

Rubilar Tomasi

**FORMAÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL,
RECONHECIMENTO E EDUCAÇÃO A PARTIR DA
PERSPECTIVA DE AXEL HONNETH**

PASSO FUNDO

2019

Rubilar Tomasi

**FORMAÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL,
RECONHECIMENTO E EDUCAÇÃO A PARTIR DA
PERSPECTIVA DE AXEL HONNETH**

Tese apresentada ao curso de Doutorado em Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, sob a orientação do Professor Doutor Angelo Vítório Cenci, para a obtenção do título de doutor em educação.

PASSO FUNDO

2019

AGRADECIMENTOS

Sinceros agradecimentos ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS) – *Campus* Sertão, de forma especial ao Departamento de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação (DPPI) pelo incentivo à qualificação de seus profissionais, com destaque à flexibilização da carga horária de trabalho e a bolsa de estudos fornecida por esta instituição.

Ao Programa de Pós-graduação em Educação (PPGEDU) da UPF por proporcionar uma estrutura física, uma organização pedagógica e por ter profissionais tão qualificados que influenciaram positivamente no resultado das minhas pesquisas e na minha formação.

Ao Núcleo de Pesquisa em Fundamentos da Educação (NUPEFE) que em alguns de seus encontros tive a oportunidade de apresentar resultados da pesquisa e contar com as questões e críticas pertinentes de colegas e professores.

Especial agradecimento ao Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci pela confiança em ter aceitado orientar-me nestes últimos cinco anos e meio, sendo que destes um ano anterior ao ingresso no Programa. Foi um professor e pesquisador fundamental nas suas indagações, orientações e sugestões que me levaram a pensar o mundo e os problemas teóricos tratados nesta tese de modo mais crítico e adequado. Sua competência teórica e seus ricos ensinamentos foram decisivos no desenvolvimento desta tese.

Aos professores Dr. Altair Alberto Fávero e Eldon Henrique Mühl por terem aceitado o convite de fazer parte da banca de qualificação e defesa. Suas considerações e sugestões foram muito úteis no desenvolvimento da tese. Além disso, a presença destes professores enaltece ainda mais este momento, por se tratar de profissionais que primam pela exigência da qualidade das aulas e da formação docente.

Aos professores Dr. Ediovani Gaboardi e Dr. Emil Sobottka por terem aceitado participar da banca de qualificação e defesa. As observações, apreciações e críticas foram fundamentais para revisar posições, ampliar argumentos e inserir na plausibilidade e correção das ideias defendidas na presente tese.

Aos meus pais Gélvio Jose Tomasi e Diva Varal Tomasi, sobre os quais não existem palavras para expressar. Tantos anos de cuidado, trabalho, dedicação e incentivo que me tornaram o que sou hoje.

À minha esposa Fernanda Muller Tomasi, pelo companheirismo e pelos sacrifícios realizados que me possibilitaram a realização dos estudos. Certamente agora teremos mais tempo para nós.

À Isabéli e Luna, minhas filhas amadas, que com seus sete e dois anos respectivamente, cheios de vida e de graça, ensinam-me a ser pai e constitui-se nas maiores responsáveis pelo meu aprendizado sobre a infância e na nutriz do meu sonho de um mundo melhor. Os momentos de muito estudo exigidos para a minha formação no doutorado foram sempre motivados pela minha preocupação com a educação de vocês e a garantia de um futuro melhor.

RESUMO

Apresento nesta tese uma investigação sobre a Teoria Crítica de Axel Honneth, procurando identificar as possíveis contribuições para os processos educativos que podem ser extraídas da argumentação de que a formação da identidade pessoal intacta depende de três relações de reconhecimento recíproco e do reconhecimento prévio. Em *Luta por reconhecimento* Honneth desenvolve a ideia de que o reconhecimento intersubjetivo torna possível a formação de indivíduos com autoconfiança, autorrespeito e autoestima, o que é condição para ter uma autorrelação positiva, para a formação da autonomia e para possibilitar sua emancipação. Por outro lado, o desrespeito, a negação do reconhecimento e as patologias sociais são lesivas à formação da identidade pessoal e coletiva e comprometem a socialização do indivíduo. No entanto, com a ampliação da interlocução com outras concepções filosóficas e psicológicas, realiza modificações e acréscimos importantes em sua Teoria Crítica do reconhecimento, principalmente no que se refere à primazia do reconhecimento sobre o conhecimento e às patologias sociais. Neste contexto, visa-se explicitar como Honneth define a formação da identidade pessoal mediante o reconhecimento, quais as consequências da negação do reconhecimento e que tipo de implicações tal concepção de formação tem para os processos educativos. Defendo a tese de que, ao tratar sobre conceitos como reconhecimento intersubjetivo e reconhecimento prévio, Honneth desenvolve de forma explícita um conceito de formação da identidade pessoal que poderá significar uma grande contribuição para os processos educativos, principalmente para se pensar elementos para uma filosofia da educação ou uma pedagogia do reconhecimento. Procedo uma investigação de cunho bibliográfico-hermenêutico, com recorte de suas obras publicadas entre os anos de 1986 e 2007. Para nossos propósitos julgamos importante o estudo de Honneth neste período, pois é nele que é tratado de forma mais direta o conceito de formação da identidade pessoal mediante o reconhecimento.

Palavras-chave: Honneth. Reconhecimento. Conflito. Formação. Educação.

ABSTRACT

I present in this thesis an investigation about the Critical Theory of Axel Honneth, seeking to identify possible contributions to the educational processes, which might be extracted from the argumentation that the formation of intact personal identity depends on three relations of reciprocal recognition and prior recognition. In struggle for acknowledgement, Honneth develops the idea that intersubjective recognition makes the formation of individuals with self-confidence, self-respect and self-esteem possible, which is a condition for having a positive self-relation, for the formation of autonomy and for enabling one's emancipation. On the other hand, the disrespect, the denial of the acknowledgement and the social pathologies are harmful to formation of personal and collective identity and compromise the socialization of the individual. However, with the expansion of interlocution with others philosophical and psychological conceptions, realizes important modifications and increases in his Critical Theory of acknowledgement, mainly in relation to primacy of recognition over the knowledge and to the social pathologies. It's aimed in this context, to explain how Honneth defines the formation of the personal identity by means of recognition, what the consequences of the denial of acknowledgement are and what kind of implications this conception of formation has for the educational processes. Defending the thesis that, by dealing with concepts as intersubjective recognition and prior recognition, Honneth develops in an explicit way a concept of personal identity formation that could mean a great contribution for the educational processes, mainly for thinking about elements for a philosophy of education or a recognition pedagogy. I conduct a hermeneutic bibliographic research, with clipping of his published works between the years of 1986 to 2007. For our purposes, we judge important the study of Honneth in this period, because it is in it that is treated in a more direct way the concept of personal identity formation by means of recognition.

Keywords: Honneth. Recognition. Conflict. Formation. Education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
1 O DÉFICIT SOCIOLÓGICO DA TEORIA CRÍTICA E A CENTRALIDADE DO CONFLITO SOB O PRISMA DO RECONHECIMENTO	12
2 HERANÇA DE HEGEL E MEAD PARA A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL MEDIANTE O RECONHECIMENTO	34
2.1 A herança hegeliana para a teoria do reconhecimento de Honneth.....	35
2.1.1 O <i>Sistema de eticidade</i> de Hegel	36
2.1.2 A <i>Realphilosophie</i> e guinada para a filosofia da consciência	42
2.1.3 A retomada das ideias de Hegel realizadas por Honneth	51
2.2 A fundamentação empírica na psicologia social de Mead: Reconhecimento intersubjetivo e formação da identidade pessoal	53
3 FORMAÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL, RECONHECIMENTO, JUSTIÇA E FORMAÇÃO.....	69
3.1 Vínculo entre formação da identidade pessoal, três esferas do Reconhecimento e eticidade.....	70
3.2 Negação do reconhecimento e formação da identidade negada	83
3.3 Conceito de formação da identidade pessoal calcada em três princípios de justiça	86
3.4 Formação de uma autonomia descentrada	89
3.5 Formação/negação da identidade pessoal, justiça, autonomia descentrada e vida boa relacionada com as potencialidades associadas a educação.....	95
4 RECONHECIMENTO PRÉVIO, PATOLOGIAS SOCIAIS E FORMAÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL	104
4.1 Reconhecimento prévio como ampliação do reconhecimento e patologias sociais como ampliação da análise das deformações do reconhecimento.....	104
4.2 Patologias sociais	109
4.2.1 A ideologia como forma falsa de reconhecimento	117
4.2.2 Invisibilidade como negação do reconhecimento prévio	124
4.2.3 Reificação e reconhecimento prévio.....	131
4.3 Formação da identidade pessoal, reconhecimento e educação: para além	

das patologias sociais e as potencialidades associadas à educação.....	138
CONSIDERAÇÕES FINAIS	152
REFERÊNCIAS	164

INTRODUÇÃO

Axel Honneth (1949-), talvez o representante mais influente da atual geração da Teoria Crítica da sociedade, afirma existir um *déficit sociológico* presente tanto na geração de Horkheimer como na de Habermas, que o antecedeu. Para superar tal *déficit* Honneth dá ênfase às experiências de injustiça social dos sujeitos e procura desenvolver um paradigma da comunicação orientado aos pressupostos sociológicos da teoria da intersubjetividade que visa esclarecer as expectativas morais de reconhecimento que estão presentes nos processos de socialização, construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Honneth procurará elaborar uma teoria social mais próxima possível das ciências humanas e de suas aplicações empíricas e, com esse propósito, parte dos conflitos sociais e de suas configurações sociais e institucionais.

É por esse motivo que o autor toma como uma das principais referências o jovem Hegel do período de Jena, o qual põe a luta por reconhecimento como algo central em sua teoria. Será a partir de Hegel que Honneth irá desenvolver o raciocínio de que a violação das expectativas normativas de reconhecimento irá desencadear experiências morais que podem dar origem a conflitos sociais. Diferente da concepção que predominava na filosofia social moderna de Maquiavel e Hobbes, onde o conflito era entendido como luta por poder ou autoconservação, agora este é concebido como motor das interações sociais e uma reação diante das experiências de desrespeito que afetam a identidade individual e coletiva. A luta por reconhecimento torna-se a gramática moral dos conflitos sociais, ou seja, esta luta passa a ser entendida como um ato ético. Desse modo, Honneth quer formular uma teoria social crítica com teor normativo que parte de um conceito de luta motivada por sentimentos morais de injustiça.

Mas, ao tratar sobre conceitos como reconhecimento, conflito e socialização, Honneth torna visível o grande potencial de suas teses para explorar um conceito de formação da identidade pessoal. Esta formulação, que desenvolve a ideia de que o reconhecimento recíproco e reconhecimento prévio são necessidades para a formação de indivíduos autorrealizados, autônomos e com possibilidade de emancipação, poderá significar uma grande contribuição para os processos educativos, principalmente para se pensar elementos em direção a uma filosofia da educação ou a uma pedagogia do reconhecimento. Porém, pelo fato de que a definição das condições para a formação bem-sucedida, assim como a explicação não ser apresentada de forma prioritária pelo autor de

que o desrespeito e as patologias sociais se caracterizam como deformações, torna-se necessário um estudo para explorar mais a fundo estas teses e para perceber as possíveis contribuições para os processos educativos. Por esse motivo, o problema central desta pesquisa pode ser formulado do seguinte modo: **como Honneth define a formação da identidade pessoal mediante o reconhecimento intersubjetivo e prévio, quais as consequências da negação e do reconhecimento e que tipo de implicações tal concepção de formação tem para os processos educativos?**

A hipótese que pretendo investigar é de se nas teses da teoria do reconhecimento de Honneth é plausível a afirmação de que está explícito um conceito de formação da identidade pessoal centrado no reconhecimento intersubjetivo e no reconhecimento prévio e quais as potencialidades desta teoria para fundamentar e orientar os processos educativos. Esta análise será feita em dois momentos: no primeiro, tendo como referência principal *Luta por reconhecimento*, analisaremos como Honneth desenvolve o conceito de formação da identidade pessoal intacta, apta ao desenvolvimento da autonomia e da autorrealização individual dependente de três relações de reconhecimento (atenção afetiva, igualdade jurídica e estima social) e, por outro lado, que o desrespeito ou a negação do reconhecimento levam à deformação da identidade pessoal; no segundo, analisaremos as modificações e acréscimos ao núcleo original de sua teoria do reconhecimento que, motivadas principalmente por interlocuções com concepções filosóficas distintas, ao retomar a análise sobre as patologias sociais, torna visível um conceito de formação da identidade pessoal fundamentado na ideia da preeminência do reconhecimento prévio. O objetivo final será indicar as possíveis contribuições que este conceito de formação da identidade pessoal centrado no reconhecimento intersubjetivo e no reconhecimento prévio podem proporcionar para o âmbito educacional.

A metodologia a ser adotada consiste em pesquisa bibliográfica, qualitativa, com uma postura hermenêutica, tendo em vista que pretendemos realizar interpretações ou compreensões de textos, dos sentidos e significação das palavras que os compõem. A contribuição que se deseja com esta tese é desenvolver uma nova consideração de um tema “velho”, o que exige rigorosidade metódica, boas referências e uma disposição para pesquisar, refletir e apontar caminhos ou lacunas a serem preenchidas, tendo sempre presente que o conhecimento é produzido por indivíduos que se encontram influenciados pelos processos culturais vigentes: o conhecimento constrói-se impregnado por ideologias ou preconceitos o que significa a necessidade de entender estas influências

ideológicas, dado que, conseqüentemente, influenciarão nos resultados da pesquisa que está sendo desenvolvida. No entanto, embora o conhecimento apresente-se condicionado pelas relações, pelos sistemas de cultura e ou organização social que formam o pensador, isso “não deve ser visto como um limite, mas sim, como a característica fundamental que torna histórica a vida dos homens e que, por isso, a torna verdadeiramente compreensível”. (TESTA, 2004, p.30)

Para Bleicher, a aproximação e afastamento de um texto é essencial para possibilitar que os sujeitos consigam superar os pressupostos que orientam a construção do conhecimento. Para o autor, em primeiro lugar, a autonomia do texto em face da intenção do autor, do seu contexto sócio-cultural e dos seus destinatários originais, permite a condição prévia do distanciamento do intérprete e do texto. Em segundo, a leitura de um texto implica um elemento de reconstrução, que deve ser encarado sobre a forma de uma análise semiológica¹ que precede a apropriação do seu conteúdo e visa o sentido contido nele, a sua organização interna, em vez de visar a sua referência a um mundo exterior a ele. Por último, dada a superioridade do texto em relação ao leitor, este tem de estar receptivo à sua mensagem e entrar com ela em um processo de metamorfose mútua. Ao experimentar uma série de possíveis interpretações, o autor tem de se manter em um estado de distanciamento em relação ao texto e é este elemento de espaço de manobra permitindo que lhe possibilita testar e rever criticamente as suas próprias preconcepções, ilusões e preconceitos.

A característica essencial da hermenêutica é, então, a busca pelo diálogo “vivo” com o conhecimento e com a história, tornando, como diz Flickinger (2010, p.02) “transparente o caráter provisório de nossas supostas certezas”. Mais do que isso, entende-se que esta busca dialógica da hermenêutica favorece não só a compreensão dos conceitos, sua provisoriedade e suas limitações, mas também contribui para reconhecer o lugar de cada conceito da comunidade. Contudo, julgamos importante destacar que é preciso compreender também que a pesquisa deve ser vista como princípio de transformação e não um fim em si.

¹ Ciência que se dedica ao estudo dos signos, dos modos que representam algo diferente de si mesmo, e de qualquer sistema de comunicação presentes numa sociedade. Análise das definições que são atribuídas às situações sociais tidas como sistemas de significação; estudo das imagens, dos gestos, dos costumes, das tradições etc.

Logo, esta pesquisa bibliográfica qualitativa, que toma o caminho hermenêutico, abordará a problemática de qual conceito de formação da identidade pessoal está presente na teoria do reconhecimento de Honneth e quais as possíveis contribuições poderão ser extraídas para o âmbito educacional. Sua teoria é intensamente discutida na área da Sociologia e do Direito, mas no campo da educação sua abordagem é mais recente². Com este propósito, faremos um recorte de suas obras entre os anos de 1986 e 2007, tendo como bibliografia principal *Luta por Reconhecimento. A Gramática Moral dos Conflitos Sociais* (1992). Também utilizaremos outras obras importantes como *Crítica del poder* (1986), *El reconocimiento como ideologia* (2006), *Invisibilidad* (2003), *Reificación* (2005), *Una patologia social de la razón* (2007) e *¿Redistribución o Reconocimiento?* (2003). Julgamos importante o estudo de Honneth neste período, pois é nele que é tratado de forma mais direta o conceito de formação da identidade pessoal mediante o reconhecimento, tema que foi pouco explorado nos estudos acadêmicos³.

Com este propósito dividiremos o estudo em quatro capítulos: no primeiro, a partir de Honneth, localizaremos o déficit sociológico da Teoria Crítica que o precedeu e pretende-se mostrar que o conflito, lido sob o prisma de uma teoria do reconhecimento, é apresentado como elemento alternativo para dar conta de tal déficit. No segundo, busca-se explicitar os aspectos teóricos que constituem a herança de Hegel e de Mead para a

² Destacam-se principalmente os artigos de Angelo Vitório Cenci *A tese da primazia do reconhecimento sobre o conhecimento em Axel Honneth: contribuições para os processos educativos* (2017), *Autonomia, reconhecimento e educação* (2015), *Individualização e reconhecimento* (2013), *Reconhecimento, conflito e formação na Teoria Crítica de Axel Honneth* (2013) e *Reconhecimento e progresso moral: aportes da concepção de modernidade de Honneth para a ideia de formação humana* (2013). Deste mesmo autor um capítulo de livro *O sentido formativo do outro: uma aproximação entre Hermann e Honneth*. In: RAJOBAC, R.; BOMBASSARO, L. C.; GOERGEN, P. (Org.). *Experiência formativa e reflexão: homenagem a Nadja Hermann* (2016). Destacam-se também neste Programa os artigos de Claudio Almir Dalbosco *Condição humana e formação virtuosa da vontade: Profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau* (2014) e *Reificação, Reconhecimento e Educação* (2011). Além disso, o capítulo de livro elaborado em conjunto por Angelo Vitório Cenci, Cláudio Almir Dalbosco e Eldon Henrique Mühl. *Reconhecimento e formação*. In: BOMBASSARO, L. C.; DALBOSCO, C. A.; HERMANN, N. (Org.). *Percursos hermenêuticos e políticos: homenagem a Hans-Georg Flickinger* (2014).

³ Após esse período Honneth, tendo como base o Hegel “maduro”, irá fazer um deslocamento do eixo do reconhecimento para a ideia de liberdade social, o que é perceptível em sua obra *O direito da liberdade* (2015), publicada originalmente em 2011, onde entende que a liberdade humana se mediatiza através das instituições sociais. Já em *Ideia de socialismo* (2015), Honneth propõe uma reatualização da ideia de socialismo a partir da noção de liberdade social, adaptando esta ideia à realidade do século XXI, tendo em vista que a ideia de socialismo classicamente defendido está presa conceitualmente ao industrialismo e ao modelo instrumental associado ao conceito de trabalho social.

configuração da teoria honnethiana do reconhecimento; no terceiro, pretendemos mostrar como, no marco de *Luta por Reconhecimento e Reconhecimento ou retribuição*, ancorado em três padrões de reconhecimento (amor, justiça e estima social), é possível identificar uma concepção de formação da identidade pessoal mediante reconhecimento com importantes contribuições para os processos educativos. Por fim, no quarto, vamos mostrar que com a introdução do conceito de reconhecimento prévio Honneth amplia a base dos padrões de reconhecimento intersubjetivo, identifica outras formas de patologias sociais e que é possível, com base em tais ampliações, agregar novos elementos à ideia de formação da identidade pessoal mediante reconhecimento e também novas contribuições ao âmbito educacional.

1 O DÉFICIT SOCIOLOGICO DA TEORIA CRÍTICA E A CENTRALIDADE DO CONFLITO SOB O PRISMA DA TEORIA DO RECONHECIMENTO HONNETHIANA

Para o entendimento da teoria do reconhecimento e sua abordagem referente à questão da formação da identidade pessoal de Honneth, torna-se necessário esboçarmos as vertentes de suas ideias, neste caso, compreender o que foi a Teoria Crítica nas origens e seu déficit sociológico. Em 1924, Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Pollock fundaram o *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social), pertencente à Universidade de Frankfurt (Main), localizada na Alemanha, com o objetivo de desenvolver pesquisas interdisciplinares e divulgar trabalhos vinculados ao marxismo. Durante o regime nazista e a turbulência da II Guerra Mundial o Instituto de Pesquisa Social mudou-se para Genebra, Paris e Nova York sucessivamente, retornando para a Alemanha somente em 1950. Na sua reinauguração Horkheimer, que já tinha sido diretor em 1930, assume novamente a direção do Instituto e também da Universidade, passando a ter como seu grande colaborador Theodor W. Adorno. Será neste período que surgirá a expressão ou rótulo “Escola de Frankfurt”, denominação essa que tem um caráter retrospectivo às experiências das décadas de 1930 e 1940. Neste novo período a “Escola de Frankfurt” pretendia realizar uma intervenção político-intelectual no debate público alemão pós-guerra, mas acabou tendo influência em muitos outros países.

Julgamos importante destacar que o termo “Teoria Crítica” refere-se a um campo teórico muito mais amplo que a configuração histórica que foi dado à expressão “Escola de Frankfurt. O termo “Teoria Crítica” surge de um artigo publicado por Horkheimer em 1937, intitulado “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, no qual não se mostrava somente a funcionamento das sociedades capitalistas contemporâneas, mas também a tentativa de compreendê-las à luz de uma emancipação possível. Conforme Horkheimer (1937) na “Teoria Tradicional” as relações sociais são apenas descritas, o que encobriria a realidade social. Já na Teoria Crítica, afirma que a compressão da sociedade em seu conjunto só será possível se ocorrer a orientação para a emancipação, o que exige do teórico crítico dois princípios herdados de Marx: o comportamento crítico com relação ao conhecimento produzido e a orientação à emancipação com relação à realidade social abordada (Nobre, 2004).

Esta argumentação desenvolvida por Horkheimer tem em sua base o problema herdado da tradição da esquerda hegeliana. Entendida como os autores que vão de Marx até Georg Lukács, a esquerda hegeliana (ou os jovens hegelianos) era representada também por Max Stirner, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e David Strauss e criticavam os hegelianos de direita, tendo em vista que estes acreditavam que as séries de evoluções dialéticas históricas tinham sido completadas, e que a sociedade da Prússia, como ela existia, era a culminação de todo o desenvolvimento social para a época, com um extenso sistema de serviços civis, boas universidades, industrialização e alta empregabilidade⁴ (FABRES, 2015). Horkheimer se refere a esta tarefa, assim descrita, quando define a particularidade da Teoria Crítica caracterizando-a como a parte intelectual do processo histórico de emancipação. Por isso, esses teóricos requerem sempre de um diagnóstico da sociedade uma revelação de uma transcendência intramundana, ou seja, segundo Herzog e Hernández,

Crítica para os autores do Instituto, sempre se refere a uma crítica imanente, uma crítica que descobre no mundo social um elemento de referência para criticar justamente a este mundo atual, um ponto arquimedeano para não só resolver as contradições do existente, mas também preparar sua superação, isso é, apontar para além da sociedade dada (2010, p. 5)

As raízes da Teoria Crítica estão ligadas à experiência pré-científica da esquerda hegeliana, mas com uma aplicação em uma futura práxis. Horkheimer tem presente essa exigência metodológica, mas dá destaque à importância da cooperação regulada com as diferentes ciências sociais, por que a Teoria Crítica não pode sustentar uma referência própria a uma dimensão pré-científica de emancipação social se não der conta, em forma de uma análise sociológica, do estado e consciência da população ou a sua disposição para a emancipação. Por esse motivo, afirma que a Teoria Crítica depende em sua

⁴ Os jovens hegelianos acreditavam que ainda haveria mudanças dialéticas mais extensas para acontecer, e que a sociedade da Prússia da época estava longe da perfeição e ainda continha focos de pobreza, censura do governo e os não luteranos sofriam com a discriminação religiosa. Os jovens hegelianos interpretavam o aparato estatal inteiro como, em última análise, um clamor por legitimidade baseada em doutrinas religiosas. Por isso, o plano deles, para sabotar o que concebiam como o aparato do estado corrupto e despótico, era atacar a base filosófica da religião.

essência intrínseca da determinação quase sociológica de um interesse emancipador dentro da realidade social.

Um dos propósitos de Horkheimer, durante o exílio nos Estados Unidos nos anos trinta, foi mostrar as raízes práticas da concepção moderna da ciência para poder fundamentar a Teoria Crítica. Segundo Honneth, em seu livro *Crítica do Poder*, uma das afirmações de Horkheimer é a de que, assim como os indivíduos não são conscientes de sua atividade produtiva historicamente constitutiva, referindo-se ao conceito de “alienação do trabalho” desenvolvido por Marx, “a ciência moderna tampouco é consciente do contexto historicamente constitutivo de que ela mesma forma parte como resultado de todas suas conquistas cognitivas” (HONNETH, 2009a, p. 31). É a afirmação de que a espécie humana, nos distintos períodos da história, produz o seu mundo social com uma perfeição cada vez maior, mas inconsciente de sua função constitutiva ativa e cega com relação ao seu proceder. É a compreensão de que o curso civilizatório da história é entendido como um processo de contínua dominação humana sobre a natureza, mas que a humanidade não chega a disfrutar de todo seu potencial por desconhecer o processo histórico que lhe é constitutivo.

