para afirmar que sociedades democráticas sejam superiores a sociedades comunistas em sua capacidade de proporcionar reconhecimento. A questão central está na suposta igualdade defendida pelos socialistas.

É a própria Maria Cristina Garcia quem nos ajuda a compreender esse ideal de igualdade, já que ela considera que a democracia liberal é “apenas uma etapa transitória que levará ao salto qualitativo para o surgimento do socialismo” (2010, p.12). O socialismo não é apenas uma forma diferente de governo, mas o é qualitativamente, já que o modelo da democracia liberal é marcado, entre outras coisas, pela desigualdade e hierarquia entre os homens³¹. O verdadeiro socialismo, o

³⁰ Fukuyama identifica como “formas convencionais de desigualdade” o apartheid, a restrição ao direito ao voto, leis segregacionistas e coisas do tipo. Para mais informações consultar FUKUYAMA, 1992, p. 350.

³¹ Cf. GARCIA, 2010, p. 19.

socialismo realmente existente, “exigia como condição vital de sucesso [...] a progressiva reaquisição pelos indivíduos dos poderes alienados de tomada de **decisão política** (...)” (GARCIA, 2010, p. 14. O negrito é nosso.). Mais que a desigualdade material, o socialismo exige – nas palavras de Maria C. Garcia – a reaquisição dos poderes de decisão política.

Ora, em todos os países socialistas que pudermos listar veremos várias características diferentes, mas uma sempre constante: a desigualdade política. Seria um exagero dizer que governantes de países socialistas são senhores, no sentido antigo da palavra, sobre seu povo. Entretanto, de todas as possíveis dificuldades de democracias liberais que o socialismo possa resolver, a igualdade política é talvez a mais distante delas, já que “todos os movimentos de esquerda, dos bolchevistas e comunistas chineses aos verdes alemães, num determinado momento, enfrentaram crises em torno do ‘culto da personalidade’ de seus líderes” (FUKUYAMA, 1992, p. 367).

Assim, a massa da população é igual na sua garantia de não possuir direitos à participação política, enquanto uma pequena elite do Partido Comunista, da família Castro, ou dos sucessores de Mao Tsé-Tung, goza do reconhecimento desigual garantido por uma posição proeminente. Segundo Maria Cristina Garcia, o socialismo deveria fazer exatamente o oposto, permitindo que os indivíduos ‘readquirissem seus poderes de decisão política’, mas o que de fato parece fazer é regredir as instituições do Estado a um modelo pré-democrático, onde sobressai a relação irracional da dinâmica do senhor-escravo, onde “todos os animais são iguais, mais alguns são mais iguais do que outros”³².

Como vimos no capítulo II a fundação de instituições impessoais capazes de defender e garantir o reconhecimento universal e igualitário está intimamente ligada à democracia. E isso fica mais claro se olharmos para a derrocada do socialismo soviético no final da década de 1980, pois “depois de uma revolução social bem-sucedida, como a da Alemanha Oriental, em 1989, todos se tornaram beneficiários do novo sistema de direitos” (FUKUYAMA, 1992, p. 364).

Fukuyama, entretanto, é cauteloso ao considerar a capacidade de sociedades liberais e democráticas, não pressupõe uma fórmula ou mesmo um modelo democrático perfeito que pudesse sanar os problemas sociais. Ao contrário, ao

³² Cf. ORWEEL, George. A Revolução dos Bichos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

introduzir o conceito do reconhecimento em suas obras, procura demonstrar que as causas do descontentamento popular e das mudanças sociais e históricas não dependem, necessariamente, de um aspecto econômico ou material. Do contrário, voltaríamos à discussão do primeiro capítulo, onde já vimos que, para Fukuyama, a teoria do *homo economicus* não é necessariamente falsa, mas pelo menos incompleta.

Nos parece que, mesmo diante das complexidades e revoluções que abalam a sociedade humana, o reconhecimento permanece como explicação válida e fundamento verossímil da ação humana. O reconhecimento é um conceito muito caro para ser posto de lado como mera ‘mistificação’. Além disso, o fato de que ‘o comunismo não eliminou a distinção entre governantes e governados nem pôs fim à opressão pelas elites’ não invalida a dialética materialista dos marxistas, mas mostra que, mesmo com condições materiais diversas das de uma economia liberal e capitalista, as elites locais não abrem mão de seu lugar de destaque e poder, mantendo certa desigualdade social.

Ora, o poder e o direito de governar não constituem em si mesmos nenhum ganho material iminente, mas tem em si – por suas próprias características -, uma certa dignidade que traz reconhecimento. Mesmo que não tivesse enriquecido com seu cargo de presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva seria reconhecido pelas qualidades da função de governo que ocupou.

Podemos seguir usando o ex-presidente Lula como exemplo. Em certa medida a ascensão do migrante nordestino até a presidência exemplifica como pode ser a democracia a melhor forma de distribuir reconhecimento dentro de uma sociedade. Nem todos os pobres e migrantes podem, como Lula, alcançar a presidência da República, mas todos podem se sentir reconhecidos em sua figura presidencial, por exemplo, ou podem atingir outras funções que, numa oligarquia ou monarquia hereditária, estariam completamente inacessíveis a certas parcelas da população. “A verdadeira ofensa aos pobres ou desabrigados é feita menos ao seu bem-estar físico do que à sua dignidade” (FUKUYAMA, 1992, p. 353).

O reconhecimento é, então, característica distintiva do homem, que pode atingi-lo racionalmente através das instituições de uma democracia sólida, independentemente de questões econômicas ou da desigualdade social.

O primeiro homem de Hegel não deseja posses materiais, mas o desejo do outro, o reconhecimento, pelos outros, de sua liberdade e humanidade, e na busca do reconhecimento mostra-se indiferente às “coisas deste mundo”, começando pela propriedade privada e terminando pela própria vida. (FUKUYAMA, 1992, p. 201)

Surge, entretanto, outro problema: esse reconhecimento, disponível a todos em alguma medida, é algo qualitativamente bom? Vale a pena buscar algo que está disponível a todos?

2. A democracia matou o reconhecimento?

Se nosso tópico anterior focou uma crítica mais à esquerda sobre o reconhecimento e as desigualdades sociais, vamos entrar agora numa seara diferente.

Vale a pena conquistar o reconhecimento que pode ser universalizado? A *qualidade* do reconhecimento não é mais importante do que sua universalidade? E o objetivo de universalizar o reconhecimento não terá como resultado inevitável sua trivialização e desvalorização? (FUKUYAMA, 1992, p. 363)

Vimos no segundo capítulo que a ascensão do cristianismo fortaleceu a noção de igualdade entre senhores e escravos. Acompanhando Hegel, Fukuyama dedica especial atenção ao desenvolvimento e propagação da fé cristã que formulará religiosamente aquilo que, séculos depois, será transplantado ao mundo civil como os Direitos do Homem.