Horkheimer, segundo Honneth, irá estabelecer diferenças básicas entre a Teoria Tradicional e a Teoria Crítica. Enquanto a primeira é entendida como uma forma de conhecimento intelectualmente objetivada que ficou separada no processo histórico de dominação da natureza e possui um caráter prático por resolver as questões do tipo científico demandadas na reprodução de uma ordem de produção, a Teoria Crítica é entendida como uma expressão teórica de uma atitude pré-científica. Nesta linha de raciocínio, Horkheimer, segundo Honneth, irá afirmar que

Enquanto a Teoria Tradicional, crendo que pode fundamentar seus métodos unicamente através de critérios imanentes ao conhecimento, não pode separar-se e alienar-se de suas próprias origens práticas, a teoria em seu sentido crítico nunca pode deixar de ser consciente de seu contexto constitutivo (2009a, p. 33-34).

Segundo Honneth, a interpretação da Teoria Crítica se amplia para Horkheimer, na qual, diferente da Teoria Tradicional, o sujeito e o objeto não se opõem entre si, pois a Teoria Crítica é capaz de influenciar na mesma práxis social da qual ela sabe ser produto, tornando-se momento prático e transformador dentro da realidade social que ela mesma investiga como teoria. Para Horkheimer, pelo fato da Teoria Crítica procurar ser

consciente de suas condições históricas constitutivas e procurar antecipar seu contexto de aplicação em termos políticos, ela é potencialmente a autoconsciência do sujeito de uma grande transformação histórica, criando a perspectiva de um desenvolvimento cultural que se move na órbita da produção social e na luta social (HONNETH, 2009a, p. 41-42). A atividade crítica corresponde à historicidade das relações de produção socialmente estabelecidas, as quais ficam estabilizadas, enquanto o poder material e ideológico opera para manter os privilégios através da violência e do sofrimento. Mas, destas relações sociais de poder origina-se o conhecimento crítico que pode intensificar a luta.

Para Horkheimer, o trabalho desempenha uma função intramundana, ou seja, o trabalho é impulsionado pela pressão objetiva da sobrevivência, diminuindo a atividade crítico-prática e sem uma anterior reflexão teórica, entendida como a percepção subjetiva de uma experiência de injustiça predominante que poderá levar à compreensão, à crítica e à transformação. A luta social está inserida em um processo de interpretação, tendo sua possibilidade de existência condicionada a experiências individuais e coletivas vividas em seus respectivos momentos da história. Quando os sujeitos sofrem restrição ao seu comportamento crítico a possibilidade de luta social estará profundamente comprometida. Por esse motivo, Horkheimer entende que a Teoria Crítica tem um papel central no processo de interpretação dialógica da realidade social, muitas vezes caracterizada com uma classe oprimida que sofre constantes injustiças:

Porém, se o teórico e sua atividade específica se consideram como uma unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais aparecem não só como uma expressão da situação histórica concreta, mas também igualmente como um fator estimulante e transformador, então sua função torna-se clara. O curso da confrontação entre os setores avançados de uma classe e os indivíduos que expressam a verdade acerca deles, assim como a confrontação entre tais setores avançados, incluindo aos teóricos, e o resto da classe, se deve entender como um processo de interação no qual a consciência se desenvolve junto com suas forças libertadoras, assim como também se desenvolvem suas forças propulsoras, disciplinares e agressivas (HORKHEIMER, 1992, p. 269)

Mas, para Honneth, Horkheimer trata de um plano teórico onde o conceito de atividade crítico-prática pode ser considerado, de certa forma, frágil, pois deixa de lado completamente a opção de uma possível crítica da vida cotidiana e um maior desenvolvimento do conceito de luta social e conflito social. Isso, segundo Honneth, compromete o entendimento que a teoria realmente seja vista como parte do processo

cooperativo de interpretação da realidade para superar as situações de injustiças, surgindo assim os primeiros sinais do “*deficit* sociológico” da Teoria Crítica de Horkheimer (HONNETH, 2009a, p. 45-46).

Já na criação do Instituto de Investigação Social, Horkheimer procura refletir de forma interdisciplinar sobre as origens sociais e as possibilidades políticas de sua realização prática, partindo de uma contínua interpretação dialética entre teoria filosófica e prática científica. O autor irá assumir o pressuposto de um processo guiado pelo desenvolvimento das forças produtivas, que diante de um novo estágio de um sistema técnico de dominação da natureza impõe uma nova organização de produção. No entanto, segundo Honneth, “a dimensão do conflito social, um pressuposto constitutivo da Teoria Crítica dentro da análise epistemológica, e que assumirá mais tarde uma função contraditória, fica totalmente excluída deste contexto de desenvolvimento social” (2009a, p. 49).

Na tentativa de esclarecer a gênese da ciência moderna, Horkheimer procura fazer com que a Teoria Tradicional reconhecesse que o contexto constitutivo de sua própria atividade teórica precisava ser pensado como práxis social em um processo social de produção, o que Honneth chamou de “funcionalismo marxista”. É a exigência de que uma teoria para ser considerada crítica deveria ser autoconsciente de seu contexto de surgimento na qualidade de práxis produtiva. Honneth irá levantar um questionamento a estas ideias de Horkheimer, afirmando que esta definição de teoria não apresentava diferenças entre a atividade crítica e a não crítica, pois ao determinar conceitualmente a relação constitutiva da Teoria Crítica com o contexto prático, acaba reduzindo toda práxis social a um processo de trabalho social. Para Honneth, toda atividade de produção da sociedade, seja reflexiva ou não em relação à sua própria atividade constitutiva, continua sendo uma práxis produtiva (HONNETH, 2009a, p. 17).

Segundo Honneth, Horkheimer tem presente que a Teoria Crítica deve seguir os passos e compreender objetivamente e de forma interdisciplinar as mudanças internas que ocorrem no capitalismo, orientadas pela dominação da natureza, desde sua implantação na era liberal. Nos anos trinta, Friedrich Pollock (1975), juntamente com Horkheimer, realiza no *Instituto de Pesquisa Social* um estudo direcionado à economia, procurando entender as tendências desenvolvidas pelo capitalismo que conduzem a organização do trabalho totalmente planejada, tendo como plano de fundo a concentração das riquezas. Franz Neumann e Otto Kirchheimer realizam um estudo na área do direito e do estado,

procurando entender a mediação jurídica e política que se desenvolve com as constantes crises capitalistas. Segundo Honneth, neste mesmo período Horkheimer recorre à psicologia para entender a dinâmica psíquica interna do sistema pós-liberal, no qual, com seu modo de produção, a organização planejada das elites dominantes do poder econômico consegue a instauração de governos comprometidos com a economia de mercado. Além disso, procura desenvolver uma psicologia que tem como ponto de partida a plasticidade e mutabilidade do potencial das pulsões humanas, ou seja, para compreender os modelos de ação daqueles grupos que promovem a repressão social contra seus próprios interesses racionais, é necessário entender também que os sujeitos são submetidos à necessidades e à pressões das frustrações que os conduzem forçosamente à fins compensatórios. Horkheimer, segundo Honneth, defende que

O marco conceitual psicológico que tem como objetivo analisar a integração social do sujeito no mundo de produção contraditório em si mesmo terá assim que estar organizado e disposto de tal forma que seja capaz de permitir contemplar a vida impulsiva dos seres humanos com um acontecimento pulsional fundamentalmente plástico, susceptível de ser transformado e modelado sob exigências práticas sociais e continuamente disposto a formações psíquicas substitutivas. Sob este ponto de vista se pode compreender porque experiências de dependência e submissão social ficam reprimidas e bloqueadas por uma dinâmica pulsional que engana a consciência, antes mesmo de ser possível objeto de reconhecimento (2009a, p. 52-53).

Para Horkheimer, o processo de dominação capitalista da natureza gerou um grande desequilíbrio entre o estado de desenvolvimento e o modo de organização do trabalho social, provocando um processo de socialização das necessidades individuais que visa adaptar e ajustar o potencial afetivo do sujeito à situação de dominação estabelecida, o que torna necessário na ciência social de caráter interdisciplinar, além da teoria econômica, também uma teoria psicológica. Para Horkheimer, segundo Honneth, a reprodução econômica do sistema de dominação capitalista,

(...) desviando as exigências afetivas não desejadas socialmente pelas finalidades da situação de domínio, obriga o sujeito inconscientemente a um incessante desconhecimento do que ocorre na realidade, circunstância que retira qualquer possível aplicação de um conhecimento racional dos fatos (2009a, p. 53).

Mas, segundo Honneth, Horkheimer dá sinais da sua preocupação de que a teoria social desenvolvida no *Instituto de Pesquisa Social* pudesse resultar em um reducionismo econômico e a um choque intenso entre a combinação da psicologia social de Fromm⁵ e a análise do capitalismo realizado por Pollock. Por isso, Horkheimer, segundo Honneth, introduz o conceito de cultura como uma terceira dimensão de reprodução social para justamente “resistir a esse perigo de conduzir a Teoria Crítica da sociedade a um funcionalismo potencial por meio da aplicação exclusiva da psicanálise e da economia política” (HONNETH, 2009a, p. 57). Em uma leitura mais detalhada nos escritos de Horkheimer percebe-se a introdução do conceito de cultura como uma terceira dimensão:

As discussões acerca da sociedade oriundas não só da filosofia social, entendida em seu sentido mais limitado, mas também nos círculos sociológicos e filosóficos em geral, paulatinamente tem cristalizado ao redor de uma questão que não só possui meramente relevância contemporânea, mas que é ao mesmo tempo a formação atual de um problema filosófico mais antigo e importante: a saber, a questão da relação existente entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações ocorridas na esfera cultural em seu sentido menos amplo (HORKHEIMER, 1972, p. 43).

Horkheimer define o conceito de cultura como um campo da ação social em que os grupos sociais criam valores comuns, os objetivam nas instituições da vida cotidiana e os conservam sob a forma de expressões simbólicas e onde ocorre a produção e a garantia das evidências “naturais” cognitivas e normativas no meio da ação social. Para Horkheimer, segundo Honneth, estes modelos valorativos de orientação presentes na cultura “servem para realizar a mediação entre o sistema do trabalho social e a formação das motivações individuais, onde as pressões econômicas sob a ação aparecem reinterpretadas a luz das práticas cotidianas e conservadas de uma forma socialmente efetiva” (HONNETH, 2009a, p. 59).

Segundo Honneth, Horkheimer irá desenvolver uma argumentação que procura mostrar a limitação que pode sofrer o conceito cultura. Isso pode ser percebido através de uma série de dispositivos culturais que servem como mediação entre as exigências de comportamento da produção social e os sujeitos através de processos estavelmente institucionalizados orientados à educação e à formação (como por exemplo, a educação

⁵ Horkheimer desenvolve uma psicologia tendo como base a psicologia social de Erich Fromm.

passada pelos membros familiares próximos, o currículo escolar e os rituais religiosos). Esses meios influentes, existentes em todas as classes sociais, refletem as pressões de comportamento exigidos do sistema econômico sobre a psique individual. Ou seja, segundo Honneth, Horkheimer entende que

A cultura aparece agora, em meio do sistema do trabalho social e o potencial pulsional plástico do ser humano, sob a inflexível figura de processos organizados de aprendizagem que incorporam as expectativas de comportamento exigidas pela economia, como objetivos libidinais de ação na psique individual (2009a, p. 62).

Mas, para Honneth este conceito de cultura desenvolvido por Horkheimer substitui o conceito de cultura orientado para a práxis, criando um reducionismo categorial em sua teoria social. É um bloqueio na análise social voltada para a dimensão da experiência cotidiana e para a dimensão da cultura causado pela adoção de referências funcionalistas marxistas que tratavam dos efeitos alienadores do trabalho social. Honneth irá afirmar que entre a ideia de trabalho social e o modelo psicanalítico de socialização das pulsões individuais desenvolvidos por Horkheimer não existe um terceiro esquema teórico que seja capaz de desenvolver em termos conceituais uma práxis cultural e uma ideia de conflito social, o que torna mais uma vez visível o déficit sociológico de sua posição. Por isso, Honneth afirma que

Se seguirmos a sugestões implícitas nos primeiros ensaios de Horkheimer, observamos que a ideia de luta social não aparece a não ser como uma contrapartida conflitiva da ação cultural. Em sua ação cotidiana, os membros de um grupo social têm harmonizado seus interesses condicionados de classe e suas necessidades específicas no marco de orientações valorativas relativamente estáveis e de pautas hermenêuticas que permitem, sem risco de perda de sua identidade psíquica, participar de forma ativa nas estruturas institucionalizadas de uma ordem social (2009a, p. 63).

Segundo Honneth, Horkheimer incorre em uma incoerência conceitual ou déficit sociológico que faz desaparecer da ciência social interdisciplinar desenvolvida no Instituto de Pesquisa Social todo um conjunto de ações sociais cotidianas. Trata-se do desenvolvimento de uma ciência social baseada na economia e na psicanálise, na qual a teoria cultural marca a tentativa fracassada de uma possível consideração mais ampla e sistemática da ação social.

De acordo com Honneth, Horkheimer teria percebido estas lacunas e procurara formular um novo conceito de Teoria Crítica que não estivesse reduzida ao autoconhecimento do seu contexto de surgimento, ou seja, à práxis produtiva. Este novo conceito precisaria contar ainda com um tipo de “comportamento crítico” que permitisse superar a ordem funcional estabelecida socialmente, ou seja, superar o “funcionalismo marxista”. Refere-se a uma conceitualização que, por um lado, na esfera do trabalho social a espécie humana conserva e amplia sua vida social na medida em que realiza a conquista prática dos processos naturais. Por outro lado, o “comportamento crítico” questiona sobre o modo existente de organização deste processo orientado à autoconservação social. Neste caso, a investigação dos sujeitos com “comportamento crítico” nas esferas sociais poderia levar ao propósito emancipatório da teoria, mas, segundo Honneth, Horkheimer não explica o que seria este “comportamento crítico”. Rúrion Melo (2017) entende que a inexistência desta explicação de Horkheimer ocorre porque iria se chocar com a lógica imposta pela categoria do trabalho social e com o “funcionalismo marxista”:

Horkheimer não pôde esclarecer em termos conceituais o que entendia por uma práxis social reflexiva não somente porque teria negligenciado dimensões práticas da ação e da vida cotidianas, mas principalmente porque acabaria reencontrando em todos os ramos das pesquisas desenvolvidas pelo Instituto a mesma lógica de determinação imposta pela categoria do trabalho social. Por essa razão, Horkheimer não teria outra saída a não ser deixar de lado completamente a opção de uma possível “crítica da vida cotidiana”, uma vez que seu reducionismo categorial o impediria que se compreendesse adequadamente outras dimensões existentes das práticas sociais (MELO, 2017, p. 67).

Estas lacunas e dificuldades apontadas serão usadas por Honneth para fundamentar mais uma vez a sua tese de que existe um déficit sociológico na ciência social interdisciplinar de Horkheimer. Na década de 30, Horkheimer e os demais membros que compuseram o círculo de pensamento interno do Instituto de Pesquisa Social, mesmo tendo como programa um “materialismo interdisciplinar” que buscasse construir uma análise social e encontrar os requisitos pré-científicos de uma atitude crítica na dimensão das experiências cotidianas, tiveram os resultados limitados por manterem uma unidade teórica em torno do “funcionalismo marxista”.

Em entrevista dada ao jornal Folha de São Paulo em 2003, Honneth procura sintetizar o déficit sociológico existente tanto de Adorno como de Horkheimer do seguinte modo:

Em relação a Adorno e Horkheimer, continuo convencido de que suas teorias da sociedade subestimam o sentido próprio do mundo da vida social. Eles não atribuem às normas morais nem às operações interpretativas dos sujeitos papel essencial na reprodução da sociedade. Ambos tendem a um funcionalismo marxista: a socialização, a integração cultural e o controle jurídico possuem meras funções para a imposição do imperativo capitalista da valorização (HONNETH, 2003).

Segundo Melo, Honneth entende que Horkheimer ao desenvolver um funcionalismo marxista faz desaparecer aos poucos um conjunto de ações sociais cotidianas do âmbito de investigação da ciência social. Isso ocorre porque Horkheimer inviabilizou um conjunto de práticas ordinárias ao excluir toda forma de ação que não fosse aquela da práxis produtiva, impossibilitando, assim, que sujeitos socializados desenvolvessem suas atividades comuns, suas convicções morais e suas orientações normativas independente da lógica da produção. Outra consequência é que o conceito de sociologia desenvolvido deixa de estudar a realidade social, que tem como base as experiências dos grupos correspondentes e os processos cooperativos orientados a criar pautas sociais de orientação. Segundo Melo, “a sociologia passou a ter não um papel central, como seria de se esperar de uma teoria social interdisciplinar, mas sim uma posição marginal nesta organização” (MELO, 2017, p. 68).

Segundo Honneth, Horkheimer permanece ligado ao funcionalismo marxista, induzindo-o a supor, dentro da realidade social, um ciclo de dominação capitalista e manipulação cultural tão ostensivo que nele já não havia margem para uma zona de crítica prático-moral, entendida aqui como consciência pré-científica dos sujeitos com disposição para o conflito. Com isso, é gerado um problema que consiste na aporia de depender de uma instancia pré-científica de emancipação, cuja existência não poderia ser comprovada empiricamente (HONNETH, 2000b, p. 92).

Segundo, Cunha e Hilário, Honneth procura mostrar que Horkheimer explica os fenômenos sociais exclusivamente com ênfase na relação funcional do movimento de autovalorização do capital, sem levar em conta a esfera comunicativa da prática diária social dos sujeitos. Para Cunha e Hilário,

As patologias sociais (para usar uma expressão de Honneth) seriam explicadas exclusivamente através dos mecanismos de dominação (ou seja, pelas formas de saber e dispositivos de poder), sem recorrer às experiências dos próprios sujeitos que se inscrevem nesses processos. Faltaria a eles, Adorno e Horkheimer (...), uma teoria da ação capaz de explicar como os sujeitos experimentam tais patologias sociais e expressam essa vivência através de conflitos sociais e movimentos políticos (2012, p. 162).

A tradição de teoria fundada por Horkheimer começa a agudizar-se na medida que as esperanças de mudanças práticas começam a ser aniquiladas pela vitória do fascismo e a imposição do estalinismo, assim como pela crescente barbárie daquele contexto. Neste momento, o negativismo toma conta da Teoria Crítica e a crítica histórico-social fica paralisada por completo. Na década de 40 a Teoria Crítica procura clarificar a origem e a dinâmica desse processo de barbárie que persiste no seio do projeto de modernização enquanto progresso. É nesse período que Adorno e Horkheimer escrevem a obra *Dialética do esclarecimento* (1985 [edição original, 1944]) que veio a se tornar um clássico fundamental para as ciências sociais, onde é manifestado um misto de desespero e pessimismo, uma vez que viam a sociedade e os homens modernos asfixiados pela dura realidade que os cercava, tornando a racionalidade bloqueada, o que impossibilitava a emancipação. Segundo Cunha e Hilário,

Há, nesse momento, a contestação frontal de Honneth com relação à hipótese de fundo que sustenta a *Dialética do esclarecimento*, isto é, o diagnóstico do então presente totalitário a partir da elaboração de uma filosofia da história cujo centro crítico reside na afinidade genética entre razão e dominação. Com base nesse diagnóstico, a história da humanidade se passaria unicamente como história da dominação, perdendo-se, por conseguinte, do horizonte as possibilidades de emancipação (2012, p. 161)

Segundo Honneth (2010b, p. 105), a última fase deste primeiro momento da Teoria Crítica, período posterior à *Dialética do esclarecimento*, é a teoria da sociedade de Adorno, na qual ocorre a repressão definitiva do social. O que se manifesta são algumas aporias à razão, as quais necessariamente precisam ser superadas por outro tipo de crítica, a qual leve em conta a outra face da razão que não seja a instrumental. Em *Dialética negativa* (2009 [edição original, 1964]), Adorno afirma que após o fascismo não viria um período de Luzes ou *esclarecimento*, pois o fascismo teria aberto um sulco

tão profundo que o totalitarismo continuaria existindo, mesmo possuindo uma aparência diferenciada. Se trata de um esforço em interpretar o totalitarismo fascista, mas com o desafio simultâneo de interpretar criticamente as democracias de Estado de Bem-Estar Social existentes no capitalismo tardio. Disso surgirá a aporia na análise das sociedades contemporâneas, ou seja, que a Teoria Crítica gira em falso no novo tempo histórico pós-fascista. Segundo Nobre (2009, p. 50) outra aporia que se origina refere-se ao exercício crítico, ou seja: se a razão instrumental é a única forma de racionalidade, bloqueando qualquer possibilidade de emancipação, em nome de que é possível criticar a racionalidade instrumental?

Segundo Hernández e Herzog, desde a *Dialética do esclarecimento* até *Dialética negativa*, se perde a fé na capacidade emancipadora da classe trabalhadora, pois esta, além de não se organizar da forma como tentou prever Marx, acaba se alinhando com o fascismo e o nazismo e compactua direta ou indiretamente com as atrocidades da Segunda Guerra Mundial. A aparição da barbárie absoluta nos campos de concentração põe fim ao otimismo subjacente à abordagem marxista e cria a descrença no próprio projeto da Ilustração. As argumentações de Adorno e Horkheimer, ao afirmarem que a razão é unicamente instrumental, deixam transparecer uma realidade presa e engessada pelo domínio de um sistema capitalista e um sistema de dominação cultural que conduz a Teoria Crítica a um caminho sem saída, pois, em última instância, é aniquilada a possibilidade da realização da emancipação dos sujeitos. Para Hernández e Herzog, “depois de Auschwitz, se volatizou todas as possibilidades de transcendência intramundana no trabalho; nenhum fato social poderia servir de âncora pré-científica à crítica (HERNÁNDEZ; HERZOG. 2010. p. 6).

Este negativismo tardio de Adorno e Horkheimer deixou um problema referente à impossibilidade da emancipação que, segundo Honneth, desde então necessita estar presente no início de qualquer estudo que pretenda estar reconectado com a Teoria Crítica. O autor refere-se ao fato de se quisermos conservar este modelo de crítica da esquerda hegeliana, deveremos criar novamente um acesso teórico à aquela esfera social onde o interesse pela emancipação pode estar profundamente relacionado com termos pré-científicos. Também afirma que o problema central para atualizar a Teoria Crítica da sociedade é a tarefa de explorar em termos categoriais a realidade social de maneira tal que nela reapareça um momento da transcendência intramundana.

Nos meados da década de 1960, Jürgen Habermas, considerado por muitos como membro da segunda geração de teóricos da Teoria Crítica, se distanciará das soluções marxistas, no entanto irá analisar e reformular as conclusões de Adorno e Horkheimer. No livro *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer concluem que a racionalidade instrumental seria a forma estruturante e única racionalidade social no capitalismo e que este se reduz a uma função de adaptação à realidade e a consequente produção do conformismo diante da dominação vigente. Nele, a racionalidade própria da Teoria Crítica não consegue fundamentar-se na realidade social do capitalismo administrado e, conseqüentemente, as tendências reais de emancipação não são mais discerníveis.

No entanto, Habermas não concorda com o diagnóstico apresentado na *Dialética do esclarecimento* e afirma que é necessário ampliar as tarefas existentes nas origens da Teoria Crítica para encontrar um novo paradigma explicativo, pois os atuais paradigmas possibilitam a crítica frente à realidade de forma limitada, ou seja, pretende recuperar as ideias da crítica imanente e de transcendência intramundana. Segundo Werle e Melo⁶, trata-se da “mudança do paradigma de uma razão centrada no sujeito para o da razão comunicativa” (HONNETH, 2007, p. 9). Com essa perspectiva, Habermas desenvolve um conceito complexo de racionalidade, diferente do conceito elaborado na modernidade pela filosofia do sujeito e pela teoria social moderna que, a seu ver, era constituído de premissas subjetivistas e individualistas. Habermas passa a entender a racionalidade como capacidade humana de comunicação ou capacidade de orientar-se em uma interação comunicativa por pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento recíproco.

No entendimento de Habermas, a racionalidade instrumental não precisa ser demonizada, mas é necessário impor-lhe freios. Propõe uma racionalidade de dupla face, ou seja, por um lado temos a razão instrumental que busca o *êxito*, que possui ações que calculam os melhores meios para atingir o fim, que visam dominar a natureza e produzir os bens materiais da vida e a reprodução *material* da sociedade. Por outro lado, temos a racionalidade comunicativa que é ação orientada para o *entendimento* e para a reprodução

⁶ O livro de Honneth *Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel* (2007) foi traduzido para o português e introduzido por Werle e Melo.

simbólica da sociedade⁷. Respectivamente falando, refere-se a uma distinção entre “sistema” e “mundo da vida”, em que a razão instrumental passa a ser limitada suficientemente para não sufocar as estruturas comunicativas presentes nas relações sociais. Mas, com essa divisão, o esforço realizado pelo autor, segundo Werle e Melo, reside em abordar e interpretar as patologias sociais como deformações originadas por perturbações na reprodução do “mundo da vida”:

Habermas se interessa pelos tipos de patologias que se apresentam quando desequilíbrios sistêmicos geradores de crises, produzidos no sistema econômico e no aparato estatal, se direcionam ao “mundo da vida” e começam a distorcer sua reprodução simbólica (WERLE, D; MELO, R., 2007, p. 10).

Habermas afirma que há vertentes do projeto moderno que não foram consideradas ou percebidas e permanecem encobertas, necessitando agora de um resgate. Sua formulação de racionalidade de dupla face significará justamente este retorno às vertentes da modernidade e surge de uma análise mais sucinta do conceito de “mimese” de Adorno e Horkheimer, das obras de Schiller e do Hegel do período de Jena.

Nos anos 80, Habermas acredita que sua teoria, pelas pretensões normativas que se encontram a priori na ação comunicativa, permite reconstruir o materialismo histórico e recuperar os objetivos originais da Teoria Crítica. Segundo Hernández e Herzog, isso torna-se possível porque, para Habermas,

Os grupos sociais estão em conflito porque erigem pretensões contrapostas; no entanto, ao fazê-lo, compartilham o horizonte de um “entendimento comunicativo”, ao que pode aceder o investigador social conhecedor da lógica da argumentação. Na medida em que esse horizonte representa um princípio normativo, se pode processar as pretensões dos grupos sociais (HERNÁNDEZ; HERZOG. 2010. p. 7).

Diante das teorias negativistas de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, Habermas desenvolve a ação comunicativa como uma possibilidade de

⁷ Em sua obra *Teoria do Agir Comunicativo I: Racionalidade da ação e racionalização social* (2012), Habermas afirma que a racionalidade comunicativa está presente na realidade das relações contemporâneas, ou seja, a orientação para o entendimento manifesta-se no processo de reprodução cultural que permite novas interpretações do mundo, nas instituições de socialização do indivíduo e nos processos de aprendizagem e constituição da aprendizagem.

acesso a uma esfera emancipadora da ação. É o afastamento do paradigma marxista da produção (trabalho) e o desenvolvimento do paradigma da ação comunicativa (linguagem), efetuando um giro linguístico em muitos campos das ciências sociais. Para Habermas, o fato das pessoas estarem capacitadas para a comunicação mediante a linguagem, refere-se ao fato pré-científico que pode direcioná-las à emancipação e ao entendimento.

Para Habermas (1990) nos atos de fala consensuais, ou seja, aqueles que são estabelecidos visando um consenso, um acordo sobre dado assunto, se pressupõe o reconhecimento mútuo de pretensões de validade, que são: usar uma expressão inteligível para que o meu ouvinte possa me entender; que o conteúdo que comunico ao outro seja verdadeiro; que as minhas intenções sejam sinceras para que o ouvinte possa crer no que estou manifestando ou que possa confiar em mim; e que minha fala seja coerente com relação às normas e valores vigentes na sociedade, coincidindo com o outro no que se refere à essência normativa em questão. Segundo Hernández e Herzog, os atos de fala possuem um caráter normativo: “Cada ato de fala pode ser afirmado ou rejeitado segundo cada um dos critérios, criando, desta forma, uma base de entendimento normativo que serve de ponto de referência para futuras relações (HERNÁNDEZ; HERZOG. 2010. p. 7). Dessa forma, os conflitos são reduzidos às lutas em torno de pretensões de validade e se outorga a este conhecimento um caráter moral, ocorre um distanciamento dos entraves provocados pelo compromisso filosófico-histórico marxista dos primeiros pesquisadores da Teoria Crítica⁸, é resgatada a linha crítica e ocorre o afastamento do pensamento pessimista. Um questionamento que pode ser levantado, mas que não temos a pretensão de desenvolver no momento, é se os conflitos seriam somente de ordem de validade ou também de ordem ideológica, política, estrutural e psicológica.

Porém, Habermas, ao estabelecer um debate com Niklas Luhmann (1971), percebe a existência de poderes sistêmicos que impedem a livre comunicação, a qual levaria à emancipação. Segundo Hernández e Herzog, Habermas realiza o diagnóstico da “colonização do mundo da vida, ou seja, que o poder dos sistemas cresceu até o ponto em que se converteu em uma ameaça para as potencialidades comunicativas (HERNÁNDEZ; HERZOG. 2010. p. 8). Tendo em vista que na teoria da ação comunicativa os

⁸ Ver páginas 15 e 17.

enfrentamentos ocorrem na “arena” da argumentação, surge o questionamento sobre o que acontece se os sujeitos se sentem privados da capacidade de enunciar suas pretensões. A partir desta problemática Honneth irá introduzir a ideia de “luta por reconhecimento”, que, além de se tornar um “complemento” da ação comunicativa, será o princípio normativo.

Assim como Habermas, é correto incluir Axel Honneth na tradição da Teoria Crítica por apresentar sua própria posição teórica em confronto com seus antecessores. Em seu livro *Crítica do Poder*, que inicialmente foi sua tese de livre docência, Honneth não chama a atenção para divergências, mas sim para as proximidades entre o pensamento de Habermas com o de Adorno e Horkheimer. Para Honneth, está presente na tradição da Teoria Crítica a ideia de que com a intervenção do Estado na economia foram neutralizadas as duas tendências fundamentais para a emancipação no marxismo: o colapso interno do capitalismo causado pela queda da taxa de lucro e a organização do proletariado contra a dominação do capital. Porém, para Honneth, Habermas diverge de Adorno e Horkheimer sobre a afirmação de as oportunidades para a emancipação estarem estruturalmente bloqueadas. Além disso, afirma que seria necessário repensar o próprio sentido de emancipação da sociedade, assim como tinha sido feito anteriormente tanto por Marx como por Horkheimer. Para Honneth “a teoria da comunicação de Habermas representa um movimento oposto às teorias negativistas precisamente no sentido em que foi ela quem voltou a abrir o acesso a uma esfera emancipadora do atuar” (HONNETH, 2009b, p. 256). Trata-se de uma mudança do paradigma marxista de produção pelo paradigma do atuar comunicativo, ou seja, defende que as condições do progresso social não se encontram presentes no trabalho social, mas na interação social.

Honneth reconhece que a grande diferença de Habermas em relação às teorias negativistas de Adorno e Horkheimer consiste no fato de que este pode prover um conceito sistemático do que atualmente se encontra ameaçado pela dominação dos sistemas. Em tais teorias negativistas existem premissas antropológicas articuladas e não esclarecidas, enquanto que Habermas desenvolve um enfoque de uma teoria da linguagem que pode demonstrar de maneira convincente que a capacidade de entendimento comunicativo é o potencial ameaçado no homem.

Para Honneth, Habermas criou a perspectiva de uma esfera social com condições de sustentar uma transcendência intramundana ao mudar o paradigma da Teoria Crítica baseado na produção, para o paradigma da comunicação. Isso tornou-se possível pelo fato

de que o descumprimento das expectativas normativas presentes no atuar comunicativo pode transformar-se novamente em relações morais que estarão à frente das formas de dominação. Segundo Honneth,

O que para Horkheimer eram as relações de produção capitalista que impõe limites injustificados ao desenvolvimento da capacidade de trabalho humano, para Habermas são as relações de comunicação sociais que limitam de maneira injustificada o potencial emancipador da comunicação intersubjetiva (2009b, p. 258-259).

A pragmática universal de Habermas defenderá, segundo Honneth, que o atuar comunicativo se baseia em regras linguísticas que tem um caráter normativo, principalmente pelo fato de conter as condições prévias de uma comunicação livre de dominação entre os homens. Para este, a teoria de sociedade de Habermas tem uma perspectiva crítica principalmente porque “trata de analisar as restrições sociais e cognitivas que impõe limites a uma livre aplicação daquelas regras linguísticas” (HONNETH, 2009b, p. 259).

Na visão de Honneth, são grandes as contribuições de Habermas ao tratar sobre a racionalidade de dupla face. No entanto, assim como Adorno e Horkheimer, este não enfrentou o problema por inteiro, ou seja, em ambas as abordagens existe um “*deficit* sociológico”. Por exemplo, no ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” o conceito de sociedade é posto entre estruturas econômicas determinadas e imperativas e a socialização do indivíduo, não sendo a ação social apresentada como necessário mediador entre tais estruturas. De acordo com Honneth, semelhante “*deficit* sociológico” também existe em Habermas que, ao fazer a distinção entre sistema e mundo da vida, elabora um conceito de intersubjetividade comunicativa onde a luta e o conflito social não aparecem em sua estrutura.

Segundo Werle e Melo, a crítica de Honneth a Habermas é dividida em dois pontos: “a crítica à distinção entre ‘sistema’ e ‘mundo da vida’ e a crítica à intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento” (HONNETH, 2007a, p. 11). No primeiro caso, no entendimento de Honneth, Habermas procura resolver as aporias presentes na *Dialética do esclarecimento* fazendo uma distinção, na qual a razão instrumental - que é indispensável para a reprodução material da sociedade - é limitada e a possibilidade de emancipação torna-se algo real. Mas essa distinção é ambígua, passando em alguns momentos por diferenciações meramente analíticas e, em outros, por

diferenciações reais entre esferas sociais e de ações diversas. Por um lado, teve que neutralizar normativamente o sistema e colocá-lo em choque com a lógica comunicativa, mas, por outro, justifica a necessidade da racionalidade instrumental para coordenação da ação social e reprodução material, descrevendo as patologias sociais de forma muito abstrata. O segundo ponto, refere-se ao fato de que Habermas não foi capaz de perceber que os conflitos sociais, que são moldados pelas forças políticas e sociais, determinam o sistema e a lógica instrumental. Além disso, não foi capaz de perceber os conflitos em torno das violações de pretensões de identidade adquiridas na socialização. Diferente disso, Habermas entendeu os conflitos como uma violação do ponto de vista moral estabelecidos segundo regras da linguagem.

Em *Crítica del agravio moral* Honneth afirma que, ao não perceber a centralidade do conflito e ao fazer a separação entre sistema e mundo da vida, Habermas também, assim com Adorno e Horkheimer, chega a conclusões pessimistas:

Habermas faz sua teoria de sociedade desembocar em uma tese de um diagnóstico de sua época, segundo a qual hoje tem aumentado o poder dos sistemas que se controlam a si mesmos em um grau tal que estes se convertem em um perigo para os desempenhos comunicativos do mundo da vida: sob o influxo do poder destruidor com que na atualidade os meios de controle, como o dinheiro e o poder burocrático, penetram na cultura cotidiana, o potencial humano da comunicação linguística começa a desenvolver-se. Parece que com este quadro de colonização do mundo da vida, a teoria da sociedade de Habermas acaba coincidindo aquela crítica social pessimista que encontramos nas correntes negativistas que buscam reviver a Teoria Crítica: ambos os enfoques têm em comum o diagnóstico de sua época de que a independência de poderes sistemáticos podem conduzir na atualidade a uma dissolução do núcleo social da sociedade (HONNETH, 2009b, p. 256-257).

Em seu livro *Crítica do poder*, Honneth desenvolve a crítica de que Habermas, ao elaborar o conceito de sistema, interpretava os processos de racionalização que tratavam de compreender o desenvolvimento das sociedades não mais como um processo de formação da espécie humana, mas sim como um processo de aprendizagem supra-subjetivo, impulsionado por sistemas sociais. Segundo Habermas,

Como a ideia de sujeito coletivo de um mundo de vida significativamente constituído, tomada pela sociologia da filosofia transcendental, se revela como uma ficção enganosa, se oferece o conceito de sistema. Os sistemas sociais são unidades que podem

resolver problemas apresentados objetivamente por meio de processos de aprendizagem supra-subjetivos (1971, p. 83).

A crítica de Honneth refere-se ao fato de Habermas afirmar que os processos de aprendizagem evolutivamente exitosos são atribuições dos sistemas sociais de ação, onde os processos de racionalização têm um lugar supra-subjetivo. Habermas desenvolve a ideia de um sujeito unificado da espécie e não utiliza a ideia de um ator coletivo, o que lhe faz perder a “possibilidade de interpretar o processo de racionalização social como um desenvolvimento no qual os grupos sociais lutam por seu modo de entender a ulterior evolução e a configuração das instituições sociais” (HONNETH, 2009a, p. 418).

Uma das críticas feitas por Honneth à Habermas é a de que o processo emancipador, no qual baseia socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica, não tem uma ligação direta com as experiências morais dos sujeitos participantes. Consequentemente, para Honneth “não pode encontrar-se dentro da realidade social um elemento que corresponda à instância pré-científica a que remete de modo reflexivo à perspectiva normativa de Habermas” (HONNETH, 2009b, p. 260).

Diante desta problemática, Honneth irá sugerir como conclusão a importância de se considerar a condição normativa previa de todo atuar comunicativo na aquisição do reconhecimento social. Também, diante a insuficiência dos pressupostos normativos de Habermas, começa a desenvolver um modelo alternativo ao paradigma da comunicação. É a importância de “considerar-se antes de tudo o fato de que a suposição do reconhecimento social é a que os sujeitos associam com o estabelecimento de relações comunicativas com expectativas normativas” (HONNETH, 2009b, p. 260). Também começa a desenvolver a ideia de que qualquer lesão aos pressupostos normativos da interação levará a sentimentos morais dos participantes, tendo em vista que a evolução da identidade da humanidade depende do reconhecimento e a ausência do reconhecimento leva a sensação de perda da personalidade.

Dessa forma, Honneth argumenta que o paradigma da comunicação concebido nos termos do reconhecimento e não da teoria linguística, poderá preencher o vazio teórico que Habermas deixou ao seguir desenvolvendo a argumentação de Horkheimer. Com essa mudança, a tensão não é mais entre *sistema* e *mundo da vida*, mas ocorre em relação às causas sociais que limitam as condições de reconhecimento. Honneth defende a centralidade do conflito sob o prisma do reconhecimento, ou seja, o que estrutura a

intersubjetividade é a realidade social do conflito. Consequentemente, não concorda com a argumentação de Habermas de que a racionalidade comunicativa é prévia ao conflito e, pelo fato de que a luta por reconhecimento ser abstraída de sua teoria na formação da subjetividade e da identidade individual e coletiva, a considera desencarnada. Para Honneth, a “reconstrução” feita por Habermas é extremamente abstrata e mecânica, ignorando o conflito social como um dos principais fundamentos da Teoria Crítica. Segundo Cunha e Hilário, Honneth

(...) questiona quais são as experiências e atitudes empíricas que, em termos pré-científicos, proporcionam um indicador dos critérios normativos de Habermas, ou seja, qual é o suporte que a ideia de racionalidade comunicativa encontra nas experiências cotidianas dos atores sociais. Além disso, também salienta para o fato de que Habermas subestimaria em todas as ordens sociais o seu caráter determinado por conflitos e negociações (2012, p. 163).

Para superar o *déficit sociológico*, segundo Werle e Melo (2009, p. 186), Honneth dá ênfase às experiências de injustiça social dos sujeitos e procura desenvolver um paradigma da comunicação mais em direção aos pressupostos sociológicos ligados a teoria da intersubjetividade que visa esclarecer as expectativas morais de reconhecimento que estão presentes nos processos de socialização, de construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Para Honneth, o paradigma da comunicação não teria de ser desenvolvido a partir de uma teoria da linguagem, mas a partir de relações de reconhecimento formadoras de identidade: “A dinâmica da reprodução social, os conflitos e a transformação da sociedade poderiam ser mais bem explicados a partir dos sentimentos de injustiça e desrespeito decorrentes da violação das pretensões de identidade individual e coletiva” (HONNETH, 2007, p. 11). É a argumentação de que os pressupostos normativos da interação social não podem ser apreendidos em toda sua dimensão se são estabelecidos unicamente nas condições linguísticas de uma comunicação livre de dominação, mas sim, que estão associados com o estabelecimento de comunicação em termos de expectativas normativas.

Com isso a Teoria Crítica passaria a ter dois pontos como base: primeiro, que ao fazer a crítica das relações de reconhecimento para demonstrar a realidade social, pode-se ter como fato pré-teórico os sentimentos de injustiça que estão presentes nas formas estruturais de desrespeito; e, segundo, que a preocupação deveria ser focalizada nas

causas responsáveis pela sistemática violação das condições de reconhecimento e não na tensão entre “sistema” e “mundo da vida”.

Honneth procurará elaborar uma teoria social mais próxima possível das ciências humanas e de suas aplicações empíricas e, com esse propósito, parte dos conflitos sociais e de suas configurações sociais e institucionais. É por esse motivo que o autor toma como uma das principais referências o jovem Hegel do período de Jena, o qual põe a luta por reconhecimento como algo central em sua teoria. Será a partir de Hegel que Honneth irá desenvolver o raciocínio de que da violação das expectativas normativas de reconhecimento firmemente arraigadas nas esferas⁹ do amor, do direito e da solidariedade irão desencadear experiências morais que podem dar origem a conflitos sociais. No entanto, o sentimento de desrespeito somente pode ser tornar a base motivacional de uma mobilização política se for capaz de expressar um ponto de vista generalizável, dentro do horizonte normativo de um grupo. Será em sua obra *Luta por reconhecimento*, que Honneth irá elaborar sistematicamente os fundamentos do que chama “teoria social com teor normativo” e uma “Teoria Crítica de sociedade”, as quais tem o propósito de explicar a “gramática” dos conflitos sociais, a “lógica” das mudanças sociais e, como propósito mais amplo, explicar a evolução moral da sociedade.

O esforço de Honneth em superar o *déficit sociológico* presente tanto em Horkheimer como em Habermas, através de sua teoria do reconhecimento, tem como objetivo a reconstrução do domínio “social”, o qual é formado por relações de reconhecimento constituídas por meio de interações sociais intersubjetivas. O conflito passa a constituir a centralidade de sua Teoria Crítica, tendo em vista que Honneth procura reconstruir e explicar que existem expectativas morais implícitas na luta por reconhecimento. Dessa forma, procurará desenvolver uma reconstrução teórica empírica e não idealista para buscar as comprovações históricas e sociológicas que possam fundamentar sua tese de que as formas de desrespeito social formam a fonte motivacional de confrontos sociais.

No entanto, para Voirol, pelo fato do paradigma da luta por reconhecimento de Honneth visar a reconstrução normativa das instituições sociais de nossa eticidade

⁹ Trataremos sobre as esferas do reconhecimento nos capítulos a seguir.

democrática moderna, de certa forma acaba deixando de lado a pesquisa social¹⁰. Segundo Voirol, “os desenvolvimentos teóricos recentes desta tradição intelectual acontecem sem grande consideração pela pesquisa social – nem pelos ‘testes’ empíricos das ideias teóricas, tampouco pelo estímulo a novos projetos de pesquisa empírica na Teoria Crítica” (Voirol, 2012, p. 82).

¹⁰ Esta crítica refere-se ao risco de que a própria Teoria Crítica de Honneth poderá estar construída padecendo de um *déficit sociológico*. Todavia, foge dos propósitos desse trabalho aprofundar tal questão.

2 HERANÇA DE HEGEL E MEAD PARA A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL MEDIANTE O RECONHECIMENTO

O primeiro capítulo teve por objetivo, a partir de Honneth, localizar o déficit sociológico da Teoria Crítica que o precedeu e mostrar que o conflito, lido sob o prisma de uma teoria do reconhecimento, é apresentado como elemento alternativo para dar conta de tal déficit. Para Honneth, Adorno e Horkheimer, por permanecerem ligados ao funcionalismo marxista, foram induzidos a supor que dentro da realidade social existe um ciclo de dominação capitalista e de manipulação cultural tão ostensivo que nele já não havia margem para uma zona de crítica prático-moral. Honneth entende que nestas ideias existe um *déficit sociológico*, pois este funcionalismo marxista faz desaparecer aos poucos um conjunto de ações sociais cotidianas do âmbito de investigação de uma ciência social e a sociologia passou a ter uma posição marginal nesta organização. Habermas, ao desenvolver o paradigma da ação comunicativa, propõe uma racionalidade de dupla face, afastando-se do funcionalismo marxista. Mas, para Honneth, semelhante *deficit* sociológico também existe em Habermas, pois ao fazer a distinção entre sistema e mundo da vida e ao desenvolver uma argumentação sobre os atos de fala, elabora um conceito de intersubjetividade comunicativa onde a luta e o conflito social não aparecem em sua estrutura.

Neste segundo capítulo procuraremos mostrar que, para superar o *déficit sociológico*, Honneth dará ênfase às experiências de injustiça social dos sujeitos e desenvolverá um paradigma da comunicação mais em direção aos pressupostos sociológicos ligados a teoria da intersubjetividade que visam esclarecer as expectativas morais de reconhecimento que estão presentes nos processos de socialização, de construção da identidade, de integração social e de reprodução cultural. Honneth procurará elaborar uma teoria social mais próxima possível das ciências humanas e de suas aplicações empíricas e, com esse propósito, parte dos conflitos sociais e de suas configurações sociais e institucionais.

É por esse motivo que, em um primeiro momento, toma como uma das principais referências o jovem Hegel do período de Jena, o qual põe a luta por reconhecimento como algo central em sua teoria. Será a partir de Hegel que Honneth irá desenvolver o raciocínio de que da violação das expectativas normativas de reconhecimento irão desencadear

experiências morais que podem dar origem a conflitos sociais. Diferente da concepção que predominava na filosofia social moderna de Maquiavel e Hobbes, onde o conflito era entendido como luta por poder ou autoconservação, agora este é concebido como motor das interações sociais e uma reação diante das experiências de desrespeito que afetam a identidade individual e coletiva. A luta por reconhecimento torna-se a gramática moral dos conflitos sociais, ou seja, esta luta passa a ser entendida como um ato ético. Com isso, Honneth quer formular uma teoria social crítica com teor normativo que parte de um conceito de luta motivada por sentimentos morais de injustiça.

No entanto, sob as condições do pensamento pós-metafísico, Honneth encontra-se de agora em diante frente a necessidade de dar uma inflexão empírica à sua argumentação, porém as ideias retomadas de Hegel permanecem ligadas à pressuposição da tradição metafísica. Por esse motivo, em um segundo momento, Honneth recorre à psicologia social de Mead para dar uma fundamentação empírica à sua Teoria Crítica.

Ao fazer esta interlocução entre Hegel e Mead, Honneth tratar sobre conceitos como reconhecimento intersubjetivo, conflito e socialização, tornando visível o grande potencial de suas teses para a explorar um conceito de formação da identidade pessoal. Esta formulação, que desenvolve a ideia de que o reconhecimento recíproco é uma necessidade para a formação de indivíduos autorrealizados, autônomos e com possibilidade de emancipação, será a base, principalmente no terceiro capítulo, para se pensar as possíveis contribuições para os processos educativos, especificamente no que se refere a uma filosofia da educação ou uma pedagogia do reconhecimento

2.1 A herança hegeliana para a teoria do reconhecimento de Honneth

Pretendemos agora retomar a interpretação realizada por Honneth sobre o *Sistema de eticidade* elaborado pelo jovem Hegel do período de Jena, onde procura resgatar o conflito como categoria essencial para compreender a “lógica” das mudanças sociais e a evolução moral da sociedade. Trata-se de uma reinterpretação do modelo de luta social hobbesiano e as abordagens de seu tempo sobre o direito natural, onde os aspectos intersubjetivos contidos nestes escritos o conduzem à uma concepção de reconhecimento como um pano de fundo ético onde se dão os conflitos. Em um segundo momento, Honneth irá tratar sobre a repentina guinada de Hegel para a *Realphilosophie* ou filosofia

da consciência, tornando possível a transferência dos motivos da origem do conflito para o interior do espírito humano, o qual, para realizar-se integralmente, deverá ser reconhecido de forma conflituosa pelo outro.

No entanto, Honneth procurará mostrar que os ganhos com a teoria da subjetividade são confrontados com o abandono precipitado das alternativas da teoria da comunicação, acabando com a possibilidade da percepção de uma intersubjetividade prévia no ser humano. Finalmente, mostraremos as três teses retomadas por Honneth do *Sistema de eticidade*: a relação da intersubjetiva de reconhecimento recíproco com a formação da identidade pessoal; a existência de três formas de reconhecimento recíproco que se distingue pelo grau de autonomia possibilitada ao sujeito; e que nas três formas de reconhecimento existe uma lógica de um processo de formação da identidade pessoal que se realiza através da luta moral.

2.1.1 O *Sistema de eticidade* de Hegel

No início da idade moderna, Maquiavel introduz o conceito de homem como ser egocêntrico¹¹. Hobbes também afirma que os indivíduos são egocêntricos e buscam constantemente ampliar seu poder para não serem dominados por outros no futuro e que a inexistência de um Estado com controle político resultaria em uma guerra de todos contra todos. Estes seriam os pressupostos para a fundamentação da necessidade de soberania do Estado, o que resultaria no temor permanente dos indivíduos, na desconfiança recíproca e na consequente submissão de todos os sujeitos ao poder do soberano. Para Hegel, as teorias de Maquiavel e Hobbes permanecem presas a um atomismo, ou seja, ao pressuposto da existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana. Consequentemente, já não se pode mais desenvolver de maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens. Para Hegel, segundo Honneth,

¹¹ Maquiavel expõe uma ontologia social que apresenta a suposição de um estado permanente de concorrência hostil entre os sujeitos, ou seja, os homens, impelidos pela ambição incessante de obter estratégias sempre renovadas de ação orientada ao êxito, sabem mutuamente do egocentrismo de suas constelações interesses, eles se defrontam ininterruptamente numa atitude de desconfiança e receio.