Isso nos leva a questionar se uma distribuição quantitativa do reconhecimento – tanto quanto possível numa democracia atual -, significa uma perda qualitativa. Como na lei da oferta e da procura, quanto mais reconhecimento disponível no mercado, menor o seu valor. O senhor que antes arriscava a vida em troca de prestígio, pode converter-se, nas democracias de instituições sólidas, num simples burguês “contente por sua felicidade e incapaz de sentir vergonha por não conseguir se erguer acima desses desejos [materiais]” (FUKUYAMA, 1992, p. 364).

O valor do reconhecimento, tido em si mesmo como algo digno de luta, passa agora a perder espaço para uma moralidade civil que não encontra qualquer fundamento num valor humano mais profundo. Acabamos escravos de uma

mediocridade material: “O puritano *queria* ser um profissional – nós *devemos* sê-lo” (WEBER, 2004, p. 165). As leis positivas e os códigos éticos estagnam o homem numa situação de conforto aparente, pois não há mais pelo que arriscar a própria vida.

Assim, teríamos de encarar o fato de que a universalização do reconhecimento seria, na verdade, sua negação e frustração. Se a maioria de fracos e humildes alcança tanto reconhecimento quanto deseja numa sociedade democrática, qual o valor desse reconhecimento? Ao invés de encarnar algum valor da dignidade humana, não estaríamos buscando algo que é desprezível?

Por outro lado, se o reconhecimento é uma característica humana fundamental e se encontra irrealizado nas democracias, estaríamos hoje vivendo sob um sistema seriamente fragilizado. Até que ponto os fortes, e dispostos a arriscar a própria vida, aceitariam se submeter a uma sociedade onde seu desejo de reconhecimento é falsificado e negado em nome da pseudo-realização de uma maioria de fracos?

Houve muitos eventos na era contemporânea que parecem afastar essas preocupações. As manifestações populares nos países soviéticos dos anos 80 pedindo por um regime democrático, ou a abertura do Oriente Médio a intervenções pró-democráticas na Primavera Árabe, ainda na nossa década, não seriam sinais de que a obtenção de direitos e de reconhecimento mútuo e universal podem satisfazer o desejo timótico?

É indiscutível que o homem sem direitos luta para consegui-los, como aconteceu no Leste Europeu, na China e na União Soviética. Mas, é outra coisa dizer que está humanamente *satisfeito* pelo mero ato de ter obtido seus direitos. Isso nos faz lembrar Groucho Marx quando disse que jamais ia querer pertencer a um clube que o quisesse como sócio. (FUKUYAMA, 1992, p. 364)

A luta democrática em países historicamente dominados por grupos locais ou elites poderosas, pode ser somente uma manifestação timótica que precisa se estender para além da consecução de direitos humanos básicos, para além das garantias institucionais de uma democracia.

Além disso, é preciso considerar que a universalização de um ideal de igualdade e dignidade mútuos, aspectos centrais numa democracia, tendem a proporcionar a nivelção de todos os homens e de seus atos, tirando o valor que, em outros tempos, certas atividades ou ocupações gozariam como dignas de reconhecimento. As pessoas podem simplesmente deixar de manifestar em público suas preferências ou

aptidões para não serem excluídas de seus grupos sociais. Atividades como o serviço militar, o sacerdócio ou a filantropia perdem seu caráter elevado, não de direito, mas de fato, simplesmente porque as pessoas, numa democracia, parecem avessas a discriminar e qualificar certos atos como mais dignos que outros.

A relação senhor/escravo da Antiguidade padecia de uma contradição intrínseca: o escravo era algo menos que um homem, logo, o reconhecimento que tributava ao senhor era imperfeito, pois indigno. Através do cristianismo e de uma ética do trabalho, encontrou-se no reconhecimento universal e mútuo uma saída racional para a satisfação do desejo tímótico. Agora, o escravo é seu próprio senhor e o reconhecimento se dá entre indivíduos iguais que se reconhecem como tal numa democracia institucional.

Entretanto, se o reconhecimento é tributado por todos numa democracia, qual o valor desse reconhecimento? Um professor deseja ser reconhecido como tal pelos seus pares e não por aqueles que sequer tiveram uma educação formal. Ele **pode** ser reconhecido por outras classes, mas é compreensível que ele **espere** ser reconhecido por superiores ou pelo menos por aqueles que considera seus pares.

O reconhecimento recebido pela cidadania, numa grande democracia contemporânea, será necessariamente mais satisfatório do que o reconhecimento que recebiam os membros de pequenas e coesas comunidades agrícolas da era pré-industrial? Pois, embora estes últimos não tivessem “direitos” políticos, na acepção moderna da palavra, eram membros de grupos sociais pequenos e estáveis, unidos pelos laços de parentesco, trabalho, religião e outros, e “reconheciam” e respeitavam uns aos outros, mesmo quando sujeitos à exploração e ao abuso por parte dos senhores feudais. Em contraste com isso, os habitantes das cidades modernas, moradores de imensos blocos de apartamentos, podem ser reconhecidos pelo Estado, mas são estranhos para as pessoas com quem vivem e trabalham. (FUKUYAMA, 1992, p. 366)

O reconhecimento de nossos pares ou pelos que consideramos superiores a nós, parece responder melhor ao desejo de reconhecimento, ainda que sejamos ignorados pela maioria. Por isso Nietzsche acreditava que nenhuma forma de grandeza ou excelência é possível fora de sociedades aristocráticas³³ e o

³³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. “Além do Bem e do Mal”. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Aforismos 257, 259.

reconhecimento seria uma forma nobre de relação entre aqueles poucos homens capazes de arriscar a própria vida.

Em Adam Smith temos a defesa daquela empatia que, em certa medida, faz com que os homens busquem entre si ser benevolentes: “a natureza, que formou os homens para aquela bondade recíproca tão necessária para sua felicidade, torna todo homem objeto peculiar de bondade para pessoas para quem ele mesmo já foi bondoso” (1999, p. 282). Na visão de Smith, os sentimentos pessoais de mérito e demérito não dependem de uma aprovação social genérica, mas da empatia do grupo ou daqueles que já receberam e devotaram atos benevolentes entre si.

Assim, seja através ideal aristocrático de um Nietzsche ou da empatia de Smith, é possível reconhecer que há algo para além das condições materiais e da comiseração coletiva que dão ao indivíduo o reconhecimento de seu próprio valor e dos demais, ainda que sejam poucos. Se podemos obter o reconhecimento num pequeno grupo, aristocrático ou não, qual o valor de sua generalização num todo social?