(...) resulta daí a consequência de que, no direito natural moderno, uma 'comunidade de homens' só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos 'muitos associados', isto é, uma concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de todos (2003, p. 39-40).

Questionando a tradição da filosofia social moderna e baseando-se na grande importância que é dada à intersubjetividade, Hegel, segundo Honneth, parte do ideal de que a sociedade reconciliada só pode ser pensada de forma adequada como uma comunidade eticamente integrada de cidadãos livres. A vida pública seria a possibilidade de realização da liberdade dos indivíduos e não o resultado de restrições e privações. Além disso, Hegel entende que na sociedade também existe um sistema de propriedade e direito - ou seja, as atividades mediadas pelo mercado - que seria uma zona negativa, mas constitutiva do todo ético (HONNETH, 2003, p. 41-42).

O questionamento que Hegel faz é de que maneira devem estar constituídos os meios categoriais com o apoio nos quais se pode elucidar filosoficamente a formação de uma organização social que encontraria sua coesão ética no reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos. O filósofo parte da célebre afirmação de Aristóteles de que "o povo é anterior ao indivíduo" e afirma que os vínculos éticos devem ser o ponto de partida de toda teoria filosófica, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio e não a partir de atos de sujeitos isolados.

Neste processo de socialização humana Hegel retoma de modo positivo a teoria de Fichte sobre o reconhecimento recíproco, procurando mostrar a estrutura interna das formas de relações éticas. Fichte concebe o reconhecimento recíproco como algo prévio à relação jurídica, ou seja, que no apelo recíproco à ação livre e na limitação simultânea da própria esfera de ação livre e na limitação simultânea da própria esfera de ação a favor do outro, constitui-se entre os sujeitos a consciência comum, que depois alcança validade objetiva na relação jurídica.¹² A partir desta teoria, segundo Honneth, Hegel projeta o processo intersubjetivo de um reconhecimento mútuo:

¹² Fichte pressupõe a existência de relações éticas originais, ou seja, aquelas primeiras relações éticas que os indivíduos estabelecem na socialização, que somente depois alcança validade objetiva na relação jurídica.

Na medida em que sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular (HONNETH, 2003, p. 47).

Segundo Honneth, Hegel irá dar um passo adiante em relação ao modelo de Fichte ao afirmar que a eticidade alcançada através do reconhecimento mútuo é abandonada para se chegar de certa maneira ao reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade, onde a relação entre os sujeitos passa por constantes etapas de conflito e reconciliação, ao mesmo tempo constituindo, dessa forma, novos vínculos éticos. O movimento que os sujeitos fazem ao abandonar as relações éticas originais é uma necessidade quando os mesmos não veem plenamente reconhecida a identidade particular. A conseqüente luta que surge não é apenas para a autoconseqüência do seu ser físico, mas um acontecimento ético: “o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana” (HONNETH, 2003, p. 48).

Diferente de Hobbes, no *Sistema de eticidade* (1991) Hegel, segundo Honneth, não começa sua exposição filosófica partindo da luta de todos contra todos, mas do reconhecimento recíproco ou eticidade natural. As violações das primeiras relações de reconhecimento é o que motivará as diferentes formas de lutas que transformarão as relações sociais, caracterizando-se em uma relação de pura eticidade. Ou seja, “um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *medium* moral leva a uma etapa mais madura de relação ética” (HONNETH, 2003, p. 48).

No *Sistema de eticidade*, segundo Honneth, o jovem Hegel afirma que as primeiras relações sociais significam um afastamento das determinações naturais, onde o aumento da individualidade se efetua através de duas etapas. A primeira, na relação pais e filhos, os sujeitos se reconhecem reciprocamente como seres amantes e emocionalmente carentes, mas que o objetivo da educação é a superação desta unificação de sentimento e a independência do filho. Na relação familiar Hegel desenvolve o raciocínio de que existe uma relação de servidão recíproca entre seus membros, mas uma servidão constituída de uma relação de personalidades que dependem do respeito mútuo, caracterizando-se como eticidade natural. Nesta relação uma identidade não subjuga a outra e também não é suprimida a identidade do outro, pelo contrário, a identidade do outro permanece no interior do outro. Para Hegel,

Esta indiferença da relação de dominação e de servidão, na qual pois, a personalidade e a abstração da vida são absolutamente uma só e mesma coisa, e na qual esta relação é apenas o exterior, o que aparece, é a *família*. Nela se unifica a totalidade da natureza e tudo o que precede, toda a particularidade anterior se transpõe nela para o universal. Ela é a identidade das necessidades exteriores, da relação dos sexos, da diferença natural posta nos próprios indivíduos, e da relação dos pais aos filhos ou da razão natural, trazida à luz do dia, mas existente como natureza (1991, p. 37).

Na segunda etapa, ainda pertencente à eticidade natural, as pretensões existentes nas relações entre os sujeitos deixam de ser meramente particulares, passando a ser pretensões de direito universal, garantidas por contrato. Nesta nova etapa os sujeitos se reconhecem reciprocamente em suas pretensões e conseqüentemente legitimam o direito de serem proprietários de algumas posses e nas relações de troca cabe ao “direito formal” regularizar as transações ofertadas. O crime se origina de indivíduos que, portadores de liberdade, desenvolvem ações negativas no convívio social. Em um roubo, por exemplo, um indivíduo não é subtraído somente no seu direito à propriedade, mas também lesado como pessoa em seu todo. Segundo Honneth, para Hegel esta lesão causada pelo agressor desencadeia um conflito que se caracterizará em uma luta por reconhecimento das distintas pretensões dos indivíduos:

Uma semelhante “repercussão” do crime sobre o seu autor na forma de uma resistência do lesado é a primeira seqüência de atos no processo todo à qual Hegel confere expressamente o conceito de “luta”: origina-se uma luta de “pessoa” contra “pessoa”, portanto entre dois sujeitos juridicamente capazes, cujo objeto é constituído pelo reconhecimento das distintas pretensões – por um lado, a pretensão, que desencadeia o conflito, ao desdobramento desenfreado da própria subjetividade, por outro, a pretensão reativa ao respeito social dos direitos de propriedade (HONNETH, 2003, p. 54).

Para Honneth, na seqüência do conflito Hegel argumenta sobre a existência de uma terceira etapa: a luta por honra. O conflito, que iniciou com o roubo e terminou com a sujeição do criminoso, faz com que este agora não busque somente uma pretensão de direito individual, mas a luta por honra, visto que foi lesado na integridade de sua pessoa como um todo. Para Honneth, Hegel não explica os motivos particulares do crime que desencadeiam o conflito e permanece em aberto as razões que levaram uma pessoa a destruir o quadro de uma relação de reconhecimento existente, ofendendo e ferindo a integridade de outro sujeito. Para Honneth, Hegel pressupõe para as duas pessoas envolvidas no conflito uma “totalidade” de sua existência individual: “Isso pode ser

entendido de modo que já no próprio ato de ofensa do criminoso reside o propósito de chamar a atenção publicamente para a integridade da própria pessoa e reclamar assim seu reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 55).

Para Hegel, segundo Honneth, ambas as partes envolvidas no conflito buscam a honra, entendida como a postura que um indivíduo adota em relação a si mesmo quando se identifica positivamente com todas as suas qualidades e peculiaridades. Mas essa relação positiva consigo próprio também depende do reconhecimento positivo dos outros sujeitos:

Um indivíduo só está em condições de identificar-se integralmente consigo mesmo na medida em que ele encontra para suas peculiaridades e qualidades aprovação e apoio também de seus parceiros na interação: o termo “honra” caracteriza, por tanto, uma relação afirmativa consigo próprio, estruturalmente ligada ao pressuposto do reconhecimento intersubjetivo da particularidade sempre individual. Daí os dois sujeitos perseguirem na luta a meta de reparar sua honra, ferida por razões diferentes em cada caso, procurando convencer seu oponente de que sua própria personalidade é digna de reconhecimento (HONNETH, 2003, p.56).

Para Hegel, a vingança é a relação absoluta contra o assassino e não é considerada superação e nem algo racional. Pelo contrário, é criada uma realidade efetiva na qual se erige o contrário do que foi erigido e, de forma oposta, o que subsume torna-se subsumido, ou seja, o indivíduo que realiza a vingança faz o mesmo que seu “inimigo” tinha feito anteriormente e que tinha sido motivo de suas duras críticas. Neste caso, o criminoso passa a ser a vítima e a vítima passa a ser o criminoso. Mas para o autor, existe uma grandeza presente nos indivíduos definida como honra que é capaz de superar o desejo da vingança. Graças à honra, a consciência moral má e o impulso de aniquilar são suprimidos, pois a honra é a tendência do subsumir. O lado do ofendido, que afasta totalmente de si a singularidade do ato, que enquanto tal não é seu o seu, encontra-se graças à honra plenamente no mesmo direito em que está o ofendido de, no ultraje pessoal singular, proteger a sua vida (HEGEL, 1991, p. 50-51).

Segundo Honneth, por mais vagas que possam parecer estas explicações, as três etapas de conflitos sociais não são constituídas meramente por atos destrutivos, mas sim, pela ampliação das pretensões da identidade dos sujeitos e, conseqüentemente, constituem o processo que prepara a passagem da eticidade natural para a absoluta. Hegel, segundo Honneth, quer mostrar que “só por tais atos de destruição são criadas as relações de reconhecimento eticamente mais maduras, sob cujo pressuposto se pode desenvolver

então uma ‘comunidade de cidadão livres’ efetiva” (HONNETH, 2003, p. 56-57). A passagem da eticidade natural para a absoluta ocorreria no momento em que são superadas as formas jurídicas de reconhecimento, dando espaço para o surgimento de relações intersubjetivas que fundamentarão uma comunidade ética. Somente quando nos conflitos sociais em que a eticidade natural se despedaça é que dá a possibilidade dos sujeitos reconhecerem-se mutuamente como dependentes umas das outras.

Na exposição que Hegel faz sobre a eticidade absoluta, o fundamento intersubjetivo de uma coletividade se encontra na categoria da “intuição recíproca”: o indivíduo se intui em cada um como a si mesmo. Isso seria uma forma de relação recíproca entre os sujeitos, superior ao reconhecimento meramente cognitivo, onde estes, isolados na relação jurídica, podem se encontrar e reunir mais uma vez no quadro abrangente de uma comunidade ética. Para Hegel,

Na eticidade, o indivíduo é de um modo eterno; o seu ser e o seu agir empíricos são algo de pura e simplesmente universal; com efeito, não é o individual que age, mas o espírito universal e absoluto nele. (...) a singularidade do agir ou do pensar ou do ser tem a sua essência e significação apenas no todo e, tanto quanto o fundamento da singularidade é pensado, apenas o todo se pensa, e o indivíduo não sabe e não imagina para si nenhum outro fundamento; (...) a identidade absoluta, que antes era da natureza e algo de interior, emergiu para a consciência (1991, p. 54).

Mas, segundo Honneth, essas ideias fecundas apresentadas até aqui no *Sistema de eticidade*, deixam de ser investigadas por Hegel:

Na parte restante do *Sistema de eticidade*, porém, Hegel não continua a investigar a linha fecunda de ideias assim esboçadas; na realidade, nesse ponto se rompe o fio da argumentação específico da teoria do reconhecimento, e o texto se limita daí em diante a uma exposição dos elementos organizacionais que devem caracterizar a relação política da “eticidade absoluta” (HONNETH, 2003, p. 59).

Apesar de Honneth reconhecer o potencial teórico existente, afirma que no *Sistema de eticidade* existem muitas obscuridades, entre elas se realmente é possível a partir de um fio condutor lógico do desdobramento das relações de reconhecimento reconstruir a eticidade humana. Além disso, entende que existiria uma carência de diferenciação conceitual, como por exemplo, a falta de conceitos complementares para a teoria da intersubjetividade, criando dificuldades para uma aceitação segura.

A guinada para filosofia da consciência, que trataremos adiante, mostrará justamente o abandono do *Sistema de eticidade* e, conseqüentemente, o abandono

hegeliano também da teleologia aristotélica da natureza. Para Honneth, isso foi suficiente para dar ao modelo conceitual da “luta por reconhecimento” uma versão consideravelmente distinta, ou seja, que Hegel não poderia mais compreender que a constituição de uma coletividade política seria resultado de um processo conflituoso de estruturas elementares de uma eticidade originária e “natural”, pois agora ele terá que entendê-la diretamente como um processo de formação do espírito. O reconhecimento irá referir-se ao passo cognitivo que uma consciência já constituída idealmente em totalidade efetua no momento em que ela se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência. Além disso, os motivos para os conflitos são transferidos para o interior do espírito humano, o qual, para realizar-se integralmente, deve pressupor que seja reconhecido pelo outro, mas com uma conotação conflituosa. Estes ganhos teóricos com a virada para a filosofia da consciência tiveram como consequência o abandono de um intersubjetivismo forte que estava sendo desenvolvido no *Sistema de eticidade*.

2.1.2 A *Realphilosophie* e guinada para a filosofia da consciência

Entre os anos de 1803-1804 Hegel dá uma guinada em seu pensamento, abandonando o *Sistema de eticidade* que vinha desenvolvendo e vai entrando aos poucos na teoria filosófica da consciência ou *Realphilosophie*. A partir deste momento, a formação do espírito humano ocorrerá gradualmente, de acordo com a ampliação das condições prévias do reconhecimento recíproco e esta ampliação, entendida como processo, formará, a seu ver, pessoas mais autônomas e individuadas. O progresso moral se desenvolve na medida em que ocorre uma crescente complexidade na luta intersubjetiva para a ampliação dos três padrões de reconhecimento, os quais trataremos em seguida, promovendo um desenvolvimento na formação das identidades. Isso tornou possível a transferência dos motivos do começo do conflito para o interior do espírito humano, o qual, para realizar-se integralmente, deverá ser reconhecido pelo outro, exigência que ocorrerá de forma conflituosa. No entanto, segundo Honneth, os ganhos com a teoria da subjetividade são confrontados com o abandono precipitado das alternativas da teoria da comunicação, acabando com a possibilidade da percepção de uma intersubjetividade prévia do ser humano.

A virada para filosofia da consciência faz com que ele perca de vista a ideia de uma intersubjetividade prévia do ser humano em geral e lhe

obstrui o caminho para uma solução inteiramente diferente, que teria consistido em realizar a distinção necessária de diversos graus de autonomia pessoal dentro do próprio quadro da teoria da intersubjetividade (HONNETH, 2003, p. 66).

Segundo Honneth, na filosofia da consciência Hegel procura desenvolver os pressupostos teóricos do conceito de “espírito” e desenvolve a argumentação de que o indivíduo tem a capacidade particular de ser nele mesmo, ao mesmo tempo, o outro de si mesmo: “cabe ao espírito a propriedade da autodiferenciação, no sentido de que ele é capaz de fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo” (HONNETH, 2003, p. 69). Segundo Honneth, Hegel afirma que na construção da realidade o espírito vai se realizando aos poucos em um movimento de exteriorização e retorno a si mesmo que o faz se realizar aos poucos até chegar a um ponto final em que estará completamente diferente e terá alcançado um saber “absoluto” (HONNETH, 2003, p. 70)

A partir deste momento as relações sociais éticas, de acordo com o exposto no *Sistema de eticidade*, deixam de ser integradas ao processo de constituição da consciência humana. Ao contrário, na filosofia da consciência as relações sociais e políticas passam a ser somente etapas de transição no processo de formação da consciência humana. Mas, segundo Honneth, Hegel mantém o objetivo de desenvolver formas adequadas de socialização:

Desse modo, Hegel mantém sem dúvida, segundo a forma categorial, sua intenção original de reconstruir a formação do espírito no interior da esfera da consciência humana até chegar ao ponto onde começam a delinear, na relação ética do Estado, as estruturas institucionais de uma forma bem-sucedida de socialização (HONNETH, 2003, p. 71).

Para Hegel, o processo de realização do espírito é exposto em três etapas: no “espírito subjetivo”, a relação do indivíduo consigo próprio; no “espírito efetivo”, as relações dos indivíduos entre si; e no “espírito absoluto”, as relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo em seu todo. Na primeira etapa procura mostrar as condições necessárias da autoexperiência que um sujeito precisa ter feito para que possa perceber-se como uma pessoa dotada de “direitos” e apta para participar de uma sociedade institucionalmente organizada. Segundo Hegel, para uma autoexperiência integral é necessário que o indivíduo aprenda a conceber-se como um sujeito das produções práticas, ou seja, da consciência do seu agir. O espírito subjetivo não é mais dado como “inteligência”, ele se torna “vontade” ao abandonar o horizonte das experiências puramente teóricas e obter um acesso prático ao mundo. Por exemplo, no momento de

escassez de alimento ou carências, diferente dos animais, o espírito humano não reage com um ato de consumo direto dos objetos, mas, através da disciplina e do autocontrole, aparece nele a ação do trabalho “refletida em si” como uma ação que adia a satisfação de impulsos e carências.

A partir de agora o sujeito, ao ver a obra de sua atividade de trabalho, tem consciência do seu agir e percebe que o conteúdo enquanto tal é por meio dele. Segundo Honneth, para Hegel “no resultado da atividade do trabalho, o espírito subjetivo se experiencia como um ser capaz de atividade por autocoerção. Daí Hegel falar do trabalho, resumidamente, como de uma experiência do ‘fazer-se-coisa’” (HONNETH, 2003, p. 75). Mas, para Hegel, essa experiência ainda está longe de ser suficiente para chegar a uma consciência de si mesmo como uma pessoa de direito, principalmente por pressupor a existência de seres intersubjetivos.

Diante desta insuficiência, Hegel procura introduzir a dimensão intersubjetiva procurando uma primeira forma de reconhecimento recíproco. Por isso, amplia a esfera do espírito subjetivo afirmando que na relação sexual ocorre a interação entre homem e mulher e será aí que surgirá paralelamente a necessidade de reconhecimento recíproco, o qual irá influenciar no desenvolvimento da identidade. Isso será apresentado como uma condição constitutiva da autoconsciência de uma pessoa de direito. Segundo Honneth, não diferente do *Sistema de eticidade*

Hegel concebe o amor como uma relação de reconhecimento mútuo a qual a individualidade dos sujeitos encontra primeiramente a confirmação; no entanto, aqui é atribuída a essa determinação, ainda mais claramente do que antes, o significado, oriundo da teoria da subjetividade, de que só na própria experiência de ser amado o sujeito querente é capaz de experienciar-se a si mesmo pela primeira vez com um sujeito carente e desejante. Se essa segunda tese for generalizada, resultará daí a premissa teórica de que o desenvolvimento da identidade pessoal de um sujeito está ligado fundamentalmente à pressuposição de determinadas formas de reconhecimento por outros sujeitos (HONNETH, 2003, p. 78).

Resumidamente falando, pode-se dizer que experienciar-se a si mesmo como pessoa de forma integral só será possível se o indivíduo reconhecer o seu parceiro de interação. Existe uma pressão não violenta para a reciprocidade, pois se o indivíduo não reconhecer o outro, tampouco poderá ver-se reconhecido pelo parceiro de interação.

Sem ter a pretensão de aprofundar este tema, o que interessa a Hegel, segundo Honneth, é mostrar que o amor é “o elemento da eticidade”, ou seja, que um pressuposto

necessário para a participação da vida pública em uma coletividade depende da experiência de ser amado: “só o sentimento de ser reconhecido e aprovado fundamentalmente em sua natureza instintiva particular faz surgir um sujeito de modo geral a medida de autoconfiança que capacita para a participação igual na formação política da vontade” (HONNETH, 2003, p. 79).

Hegel não chega a explicar se as relações amorosas dos membros da família poderiam gerar conflitos que poderiam preparar o espírito subjetivo para refletir sobre a regulamentação do relacionamento social. O primeiro passo é o confronto direto com a teoria hobbesiana que defende a ideia de um estado originário de “guerra de todos contra todos”. Hegel afirma que ao lado da totalidade de uma família é colocada uma série de identidades familiares semelhantes e a relação entre as famílias consistiria no primeiro estado de convívio social. Mas, no momento em que cada família se apodera de uma área de terra, automaticamente exclui a outra do uso desta, surgindo uma relação de concorrência social que aparece na tradição do direito natural, onde os indivíduos têm direitos e deveres uns para com os outros. Em um primeiro momento Hegel segue a argumentação de Hobbes entendendo que os indivíduos forçosamente se colocam em uma situação ameaçadora de concorrência social. Mas, em um segundo momento, critica Hobbes por não perceber que a passagem para o contrato social é um processo praticamente necessário de um estado de natureza e não algo negativo, algo que vem de fora como forma de prudência e que incide “em mim”. Mas para Hegel, segundo Honneth, a admissibilidade dessa argumentação depende de uma descrição totalmente diferente do processo social:

O direito é a relação da pessoa em seu procedimento para com o outro, o elemento universal de seu ser livre ou a determinação, limitação de sua liberdade vazia. Essa relação ou limitação, eu não tenho por minha parte de maquiná-la ou introduzi-la de fora, o próprio objeto é esse produzir do direito em geral, isto é, da relação que reconhece (HONNETH, 2003, p. 84-85).

Em contraposição à tradição predominante de direito natural, Hegel desloca sua atenção para aquelas relações sociais intersubjetivas, nas quais existe um consenso normativo previamente garantido desde o começo. Para Hegel, segundo Honneth, a passagem para o contrato social “os sujeitos efetuam no momento em que podem tornar-se conscientes de suas relações prévias de reconhecimento, elevando-as expressamente a uma relação jurídica intersubjetivamente partilhada” (HONNETH, 2003, p. 86). Nestas

relações é que estará ancorado o potencial moral que irá dispor os indivíduos a positivamente limitarem reciprocamente a própria esfera da liberdade.

Depois desta crítica a Hobbes, Hegel começa a desenvolver um conceito de direito natural alternativo, no qual o conflito significará “luta por reconhecimento” e não mais “luta por autoafirmação”. Para o autor, a perturbação no convívio social começa na tomada de posse por uma determinada família, porque, diferente de Hobbes que entendia que o conflito tinha origem no sentimento de medo de ser ameaçado futuramente em sua autoconservação, o fato dos indivíduos serem separados, ignorados ou excluídos de seu contexto de interação no momento em que uma família toma posse, geraria uma situação conflituosa. Os indivíduos ignorados não reagem de forma agressiva para satisfazer suas necessidades sensíveis, mas sim para dar-se a conhecer novamente pelo outro, para recuperar a atenção do outro. Por outro lado, o sujeito possuidor, o que tomou posse, se dá conta que sua ação era egocêntrica e visava somente interesse econômico, passando a dar atenção ao seu entorno social incluindo o outro em suas percepções. Para Hegel, segundo Honneth, “do incidente inicial da tomada de posse acaba nascendo por fim uma situação de conflito na qual as duas partes se defrontam com hostilidade, sabendo ambas reciprocamente da sua dependência social em relação ao respectivo outro” (HONNETH, 2003, p. 89).

Para Hegel, o indivíduo atacado reage demonstrando que está disposto a matar ou morrer para defender suas pretensões, no entanto não faz isso somente por interesses econômicos e não quer ser lembrado por seu defrontante pelo ato de provocação, mas para exigir que seja reconhecido como pessoa de direito. Para o autor isto marca a etapa da experiência no processo de formação individual onde os indivíduos aprendem a conceberem-se como sujeitos dotados de “direitos”. Para Honneth, esta argumentação é vaga¹³, afirmando que “Hegel dá uma resposta longe de ser satisfatória à questão decisiva acerca de quais devem ser as qualidades especiais da experiência que conferem àquela luta uma tal força prático-moral” (HONNETH, 2003, p. 92).

¹³ Para Honneth, a exposição que Hegel faz na parte conclusiva da constituição do espírito subjetivo é uma tentativa de demonstrar a verdade de um princípio por meio do simples raciocínio, sem recorrer a provas de fato. Isto pode ser percebido quando argumenta que a situação de ameaça recíproca de morte resulta forçosamente do reconhecimento já operado de forma implícita uma relação de direito intersubjetivamente sabida. Esta crítica pode ser encontrada em *Luta por Reconhecimento* (2003, 93-94).

Mas, para Hegel, está finalizada a tarefa acerca do processo de formação do espírito subjetivo, onde o indivíduo se concebe como uma pessoa dotada de direitos e capacitada para estabelecer suas relações sociais. Agora a tarefa que tem pela frente é a segunda etapa da formação do espírito: o espírito efetivo. Mas esta efetividade espiritual não é algo estranho ou superior aos sujeitos, mas sim algo que engloba também o espírito subjetivo e se reproduz somente através da práxis intersubjetiva do reconhecimento recíproco. Para Honneth, Hegel expressa a ideia de que os esforços que os sujeitos fazem para serem reconhecidos significará também uma força transformadora da sociedade:

A luta por reconhecimento não somente contribui como elemento constitutivo de todo processo de formação para a reprodução do elemento espiritual da sociedade civil como influi também de forma inovadora sobre a configuração interna dela, no sentido de uma pressão normativa para o desenvolvimento do direito (HONNETH, 2003, p. 95).

A partir de agora Hegel procura reconstruir o processo de formação do espírito efetivo, momento em que ocorre o ingresso da vontade individual na realidade social. Estas relações sociais passam a ser entendidas como um processo de realização do direito, onde o objetivo principal será o respeito mútuo das pretensões de seus membros para que estes possam viver sem conflitos. No entanto, a construção desta realidade social não se dá de forma imediata, mas será um processo de formação onde o reconhecimento jurídico irá se ampliar aos poucos.

Segundo Honneth, para Hegel, na integração do espírito subjetivo à esfera social os indivíduos terão o direito de manifestar suas carências e desejos. Porém, o trabalho não seria inicialmente uma forma de satisfação própria, mas uma forma de satisfação dos demais, os quais também produziriam para satisfazer desejos e carências alheias. Mas, para que isso ocorra é necessário a pressuposição da existência do reconhecimento jurídico que legitima a posse de bens gerados pelo trabalho e que garanta a possibilidade de troca de parte da riqueza produzida por um indivíduo por outro produto de sua escolha. A troca é vista como a corporificação de uma ação recíproca de concordância entre pessoas de direito (HONNETH, 2003, p. 97).

Em um segundo momento, segundo Honneth, Hegel abandona o conceito de “troca” introduzindo o conceito de “contrato”, caracterizado como uma obrigação reciprocamente articulada de realizações futuras. O contrato será uma ampliação do reconhecimento institucionalizado, pois é na percepção de seu vínculo ao conteúdo moral

de suas manifestações performativas que o sujeito de direito encontra sua confirmação como parceiro de contrato. No entanto, com a nova etapa do reconhecimento jurídico também surge a possibilidade da injustiça, ou seja, o surgimento do lapso de tempo entre a garantia formal e o cumprimento factual cria a possibilidade do sujeito quebrar posteriormente a palavra. O emprego de coerção legítima será a alternativa a ser usada contra aquelas pessoas que violam o direito (HONNETH, 2003, p. 98).

Para Hegel, segundo Honneth, este constrangimento jurídico dará início a um processo conflituoso que motivará o sujeito a lutar por seu reconhecimento também nesta etapa:

(...) a experiência da coerção jurídica significa, para aquele que se sabe socialmente garantido em suas pretensões enquanto sujeito de direito, uma espécie de lesão à própria personalidade; mas, porquanto o indivíduo que quebra a palavra pode também se conceber como sujeito protegido dessa forma, ele reagirá conseqüentemente com indignação às medidas coercitivas da sociedade (HONNETH, 2003, p. 100).

Para Hegel, a coerção do direito será a fonte interna do crime, ou seja,

A fonte interna do crime é a coerção do direito; necessidade, etc., são causas externas, que pertencem à carência animal, mas o crime como tal vai contra a pessoa como tal e contra o seu saber dele, pois o criminoso é inteligência. Sua justificação interna é a coerção o contrapor de sua vontade singular de poder, valer, ser reconhecido. Ele quer ser algo (como Herostrato), não exatamente célebre, mas realizar sua vontade a despeito da vontade geral (Hegel, 1969, p. 224)

Segundo Honneth, Hegel procura resumir com esta afirmação o seu entendimento por crime, ou seja, que o autor do crime tem consciência irrestrita do fato de que ele lesa uma pessoa, um ser que é reconhecido em si. No entanto, o que motiva o crime é o sentimento de não ter sua vontade particular reconhecida diante do emprego da coerção jurídica. Ou seja, segundo Honneth, Hegel argumenta que no ato do crime “um sujeito procura, mediante uma ação provocadora, levar o outro indivíduo ou os muitos associados a respeitar o que não foi ainda reconhecido nas próprias expectativas pelas formas de reconhecimento social” (HONNETH, 2003, p. 101).

Para Hegel, o objetivo do crime é a afirmação da vontade própria do indivíduo e, no processo de formação individual, o reconhecimento bem-sucedido terá como consequência imediata o progresso no modo de socialização, pois cada indivíduo passa a perceber-se como pessoa de direito autônoma e como membro social de uma comunidade

jurídica. A constituição de uma sociedade e o processo de formação da “vontade geral” passam a ser entendidos como um processo de concretização gradativa dos conteúdos do reconhecimento jurídico e o crime ou o rompimento do contrato passa ser um ato que catalisa uma provocação moral capaz de motivar a transformação e progresso da “vontade geral” de indivíduos de direito associados.

Das três etapas do processo de realização do espírito expressas por Hegel, até o momento, apresentamos duas: no “espírito subjetivo”, a relação do indivíduo consigo próprio e, no “espírito efetivo”, as relações dos indivíduos entre si. A partir de agora Hegel usará esta argumentação como o ponto de partida para a terceira e nova etapa do processo de formação em que o espírito retorna da objetividade social para o próprio *médium*. Seria um retorno a si mesmo, onde uma autorreflexão do espírito no *médium* da realidade consumada do direito irá se caracterizar como o processo de formação do Estado e a constituição da eticidade.

Para Honneth, Hegel desenvolve na *Realphilosophie* a etapa da experiência de formação do “espírito subjetivo” como uma realização progressiva da relação amorosa e na de formação do “espírito efetivo” a realização conflituosa na relação jurídica, criando a expectativa de que a terceira etapa, a esfera ética, seria concebida como uma relação intersubjetiva onde “os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2003, p. 107). Mas, isso Hegel não vai poder desenvolver ao conceber a esfera ética como a autoexteriorização do espírito. Ele estabelece sua própria teoria da eticidade na *Realphilosophie* de maneira distinta, operando com categorias que não se referem a relações interativas dos membros de uma sociedade, mas a relação desses membros com o Estado.

Segundo Honneth, “o Estado é para Hegel, (...) a corporificação institucional do ato de reflexão pelo qual o espírito se expõe uma vez mais na etapa da realidade jurídica de que saíra” (HONNETH, 2003, p. 108). Neste contexto, a esfera ética é construída como um processo de transformação de todos os elementos da vida social em componentes de um Estado englobante, surgindo assim um desnível deste com relação aos membros da sociedade. A vontade geral se contrai no Estado como única instância de poder e serão com este Estado as relações dos sujeitos socializados e não necessariamente entre si. Honneth questiona a afirmação de Hegel de que a corporificação do espírito é o Estado:

São os hábitos culturais fundados em tal relação de autoridade que assumem inopinadamente em sua abordagem o papel que, na verdade, teria de ser desempenhado por estas formas extremamente exigentes de reconhecimento recíproco, num conceito de eticidade próprio da teoria do reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 109).

Para Honneth, a teoria expressa por Hegel demonstra que a fundação do Estado não é mais atribuída a um processo conflituoso intersubjetivo, assim como tinha ocorrido na origem da relação jurídica, mas sim, explicado através do poder tirânico de personalidades dirigentes que são carismáticas, consideradas heróis, superiores às demais, que saberiam como expressar a vontade absoluta e, conseqüentemente, que conduziria a todos a se reunirem em torno de sua bandeira. Com esta argumentação pode-se perceber que o Estado é pensado segundo o modelo do espírito se realizando e como um ato de submissão dos membros da sociedade, reprimindo em si todas as reservas do teórico do reconhecimento e demonstrando uma menção positiva ao pensamento político de Maquiavel ao argumentar sobre a necessidade de um alto e irrestrito respeito pelo *Príncipe* (HONNETH, 2003, p. 110).

Hegel, segundo Honneth, não foi capaz de pensar um modo de formação política da vontade segundo um modelo distinto daquele da monarquia constitucional. Isso se expressa ao defender que a relação ética é o movimento de obediência dos formados com relação à comunidade. Com isso exclui a esfera da eticidade da intersubjetividade:

(Hegel) concebe a esfera ética no seu todo como uma forma de objetivação da autorreflexão do espírito, de sorte que, no lugar de relações intersubjetivas, devem entrar do começo ao fim relações entre um sujeito e seus momentos de exteriorização: dito brevemente, a eticidade tornou-se uma forma do espírito constituindo-se monologicamente e já não compõe uma forma particular exigente de intersubjetividade (HONNETH, 2003, p. 109).

Por outro lado, Honneth reconhece que Hegel, assim como o fez *no Sistema de eticidade*, argumenta na *Realphilosophie* que a construção do mundo social é um processo de aprendizagem ético que conduz, passando por diversas etapas de lutas, a relações cada vez mais exigentes de reconhecimento recíproco. Se tivesse seguido esta lógica de argumentação até a constituição da comunidade ética, traria a vista uma interação social onde cada indivíduo poderia contar com um sentimento de reconhecimento solidário. Mas, para Hegel, as relações sociais éticas não são mais consideradas dimensões constitutivas da consciência humana, tornando as formas de relacionamento social e político dos homens somente etapas no processo de formação da consciência humana. Os

escritos de Jena nunca mais foram retomados por Hegel, deixando de lado a ideia de que a luta por reconhecimento é a força motriz moral que havia impulsionado o processo de socialização do espírito através de todas as etapas.

Honneth afirma que mesmo o fato de o pensamento de Hegel ter como um dos problemas centrais a ligação com as premissas da tradição metafísica, a luta por reconhecimento presente no *Sistema de eticidade*, que foi abandonado a meio caminho como objetivo de erigir um sistema próprio à filosofia da consciência, ainda tem um grande potencial na perspectiva de uma teoria social de teor normativo.

2.1.3 A retomada das ideias de Hegel realizadas por Honneth

Segundo Honneth, Hegel abandona a meio caminho seu propósito original de reconstituir filosoficamente a construção de uma coletividade ética como uma sequência de etapas de uma luta por reconhecimento, assim como estava desenvolvendo no *Sistema de eticidade*. Hegel não teria percebido a grande potencialidade resultante da reinterpretação realizada sobre a doutrina hobbesiana do estado de natureza nos termos da teoria da intersubjetividade, deixando-a incompleta e sacrificando-a com o objetivo de erigir um sistema próprio à filosofia de consciência. Por isso, Honneth retoma algumas ideias de Hegel, resultando em três tarefas fundamentais, as quais nos permitem o entendimento da relação entre reconhecimento e formação da identidade pessoal. Mas, para não cair nos perigos da metafísica, em seguida Honneth buscará fundamentação empírica destas principalmente em George Herbert Mead¹⁴. A primeira tarefa consiste em mostrar que a formação da identidade pessoal exige uma relação intersubjetiva de reconhecimento recíproco, relação esta que não é amistosa, mas sim, marcada pelo conflito como uma forma de luta pelo reconhecimento. Contrária, desse modo, a tradição do direito natural moderno na qual, tanto a maneira “empírica” como a formal pressupõe a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana: “só quando dois indivíduos se veem confirmados em sua autonomia

¹⁴ Honneth também irá buscar esta fundamentação em autores como René Spitz, Morris Eagle, John Bowlbi, Sigmund Freud, Donald W. Winnicott, Rudolph von Ihering, Stephen L. Darwall, Thomas H. Marshall e Joel Feinberg.

por seu respectivo defrontante, eles podem chegar de maneira complementar a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado” (HONNETH, 2003, p. 119-120).

A segunda tarefa, partindo da teoria da intersubjetividade, consiste em mostrar que os sujeitos dependem de três formas de reconhecimento recíproco que se distingue pelo grau de autonomia possibilitada ao sujeito: no amor é necessário o reconhecimento afetivo para que os indivíduos tenham confiança em si mesmo; no direito é necessário o reconhecimento jurídico para que o sujeito perceba-se como membro de uma sociedade; e, por fim, na eticidade é necessário o reconhecimento social para que o sujeito perceba-se como possuidor de habilidades e talentos valiosos para a sociedade. Nas sociedades modernas, os sujeitos dependem dessas três formas de reconhecimento recíproco para a formação da identidade pessoal e da autonomia, mas, muitas vezes, por haver a negação do reconhecimento, o conflito surge como uma reação dos indivíduos exigindo o seu reconhecimento. Segundo Honneth, nas teses de Hegel existe a tendência de supor “uma série de três relações de reconhecimento, em cujo quadro os indivíduos se confirmam reciprocamente como pessoas autônomas e individuadas, em uma medida cada vez maior” (HONNETH, 2003, p. 121).

Na terceira tarefa procura mostrar que nas três formas de reconhecimento existe uma lógica de um processo de formação da identidade pessoal que se realiza através da luta moral. É um conflito intersubjetivo que os sujeitos se rebelam diante de situação de desrespeito e reivindicam reconhecimento de suas pretensões de autonomia. Disso surge a afirmação de que o reconhecimento é essencial para a formação da identidade pessoal, e o desrespeito pode levar à luta por reconhecimento:

Em primeiro lugar, é que faz parte da condição de um desenvolvimento bem-sucedido do Eu uma sequência de formas de reconhecimento recíproco, cuja ausência, em segundo lugar, se dá a saber aos sujeitos pela experiência de um desrespeito, de sorte que eles se veem levados a uma luta por reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 122).

No entanto, sob as condições do pensamento pós-metafísico, Honneth encontra-se de agora em diante na obrigação dar cientificidade à sua Teoria Crítica, mas estas ideias retomadas de Hegel permanecem ligadas à pressuposição da tradição. Por isso, recorre à psicologia social de Mead para dar uma fundamentação empírica, tendo em vista que esta

teoria permite traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em um linguagem teórica pós-metafísica.

2.2 A fundamentação empírica na psicologia social de Mead: Reconhecimento intersubjetivo e formação da identidade pessoal

Na psicologia social de Mead é inevitável, segundo Honneth, perceber as semelhanças com o *Sistema de eticidade* do jovem Hegel do período de Jena, principalmente por ser a luta por reconhecimento o ponto central de uma teoria que procura explicar a evolução moral da sociedade. Nesta perspectiva, Honneth, como vimos no capítulo anterior, estabelece três tarefas na tentativa de resgatar algumas ideias de Hegel que estavam presentes no *Sistema de eticidade* e que foram abandonadas precocemente: a primeira, consiste em mostrar que a formação da identidade pessoal exige uma relação intersubjetiva de reconhecimento recíproco e conflituoso; a segunda, que pode-se supor que em Hegel exista uma série de três relações de reconhecimento que possuem uma profunda ligação com a determinação da autonomia dos indivíduos; e na terceira, que nas três formas de reconhecimento existe uma lógica de um processo de formação da identidade pessoal que se realiza através da luta moral. No entanto, o esforço na realização destas tarefas se depara com o problema de que o idealismo de Hegel está profundamente ligado a premissas metafísicas, o que não é mais aceito sob as condições do pensamento pós-metafísico. Por isso, Honneth procurará dar inflexão e fundamentação empírica a suas tarefas, recorrendo, de certa forma, à psicologia social de Mead.

A primeira tese resgatada por Honneth refere-se à pressuposição de que as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco são parte constitutiva da formação da identidade pessoal ou formação do *Self*¹⁵. Mas, antes de analisarmos esta tese, julgamos importante a realização de uma leitura mais detalhada da obra de Mead *Espiritu*,

¹⁵ No presente texto optamos por manter o termo *self* em sua grafia original no inglês. A melhor tradução, em nosso entender, seria “*si mesmo*”. Os textos que tivemos acesso em língua espanhola utilizam o termo “*persona*”, como no caso da tradução de “*Mind, self and society*” (MEAD, 1992), traduzido por “*Espiritu, persona y sociedad*” (MEAD, 1973). Entretanto, percebemos que os termos correspondentes em português – pessoa, personalidade, eu, caráter e ego – não expressam integralmente o significado original do termo *self*.

persona y sociedad, o que tornará possível uma melhor compreensão sobre a afirmação de Honneth de que a intersubjetividade é parte constitutiva da formação do *Self*.

Mead desenvolve a argumentação de que nas experiências e relações consigo mesmo e com os outros, “o indivíduo se experimenta a si mesmo como tal, não diretamente, mas somente indiretamente, desde pontos de vista particulares dos outros membros individuais do mesmo grupo social” (MEAD, 1968 p. 170). Esta comunicação passa a ter uma grande importância pelo fato de proporcionar uma conduta em que o indivíduo pode transformar-se em um objeto para si, ou seja, essa conversação não ocorre somente com o outro, ocorre também na relação do indivíduo com ele mesmo. É uma conduta na qual não somente se escuta a si, mas também se responde, se fala e se faz réplica, assim como se faria com o outro.

Para Mead, o *Self* é essencialmente uma estrutura social e surge da experiência social. Quando ocorre a comunicação com outro, o que dizemos pode provocar mudanças nos outros e também certas reações que, por outro lado, pode mudar nossa ação e nos distanciar do que iríamos fazer inicialmente. Além disso, existem distintos tipos de pessoas no meio social que respondem também a distintas reações que influenciam na conversação consigo mesmo. Esse aspecto torna visível, segundo Mead, que o processo social é responsável pela formação do *Self* e isso não ocorre fora deste tipo de experiência:

A unidade e estrutura do *Self* reflete a unidade e estrutura do processo social como um todo; e cada uma das pessoas elementares de que está composta aquela pessoa completa reflete a unidade e estrutura de um dos vários aspectos deste processo dos quais o indivíduo está envolvido (...). A estrutura da pessoa completa é assim, o reflexo do processo social completo. (MEAD, 1968, p. 175).

Ao refletir sobre o significado de jogos e esportes, Mead afirma que em um jogo, quando reunimos várias crianças em uma equipe, cada uma delas deve ter a atitude dos demais que estão envolvidos no jogo. Neste jogo existe uma espécie de organização que controla as reações e atitudes de cada indivíduo nas jogadas e o ato de cada criança é determinado por sua expectativa das ações dos outros jogadores. Da mesma forma que no jogo existe um “outro” que é a organização das atitudes dos que estão envolvidos no processo, na comunidade também existe um “outro generalizado” que é a atitude de toda a comunidade:

A comunidade ou grupo social organizado que proporcionam ao indivíduo sua unidade de pessoa pode ser chamado de 'o outro generalizado'. A atitude do outro generalizado é a atitude de toda a comunidade. Assim, por exemplo, no caso de um grupo social, como uma equipe de futebol, a equipe do outro generalizado na medida que intervém (...) na experiência de qualquer dos membros individuais". (MEAD, 1968, p. 184).

Não é suficiente que o indivíduo simplesmente adote as atitudes dos outros indivíduos dentro do processo social humano para desenvolver-se como pessoa no sentido mais amplo. Mas, a incorporação destas atitudes mais amplas de um todo social ou sociedade organizada será a base essencial e pré-requisito para a formação do *Self* deste indivíduo. Por outro lado, somente serão possíveis os complexos processos e atividades cooperativas e funcionais da sociedade humana organizada se "cada um dos indivíduos (...) pertencentes a esta sociedade pode adotar as atitudes gerais de todos esses outros indivíduos" (MEAD, 1968 p. 185).

Nesta adoção de atitudes de outros indivíduos, Mead assinala que existem duas etapas gerais na plena formação do *Self*. Na primeira, "o *Self* individual está constituído simplesmente por uma organização das atitudes particulares de outros indivíduos direcionadas e das atitudes de uns sobre os outros" (MEAD, 1968. p. 187). Na segunda, o *Self* está constituído "também por uma organização das atitudes sociais do outro generalizado ou grupo social como um todo ao qual pertence" (MEAD, 1968 p. 187). Os elementos que constituirão a estrutura do *Self* virão da experiência direta e da incorporação das atitudes sociais ou de grupos e essa incorporação ocorre quando o indivíduo adapta, organiza e generaliza as atitudes de outros indivíduos particulares em termos de suas significações e inferências sociais organizadas.

Ao incorporar as instituições de uma comunidade o *Self* passa a pertencer a esta e ser uma personalidade, adotando a linguagem como um meio para obter a sua personalidade e passando a ter reações comuns aos demais membros da comunidade diante de certas ações ou acontecimentos. O *Self* é influenciado na formação do seu caráter, dos princípios e valores, pois, segundo o autor, ele "se coloca no lugar do outro generalizado, que representa as reações organizadas de todos os membros do grupo" (MEAD, 1968, p. 191).

Para Mead, a preexistência do grupo e certas atividades cooperativas e interativas, nas quais participam distintos membros do grupo, são essenciais no processo no qual se forma o *Self*. Além disso, neste processo pode desenvolver-se uma organização social

mais complicada e complexa que aquela que existia anteriormente, na qual, o *Self* que surge pode tornar-se a parte essencial. Dessa forma, as pessoas nascem em um processo social onde há espaço para as diferenças, evolução e novas organizações.

Estas afirmações revolucionam o entendimento sobre o processo formativo do *Self*, pois, como o próprio Mead afirma, “a psicologia tem mostrado a tendência de encarar o *Self* como um elemento mais ou menos isolado e independente, uma espécie de entidade que podia conceber-se por si mesma” (MEAD, 1968, p. 193). Mead até reconhece que em alguns momentos temos algumas experiências particulares, sem a participação do outro, que nos dão a sensação de que todo mundo está deprimido, o céu se mostra sombrio, o clima está desagradável e valores que considerávamos essenciais são deixados de lado. Mas nos damos conta que estamos sujeitos a este tipo de experiência e que já tivemos outras experiências parecidas no passado. Sentimos um certo alívio com ela e, depois de um descanso, o mundo muda o seu caráter.

Na mesma linha, para Mead, a reflexão é algo que somente nós temos acesso, sem a participação do outro, pois é uma demonstração que existe unicamente no pensamento do indivíduo. Quando esta reflexão é publicada ou compartilhada de outra forma com os demais, então torna-se propriedade pública. Além da reflexão, o autor destaca que existem outros conteúdos subjetivos, tais como as imagens da memória e os jogos da imaginação, que também são acessíveis somente pelo indivíduo. Porém, estes fenômenos se encontram em planos completamente distintos, ou seja, Mead insiste no fato de que a pessoa possui uma classe de estrutura que surge na conduta social o que está em um plano diferente das chamadas experiências subjetivas.

A interpretação dada por Mead a esse aspecto se refere a uma psicologia onde a pessoa estabelece uma conversação de gestos com o outro e com uma organização social, incorporando as condutas desta organização, ao mesmo tempo que também influencia o coletivo:

Quando esta conversação de gestos pode ser incorporada na conduta do indivíduo, de modo que a atitude das outras formas possa afetar o organismo, e de modo que o organismo pode replicar com seu gesto correspondente e de tal maneira provocar a atitude do outro em seu próprio processo, então nasce um *Self* (MEAD, 1968, p. 195).

Pode-se perceber que a conversação assume um papel central na argumentação de Mead, pois se em uma discussão posso adotar a atitude de um amigo, posso também aplicá-la a mim mesmo e reaplicá-la a ele ou a outros com uma forma muito melhor das coisas, o que não teria ocorrido se não tivesse aplicado em minha conduta, tornando-se bom para ambos a discussão antecipada de algumas situações.

Esta argumentação possibilita, para Mead, introduzir uma diferenciação entre consciência e consciência de si, onde a primeira corresponde a certas experiências tais como a dor e o prazer e a segunda corresponde a um reconhecimento ou aparição da pessoa como objeto. A experiência da dor se refere sempre a alguém, pois se assim não fosse, não existiria. A dor deve pertencer necessariamente ao indivíduo, deve ser de um, pois, se pertencesse a todos, teria pouca importância. Mas, diante desta situação, Mead fala que ao nos defrontarmos com experiências dolorosas existe a possibilidade de realizarmos uma dissociação anestésica, ou seja, de concentrarmos nossa atenção a outras coisas, tirando-a de nosso foco, pois uma experiência de algo desagradável perde seu poder sobre nós. Por outro lado, existem pessoas que têm a tendência de deixarem arrastar-se pelas emoções e não conseguem reagir contra o dano sofrido e, conseqüentemente, não conseguem livrar-se da dor. A superação da dor, segundo Mead, passa pela adoção de uma postura de neutralidade, semelhante a um juiz:

O caráter objetivo do juiz é o de uma pessoa neutra que pode permanecer simplesmente fora da situação e refiná-la. Se podemos adotar esta atitude judicial em relação ao dano que nos causou outra pessoa, chegamos ao ponto em que o dano não nos fere, mas o entendemos e nos vemos em uma situação em que entender é perdoar (MEAD, 1968, p. 198).

Dessa forma, Mead procura mostrar que esta atitude elimina grande parte da experiência exterior da pessoa, pois ela se converteu em alguém que possui outras atitudes, fazendo restar apenas um ressentimento com quem lhe provocou um dano. No entanto, se o indivíduo consegue se separar totalmente da experiência, sem nenhuma recordação, então ela deixaria de existir e não seria incorporada continuamente na pessoa. Mas, para Mead, “esta classe de situação se apresenta no caso patológico de uma personalidade múltipla” (MEAD, 1968, p. 198). É uma experiência que não entra na composição da pessoa e ocorre, por exemplo, quando uma pessoa comete algum tipo de injúria contra alguém e logo esquece o que fez.