Uma sociedade que concede esse reconhecimento [como o presente nas instituições democráticas] pode ser o ponto de partida para a satisfação de *thymos* e evidentemente é melhor do que uma que negue a humanidade de todos. Mas essa concessão de direitos liberais constituirá por si mesma a satisfação do grande desejo que leva o senhor aristocrata a enfrentar a morte? E mesmo que muitos ficassem satisfeitos com essa forma humilde de reconhecimento, seria satisfatório para os poucos que tem natureza infinitamente mais ambiciosa? (FUKUYAMA, 1992, p. 364)

A natureza do reconhecimento como característica essencial de uma dignidade humana parece estar então de encontro ao que entendemos como pilares democráticos. A concessão de direitos sem nenhuma contrapartida retira dos indivíduos aquilo que parece ser o fundo irracional do reconhecimento: o risco pela própria vida.

Assim, em sociedades democráticas com populações inteiras tendo seus direitos civis previstos em constituições e instituições sociais, as pessoas simplesmente deixam de se esforçar pela implementação ou garantia desses direitos. Ninguém teria motivo de arriscar-se a perder algo – mesmo que sejam a monotonia e a comodidade de uma vida aburguesada -, para melhorar as condições e instituições daquela sociedade. De fato, as pessoas deixariam de estimar aquilo que é digno de estima

porque simplesmente não veem mais razões para tanto: “querem sair e abraçar todo mundo, dizendo que, por mais miseráveis e degradantes que sejam suas vidas, eles são *alguém*” (FUKUYAMA, 1992, p. 365).

Desse modo, as democracias teriam, de fato, enterrado todo desejo de reconhecimento e transformado a sociedade numa massa amorfa que estaria presa a convenções sociais arbitrárias e a satisfação pequena do burguês: “se um golpe de estado ocorresse na Suécia, disse Lênin, o governo revolucionário começaria oferecendo um jantar ao ministério burguês que havia derrubado... e os capitalistas se apressariam em retribuir-lhes essa polidez” (CRISTALDO, 1973, p. 24).

De fato, a própria moralidade perderia substância numa democracia perfeita, onde todos podem ser vistos como iguais e, em consequência disso, também seus atos e escolhas. Ora se o julgamento moral pressupõe um desnível entre o bom e o mau e se o igualitarismo democrático fosse realmente perfeito, no sentido de tornar a todos iguais de fato, então os atos humanos perderiam seu valor, pois já não há mais bom e mau, não há mais reconhecimento desejado. Se não há mais pelo que ser reconhecido, não há mais padrões que devam ser alcançados, nem graus de excelência na vida humana. Se essa democracia perfeita pode ser atingida ou não, não nos cabe julgar. O fato é que, em regimes democráticos, parece que a luta por reconhecimento perde seu sentido.

Há também, além disso, uma aparente contradição entre a instauração de sociedades igualitárias e sua manutenção, pois a luta por reconhecimento que move a história e a leva à democracia parece ser, fundamentalmente, uma luta para ser desigual:

O esforço para ser *desigual* aparece em todos os aspectos da vida, mesmo em acontecimentos como a Revolução Bolchevista, que procurou criar uma sociedade baseada na completa igualdade humana. Homens como Lenin, Trotsky e Stalin não eram indivíduos que se esforçassem pessoalmente para serem apenas iguais a todos os outros. (...) Para fazer uma revolução e criar uma sociedade completamente nova são necessários indivíduos notáveis, com determinação, visão, crueldade e inteligência muito acima da média, características que todos esses primeiros bolchevistas possuíam em abundância. Contudo, o tipo de sociedade que eles lutavam para criar pretendia abolir as ambições e características que eles próprios possuíam. (FUKUYAMA, 1992, p. 367)

Assim como Lênin, Trotsky ou Stálin, podemos encontrar excelências humanas num Benjamim Franklin, numa Margareth Thatcher ou num Ronald Reagan que os tornam cidadãos emblemáticos em seus países. O igualitarismo soviético e as garantias legais das democracias já não parecem mais tão distantes. São criados, em alguma medida, pelo desejo timótico do reconhecimento e da excelência, mas parecem cair no mesmo erro do universalismo que degrada o valor da dignidade humana e dos atos de grandeza e coragem, relegando o reconhecimento a uma espécie de galardão de pequenos grupos, sem exercer mais papel central na vida da sociedade como um todo. Nos países soviéticos o desejo timótico aparece como culto à personalidade enquanto, nas democracias ocidentais, é substituído pouco a pouco por uma amálgama de moralidade pública e direito positivo.

Essa é a crítica mais pesada que podemos impor ao desejo por reconhecimento, tal como o entende Fukuyama: o reconhecimento universal leva à negação da natureza humana e a seu rebaixamento. Ao invés do fim da história, temos a ascensão da mediocridade e a frustração de algo que parecia fundamental à natureza humana ao distingui-la dos animais.

Entretanto, podemos considerar que todos estão de fato satisfeitos nas modernas democracias? E aqueles insatisfeitos são capazes de por abaixo o modelo democrático? Ainda que a crítica de Nietzsche esteja certa e de que a busca da desigualdade seja fundamentalmente importante para os homens, isso inevitavelmente faria da democracia um regime fadado à mediocridade. Mas o ideal aristocrático de Nietzsche pode ser tomado como um valor absoluto? De fato, Fukuyama parece entender que a racionalização do reconhecimento dentro de uma democracia, através de instituições que defendem e garantem reconhecimento universal e igualitário, traz mais vantagens do que problemas. A crítica de Nietzsche desconsidera este aspecto racional do reconhecimento em democracias e propõe um modelo aristocrático que, intencionalmente ou não, reintroduz a relação irracional do senhor-escravo.

3. O reconhecimento como iguais na liberdade entre desiguais

Fica-se com a impressão de que as democracias atuais tendem a um conformismo social maior e mesmo a uma estagnação política e moral. Isso parece

ser o oposto da vida pública em nosso país, pelo menos, quando consideramos a polarização atual do debate político e a ascensão de movimentos jovens à direita e à esquerda do espectro político. Parece haver no Brasil uma efervescência política que destoa da moralidade pequeno burguesa e da acomodação pressuposta em parágrafos anteriores a respeito das democracias.

Obviamente, o caso isolado do Brasil – ainda mais num período tão curto de tempo – não pode servir de modelo para um juízo de valor acerca dos modelos democráticos. Ainda é cedo para afirmarmos com alguma propriedade se nossa política local aperfeiçoará sua democracia ou cairá nos já batidos populismos ou autoritarismos típicos da América Latina³⁴.

Contudo, é lícito perguntar se o conformismo, o vício da moralidade e a apatia geral de uma maioria fraca – contrastada com a insatisfação de uma minoria de fortes – são problemas do sistema democrático ou de outra coisa. Não parece que a simples consecução de direitos seja capaz de realizar o desejo de reconhecimento, mas afinal de contas a democracia se caracteriza principalmente pelos direitos positivos que dá a seus cidadãos?