Por outro lado, a formação da consciência de si está organizada em torno do indivíduo, aonde este não se constitui simplesmente pelo fato de pertencer a um grupo social e ser influenciado por outros e também influenciar os outros, mas também porque sua experiência como *Self* é uma experiência onde o indivíduo recebe o resultado ou as consequências de sua ação sobre outros. Um indivíduo torna-se pessoa na medida em que influencia os outros em um processo social e, em seguida, em que é capaz de adotar a atitude de outro devido ao seu estímulo e atuar sobre si mesmo como atuam outros. Segundo Mead, com a consciência de si, o

(...) organismo individual integra em certo sentido seu campo ambiental; seu próprio corpo se converte em parte da série de estímulos ambientais aos quais reage. Além do contexto do processo social em seus planos mais elevados (...) o organismo individual não se opõe a si mesmo, como um todo, contra o meio (...). Pelo contrário, responde somente a partes ou aspectos separados de si mesmo, e os considera, não como partes ou aspectos de si, mas sim, simplesmente como partes ou aspectos de seu meio geral (MEAD, 1968, p. 200).

Ao analisar as bases sociais do *Self* abre-se o caminho para Mead abordar a natureza do “I”¹⁶ consciente do “Me”¹⁷ social. Pode que exista em nós duas pessoas e elas aparecem em determinados momentos, uma sendo melhor e a outra pior. Mas, esta aprovação ou desaprovação estão presentes na qualidade de “Me” e não de “I”. Para o autor, “o ‘I’ reage diante da pessoa que surge graças a adoção das atitudes de outros. Diante a adoção destas atitudes, introduzimos o “Me” e reagimos a ele como um ‘I’” (MEAD, 1968, p. 201). O “I” deste momento está presente no “Me” do momento seguinte, pois me converto em um “Me” na medida em que recordo o que disse e na memória a experiência do “I” está constantemente presente. O “I” “tal como está dado, é um ‘Me’, porém um ‘Me’ que foi um ‘I’ em um tempo anterior” (MEAD, 1968, p. 202). Resumidamente falando, o autor afirma que:

O ‘I’ é a reação do organismo diante das atitudes dos outros; o ‘Me’ é a série de atitudes organizadas dos outros que adota um indivíduo. As atitudes dos outros constituem o ‘Me’ organizado, e o *Self* reage em direção a elas com um ‘I’ (MEAD, 1968, p. 202).

¹⁶ Em português costuma-se traduzir “I” por “eu”.

¹⁷ Em português costuma-se traduzir “Me” por “mim”.

Assim como uma bola em movimento, que parte dela é visível e outra não, e que podemos recordar onde estava e onde estará depois, também ocorre com o indivíduo o mesmo e o presente torna-se, de certa forma, ilusório. Quando fazemos algo o fazemos com a aquisição de imagens do passado e o “I” aparece como uma parte de um “Me”. Porém, sobre a base desta experiência, distinguimos o indivíduo que faz algo, do “Me” que lhe apresenta o problema. A ação da pessoa se produz em reação a dados conflituosos e esta ação do “I” é algo que não podemos predizer de forma antecipada:

O ‘I’, pois, nesta relação entre o ‘I’ e o ‘Me’, é algo que reage a uma situação social que encontra dentro da experiência do indivíduo. É a resposta que o indivíduo faz à atitude que outros adotam sobre ele, quando ele adota uma atitude sobre eles. Agora, as atitudes que ele adota sobre eles estão presentes em sua própria experiência, porém sua reação a elas conterà um elemento de novidade. O ‘eu’ proporciona a sensação de liberdade, de iniciativa. (...) Temos consciência de nós, e do que é a situação, porém jamais entra na experiência a maneira exata em que atuaremos, até depois de que tenha lugar a ação (MEAD, 1968, p. 205).

Desta forma, o “I” e o “Me” constituem a personalidade do indivíduo assim como ela aparece na experiência social. É fictícia a separação deles, pois estão separados no processo, mas estão juntos por fazem parte de um todo.

Ao tratar sobre a formação do *Self*, Mead aborda o conceito de “Mind”¹⁸, entendido como a internalização do processo social no indivíduo. Usa o exemplo de um político que possui uma série de atitudes organizadas que são as da comunidade e apresenta um novo projeto que vai ao encontro do desejo da comunidade. O êxito deste político ocorrerá na medida em que o “Me” final estiver em consonância com a atitude de todos os da comunidade. Neste caso, seu “Mind” será a expressão de sua própria conduta. O “Mind” será a incorporação desse processo na conduta do indivíduo particular. “O “Mind” é a internalização desse processo externo na conduta do indivíduo, para enfrentar os problemas que surgem” (MEAD, 1968, p. 215). Para Mead, o “Mind” surge mediante a internalização dos processos sociais por parte do indivíduo, que significa a internalização da convenção de gestos significantes de outros indivíduos sobre ele. Sendo assim, “não pode haver nem poderia ter havido nenhum ‘Mind’ nem pensamento sem a

18 Em português costuma-se traduzir “Mind” por “mente”.

linguagem; e as primeiras etapas do desenvolvimento da linguagem ocorrem antes do desenvolvimento do ‘Mind’ ou pensamento” (MEAD, 1968, p. 218).

O “I” e o “Me” são essenciais para a pessoa, pois de certa forma o indivíduo, para pertencer a uma comunidade, deve adotar a atitude dos outros e incorporar em si o mundo social exterior para desenvolver seus pensamentos. Mas também, diante destas atitudes sociais, ele pode reagir e transformá-la. Esta reação ocorre porque a pessoa tem uma personalidade definida que replica a atitude organizada e produz diferenças e transformações significativas.

Desta argumentação de Mead, Honneth desenvolve sua primeira tese: que a formação da identidade pessoal está ligada à pressuposição de reconhecimento recíproco. Mead afirma, segundo Honneth, que o “Me” é a imagem que o outro tem de mim no momento da interação e o “I” é a fonte não regulamentada de todas as minhas ações atuais.¹⁹ Ambos existem na personalidade do indivíduo e estabelecem uma relação comparável a dois parceiros de diálogo, onde o “I”, que é o caráter dialógico de nossas experiências internas, reage “atrás de um palco” ao “Me”, que são os gestos e símbolos que aparecem em nossa consciência e que são gerados pelos nossos parceiros de interação. Honneth, a partir desta argumentação, parte da tese de que a autoconsciência humana tem uma concepção intersubjetiva, o que cria uma fundamentação naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel: “(...) Neste caso, um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2003, p. 131).

Disso surgirá o questionamento de como deve ser a constituição da autoimagem proveniente do “Me” para atender a expectativas normativas. No entender de Honneth, Mead irá dizer que:

O “Me” se transforma de uma autoimagem cognitiva numa autoimagem prática: ao se colocar na perspectiva normativa de seu parceiro de interação, o outro sujeito assume suas referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática consigo mesmo (HONNETH, 2003, p. 133).

¹⁹ Uma explicação mais detalhada do “Me” e do “I” conforme a apropriação de tais conceitos por Honneth, pode ser encontrada em *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*, (2003, p.130-138).

Para Honneth, dessa ideia Mead irá fazer o ponto fundamental para explicar a formação da identidade pessoal, ou seja, que a autoimagem prática que o indivíduo vai desenvolvendo no decorrer de sua vida vai aos poucos se ampliando e tornando-se mais universal, pois “migram para dentro da autoimagem prática da criança em desenvolvimento as normas sociais de ação de um ‘outro generalizado’” (HONNETH, 2003, p. 134). A categoria “outro generalizado” refere-se à situação em que o indivíduo consegue obter a sistematização das expectativas de comportamento dos membros da sociedade, passando a generalizar em si mesmo estas perspectivas normativas de um número cada vez maior de companheiros, ou seja, consegue chegar à representação das normas sociais de ação e, finalmente, passando a ter a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio.

Nas relações intersubjetivas da socialização, pelo fato do indivíduo aprender a interiorizar as normas de ação vindas das expectativas de todos os membros da sociedade, ou seja, das expectativas de ação do “outro generalizado”, tem todo sentido falar de reconhecimento mútuo. O indivíduo

(...) não aprende só quais obrigações ele tem de cumprir em relação aos membros da sociedade; ele adquire, além disso, um saber sobre os direitos que lhe pertencem, de modo que ele pode contar legitimamente com o respeito de algumas de suas exigências (HONNETH, 2003, p. 136-137).

Para saber se um indivíduo é reconhecido e aceito na coletividade basta perceber o valor que ele dá a si mesmo, se tem uma atitude positiva para consigo mesmo, se tem autorrespeito. É possível perceber a proximidade entre o pensamento de Mead com a teoria do reconhecimento do jovem Hegel quando trata sobre a formação prática da identidade, o que dá uma conotação empírica e não mais idealista à teoria do reconhecimento. Isso pode ser percebido, segundo Honneth, principalmente com o conceito de “direito” de Hegel que é complementado e aprofundado pelo conceito do “outro generalizado” de Mead:

Reconhecer-se reciprocamente como pessoa de direito significa que ambos os sujeitos incluem em sua própria ação, com efeito de controle, a vontade comunitária incorporada nas normas intersubjetivamente reconhecidas de uma sociedade. (...) A experiência de ser reconhecido

pelos membros da coletividade como uma pessoa de direito significa para o sujeito individual poder adotar em relação a si mesmo uma atitude positiva (HONNETH, 2003, p. 138-139).

No entanto, para Mead, segundo Honneth, muitas vezes o sujeito sente o afluxo de algumas normas intersubjetivas oriundas do meio social e rebela-se contra elas. Se suas pretensões individuais forem aceitas pelos outros membros, isso possivelmente projetará uma sociedade futura. Para Honneth, em Mead “o ‘Me’ incorpora, em defesa da respectiva coletividade, as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do seu ‘I’” (HONNETH, 2003, p. 141).

Ao realizarmos uma análise do pensamento de Mead percebemos a argumentação de que o *Self* pode ir contra o mundo que o rodeia, inclusive pode revoltar-se de forma solitária, mas sempre dialogando consigo mesma, com a voz da razão e com as vozes do passado e do futuro, o que torna possível que sua voz seja superior a da comunidade. Os indivíduos não seriam simplesmente determinados e obrigados pela comunidade, teriam também a liberdade de reagir para que as normas da comunidade fossem melhores e poderiam reformar a ordem das coisas. Os membros da comunidade não seriam simplesmente obrigados pela comunidade, já que podem se dedicar a expressar uma argumentação que será escutada pela comunidade, com a possibilidade de alteração de opiniões. Para Mead,

O processo de conversação é um processo em que o indivíduo tem, não só o direito, mas também o dever de falar com a comunidade da qual faz parte e de provocar as mudanças que ocorrem graças a interação dos indivíduos. Naturalmente, tal é a forma que a sociedade progride, precisamente mediante interações como aquelas em que a pessoa pensa sobre algo. Continuamente mudamos, em alguns sentidos, nosso sistema social, e podemos fazê-lo inteligentemente porque pensamos (1968, p.196-197).

Honneth argumenta que o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos quanto da sociedade se explica pelos choques e disputas entre a identidade pessoal e a identidade social, ou seja, o conflito entre o “I” e o “Me” também promove o desenvolvimento tanto social como individual. Na sociedade civilizada, em comparação à sociedade primitiva, ocorreu uma libertação social progressiva da identidade individual, aumentando as possibilidades para que sujeitos projetassem uma coletividade que concede mais espaço

de liberdade e um conseqüente aumento na autonomia pessoal. (HONNETH, 2003, p. 144).

Para Honneth, o jovem Hegel do período de Jena, no *Sistema de eticidade*, já havia abordado este tema, mas suas ideias tinham uma fundamentação de base metafísica. Como mencionamos, Hegel toma o conflito não como luta natural de indivíduos isolados uns dos outros por autoconservação ou aumento de poder, o que marcou a tradição da filosofia social moderna de Maquiavel e Hobbes, mas como luta por reconhecimento perante as situações de desrespeito. As violações das primeiras relações de reconhecimento é o que motivará as diferentes formas de lutas que transformarão as relações sociais, caracterizando-se em uma relação de eticidade, por promover o progresso e desenvolvimento social.²⁰ Pode-se perceber uma grande proximidade entre o pensamento de Hegel e Mead no que se refere à rebeldia do indivíduo diante as normatizações sociais. A grande diferença é que Mead desenvolve para tal uma fundamentação empírica e não metafísica como é a de Hegel.

Segundo Honneth, Mead vê como motor dessas modificações geridas uma luta através da qual os sujeitos procuram ininterruptamente ampliar a extensão dos direitos que lhes são intersubjetivamente garantidos e, nesse sentido, elevar o grau de autonomia pessoal:

Assim com Hegel em relação ao processo de formação da “vontade comum”, Mead concebe a evolução moral das sociedades como um processo de ampliação gradual dos conteúdos do reconhecimento jurídico. Da mesma maneira que Hegel, Mead também vê como motor dessas modificações geridas uma luta através da qual os sujeitos procuram ininterruptamente ampliar a extensão dos direitos que lhes são intersubjetivamente garantidos e, nesse sentido, elevar o grau de autonomia pessoal” (HONNETH, 2003, p. 144).

Para Mead, segundo Honneth, a formação de indivíduos autorrealizados depende do autoentendimento como personalidade única e insubstituível e que suas capacidades individuais são de grande importância para a sociedade. “Por autorrealização Mead entende o processo em que um sujeito desenvolve capacidades e propriedades de cujo valor para o meio social ele pode se convencer com base nas reações de reconhecimento de seu parceiro de interação” (HONNETH, 2003, p. 147). Além disso, a autorrealização

²⁰ Um aprofundamento sobre este assunto abordado por Hegel pode ser encontrado em seu livro *O sistema da vida ética* (Hegel, 1991).

tem um vínculo profundo com a experiência de trabalho socialmente útil, ou seja, o indivíduo se sente autorrealizado no momento em que percebe a utilidade de seu trabalho para a coletividade e é valorizado e reconhecido pelos outros por suas capacidades e habilidades. Para Mead, segundo Honneth,

(...) a questão acerca das condições do autorrespeito, resulta daí que um indivíduo só é capaz de respeitar-se a si mesmo de um modo integral quando, no quadro da distribuição objetivamente dada de funções, pode identificar a contribuição positiva que ele traz para a reprodução da coletividade (2003, p. 147).

Em seu livro *Espírito, persona y sociedade*, Mead afirma que em uma organização social possivelmente existam muitos membros com dotes particulares especiais e essenciais e é de suma importância que cada um sinta-se como membro desta comunidade e que se reconheça como possuidor de habilidades e pensamentos que o coloquem em uma posição especial nesta comunidade. Não é somente a participação direta do indivíduo, mas também desde a perspectiva do pensamento reflexivo, ou seja, “é um membro de uma comunidade dos pensadores aquele que lê a literatura e também pode contribuir com seus próprios pensamentos publicados” (MEAD, 1968, p. 225).

A realização da *Self* passa pelo reconhecimento dos outros sobre a superioridade que possui em alguns aspectos, assim como a percepção e o reconhecimento de que, em outros fatores, é inferior a alguns outros membros da comunidade:

Existem várias formas para que esse *Self* possa se realizar. Por se tratar de um *Self* social é um *Self* realizado em sua relação com outros. Tem que ser reconhecido por outros, para ter os valores que queremos que lhe pertençam. Em certo sentido, se realiza a si mesma graças a sua superioridade com relação aos outros, do mesmo modo que reconhecemos suas inferioridades cortejadas com outros (MEAD, 1968, p. 228).

Por outro lado, os complexos de inferioridade são o contrário. Surgem quando o *Self* pretende satisfazer algumas necessidades e não consegue. A adaptação a esta realidade cria uma imagem de inferioridade sobre si mesma, percebendo-se como inferior em comparação aos outros membros da comunidade. A existência do sentimento de superioridade pode estar presente em vários indivíduos dentro da comunidade, mas este sentimento também pode existir na comparação com outras comunidades. O patriotismo é um exemplo onde parece ser legítimo afirmar a superioridade da nação que um

indivíduo pertence em relação às demais nações, descrevendo-as como possuidoras de condutas sombrias, enquanto as primeiras possuem valores que merecem destaque. O mesmo pode acontecer na comparação entre os sistemas políticos e religiosos.

As guerras religiosas são exemplos onde certos grupos consideravam que Deus estava do seu lado e não no lado do outro. Muitas vezes existe a crença de alguns indivíduos de que o grupo no qual eles vivem é superior em comparação aos demais. Porém, para Mead necessitamos o reconhecimento dos que são diferentes de nós para que possamos afirmar nossa superioridade, da mesma forma que os outros necessitam ser reconhecidos para que possam se sentir superiores. Ou seja, “(...) em conjunto, dependemos de um reconhecimento comum de que os outros não são tão bons como nós” (MEAD, 1968, p.231).

Dentro da comunidade, na relação entre os membros, o sentimento de superioridade perde seu lado egoísta não quando usa sua superioridade para se sobrepor ou menosprezar os outros membros, mas quando usa suas habilidades específicas para ajudar a sua comunidade, podendo mudar as situações em que vivem, graças as capacidades que uns tem e outros não. Para Mead,

A atitude imediata leva em si um sentimento de superioridade, de manter a pessoa. A superioridade não é a meta que temos em vista. É um meio para a conservação do *Self*. Temos que nos distinguir dos outros, e isso se consegue fazendo algo que os demais não podem fazer ou não podem fazer tão bem (1968, p. 232).

O *Self* emerge destas relações sociais e está em constante formação, pois há espaço para a criatividade social. A adaptação do “I” à sociedade na qual pertence, pressupõe também reações diante de algumas situações as quais não concorda e que pensa que podem ser diferentes e aperfeiçoadas. Isso ajuda a constituir o *Self* e o meio social no qual ele vive, ou seja, “envolve um ponto de vista da evolução na qual o indivíduo afeta seu próprio meio ao mesmo tempo em que é afetado por ele” (MEAD, 1968 p. 237). Algumas pessoas no decorrer da história influenciaram profundamente a sociedade na qual viveram e esta, após ser modificada, afetou muitas outras pessoas assim como as gerações futuras. O autor usa como exemplos algumas personalidades como Jesus, Buda ou Aristóteles, cuja importância foi conferida pelo fato de que suas atitudes foram de viver com referência a uma sociedade mais ampla.

Com sua teoria social do *Self*, Mead estabelece uma grande diferença entre a formação e o surgimento da pessoa em comparação às teorias individualistas do empirismo e do racionalismo. Na primeira, as pessoas surgem de indivíduos do processo social no qual eles estão inseridos e que interagem entre si. É a existência de uma ordem social com pré-condições lógicas e biológicas que influenciam no surgimento da pessoa que interage com os demais indivíduos, afetando a comunidade e a si mesmos. As teorias individualistas, pelo contrário, supõem a existência de pessoas individuais como pressupostos lógicos e biológicos do processo social no qual interagem. A teoria social da pessoa de Mead é muito distinta das teorias evolucionistas e contratuais do estado que foram defendidas no passado por racionalistas e empiristas, as quais tomavam os indivíduos e suas experiências individuais como logicamente anteriores ao processo social no qual pertencem e, conseqüentemente, estas experiências é o que explicavam o processo social.

Para Honneth, esta argumentação de Mead representa uma resposta pós-tradicional ao problema hegeliano de eticidade, pois desacopla os pressupostos intersubjetivos da autorrealização das premissas axiológicas contingentes de uma coletividade particular. Dessa forma, num sistema transparente de divisão de trabalho os sujeitos podem saber-se confirmados em suas propriedades particulares em uma relação de reconhecimento recíproco para além de suas comunidades morais.

Para Honneth, por mais objetivamente redutora que seja a concepção de Mead, pelo fato de que seu modelo de divisão funcional do trabalho não dar respostas ao problema da integração ética das sociedades modernas, traz à luz as dificuldades que já estavam presentes no jovem Hegel, ou seja, que a “luta por reconhecimento” socialmente efetiva direciona a uma etapa superior, em que a confirmação intersubjetiva dos sujeitos biograficamente individuadas torna-se uma necessidade.

Mas, para Honneth, em Mead não encontramos somente a premissa geral de que a formação prática da identidade do indivíduo necessita de experiências de reconhecimento intersubjetiva, o que dá uma inflexão “materialista” para a teoria hegeliana da “luta por reconhecimento”. Podemos encontrar uma concepção pós-metafísica que faz uma distinção conceitual de diversas etapas do reconhecimento e uma luta presente nestas etapas. Esta será a segunda tese retomada por Honneth, que, ao fundamentar empiricamente as teses do jovem Hegel em Mead, pretende transformar esta fundamentação no fio condutor de uma teoria social com teor normativo.

Para finalizar, pode-se perceber que Honneth procurou usar os meios construtivos da psicologia social de Mead para dar à teoria hegeliana da “luta por reconhecimento” uma inflexão “materialista”. Não foi somente a premissa geral do primeiro Hegel, segundo a qual a formação prática da identidade humana pressupõe a experiência do reconhecimento intersubjetivo, que reapareceu em Mead na forma alterada de uma hipótese empírica de pesquisa. Também foi possível encontrar em sua obra os equivalentes teóricos, oriundos de uma concepção pós-metafísica e naturalista, para a distinção conceitual de diversas etapas de reconhecimento, e mesmo para a afirmação, de logo alcance, acerca de uma luta que medeia essas etapas. Portanto, com a inclusão da psicologia social de Mead, a ideia que o jovem Hegel traçou em seus escritos de Jena com rudimentos geniais pode se tornar o fio condutor de uma teoria social de teor normativo, tendo em vista que seu propósito é esclarecer os processos de mudança social reportando-se às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco.

O ponto de partida desta teoria de sociedade coincide, inicialmente, com Mead e Hegel: a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais. No entanto, uma tese relevante para a explicação disso só resulta dessa premissa geral se nela é incluído um elemento dinâmico: os indivíduos são obrigados a ampliar gradualmente o conteúdo do reconhecimento recíproco, visto que só por esse meio eles podem conferir uma expressão social às pretensões de sua subjetividade, que sempre se regeneram.

São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente geridas de sociedades. Hegel efetuou esse passo, desenvolvendo a teoria do reconhecimento até chegar a um modelo de conflito, de maneira idealista; Mead o fez de uma maneira que já se pode dizer “materialista”. É necessário primeiro clarificar sistematicamente dois pressupostos que se encontram inscritos nas teorias do reconhecimento de Hegel e Mead. Por um lado, a tripartição que ambos os autores parecem realizar em comum nas formas do reconhecimento recíproco carece de uma justificação que vá além do que foi dito até o momento. Por outro, os dois pensadores não estiveram em condições de definir de forma

mais adequada as experiências sociais sob cuja pressão a asseverada luta por reconhecimento deve se originar no processo histórico.

Os dois pensadores, o autor da *Realphilosophie* bem como o pragmatista americano, coincidem, além disso, na tentativa de localizar os diversos modos de reconhecimento nas respectivas esferas da reprodução social: desde logo, Hegel distingue em sua filosofia política a família, a sociedade civil e o Estado; em Mead se divisa a tendência de destacar das relações primárias do outro concreto as relações jurídicas e a esfera do trabalho enquanto duas formas distintas de realização do outro generalizado.

3 FORMAÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL, RECONHECIMENTO, JUSTIÇA E FORMAÇÃO

Vimos no segundo capítulo que Honneth, diante do *deficit* sociológico presente tanto em Adorno e Horkheimer como em Habermas, procura reconstruir o domínio do “social”. Por isso, retoma o jovem Hegel do período de Jena e, confrontando-o empiricamente principalmente com a psicologia social de Mead, elabora sua teoria tendo como núcleo central o conflito e a ideia da formação da identidade pessoal. Na esteira de Hegel, retoma uma concepção de conflito que se origina nas experiências de desrespeito à expectativas morais que afetam a identidade pessoal e coletiva, diferente da concepção de conflito existente na filosofia moderna que se originava na luta por poder ou por autoconservação. A partir desta nova concepção, dá centralidade à ideia de que uma adequada formação da identidade pessoal está profundamente ligada com a necessidade do reconhecimento intersubjetivo. Será nesta ampliação das condições prévias de reconhecimento que residirá uma noção de progresso moral que se desenvolverá mediante três padrões de reconhecimento com uma complexidade crescente. Mas para dar uma conotação empírica a sua teoria, Honneth buscou reconstruir, principalmente a luz da psicologia social empiricamente sustentada de Mead, a proposta de Hegel com uma fenomenologia empiricamente controlada, reivindicando para a série das três esferas de reconhecimento a lógica de um processo de formação da identidade pessoal mediado pelas etapas de uma luta moral.

Neste terceiro capítulo pretendemos mostrar como, no marco de *Luta por Reconhecimento e Reconocimiento o retribución?*, ancorado em três padrões de reconhecimento (amor, justiça e estima social), Honneth desenvolve diversos argumentos e ideias nas quais é possível identificar uma concepção de formação da identidade pessoal mediante reconhecimento. Desta concepção extrairemos um conjunto de possibilidades e consequências para o campo educacional. Por isso, dividiremos a análise em cinco partes: a formação da identidade pessoal nas três esferas do reconhecimento; a negação do reconhecimento e a formação da identidade pessoal negada; formação de uma autonomia descentrada; conceito de formação da identidade pessoal calcada em três princípios de justiça; e, as potencialidades associadas a educação que podem ser extraídas desta argumentação.