Como dissemos no capítulo II, uma das razões para a ascensão de democracias foi sua capacidade de distribuir o reconhecimento, tanto quanto possível, entre todos os membros do corpo social. Considerando o cenário da luta primitiva por reconhecimento – onde senhores e escravos arriscavam a própria vida – o papel das instituições numa democracia é certamente um ganho considerável. Ainda mais se levarmos em conta que o período da ascensão democrática, entre os anos de 1970 e 2010³⁵, foi também o de maior crescimento populacional e de relativa paz no mundo como um todo. Após os grandes confrontos das Guerras Mundiais, a bipolarização entre EUA e URSS colocou os Estados sob alerta, mas os confrontos, de fato, nunca mais atingiram a magnitude de uma guerra em larga escala.

Socialmente parecem ascender as noções de igualdade e liberdade, que favorecem a prática de um reconhecimento universal e igualitário. Entretanto,

³⁴ Podemos ver um exemplo disso na obra “Pare de Acreditar no Governo – Por que os brasileiros não confiam nos políticos e amam o Estado”, de Bruno Garschagen (Record, 2015, 322 págs.). Nesse livro o autor considera o paternalismo estatal como algo enraizado em nossa cultura o que, entendemos, nos tornaria mais propensos a regimes ditatoriais ou populistas que se caracterizam por um Estado autoritário e centralizador.

³⁵ Cf. “Por que se disseminou a democracia?” (FUKUYAMA, 2016, p. 545)

Fukuyama vê na formação das democracias um apelo maior ao aspecto econômico que à instituição de democracias de fato:

O principal interesse dos liberais tendeu a ser muito mais o primado do Direito do que a democracia – isto é, a proteção jurídica da propriedade privada e dos direitos individuais, e políticas como o comércio livre, a reforma do funcionalismo público em prol da meritocracia e o ensino público para possibilitar a mobilidade social ascendente. (2016, p. 553)

Sob o manto da igualdade e da proteção de liberdades individuais muitas democracias da chamada Terceira Onda³⁶, surgidas no final do século XX, primavam muito mais pela segurança jurídica de bens ou aspectos econômicos, do que ao estímulo da criação, o incentivo ao esforço propriamente humano de superar obstáculos e alcançar metas por puro prestígio. A formação e reforma de um forte funcionalismo público, entendido aqui como burocracia estatal, reforça a impessoalidade das instituições e as possibilidades de acesso por membros não ligados a oligarquias históricas, por um lado, enquanto sufoca, por outro lado, o cidadão comum sob o crescente número de códigos e técnicas legais que se vê incapaz de compreender³⁷. As dificuldades de um modelo democrático, nesse caso, parecem ter sua origem em condições que não são próprias da democracia, mas condicionadas pelos grupos econômicos ou sociais envolvidos em sua implantação. É uma falha na introdução da democracia, não dos princípios democráticos.

Além disso, se considerarmos a mera seguridade social ou a proteção da propriedade privada como razões de ser de uma sociedade democrática, caímos na mera necessidade de conservação, o que não nos coloca acima dos animais, conforme vimos no capítulo I. Pelo contrário, como “a democracia liberal raramente chegou num pacote completo; [mas] foi introduzida com o tempo, de forma sequencial” (FUKUYAMA, 1992, p. 564), é de se esperar que a consolidação de uma igualdade legal e a participação popular no governo deem espaço a atividades que favoreçam o reconhecimento.

³⁶ Cf. HUNTINGTON, Samuel. “A Terceira Onda – A democratização no final do século XX”. São Paulo: Ática, 1994.

³⁷ Esse ponto já foi abordado por Max Weber em sua conhecida teoria da burocracia. Pode-se encontrar um bom comentário a respeito em CHIAVENATO, Idalberto. “Introdução à teoria geral da administração”. Rio de Janeiro: Markon, 4ª edição, 1995.

É o caso do Brasil, para voltarmos a nossa pátria. Dirá Fukuyama:

No caso de países de mercado emergentes como a Turquia e o Brasil, o problema é que a mudança social ultrapassa as instituições. As instituições são, por definição, padrões de comportamento persistentes criados em resposta às necessidades de um momento histórico específico. Contudo, as sociedades, em especial, as que vivem um rápido crescimento económico, não permanecem imóveis. (...) Em muitos casos, as instituições não acomodam estes novos agentes e acabam por ser pressionadas no sentido da mudança. (FUKUYAMA, 2016, p. 16)

Desse modo, as instituições devem acompanhar as transformações económicas e sociais, já que grupos sociais cada vez maiores atingirão patamares onde o reconhecimento universal e igualitário passará a ser uma demanda real. Assim, a política liberal que parece encerrar a democracia no conformismo, pode estimular a busca por reconhecimento desde que suas instituições estejam prontas a adotar as mudanças exigidas por essa nova pressão social.

Um exemplo de como o reconhecimento exerce um papel importante nas transformações sociais está no evento conhecido como Primavera Árabe:

A Primavera Árabe começou em janeiro de 2011, com a auto-imolação de um vendedor de rua tunisino chamado Mohamed Bouazizi (...). Segundo os relatos da imprensa, o carrinho ambulante de Bouazizi tinha sido confiscado várias vezes pela polícia e quando ele se dirigiu à esquadra para protestar foi esbofeteado e insultado pelos agentes. Ao ver negado o reconhecimento da sua dignidade essencial, Bouazizi regou-se com gasolina e pegou fogo a si próprio; morreu das queimaduras, duas semanas depois. A sua história, divulgada em todo o mundo árabe, evocou simpatia e indignação e desencadeou uma grande revolução política. (FUKUYAMA, 2016, p. 583)

Marcado por governos autoritários e não democráticos, muitos países do Oriente Médio se viram obrigados a mudar política públicas, como a Jordânia³⁸, e tiveram muitos de seus líderes regionais derrubados por milícias armadas de grupos civis que desejavam um novo modelo institucional³⁹ motivados pela ação de um vendedor ambulante insultado. Não temos como assegurar que o modelo democrático será

³⁸ Sobre a política e as mudanças sociais jordanianas recomendamos a leitura de JORDÂNIA, Rei Abdullah II Da. "A Nossa Última Esperança - A Demanda da Paz Em Tempos Adversos". Linotipo Digital: 2014.

³⁹ Esse confronto ainda ocorre na Síria onde a legitimidade de Bashar Al-Assad, presidente sírio, é questionada por grupos de milicianos civis, de um lado, e por extremistas da jihad islâmica, de outro.

adotado no Oriente Médio nem se, sendo adotado, sua implantação e permanência seriam de fácil consecução. Entretanto, parece restar claro que, uma vez alcançadas, as instituições democráticas, longe da apatia, respondem melhor às demandas por reconhecimento que os atos extremos como o protesto de Bouazizi. Numa democracia ocidental o caso de Bouazizi poderia gerar a mesma comoção e necessidade de mudança sem a necessidade do desfecho trágico que teve. Racionalizar a busca por reconhecimento é um dos efeitos mais benéficos das instituições democráticas.