3.1 Vínculo entre formação da identidade pessoal, três esferas do reconhecimento e eticidade

Honneth parte de dois pressupostos presente nas teorias do reconhecimento de Hegel e Mead: primeiro, que a divisão dos três padrões do reconhecimento presente nos dois autores necessita de uma justificação que vá além do que já foi dito até o momento e, segundo, que a justificação será realizada através de uma tipologia fenomenológica que procura abordar estes padrões do reconhecimento de modo que eles se tornem empiricamente controláveis. É com essa pretensão que Honneth procura respostas ao questionamento de se o conteúdo dado no amor, no direito e na solidariedade realmente deixa distinguir entre si formas de reconhecimento que possibilitam a autorrealização e o desenvolvimento moral.

Partindo do primeiro padrão do reconhecimento, para evitar interpretações equivocadas do conceito do amor, Honneth afirma que,

Por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filhos (2003, p. 159).

Assim como Hegel, Honneth entende que o amor, longe de ser reduzido apenas a um relacionamento sexual, representa a primeira etapa do reconhecimento recíproco, ou seja, “na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro” (HONNETH, 2003, p. 160). Honneth afirma que Hegel, no *Sistema de eticidade*, concebe o amor como “ser-si-mesmo em outro”, onde, nas relações afetivas primárias existe a dependência de um equilíbrio entre autonomia e ligação afetiva.

Honneth destaca também que com a guinada da psicanálise em direção ao curso interativo da primeira infância, o êxito em uma ligação afetiva com outras pessoas depende da preservação recíproca de uma tensão entre o autoabandono entre dois ou mais indivíduos e a autoafirmação individual. Segundo Honneth, inicialmente, para Freud e seus sucessores, “os parceiros de interação da criança só tiveram importância de início na medida em que se apresentavam como objetos de investimentos libidinosos que

resultavam do conflito intrapsíquico de demandas pulsionais inconscientes e de controle do ego gradualmente emergente” (HONNETH, 2003, p. 160). Mas, com investigações empíricas de René Spitz, Morris Eagle e John Bowlbi esta concepção ortodoxa não poderia mais ser mantida em pé, originando a teoria psicanalítica das relações de objeto onde as relações afetivas têm profunda ligação com o amadurecimento pessoal. A teoria psicanalítica das relações de objeto pode ser considerada uma primeira tentativa de uma resposta conceitual. Esta

Leva em conta sistematicamente a intuição desenvolvida acerca do valor psíquico das experiências interativas na primeira infância, na medida em que complementando a organização das pulsões libidinosas, a relação afetiva com outras pessoas é considerada um segundo componente do processo de amadurecimento (HONNETH, 2003, p. 163).

Mas, para Honneth, esta teoria permite uma definição do amor como uma forma determinada de reconhecimento e não uma ampliação para uma relação intersubjetiva. Quem retoma algumas intuições de Hegel é o psicanalista inglês Donald W. Winnicott, afirmando que nas relações amorosas há um processo de reconhecimento recíproco. Segundo Honneth, para Winnicott a pesquisa psicanalítica comete um erro ao considerar a criança em seus primeiros meses de vida como um objeto de investigação independente, isolada de qualquer pessoa de referência:

A assistência com que a mãe mantém o bebê em vida não se conecta ao comportamento infantil como algo secundário, mas está fundida com ele de uma maneira que torna plausível supor, para o começo de toda a vida humana, uma fase de intersubjetividade indiferenciada, de simbiose portanto (HONNETH, 2003, p. 164).

Segundo Honneth, Winnicott irá se questionar sobre como deve ser o processo em que mãe e filho irão se constituir como pessoas independentes. Para Winnicott, a primeira fase depois do nascimento da criança é compreendida pela categoria de “dependência absoluta”, onde mãe e filho dependem um do outro para a satisfação de suas carências. A mãe, que se identificou com o filho na gravidez, vivenciará a dependência e a carência do seu filho após seu nascimento como seu próprio estado psicológico e necessita do reconhecimento protetor de um terceiro. Por outro lado, o bebê, nos primeiros meses de vida, para continuar vivendo depende totalmente dos cuidados da mãe, já que não

consegue expressar por meios comunicativos suas carências físicas e emotivas. A satisfação das carências pulsionais do bebê dependem da demonstração do amor da mãe e do conforto no contato corporal através das formas do “colo”. Para Winnicott esta fase de “dependência absoluta” entre mãe e filho é superada na fase de “dependência relativa”, onde ambos obtêm para si um pouco de independência.

Neste novo estágio de interação social, que ocorre próximo aos seis meses da criança, a mãe volta a ampliar seu campo de atenção social, retorna às rotinas do cotidiano, se vê pressionada pelas pessoas próximas a negar, em algumas situações, a satisfação direta das carências da criança e a deixa só por intervalos de tempo maiores. Por outro lado, a criança cria a capacidade de diferenciar o seu ego do ambiente, que possui sinais acústicos e ópticos. Percebe que a mãe faz parte do ambiente, que não tem controle sobre ela e, percebe também, a sua dependência. Nesta nova fase a criança passa a referir seus impulsos pessoais a certos aspectos da assistência materna.

Segundo Honneth (2003), para Winnicott a agressividade da criança com relação à mãe é uma reação diante a percepção da independência da mãe. Mas se a mãe suporta estes atos, cria-se uma situação onde a criança pode integrar seus atos agressivos às reações da mãe, podendo amá-la. A “luta por reconhecimento” descrita pelo jovem Hegel aparece, segundo Honneth, nos atos agressivos da criança que luta pela atenção amorosa de uma pessoa (sua mãe) que existe independente dela e tem pretensões próprias. Mas se este caminho de delimitação recíproca for bem-sucedido, a mãe e a criança não necessitam fundir-se simbioticamente uma na outra, pois ambas podem saber-se dependentes do amor do outro (HONNETH, 2003, p. 169-170).

A capacidade da criança estar só é outra tese que Honneth retoma de Winnicott, ou seja, a criança consegue estar só quando sabe que é amada pela mãe, mesmo depois de suas ações agressivas, chegando a ter uma espécie de autorrelação que só consegue ter quando sabe que é amado por alguém independente, pela qual também sente amor. Segundo Honneth, para Winnicott,

Se a mãe soube passar pelo teste de seu filho, tolerando os ataques agressivos sem vingança de privá-lo do amor, então, da perspectiva dele, ela pertence de agora em diante a um mundo exterior aceito com dor; pela primeira vez, como foi dito, ele terá de tomar consciência agora de sua dependência em relação à dedicação dela. Se o amor da mãe é duradouro e confiável, a criança é capaz de desenvolver ao mesmo tempo, à sombra de sua confiabilidade intersubjetiva, uma

confiança na satisfação social de suas próprias demandas ditadas pela carência pelas vias psíquicas abertas dessa forma, vai se desdobrando nela, de maneira gradual, uma “capacidade elementar de estar só” (2003, p. 173).

A capacidade da criança estar só existe no momento em que a criança torna-se segura do amor materno, fazendo com que esta criança descubra de forma descontraída sua própria vida pessoal, se sinta autoconfiante e com muitas implicações positivas na sua vida adulta. Para Honneth, Winnicott entende que na “relação bem-sucedida entre mãe e filho o padrão interativo cuja recorrência madura na etapa da vida adulta seria um indicador do êxito das ligações afetivas com outros seres humanos” (HONNETH, 2003, p.174). No entanto, para Honneth, esta relação amorosa pode sofrer deformações patológicas e busca em Jéssica Benjamin a fundamentação da ideia de que tanto o “masoquismo” como o “sadismo” a relação amorosa intersubjetiva é tensa e perturbada, porque um dos sujeitos não é mais capaz de desligar-se ou da autonomia egocêntrica ou da dependência simbiótica (HONNETH, 2003, p. 176).

Por fim, percebe-se que Honneth procura mostrar que a relação do reconhecimento do amor é uma relação onde a simbiose é quebrada pela individualização recíproca e pela independência individual, prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que a confiança em si mesmos é alcançada de forma mútua e precede qualquer forma de reconhecimento. Além disso, que a segurança emotiva propiciada pelas experiências intersubjetivas do amor irá criar as condições psíquicas para o desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito.

Honneth retoma de Hegel a ideia de que no amor existe um particularismo moral e o cerne estrutural de toda eticidade, pois a autoconfiança criada nas relações amorosas propicia a autonomia para a socialização do indivíduo, ou seja, “só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (HONNETH, 2003, p. 178).

As relações amorosas diferenciam-se, segundo Honneth, em quase todos os aspectos das relações jurídicas, mas existe uma semelhança: ambos os padrões de socialização possuem uma lógica que é explicada com o mecanismo do reconhecimento recíproco. Para Honneth, tanto Hegel como Mead têm afirmações próximas de que somente nos damos conta de que possuímos direitos no momento em que sabemos quais

obrigações temos de observar em face do respectivo outro. Isso pode ser percebido na obra de Hegel *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

No Estado, (...) o homem é reconhecido e tratado como ser racional, como livre, como pessoa; e o singular, por sua parte, se torna digno desse reconhecimento porque ele, com a superação da naturalidade de sua autoconsciência, obedece a um universal á vontade sendo em si e para si, à lei, ou seja, se porta em relação aos outros de uma maneira universalmente válida, reconhece-os como o que ele próprio que valer – como livre, como pessoa (HEGEL, 1992, p. 155).

Mas, para Honneth, existe uma diferença entre a relação jurídica em Hegel e Mead e que necessita ser clarificada. Para Mead, o interesse estava direcionado ao conceito do “outro generalizado” apenas na lógica do reconhecimento jurídico como tal. Ou seja, os indivíduos se respeitam mutuamente como possuidores de direitos porque sabem que as normas sociais estabelecem quais direitos e deveres cabe a cada um, de acordo com a divisão do trabalho. Mas, para Honneth, esta definição de Mead não contém indicações nem sobre a espécie de direitos que cabe a cada um individualmente nem sobre o modo de fundamentação por força do qual eles são engendrados no interior da sociedade.

Já Hegel, ao empregar o predicado “livre”, visa à constituição específica das relações jurídicas modernas, onde a autonomia singular se deve a um modo particular de reconhecimento jurídico como tal. A pessoa só assume o reconhecimento de direito quando ela se torna dependente historicamente das premissas dos princípios morais universais, ou seja, com a passagem à modernidade ocorreram transformações nas teorias políticas que levaram ao entendimento que o sistema jurídico necessita ser entendido como expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, não sendo mais aceito exceções e privilégios. Além disso, a obediência dos indivíduos às normas jurídicas somente existe se estes se sentem livres, iguais, capazes de decidirem com autonomia suas normas morais e existe reciprocidade dos demais membros. Para Honneth, existe uma diferença em relação à definição de Mead, pois para Hegel “só valem para a ordem social do direito na medida em que esta pôde se desligar da autoridade natural de tradição éticas adaptando-se ao princípio de fundamentação universalista” (HONNETH, 2003, p. 182).

Após esta distinção, Honneth levanta dois questionamentos sobre as relações jurídicas modernas: primeiro, o que é necessário para a existência de um reconhecimento

que propicia a todos os membros da comunidade jurídica a mesma propriedade de autonomia moral e, segundo, o que significa o fato de que todos os sujeitos se reconheçam reciprocamente na sua imputabilidade moral. Para responder estas questões, Honneth não tem especificamente um ramo da pesquisa empírica, assim como fez no reconhecimento do amor, para fazer a fundamentação. Mas parte da ideia de que, por um lado, com a passagem para a modernidade, pode-se assumir o homem na qualidade de ser livre e, por outro, que o reconhecimento como pessoa de direito esta fundido com a estima social. Honneth busca respostas no *livro O fim no direito* de Rudolph von Ihering, afirmando que na esfera jurídica o ser humano é livre, deve ser respeitado na sua liberdade de vontade individual e não pode sofrer graduações, mas que, a estima de suas propriedades e capacidades remete de forma implícita a um critério com base no qual deve ser determinado seu “mais” ou “menos”:

No “reconhecimento jurídico” como ele (Ihering) também já diz em seu texto, se expressa que todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um “fim em si”, ao passo que o “respeito social” salienta o “valor” de um indivíduo, na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social (HONNETH, 2003, p. 184).

Esta argumentação trata da necessidade de reconhecer um ser humano como pessoa, mas sem necessariamente estimá-la. Nesta mesma direção, Honneth também busca em Stephen L. Darwall uma melhor conceitualização do termo respeito. Por um lado, todo indivíduo necessita ser reconhecido como alguém que deve ser respeitado como pessoa (*recognition respect*) e, por outro, somente quando acrescento à interpretação a necessidade das limitações que imponho à minhas ações perante outra pessoa é que surge o respeito moral (*moralische Achtung*). Para as pretensões de Honneth esta argumentação abre caminho para a afirmação de que a estrutura do reconhecimento jurídico pressupõe um saber moral sobre as obrigações jurídicas que temos de observar perante pessoas autônomas. Além disso, que só uma interpretação empírica da situação nos informa sobre se se trata de um ser com a propriedade que faz aplicar aquelas obrigações. Será em meio a estas relações jurídicas que Honneth argumentará que a luta por reconhecimento pode ocorrer.

Desde a argumentação de Ihering e Darwall, Honneth questiona, quando nos confrontamos com a forma de reconhecimento da comunidade de valores, sobre qual papel a forma particular de respeito moral desempenha no todo da estima social.

Inicialmente, Honneth procura deixar claro a diferença entre reconhecimento jurídico e estima social: no primeiro caso, é uma propriedade universal que faz dele uma pessoa e é uma propriedade constitutiva da pessoa; a segunda, refere-se a propriedades particulares diferentes de outras pessoas e de um sistema referencial valorativo que mede o “valor” das propriedades características. Mas, para o autor, sob as condições pós-tradicionais, uma fundamenta a outra, ou seja, entende que em uma comunidade jurídica moderna a sua fundamentação depende de um acordo racional entre indivíduos em pé de igualdade, o que fundamenta a necessidade de que seus membros sejam respeitados na sua imputabilidade moral:

Se uma ordem jurídica pode se considerar justificada e, por conseguinte, contar com a disposição individual para a obediência somente na medida em que ela é capaz de reportar-se, em princípio, ao assentimento livre de todos os indivíduos inclusos nela, então é preciso supor nesses sujeitos de direito a capacidade de decidir racionalmente, com autonomia individual sobre questões morais. (HONNETH, 2003, p. 188).

Além disso, nas sociedades modernas Honneth entende que a definição das propriedades que caracterizam o ser humano como pessoa depende dos pressupostos subjetivos existentes na formação racional da vontade e quanto mais complexas são estas propriedades, tanto mais abrangentes são as propriedades que constituem a imputabilidade moral de um sujeito. Também, que a ampliação das pretensões jurídicas individuais é uma consequência do aumento da extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável diante a luta por reconhecimento.

Honneth recorre a Thomas H. Marshall (1963) para mostrar que as constituições modernas em comparação às tradicionais caracterizam-se pela não aceitação das exceções e privilégios, onde os membros de uma comunidade têm o “mesmo valor”, independentemente de sua situação econômica. Esta pressão evolutiva por direitos individuais caracteriza-se como luta social para satisfazer juridicamente as exigências jurídicas subjetivas, ou seja, que a luta social leva a ampliação dos direitos individuais.

Segundo Honneth, tanto Hegel como Mead estão convencidos de que no interior da esfera jurídica há uma constante “luta por reconhecimento”, que pode ser representada pelos conflitos que se originam no reconhecimento denegado ou no desrespeito (HONNETH, 2003, p. 194). A pergunta que Honneth se faz é de como é constituída a experiência de desrespeito que subjaz a esses conflitos sociais. Para responder a este

questionamento desenvolve uma explicação sobre a espécie de autorrelação positiva possibilitada pelo reconhecimento jurídico.

Para Mead, segundo Honneth, é natural referir-se a si mesmo como uma pessoa moralmente imputável. Assim como no caso do amor, que diante dedicação constante da mãe a criança adquire confiança em expressar espontaneamente suas carências, diante do reconhecimento jurídico, onde suas manifestações são respeitadas pelos demais membros, o indivíduo pode reconhecer-se como autônomo. Honneth entende que “o autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para as relações amorosas” (HONNETH, 2003, p. 194). Ou seja, no reconhecimento do amor é criado no indivíduo o fundamento psíquico para poder confiar nos próprios impulsos carenciais, enquanto que, no reconhecimento jurídico o indivíduo aprende respeitar a si próprio no momento em que percebe que merece o respeito de todos. No entanto, o autorrespeito somente assume o caráter de imputabilidade moral, se antes existirem condições que garantam direitos básicos universais.

Honneth busca em Joel Feinberg (1980), se não uma fundamentação, pelo menos um nexos conceitual no que se refere o autorrespeito: “Viver sem direitos individuais significa para o membro individual da sociedade não possuir chance alguma de construir autorrespeito” (HONNETH, 2003, p.196). Apesar das obscuridades existentes em Feinberg, reconhecidas por Honneth, este pode significar uma melhor fundamentação à suposição já exposta por Mead.

Visto que possuir direitos individuais significa poder colocar pretensões aceitas, eles dotam o sujeito individual com a possibilidade de uma atividade legítima, com base na qual ele pode constatar que goza do respeito de todos os parceiros de interação, o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do autorrespeito; pois com a atividade de facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressa simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável. Se incluirmos no nexos assim traçado as reflexões desenvolvidas até o momento, então se poderá tirar a conclusão de que um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de “autorrespeito (HONNETH, 2003, p. 196).

No entanto, Honneth reconhece que a argumentação de Mead fornece somente uma correlação conceitual e não uma comprovação empírica. Por hora, afirma somente que é possível inferir a existência do autorrespeito de forma indireta em comparações empíricas com grupos de pessoas, onde é possível obter algumas conclusões diante de experiências de desrespeito.

Mas, além das formas de reconhecimento do amor e do direito, de acordo com Honneth, está presente em Hegel e Mead uma terceira forma: a estima social, a qual é necessária para o indivíduo referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas. Hegel do período de Jena desenvolve um conceito de “eticidade” que se refere a uma forma de reconhecimento de estima mútua e Mead desenvolve o conceito de divisão cooperativa do trabalho. Para Honneth, um dos pressupostos da estima social é a semelhança na comunidade de valores:

Da comparação de ambos os enfoques descritos, tirou-se a conclusão de que um padrão de reconhecimento dessa espécie só é concebível de maneira adequada quando a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado é introduzida como um pressuposto (HONNETH, 2003, p.199).

Na estima social são expressadas as diferenças de propriedades entre os sujeitos humanos e é visto o “valor” social de cada um de acordo com valores e objetivos éticos de uma determinada cultura constantemente abertos para possíveis mudanças, diferentemente do reconhecimento jurídico, onde são expressados os direitos universais de todos os indivíduos pertencentes a uma determinada sociedade. Além da diversidade de valores das diferentes sociedades, Honneth trata também sobre as mudanças dos valores e da estima social que ocorreram na passagem das sociedades tradicionais para as modernas, ou seja, a transição dos conceitos de “honra” às categorias da “reputação” e “prestígio”. Nas sociedades articuladas por estamentos, que é um exemplo de sociedade tradicional, “o comportamento ‘honroso’ é apenas a realização suplementar que cada um deve apresentar, a fim de adquirir de fato a medida de reputação social atribuída de modo coletivo a seu estamento em virtude da ordem de valores culturalmente dada” (HONNETH, 2003, p. 196).

Nestas comunidades a “eticidade” está articulada de forma hierárquica, permitindo estratificar verticalmente os campos das tarefas sociais, onde “honra” é alcançada quando o indivíduo realiza contribuições que ajudem na realização dos valores

do seu estamento. No entanto, nos distintos padrões estamentais destas sociedades as formas de reconhecimento podem ser simétricas por dentro, mas assimétricas por fora, ou seja, dentro dos estamentos os indivíduos podem se estimar mutuamente por suas contribuições sociais e até estimar as propriedades e capacidades de um indivíduo de outro estamento, mas existe a tendência de alguns e grupos mais privilegiados isolarem suas próprias características estamentais perante os outros para o alto prestígio social fique monopolizado.

No entanto, com a passagem para a modernidade não ocorreram mudanças somente no reconhecimento jurídico, assim como vimos anteriormente, mas ocorreram mudanças na fundamentação dos valores que determinam a estima social. Nesta nova época o ideário pós-convencional da filosofia e da teoria política não ficaram intactos às novas influências culturais e passaram a questionar as convicções de tradição religiosa e metafísica, não considerando mais estas evidências transcendentais como um sistema referencial objetivo capaz de determinar o comportamento adequado a cada camada social e a respectiva honra social. No momento em que o cosmos social de valores perde seu caráter objetivo:

(...) a burguesia começou a travar, no limiar da modernidade, contra as concepções feudais e aristocráticas de honra, não sendo somente a tentativa coletiva de estabelecer novos princípios axiológicos, mas também o início de um confronto em torno do *status* desses princípios em geral (HONNETH, 2003, p. 204).

Com a crise da antiga ordem de reconhecimento que determinava de forma coletiva as formas de conduta eticamente admissíveis, segundo Honneth, surge a individualização na representação de quem contribui para a realização das finalidades éticas, ou seja, as capacidades biograficamente desenvolvidas de cada indivíduo é o que começa a orientar a estima social. Será o pluralismo axiológico, com seus distintos modos de autorrealização, o que irá formar o quadro cultural que irá avaliar as realizações do indivíduo e o seu valor social e o conceito de honra social torna-se prestígio social ou reputação social. Com isso, a estima social não está mais associada a privilégios jurídicos, mas sim ao “prestígio” ou “reputação” que cada indivíduo, nas mais variadas formas de autorrealização, obtêm com suas realizações e suas capacidades individuais que de algum modo contribui para a implementação prática dos objetivos da sociedade.

Nesta organização social moderna, segundo Honneth, o valor conferido a diversas formas de autorrealização se mede não por um sistema referencial universalmente válido, mas pelas interpretações que predominam historicamente acerca das finalidades sociais. É por isso que existe uma tensão permanente impregnada, um conflito cultural duradouro ou “uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida” (HONNETH, 2003, p. 207). Para o autor, o resultado desta luta vai depender das atenções públicas, ou seja, o movimento social que mais conseguir chamar a atenção da esfera pública sobre suas capacidades e sua importância não reconhecida, maior valor social terá os seus membros.

Para Honneth o conceito de “eticidade” de Hegel e o conceito de divisão democrática do trabalho referem-se normativamente a esse padrão de organização de estima social e, além disso, a categoria da “solidariedade” se refere aos modelos propostos por ambos. Para entender esta afirmação, Honneth argumenta que com a passagem para a modernidade e o declínio das sociedades organizada por estamentos modifica-se também a autorrelação prática a que a estima social faz o indivíduo chegar, ou seja, “agora o indivíduo não precisa mais atribuir a um grupo inteiro o respeito que goza socialmente por suas realizações conforme os *standards* culturais, senão que pode referi-lo a si próprio” (HONNETH, 2003, p. 210). A confiança emotiva que o indivíduo sente diante da estima social que recebe por suas realizações e capacidades “valiosas” passa a ser chamada de uma autorrelação prática denominada “autoestima”. A estima simétrica entre os indivíduos de um grupo que fazem aparecer importância das capacidades e propriedades de cada um para social, pode ser chamada de relações “solidárias”, pois “elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade” (HONNETH, 2003, p. 211). Pode-se então definir como “solidárias” porque a busca individual por estima social não visa a aniquilação do outro, mas sim o respeito.

Com toda esta argumentação, procuramos mostrar que para Honneth o conteúdo dado no amor, no direito e na solidariedade realmente deixa distinguir entre si formas de reconhecimento que possibilitam a autorrealização e o desenvolvimento moral. A partir disso, Honneth considera ter a base para pensar um conceito de eticidade ou vida boa profundamente vinculado com a ideia de vida autorrealizada.

Segundo Honneth, em Kant a “eticidade” refere-se ao *ethos* de um mundo da vida particular que se tornou hábito, na qual a “moral” é a atitude universalista em que nós podemos respeitar todos os sujeitos de maneira igual como “fins em si mesmos” ou como pessoas autônomas (HONNETH, 2003, p. 271). As correntes filosóficas comunitaristas ligadas à Hegel e a ética antiga discordam da tradição kantiana, pois ela não seria capaz de identificar o fim da moral em seu todo nos objetivos concretos dos sujeitos humanos. Na tentativa de dar uma resposta a esta questão decisiva, Honneth desenvolve o raciocínio de que a validade dos princípios morais depende das concepções historicamente cambiantes da vida boa, isto é, das atitudes éticas. Não se trata de uma posição totalmente contrária a nenhuma das correntes, pois compartilha com a kantiana o interesse por normas as mais universais possíveis e com as comunitaristas a orientação que tem por fim a autorrealização humana.