Mais do que isso, também, a democracia permite a seus cidadãos uma liberdade de agir e de consciência que permitem o surgimento de novas formas de reconhecimento que independem da luta sangrenta e da irracionalidade timótica do primeiro homem. As sociedades não são estáticas, nem podem ser definidas somente pelo aspecto econômico ou moral. A ideia de que a democracia em si mesma, como uma fórmula mágica, satisfaz e encerra o desejo de reconhecimento completamente é falsa, pois podemos observar que “muitas pessoas nas sociedades democráticas contemporâneas, especialmente os jovens, não se contentam apenas em se congratular por sua tolerância (...), querem escolher uma crença e um compromisso com ‘valores’ mais profundos(..)” (FUKUYAMA, 1992, p.370).

Tais valores, entretanto, podem ser simplesmente a imposição ideológica de um Estado forte e não possibilidades livres de uma sociedade democrática. Não podemos esquecer o aviso de Nelson Lehmann da Silva, quando afirma que “a democracia eventualmente cria as condições que propiciam o estabelecimento de um Estado absoluto, erigido em garantia da igualdade” (2016, p. 113). Crítico do que define como a religião civil do Estado Moderno, Lehmann enxerga a dessacralização da religião e a ascensão da moralidade estatal como tentativas quase gnósticas de subverter uma ordem social baseada numa metafísica herdada do cristianismo. Sob a promessa de garantir e elevar a dignidade humana, a democracia acaba por criar meios de controle sociais e de sublimação da própria sensação de incapacidade do homem. Fraco como sou, eu homem, procuro na subversão da ordem hierárquica de uma sociedade, através da adoção da democracia, meios de me tornar forte, ainda que sob o peso de uma falsa moralidade estatal.

Se conforme a visão hegeliana a história se desenrola como uma dialética entre o senhor e o escravo, a idéia de Deus representaria o mítico Senhor por excelência, ocupando a humanidade o polo oposto. (...) O homem quer ser Deus. Ele não aceita sua condição existencial.

Todos os sonhos utópicos seriam invenções visando superar esta dialética senhor-escravo, promovendo o homem a senhor de seu destino. A idéia de “*homo homini deus*” se encontra portanto no cerne de todas as revoluções modernas. Tal otimismo com respeito ao homem levaria diretamente a uma deificação do Estado. (LEHMANN, 2016, p. 62)

Ora, Fukuyama rejeitaria essa noção de que o estabelecimento de uma democracia abra as portas para uma forma de controle social e deificação do Estado, em nome da igualdade, por pelo menos 3 razões: 1) a existência do desejo de reconhecimento como parte constituinte da natureza humana; 2) a necessidade das democracias de constituírem instituições capazes de distribuir reconhecimento e 3) a necessidade dessas instituições de mudarem com o tempo conforme os avanços econômicos e sociais.

O desejo de reconhecimento como traço constituinte da natureza humana não dá ao homem, ao menos não por muito tempo, a satisfação de pertencer inerte a uma ordem social ou econômica, por melhor que ela seja. Por isso, ainda que concordássemos que sistemas socialistas ou comunistas são materialmente superiores às democracias ocidentais, sua rigidez política e ideológica e a falta de liberdade desses regimes deixariam insatisfeitos seus cidadãos que continuam almejando o reconhecimento. Como dizia o poeta e dissidente cubano Reinaldo Arenas: “A diferença entre o sistema comunista e o capitalista é que, embora os dois nos deem um chute na bunda, no sistema comunista a gente leva o chute e tem que bater palmas; no capitalista, a gente também leva, mas pode gritar” (2009, p. 342).

O otimismo a respeito da natureza parece levar o homem mais para a busca de novos horizontes, por conta do desejo por reconhecimento, que a uma mera deificação de um Estado paternalista ou divinamente ordenado. Esse desejo só pode encontrar uma realização efetiva – não completa necessariamente – nas modernas democracias liberais que tornam “o desejo irracional de ser reconhecido como maior do que os outros pelo desejo racional de ser reconhecido como igual” (FUKUYAMA, 1992, p. 21), universalizando o reconhecimento igualitário como fundamento das instituições.

As instituições democráticas parecem cumprir bem esse papel ao permitirem que os indivíduos, de maneira impessoal, sejam livres para atuar politicamente na sociedade e alcançar reconhecimento em outras atividades para além da guerra e o risco da própria vida no confronto, pois “onde não são possíveis as formas tradicionais

de luta, como a guerra, e onde a prosperidade geral torna a luta econômica desnecessária, os indivíduos tímóticos começam a procurar outras formas de atividades (...) que podem lhes trazer reconhecimento” (FUKUYAMA, 1992, p. 384). Não se trata, portanto, da paz universal ou do fim das desigualdades, mas sim da racionalização e desenvolvimento de um modelo de sociedade onde o reconhecimento, igualitário e universal, não depende mais do risco da própria vida.

Desse modo, ao invés de uma revolta metafísica contra Deus, a história e as revoluções políticas das sociedades humanas, tal como as entende Fukuyama, retratam esse movimento da luta senhor-escravo que altera instituições e regimes até que a moderna democracia alcance um modo racional de satisfazer o reconhecimento através de suas instituições que devem estar preparadas para mudanças de cunho tímótico. Não se trata, para Fukuyama, de uma revolta metafísica, pois a ideia da divindade não deixa de existir num regime democrático, tampouco é proibida ou rechaçada, pelo contrário, os cidadãos “podem ser muçulmanos, budistas, teosofistas, Hare Krishnas, ou seguidores de Lyndon LaRouche, para não falar de escolhas mais tradicionais como católicos ou batistas” (FUKUYAMA, 1992, p. 370). Trata-se, isso sim, de um desenrolar histórico que culmina com a racionalização do desejo de reconhecimento.

Isso não significa que todos os sujeitos estarão conformados com a democracia ou com formas racionais de reconhecimento. Pelo contrário, se olharmos para o século XX, veremos a ascensão quase periódica de líderes totalitários ou autoritários que solaparam a democracia em seus países. Podemos ver aqui a ascensão irracional de um desejo de reconhecimento que não quer ser igual, mas sim superior pelo risco da própria vida ou pelo reconhecimento de alguma dignidade própria. A vigilância de uma certa pureza ideológica, como nas ditaduras latino-americanas, ou a defesa da supremacia racial nazista são – em níveis diversos, é claro – arroubos desse desejo tímótico que quer estabelecer a todo custo senhores e escravos. Nesses casos, citados apenas como exemplo e dos quais outros poderiam se seguir, a existência de instituições democráticas e a universalização de um reconhecimento igualitário não foram suficientemente fortes para impedir a ascensão de uns poucos senhores sobre uma maioria de pessoas que não possuíam qualquer reconhecimento.

E esse é o cerne da crítica nietzschiana: por um lado, a acomodação numa democracia que dá direitos sem luta torna os homens apáticos e insensíveis –

burgueses, se preferirmos – sufocando o desejo por reconhecimento sob o relativismo⁴⁰ e uma moralidade social positivada; por outro lado, essa mesma democracia, que racionaliza o desejo de reconhecimento e lhe dá expressão em suas instituições, não parece impedir, de quando em quando, a irrupção de torrentes irracionais de reconhecimento⁴¹. Desse modo, dizer que o reconhecimento é algo racional ou irracional seria simplesmente de uma valorização moral que, em último caso, teria pouca relevância na descrição da história e na organização da sociedade. Se as democracias modernas não podem garantir que a racionalização do desejo tímótico possui – pelo menos – a capacidade de garantir uma estabilidade política duradoura, não há sentido em lhe atribuir mais valor do que a luta irracional por um reconhecimento assimétrico.

Este, de fato, parece ser o problema mais sério a se enfrentar não só quando falamos da questão do reconhecimento, mas quando tratamos da democracia em geral. Fukuyama não nega que tais explosões irracionais de reconhecimento continuarão acontecendo na história das democracias, pois “Hegel na *Filosofia do Direito* afirma claramente que ainda haverá guerras no fim da história” (FUKUYAMA, 1992, p. 463) e, assim, a racionalização tímótica nas democracias pode ser interpretada como a melhor forma possível de se obter reconhecimento na medida em que o torna disponível a um maior número de pessoas. Ela transmuta o risco da própria vida, na luta pelo reconhecimento, em algo simbólico ou social, que torna reconhecimento possível aos homens desiguais, mas somente na medida de suas habilidades pessoais ou aptidões físicas e não por uma desigualdade fundamental que os faria senhores e escravos. Desse modo, as democracias não podem efetivamente extinguir desejos tímóticos irracionais, mas, “embora ninguém esteja legalmente impedido de querer ser reconhecido como superior, ninguém é incentivado a fazê-lo” (FUKUYAMA, 1992, p. 386).

⁴⁰ Fukuyama trata do relativismo em 1992, p. 369, associando-o, sobretudo, aos currículos educacionais em sociedades democráticas.

⁴¹ Pode-se encontrar mais informações sobre essa crítica que Fukuyama encontra em Nietzsche no capítulo 28 de “O Fim da História e o Último Homem” (1992, p. 362). Nesse capítulo Fukuyama discorrerá acerca das preocupações que essa visão de Nietzsche suscita. Não seguimos a problemática do capítulo aqui porque sua exposição alongaria por demais o texto, introduzindo outros elementos como certas relações com Tocqueville e referências a Trotsky e Lênin, por exemplo, que julgamos muito amplas para o escopo de nosso trabalho que trata, primordialmente, do reconhecimento.

Temos então, de um lado, o otimismo materialista dos socialistas que vê o fim das desigualdades e dificuldades sociais como a solução para os problemas de reconhecimento, sem considerar que a suposta igualdade de seus regimes cria novas relações de senhor-escravo e ataca a liberdade dos indivíduos, sendo assim, mais nociva ao reconhecimento que qualquer desigualdade material – ainda que persistente – nas democracias liberais.

De outro lado, temos o pessimismo meio amargurado ou mesquinho daqueles que, por se suporem escolhidos entre a massa de fracos, creem-se dignos de uma sociedade em que talvez sequer fossem aceitos. A crítica levantada através do pensamento de Nietzsche descreve um problema real que envolve outras questões para além do próprio reconhecimento, como a capacidade de mudança nas instituições para atender a desejos de reconhecimento não-igualitários, a fundamentação de um primado do direito igualitário em sociedades democráticas e o horizonte histórico e social dos povos de vários países⁴². Esses temas merecem certamente maior atenção em pesquisas específicas onde, talvez de forma mais direta, seja possível também abordar as considerações que faz Axel Honneth.

Seja como o for, o conceito de reconhecimento na obra de Fukuyama traz para a discussão política um forte sustento em apoio à democracia que, se não pode ser fechada num conjunto mais ou menos estanque de instituições e leis e regras, deve-se talvez mais a essa inconstante busca por reconhecimento que move a natureza humana, que por alguma falta ou falha intrínseca. Já sobre o fim da história, bem, isso a nós só cabe esperar.

⁴² Embora não associe suas obras seguintes ao problema do reconhecimento é interessante notar que Fukuyama tratará exatamente desses temas – primado do direito, impessoalidade e desenvolvimento institucional e formação histórico-social dos povos – em suas duas obras mais recentes: “As Origens da Ordem Política: dos Tempos Pré-Humanos até a Revolução Francesa” e “Ordem Política e Decadência Política”, respectivamente. Isso reforça nossa ideia inicial, exposta na introdução de nossa pesquisa, de que o conceito de reconhecimento é importante para a compreensão de toda a obra de Francis Fukuyama embora ele apareça em maior ou menor escala conforme o livro em questão.

Considerações Finais

Sinto-me muito menos otimista do que me sentia quando estava a escrever o Admirável Mundo Novo. As profecias feitas em 1931 estão a realizar-se muito mais depressa do que eu pensava.
(Aldous Huxley, Retorno ao Admirável Mundo Novo)

Fukuyama foi um autor que descobrimos como que por acaso na metade da graduação. De fato, o consideramos um autor pouco estudado no Brasil e muito mais conhecido por aparições midiáticas ou opiniões de ocasião. A mais recente polêmica foram suas declarações a respeito da possível candidatura de Jair Bolsonaro e a análise que faz sobre a democracia no Brasil⁴³, declarações essas que não reproduziremos aqui obviamente. Começamos estas considerações finais com um tom mais pessoal, pois consideramos que aqui – mais que em qualquer lugar – cabe expor finalmente o nosso ponto de vista e as considerações e descobertas que este trabalho proporcionou e esclarecer, se obscuro ficou, algum ponto que consideramos importante nessa pesquisa.

Antes de mais nada, consideremos o primeiro capítulo e sua estrutura quase narrativa. Por considerar que Fukuyama é pouco e mal abordado, sobretudo quando falamos do conceito de reconhecimento em sua obra, nos pareceu quase que uma obrigação seguir sua narrativa e o encadeamento que apresenta ao desenvolvimento do reconhecimento como elemento da natureza humana e como ponto essencial para a compreensão do desenvolvimento de instituições políticas. Passamos em revista então, neste capítulo, por temas essenciais como a própria definição de reconhecimento proposta por Fukuyama, seu desenvolvimento histórico e sua relação com a liberdade. Também nesse capítulo aparece a ideia de um reconhecimento irracional, trazido por Fukuyama de uma tradição hegeliana, onde a única relação possível de reconhecimento é a relação senhor-escravo.

É preciso ter claro aqui que a irracionalidade dessa forma de reconhecimento não reside, para nosso autor, em alguma condenação de valor ou positiva. A irracionalidade da relação senhor-escravo é fundamentada, sobretudo, em sua própria incompletude e contradição. O escravo não possui meios de reconhecer o senhor de

⁴³ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/bolsonaro-um-populista-perigoso-diz-professor-de-stanford-22029047>. Acessado em 13 de fevereiro de 2018 às 19h40.

forma devida, pois nessa relação o único homem capaz de tributar reconhecimento é o senhor. O escravo está posto como que numa situação de sub-humanidade ou meta-humanidade. Ele é algo além ou aquém de um homem, mas jamais um igual capaz de reconhecer no outro alguma dignidade humana fundamental. Esse problema aparecerá sob uma roupagem moderna em “Nosso Futuro Pós-Humano: Consequência da Revolução da Biotecnologia” (2003) onde Fukuyama questionará a validade do reconhecimento dentro de uma sociedade cada vez mais moldada *in vitro* e com possibilidades de seleção genética indisponíveis através dos meios naturais. De fato, nos parece proveitoso que se tenha em mente essa ideia irracional de reconhecimento, pois a hipótese aventada de uma possível sociedade de homens melhorados geneticamente, ressuscita a problemática do reconhecimento sob a ótica do senhor-escravo, agora transformada numa disputa entre o geneticamente modificado e o natural, por assim dizer.

Compreender essa irracionalidade do reconhecimento dá-nos também meios de entender como nosso autor vê no trabalho e na ascensão do cristianismo os meios de infiltração de ideais universais e igualitários de reconhecimento. O desenvolvimento de uma forma racional de reconhecimento não é obra de algum grupo da elite intelectual, nem uma manifestação do espírito. É o resultado do desenvolvimento de uma característica humana ao longo do tempo na história dos homens. Fica difícil então, para quem o deseja, rotular Fukuyama de idealista ou materialista. O suposto essencialismo em sua teoria do reconhecimento está ligado demais, em nossa opinião, ao trabalho e ao devir histórico para que possamos enxergar ali um idealismo radical. Tampouco podemos declará-lo materialista, seja por sua crítica aos modernos representantes dessa escola, como Marx, seja pela sempre presente ressalva em suas obras de que “as interpretações [meramente] econômicas da história são incompletas e insatisfatórias, porque o homem não é simplesmente um animal econômico” (FUKUYAMA, 1992. p. 16).

Realmente, percebemos em Fukuyama a argumentação que procura encadear os conceitos de modo a apresentar sua ideia central – a democracia – como um elemento fundamental do desenvolvimento histórico e não como uma teoria de certa escola filosófica. Trilhar a democracia, buscando extrair ali os conteúdos relevantes para o tema do reconhecimento foi uma dificuldade não pequena para nós. Essa atividade foi a que empreendemos no segundo capítulo dessa pesquisa.

É preciso frisar que o tema da democracia será, de longe, o mais desenvolvido e comentado ao longo de toda a obra de Francis Fukuyama. O mesmo, entretanto, não ocorre com o conceito de reconhecimento. O tom descritivo desse segundo capítulo foi a melhor opção que encontramos para expor a relação dos conceitos de reconhecimento e democracia, segundo nosso autor, sem recorrer a um número excessivo de citações e dar, ao mesmo tempo, uma fluência em leitura que não tornasse o texto intragável.

Nesse capítulo ocorre de forma clara a assumpção de uma ideia racional de reconhecimento que está intimamente conectada à de democracia. Tal qual o reconhecimento, a democracia florescerá num devir histórico motivado, sobretudo, pela necessidade de eliminar a contradição da relação senhor-escravo que nega a dignidade humana aos segundos e leva à frustração dos primeiros. Os desejos irracionais de reconhecimento, como a luta sangrenta e o risco da própria vida, são paulatinamente superados pelas mudanças do trabalho escravo e pela defesa cristã de uma igualdade fundamental da natureza humana, posto que criada por Deus.

A laicização desses princípios cristãos na Declaração dos Direitos do Homem e a sucessiva queda de antigos regimes oligárquicos e despóticos faz crescer o ideal de uma sociedade mais igualitária capaz de permitir reconhecimento universal. Tal igualdade social está longe, entretanto, de ser entendida em formas econômicas ou materiais. O problema da desigualdade em sociedades democráticas continuará a ser uma constante nas obras de Fukuyama e será duramente criticada por seus opositores⁴⁴.

A grande novidade das democracias em sua relação com o reconhecimento será sua capacidade de criar instituições isonômicas, capazes de garantir reconhecimento igualitário e universal a todos os membros de uma sociedade. O irracionalismo da luta por reconhecimento dá lugar a uma forma de reconhecimento racional, assentada na impessoalidade das instituições, no primado do Direito e na capacidade de mudança institucional para atender as demandas sociais⁴⁵. Assim, as modernas democracias com suas instituições são capazes de satisfazer o desejo por reconhecimento de forma racional, ou seja, universalizado e igualitário. As democracias modernas, para

⁴⁴ Em “As Origens da Ordem Política: dos Tempos Pré-Humanos até a Revolução Francesa” (2013) podemos ter uma noção mais clara do problema da desigualdade material, sobretudo nos capítulos referentes à formação das elites na China medieval.

⁴⁵ Vale reforçar que tais assuntos são o principal tema de “Ordem Política e Decadência Política” (2016).

Fukuyama, não tentam suprimir o desejo por reconhecimento, tampouco o transformam em outra coisa. Elas realizam, do melhor modo possível, a modernização da política e das instituições humanas: “A modernização política, para ser bem-sucedida, precisa da preservação de algo pré-moderno dentro de sua estrutura de direitos e de disposição institucionais” (FUKUYAMA, 1992, p. 272).

Assim, Fukuyama entende que a democracia é o melhor modelo de governo possível, considerando sua capacidade de atender ao nosso desejo por reconhecimento. É preciso ter claro nesse segundo capítulo que não se trata de defender esta ou aquela democracia, como que dando uma receita dos passos históricos necessários para que as instituições democráticas respondam ao desejo de reconhecimento. Pelo contrário, Fukuyama é muito cuidadoso nesse ponto, limitando-se a defender que o modelo democrático é o melhor possível, seja ela um desenvolvimento histórico próprio desta ou daquela nação, seja ele implantado desde fora, contanto que suas instituições respeitem os princípios de isonomia e reconhecimento igualitário e universal.

Ficamos então obrigados a reconhecer que certas críticas à obra de Fukuyama não parecem levar em conta o próprio conteúdo dessa obra. Às críticas, ao texto mais denso e com uma problemática mais desenvolvida, reservamos o terceiro capítulo. Aqui procuramos observar as duas principais críticas que identificamos ao reconhecimento tal como o entende Fukuyama. Fazer o recorte e mapeamento crítico não foi simples, dado que procuramos nos manter focados na questão do reconhecimento.

As primeiras considerações de Maria Cristina Garcia nos pareceram pouco articuladas, embora venham baseadas em uma rica tradição materialista e marxista como Althusser, Gramsci, além do próprio Marx. A crítica materialista tal como apresentada nos deu, muitas vezes, a impressão de tentar refutar aspectos que não estão presentes na obra de Fukuyama, como um pretense otimismo exacerbado ou a visão de uma bondade intrínseca do capitalismo⁴⁶, conceitos esses que jamais apareceram na obra de Fukuyama.

⁴⁶ Em sua obra (2010), somente na página 19, Maria Cristina Garcia afirma que Fukuyama defende que o capitalismo resolverá “todos os problemas da humanidade”, que sob um regime capitalista “tudo será perfeito” e que devemos simplesmente nos conformar com a desigualdade, pois Fukuyama defende que “nenhum sistema deixa de ter problemas”. Ora, todas essas afirmações não encontram qualquer fundamento quando olhamos a obra de Fukuyama.

Quanto às sociedades socialistas, como possivelmente mais capazes de gerar reconhecimento por serem mais igualitárias, pensamos ter demonstrado que o problema não está na desigualdade material, mas sim na incapacidade que sociedades socialistas possuem de criar instituições capazes de promover o reconhecimento universal e igualitário. A luta irracional por reconhecimento continua presente no culto à personalidade e na elevação de uma pequena elite partidário-burocrática que mantém o restante da população subjugada. Além disso, a liberdade e a capacidade política de sociedades democráticas, mesmo que desiguais, é capaz de promover reconhecimento universal na medida em que garante reconhecimento universal a todos e dá ao desenvolvimento de aptidões pessoais ou dons naturais meios de atingir um reconhecimento desigual, mas não irracional.

Por fim, a defesa aristocrática de Nietzsche contra o ideal democrático é um sério problema que aparece no final de nosso trabalho. Certamente que é possível aventar hipóteses sobre a massificação e apatia dos grupos sociais sob regimes democráticos. A crítica presente na obra de Nietzsche pressupõe uma satisfação literal do reconhecimento, como se a defesa de uma dignidade humana fundamental e sua universalização acabassem por matar o desejo por reconhecimento. Se já não há mais pelo que ser reconhecido, não há mais pelo que ser humano. Ora, Fukuyama acredita que não só o reconhecimento não deixa de existir em sociedades democráticas, como encontra outras formas de se satisfazer através de méritos pessoais ou posições de destaque. O fato de que instituições democráticas sejam capazes de garantir reconhecimento universal e igualitário não significa que todos estejam plenamente reconhecidos, nem mesmo que este reconhecimento é integral e definitivo. Como já dissemos, a capacidade das instituições em se adaptar e atender os desejos dos membros de sua sociedade é uma característica necessária para democracias saudáveis e estáveis. O desejo por reconhecimento está sempre atuante na natureza humana.

Consideramos encerrada esta nossa pesquisa ao expor o quadro conceitual de Fukuyama como nos propusemos e a abordar o problema das relações do reconhecimento e da democracia. Não esperamos ter esgotado o assunto, pois muitas referências e temas aqui expostos merecem uma melhor explanação em outras pesquisas. Entendemos, contudo, que o valor de nosso trabalho está em justamente

trazer à tona tais problemas e rastrear na obra de um autor como Fukuyama um conceito tão caro à discussão política atual como o reconhecimento.

Referências Bibliográficas

- ARENAS**, Reinaldo. Antes que Anoiteça. Rio de Janeiro: BestBolso, 2009.
- ARON**, Raymond. O Ópio dos Intelectuais. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2016.
- BAUMAN**, Zygmunt. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- CRISTALDO**, Janer. O Paraíso Sexual Democrata. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Americana, 1973.
- DOWNS**, Anthony. Uma teoria econômica da democracia. São Paulo: EDUSP, 1999.
- FUKUYAMA**, Francis. O Fim da História e o Último Homem. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- _____ Nosso Futuro Pós-Humano: Consequência da Revolução da Biotecnologia. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- _____ Construção de Estados: Governo e Organização no Século XX. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- _____ As Origens da Ordem Política: dos Tempos Pré-Humanos até a Revolução Francesa. Rio de Janeiro, Rocco, 2013.
- _____ Ordem Política e Decadência Política. Portugal: Editora Dom Quixote, 2016.
- GARCIA**, Maria Cristina. Crítica ao Livro de Francis Fukyama: O Fim da História e o último Homem. São Paulo: Edicon, 2010.
- HEGEL**, Georg Wilhelm. Fenomenologia do Espírito. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HIMMELFARB**, Gertrude. Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano. São Paulo: É Realizações, 2011.
- KOJÈVE**, Alexandre. Introdução à Leitura de Hegel. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2002.
- KOYRÈ**, Alexandre. Estudos de História do Pensamento Filosófico. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- HOBSBAWN**, Eric. A Era dos Impérios. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HONNETH**, Axel. Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais. 2ª reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2015.
- HUNTINGTON**, Samuel P. O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial. São Paulo: Objetiva, 1997.
- LEHMANN DA SILVA**, Nelson. A Religião Civil do Estado Moderno. Campinas: Vide Editorial, 2016.

MADISON, James; **HAMILTON**, Alexander; **JAY**, John. The Federalist Papers. Nova York: New American Library, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da Moral. São Paulo: Vozes, 2009.

ORWELL, George. A Revolução dos Bichos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

REALE, Giovanni. História da Filosofia: Volume 3. São Paulo: Paulus, 2007.

_____ História da Filosofia: Volume 2. São Paulo: Paulus, 2003.

REVEL, Jean-François. A obsessão antiamericana: causas e consequências. São Paulo: Univer Cidade, 2003.

TAYLOR, Charles. Hegel: Sistema, Método e Estrutura. São Paulo: É Realizações, 2014.

TODOROV, Tzvetan. O Medo dos Bárbaros: Para além do choque das civilizações. Petrópolis: Vozes, 2011.

SMITH, Adam. A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____ Teoria dos Sentimentos Morais. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2002.

SOWELL, Thomas. Conflito de visões: origens ideológicas das lutas políticas. São Paulo: É Realizações, 2012.