Honneth procura desenvolver uma argumentação na qual “o conceito de ‘eticidade’ refere-se ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressuposto normativo” (HONNETH, 2003, p. 271-272). Tendo o cuidado para não cair em uma explicação de autorrealização baseado em interpretações singulares de determinados ideais de vida, Honneth confronta empiricamente a doutrina hegeliana com a psicologia social de Mead e desenvolve a ideia de que a autorrealização positiva dos sujeitos depende de condições intersubjetivas dadas nos diversos padrões do reconhecimento. Como referimos, esta tese procura mostrar que os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a referir-se a si mesmo de forma positiva como sujeito, ou seja, que o reconhecimento na esfera do amor possibilita a autoconfiança, no jurídico possibilita o autorrespeito e na solidariedade possibilita a autoestima. São estas as condições necessárias para a autorrelação positiva, entendida também como “espontaneidade” ou “liberdade” do sujeito eleger autonomamente suas metas, o que é possível mediante a inexistência não somente de coerções ou influências externas, mas também mediante a ausência de bloqueios internos, inibições psíquicas e angústias. Para Honneth,

(...) a liberdade da autorrealização depende de pressupostos que não estão à disposição do próprio sujeito humano, visto que ele só pode adquiri-la com a ajuda de seu parceiro de interação. Os diversos padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que temos de

pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida (2003, p. 273).

Sendo assim, para Honneth as três distintas esferas do reconhecimento, entendidos como condição da autorrealização, são abstratos ou formais o suficiente para comprovar que não incorporam determinadas ideais de vida e ricas o suficiente para mostrar as estruturas universais de uma vida bem-sucedida. Além disso, tanto na relação jurídica quanto na comunidade de valores estão abertas a processos de transformação no rumo de um crescimento de universalidade ou igualdade, o que torna esta concepção formal de eticidade sujeita a mudanças históricas, pois o que pode ser considerado condição intersubjetiva de uma vida bem-sucedida torna-se de uma grandeza historicamente variável, determinada pelo nível atual de desenvolvimento dos padrões de reconhecimento. Para Honneth, esta concepção delinea uma ideia de eticidade pós-tradicional, na qual, a maneira como os três padrões de reconhecimento se constituem, entendidos como pressupostos intersubjetivos da autorrealização e elementos da eticidade, se mostram sempre sob as condições históricas de um presente que abriu desde o início a perspectiva de um aperfeiçoamento normativo das relações de reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 275).

Esta concepção de vida boa de Honneth, que está profundamente ligada com a ideia de autorrealização, é entendida como uma perspectiva pós-tradicional e tem condições de ser uma resposta às demandas proveniente da complexidade e da pluralidade das sociedades contemporâneas. Por esse motivo, Honneth afirma que a teoria do reconhecimento situa-se no ponto intermediário entre a teoria moral kantiana e as éticas comunitaristas, pois, por um lado, procura desenvolver um conceito de vida boa que vai além de Kant, não condicionado a necessidade de contemplar apenas autonomia moral do ser humano. Por outro lado, não se identifica com as concepções éticas comunitaristas por não desenvolver um conceito de vida boa que se limita a convicções axiológicas substanciais. Isto é, a teoria do reconhecimento necessita estar vinculada a um conceito de vida boa orientado pelos objetivos formais e universais, ou seja, orientado por objetivos da autorrealização humana, mas sem perder de vista os contextos e as formas de vida particulares.

O grau de desenvolvimento das relações de reconhecimento historicamente constituídas é o que assegurará as condições intersubjetivas para a autorrealização e para

a integridade, distinguindo-se da concepção kantiana por não ter como único objetivo a autonomia moral. Trata-se da pretensão de ampliar a moralidade “no sentido de integrar num mesmo quadro tanto a universalidade do reconhecimento jurídico-moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da autorealização pessoal” (WERLE; MELO, 2007, p. 16).

Sendo assim, pode-se perceber que Honneth, ao desenvolver um conceito de eticidade ou vida boa centrado nas condições intersubjetivas, presentes nas três esferas do reconhecimento e que servem à autorrealização individual, torna visível também um conceito de formação da identidade pessoal. Ou seja, esta concepção de vida boa está aberta às distintas opções de autorrealização dos indivíduos e condicionada a necessidade de uma adequada formação da identidade pessoal, onde o desenvolvimento da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima seriam necessidades para a autorrelação positiva, para a formação da autonomia e para a autorrealização.

3.2 Negação do reconhecimento e formação da identidade pessoal negada

Honneth também aborda sobre os maus tratos, ofensas e rebaixamentos que um indivíduo pode sofrer e que comprometem a integridade do ser humano por se tratar de um reconhecimento negado. No entanto, esta negação não se caracteriza somente como injustiça pelo fato de ser um obstáculo à liberdade do indivíduo ou pelo fato de lhe causar danos, mas principalmente por lesar a sua autoimagem, ou dito de outra forma, por impedir que este tenha uma compreensão positiva de si mesmo. Segundo o autor, tanto Hegel como Mead mostraram que do entrelaçamento entre individualização e reconhecimento resulta a vulnerabilidade dos indivíduos ao desrespeito:

“Visto que a autoimagem normativa de cada ser humano, de seu “Me”, como disse Mead, depende da possibilidade de um resseguro constante do outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão capaz de desmoronar identidade da pessoa inteira (HONNETH, 2003, p. 213-214).

Honneth procura fazer uma distinção entre os tipos de desrespeito, afirmando que para cada um dos três padrões de reconhecimento existe uma forma de desrespeito. Esta distinção é realizada para responder ao questionamento, que não foi tratado nem por

Hegel e nem por Mead, de como a experiência do desrespeito liga-se com as vivências afetivas e como isso impulsiona para a resistência e ao conflito, ou seja, para a luta por reconhecimento.

O primeiro tipo de desrespeito tratado por Honneth é o que afeta a integridade corporal da pessoa, ou seja, os maus-tratos que tiram do ser humano a liberdade de disposição sobre seu corpo. Para o autor esta forma de desrespeito destrói com maior profundidade a autorrelação prática de um ser humano em comparação com as outras formas de desrespeito, pois na tortura, por exemplo, a lesão física não é constituída somente pela dor corporal, mas também pelo sentimento de estar sujeito à vontade de outro. Este tipo de desrespeito fere de forma duradoura a autoconfiança do indivíduo e qual se desenvolve no padrão do reconhecimento do amor. Consequentemente esta perda de confiança em si e no mundo cria no indivíduo uma vergonha social interfere profundamente e negativamente no relacionamento prático com os outros sujeitos. Distinto das outras duas formas de desrespeito existentes na tripartição que podem ser justificados socialmente diante de mudanças históricas e que serão tratadas a seguir, as violações e torturas comprometem de forma duradoura a confiança no mundo social e a autosssegurança.

A segunda forma de desrespeito, para Honneth, refere-se as ofensas que ferem o autorrespeito moral: “isso se refere aos modos de desrespeito pessoal, infligidos a um sujeito pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade” (HONNETH, 2003, p. 216). Como já vimos, os direitos são pretensões sociais legítimas que todo o indivíduo possui ao participar de uma coletividade. A privação destes direitos representa uma exclusão social e limita de forma violenta a autonomia pessoal, cria a sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor e não é e nem se sente reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral, ou seja, a experiência da privação de direitos leva à perda do autorrespeito. No entanto, esta forma de desrespeito tem uma variação histórica muito vasta, pois a definição de uma pessoa moralmente imputável transformou-se muito ao longo da história com o desenvolvimento das relações jurídicas.

Finalmente, Honneth afirma que a terceira forma de desrespeito é aquela que caracteriza-se como ofensas e degradações que criam uma imagem e uma autoimagem negativa de um indivíduo ou de um grupo. Se a hierarquia social de valores degrada algumas formas de vida, automaticamente impede o reconhecimento da “honra”, da

“dignidade” ou do *status* de um indivíduo e impossibilita a atribuição de valor social às suas próprias capacidades. Essas degradações geram nos indivíduos afetados o sentimento de que suas vidas não possuem um significado positivo no interior de uma coletividade, ou seja, é a perda da autoestima: “uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características” (HONNETH, 2003, p. 218). É a perda da possibilidade de autorrealização conseguida pelo encorajamento realizado por alguns grupos de forma solidária. Mas aqui também cabe destacar que as privações que comprometem a estima social, assim como as privações de direitos, necessitam ser interpretadas num processo de modificações históricas.

Sobre as três formas de desrespeito, Honneth irá afirmar resumidamente que:

Nos estudos psicológicos que investigam as sequelas pessoais da experiência de tortura e violação é frequente falar de “morte psíquica”; nesse meio-tempo, no campo de pesquisa que se ocupa, no caso da escravidão com a elaboração coletiva da privação de direitos e da exclusão social, ganhou cidadania o conceito de “morte social”; e, em relação ao tipo de desrespeito que se encontra na degradação cultural de uma forma de vida, é a categoria de “vexação” que recebe um emprego preferencial (2003, p. 218-219).

O desrespeito pela integridade psíquica, os rebaixamentos e as humilhações sociais são tão negativos na formação da identidade pessoal do indivíduo, quanto as enfermidades o são para o corpo, principalmente porque ambas colocam em risco a vida do ser humano. Porém, para Honneth as reações negativas ocasionadas pelo desrespeito serão a base motivacional para a luta por reconhecimento, ou seja, se não ocorre o reconhecimento social em alguma etapa de seu desenvolvimento, abre-se uma lacuna psíquica que é inundada por reações negativas como a vergonha e a ira.

Honneth (2003) fundamenta este raciocínio na psicologia pragmática de John Dewey, o qual afirma que os sentimentos representam de modo geral as reações afetivas no contrachoque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas. Pode-se citar como exemplos dos sentimentos negativos a ira, a indignação e a tristeza, que surgem quando não é encontrada sequência para uma ação planejada. Por outro lado, os sentimentos positivos como a alegria e o orgulho se manifestam quando somos libertados de um estado penoso ou quando se encontra solução para um problema. No caso dos

sentimentos negativos, são consequências das violações de expectativas normativas de comportamento e que levam a conflitos “morais” no mundo da vida social.

Para Dewey, segundo Honneth, a vergonha é entre os sentimentos morais o que possui caráter mais aberto, porque não se refere somente à timidez de exposição do próprio corpo. Se refere também, a uma espécie de rebaixamento do sentimento do próprio valor, que pode ser provocado por si mesmo ou por outro.

No primeiro caso (causado por si mesmo), o sujeito se vivencia como de menor valor, porque ele feriu uma norma moral cuja observância havia constituído um princípio de seus próprios ideais de ego; no segundo caso (causado por outro) porém, o sujeito é oprimido por um sentimento de falta do próprio valor, porque seus parceiros de interação ferem normas cuja observância o fez valer como a pessoa que ele deseja ser conforme seus ideais de ego (HONNETH, 2003, p. 223).

O segundo caso de vergonha moral citado acima caracteriza-se como uma excitação emocional que domina o sujeito e o impede de agir e que é causado por uma experiência de desrespeito que pode tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento, “pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém (...) a possibilidade de que a justiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne motivo de resistência política” (HONNETH, 2003, p. 224).

No entanto, Honneth reconhece que a princípio a fraqueza desta argumentação reside no fato de que diante da injustiça e do desrespeito o indivíduo pode rebelar-se, mas nem sempre isso ocorre. Mas adianta que a transformação do desrespeito em uma convicção política e moral, ou seja, luta por reconhecimento, depende do entorno político e cultural: “somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política” (HONNETH, 2003, p. 224). Porém, para um melhor entendimento é necessária uma análise que mostre a lógica das lutas sociais a partir da dinâmica das experiências morais.

3.3 O conceito de formação da identidade pessoal calcada em princípios de justiça

Em *Redistribuição ou reconhecimento*, Honneth desenvolve um conceito de justiça que, juntamente com *Luta por reconhecimento*, nos possibilita pensarmos um conceito de formação da identidade pessoal fundamentada na ideia de reconhecimento. Para o autor, a justiça ou o bem-estar da sociedade deve ser relacionada a sua capacidade de assegurar as condições de reconhecimento mútuo, as quais possibilitam o desenvolvimento adequado da formação da identidade pessoal e, conseqüentemente, a autorrealização. O sofrimento e o descontentamento social referem-se a frustrações ou violações de expectativas normativas ou morais, criando-se a experiência de que a sociedade está fazendo algo injusto ou injustificável. Esta sensação social de injustiça surge nos indivíduos quando certas regras institucionais não são compreendidas e justificadas racionalmente. Para Honneth “os sujeitos percebem os procedimentos institucionais como injustiça social quando veem que não se respeitam aspectos de sua personalidade que creem ter o direito de serem reconhecidos” (HONNETH, 2006, p. 105). É a tese de que as experiências individuais de injustiças sociais estão ligadas com a negação do reconhecimento ou desrespeito de expectativas normativas. Honneth tem presente que estas expectativas normativas de reconhecimento social podem mudar com as transformações estruturais da sociedade, o que possibilita e impulsiona o progresso moral.

Para Honneth, os conflitos e as lutas sociais andam juntas com as sensações de injustiças ou negação do reconhecimento, ou seja, o que motiva os indivíduos ou grupos sociais a questionarem a ordem social prevalecente e a organizarem uma resistência prática é a convicção moral de que, com relação a suas próprias situações ou particularidades, os princípios do reconhecimento tidos como legítimos se aplicam de maneira incorreta ou inadequada. Para o autor, “uma experiência moral que pode ser descrita racionalmente como uma ‘falta de respeito’, deve ser considerada como a base motivacional de todos os conflitos sociais” (HONNETH, 2006, p. 125).

Para Honneth, a justiça social, também entendida como ética política ou moral social, deve estar orientada por três princípios de reconhecimento social, a saber, conforme referimos, amor, igualdade e mérito. O autor toma como base a sociedade capitalista burguesa não somente para mostrar esta concepção de justiça, mas também para mostrar o progresso moral nela possível. Referente ao amor, surge a consciência social das obrigações que têm que assumir os pais ou responsáveis com relação às crianças, preparando-as no caminho que vai desde a indefinição orgânica até o desenvolvimento da confiança em si mesmos. Esta consciência social com relação à

esfera afetiva também está relacionada com a liberdade de um casal estabelecer uma união baseada no sentimento de afeto mútuo, não sendo mais aceito as uniões baseadas em pressões econômicas e sociais. Com relação ao princípio da igualdade, a justiça social é entendida como respeito que se deve ter a cada indivíduo como pessoa jurídica, possuidora dos mesmos direitos que todos os demais têm. Finalmente, referente ao mérito, torna-se justo estimar socialmente alguém que possui êxito individual na estrutura da divisão do trabalho e não mais depende da quantidade de terras que possui. A justiça social é entendida como um conceito que está profundamente ligado com o reconhecimento e com o progresso moral (HONNETH, 2006, p. 110-112).

Esta argumentação procura defender a tese de que os sujeitos levam à sociedade expectativas normativas orientadas ao reconhecimento social de suas capacidades por outros indivíduos generalizados, o que, conseqüentemente, promove a socialização moral do sujeito e a integração moral da sociedade. Para Honneth, a formação da identidade pessoal é produzida através das etapas de interiorização das respostas de reconhecimento socialmente estabelecidas. Por isso, as reações de apoio dos demais companheiros de interação generalizados ao indivíduo são essenciais para que este aprenda ver a si mesmo como membro pleno e especial para a comunidade, pois se convence de suas capacidades e necessidades específicas que os constitui como personalidade. Esta autorrelação prática ou positiva dos indivíduos, entendida como a capacidade do sujeito assegurar-se reflexivamente de suas próprias competências e direitos, não se origina de forma imediata, mas se amplia de acordo com o desenvolvimento social que proporciona também a ampliação do reconhecimento social de componentes específicos da personalidade nas diferentes esferas. A inexistência destas relações de reconhecimento se traduzem em experiências de falta de respeito ou humilhações que deixam conseqüências lesivas para a formação da identidade pessoal

A qualidade das relações sociais de reconhecimento, para Honneth, é o ponto de referência de uma concepção de justiça social, pois igualdade social tem por finalidade permitir a formação da identidade pessoal e a autorrealização de todos os membros da sociedade. Conclui-se que a qualidade das relações sociais de reconhecimento deve representar o domínio central de uma ética política ou moral social e que é essencial generalizar nosso conhecimento das precondições sociais da formação da identidade pessoal em uma concepção que tenha o caráter de uma teoria da vida ética igualitária.

Honneth destaca que a tarefa de uma teoria de justiça social tem a função de trazer à tona todas as condições institucionais, materiais e legais necessárias para que as

diferentes esferas sociais efetivamente pudessem proporcionar o reconhecimento. O objetivo desta tarefa seria o fomento da autonomia individual, garantindo a igualdade nas relações jurídicas democráticas, o princípio da justiça das necessidades nas relações familiares, o princípio da justiça de desempenho nas relações sociais de trabalho e, além disso, exigindo a inclusão de todos os sujeitos nestas relações de reconhecimento. Diante do fato de que muitas normas são provisórias e sujeitas a transformações motivadas pelo progresso moral, este fomento a autonomia individual é extremamente importante para que os indivíduos possam levantar sua voz na esfera pública e posicionar-se livre de qualquer temor ou vergonha. Nesse sentido, a teoria de justiça social de Honneth está centrada no reconhecimento, tendo em vista que esta proporciona não somente a autoestima na esfera pública, mas também nas relações familiares e nas relações de trabalho (HONNETH, 2009, p. 365-366).

3.4 Formação da Identidade pessoal e autonomia descentrada

Procurou-se mostrar no início deste terceiro capítulo que Honneth defende a ideia de que em uma ordem social os indivíduos, para a formação da identidade pessoal intacta, dependem de três relações de reconhecimento (atenção afetiva, igualdade jurídica e estima social), as quais são entendidas como o núcleo normativo de uma concepção de justiça social e de eticidade e possibilitam a autorrealização. Contrário a isso, os maus tratos, as ofensas e os rebaixamentos que um indivíduo pode sofrer e que comprometem sua integridade trata-se de um reconhecimento negado. No entanto, esta negação não se caracteriza somente como injustiça pelo fato de ser um obstáculo à liberdade do indivíduo ou pelo fato de lhe causar danos, mas principalmente por lesar a sua autoimagem impedir-lhe de ter uma compreensão positiva de si mesmo. A partir de agora, pretendemos identificar a relação entre formação da identidade pessoal e autonomia, ou seja, que a formação de uma identidade pessoal autônoma depende do reconhecimento intersubjetivo.

Agora, pretendemos ver o vínculo entre formação da identidade pessoal e autonomia. Em outras palavras, pode-se dizer que a formação da identidade individual autônoma refere-se ao fio condutor das ideias de Honneth, o que analisaremos em três momentos: Inicialmente veremos a crise da representação clássica moderna da autonomia

individual em termos de teoria da consciência pautada na ideia de autodeterminação individual; depois, o conceito de formação da autonomia desenvolvido principalmente em *Luta por reconhecimento*²¹; e, finalmente, o conceito de formação da autonomia descentrada presente em *Crítica del agravio moral*.

No século XX muitas orientações de pensamento elaboram algumas críticas que colocaram em crise a representação clássica moderna de autonomia individual em termos da teoria da consciência pautada na ideia de autodeterminação individual, ou seja, deram origem à crise do conceito clássico do sujeito humano. A crítica psicológica, baseada principalmente nas ideias de Freud e Nietzsche, argumenta que o sujeito descentrado da psicanálise não é dono das forças psíquicas e sociais, mas é constituído como uma encruzilhada destas forças, colocando em dúvida a existência de uma transparência completa das ações humanas. Esta crítica psicológica não acredita na possibilidade da autonomia humana, entendida como controle completo do próprio agir, pois a vontade de poder está no interior do argumento racional e a esfera inteligível é reprimida pela consciência moral. A crítica da filosofia da linguagem de Wittgenstein tardio e Saussure afirma que o sujeito humano não pode ser constitutivo de sentido ou criador de significações, o que desconstrói a subjetividade, pois os discursos individuais dependem de um sistema de significados linguísticos previamente dado. Ambas as críticas procuram mostrar a existência de poderes ou forças que atuam em qualquer exercício do atuar individual, sem que o indivíduo possa controlá-las ou compreendê-las por completo. Como consequência, o sujeito não é entendido como um ser totalmente transparente a si e como dono de si próprio, ocasionando o questionamento da ideia clássica de subjetividade vinculada à autodeterminação individual.

A terceira crítica, presente em Nietzsche, Adorno, Horkheimer e Foucault, pode ser entendida como uma radicalização da crítica psicológica. Neste caso o indivíduo, pressionado por sua natureza interna de busca pela felicidade, autoconservação e domínio da natureza, é desinflado e passa a ser usado objetivamente como instrumento para ocupar e suprir funções convencionais. Nesta crítica novamente se percebe a impossibilidade da existência da autonomia individual.

²¹ Presente também em Honneth 2006 e 2011.

Para Honneth, o descentramento do sujeito não resulta necessariamente no abandono da ideia de autonomia, mas sim que essa necessita ser reformulada. Para o autor, o caminho mais promissor é a reformulação de um conceito de sujeito em termos da teoria da intersubjetividade, na qual as forças descentradoras desempenhadas pelo inconsciente e pela linguagem necessitam serem entendidas como condições constitutivas do processo de individualização humana e não como obstáculos (Cenci, 2015, p. 265-266).

Honneth tematiza o conceito de formação da identidade individual autônoma de forma distinta, mas ao mesmo tempo inseparáveis por possuírem em comum a necessidade do reconhecimento. Esta tematização se dá a partir de duas dimensões de sua obra: primeiro mediante relações de reconhecimento e depois como autonomia descentrada. A primeira delas, mediante relações de reconhecimento, está presente principalmente em *Luta por reconhecimento* e já foi vista no capítulo III²². Honneth critica a posição liberal por idealizar enganosamente os indivíduos como autossuficientes e autoconfiantes e por interpretar de maneira equivocada tanto a carência e a vulnerabilidade humana quanto a interdependência existente entre indivíduos. Na esteira de Hegel e Mead, Honneth afirma que a formação da autonomia está vinculada a uma concepção de intersubjetividade que leva em conta a vulnerabilidade dos sujeitos e a necessidade o reconhecimento mútuo. Para formação de sujeitos autônomos é necessário que certos aspectos da personalidade, as capacidades e as necessidades sejam reciprocamente reconhecidos.

Honneth entende que a formação da autonomia está vinculada com as relações de reconhecimento intersubjetivo e identificada como a capacidade do sujeito desenvolver e perseguir uma concepção própria de vida como digna de valor mediante três modos de autorrelação prática: a autoconfiança em si mesmo é adquirida quando o sujeito é capaz de referir-se a si mesmo compreendendo suas necessidade e desejos físicos; o respeito por si mesmo é adquirido ao ter consciência de ser um sujeito moralmente responsável por suas ações; e, finalmente, a consciência de seu próprio valor é adquirido ao ter consciência de possuir capacidades e habilidades valiosas para a sociedade. Sendo assim, é do processo intersubjetivo contínuo que resulta a autorrelação prática e não do processo

²² Este conceito de autonomia está presente entre as páginas 74 e 92 desta obra.

solitário ou de estados mentais meramente subjetivos. Para Honneth, a formação da autonomia depende dessas três esferas de reconhecimento mútuo: amor, direito e estima social. Quanto maior for o reconhecimento de forma crescente nas três esferas, começando pela afetiva, maior será o grau de autonomia que o sujeito possuirá.

Em *Crítica del agravio moral* Honneth aborda o conceito de autonomia descentrada, o qual que é distinto do conceito apresentado anteriormente em *Luta por reconhecimento*, mas ao mesmo tempo inseparáveis por terem em comum a centralidade no caráter intersubjetivo. Na sequência pretendemos mostrar a relação entre autonomia descentrada e formação da identidade pessoal, que para Honneth é sempre um processo intersubjetivo.

Segundo Honneth (2009b) o descentramento do sujeito não resulta necessariamente no abandono da ideia de autonomia, mas sim que essa necessita ser reformulada. Para o autor, o caminho mais promissor é a reformulação de um conceito de sujeito em termos da teoria da intersubjetividade, na qual as forças descentradoras desempenhadas pelo inconsciente e pela linguagem necessitam ser entendidas como condições constitutivas do processo de individualização humana e não como obstáculos.

Segundo Honneth o conceito de autonomia possui uma grande quantidade de extratos de significações, mas para ele é a teoria filosófica da pessoa de Kant que representa efetivamente um desafio crítico à crítica moderna do sujeito, “porque finalmente podemos designar com o termo ‘autonomia’ também no sentido normativo a capacidade empírica dos sujeitos concretos de determinar sua vida em sua totalidade de maneira livre e sem coação” (HONNETH, 2009b, p. 281). Trata-se de uma autonomia que implica um nível de maturidade psíquica e um conhecimento de suas necessidades pessoais que possibilita que os sujeitos organizem suas vidas em uma biografia singular, sempre levando em conta suas inclinações e necessidades. No entanto, para Honneth o significado da autonomia relacionado à teoria do sujeito deve ser revisado, pois foi justamente a possibilidade ou acessibilidade a essas capacidades o alvo do questionamento da crítica moderna do sujeito.

Honneth parte da ideia de que as forças incontroláveis da linguagem e do inconsciente possibilitam ao indivíduo adquirir sua identidade e sua autonomia, pois o sujeito humano é concebido como resultado dos processos de interação social e de uma espontaneidade do inconsciente. Honneth busca a fundamentação em Mead para afirmar

que a identidade do sujeito está profundamente ligada com sua relação intersubjetiva. Para Mead, segundo Honneth

Não há dúvida de que o sujeito individual não pode formar sua identidade consciente se não colocar-se na perspectiva excêntrica do outro representado de maneira simbólica, desde a qual aprende a olhar para si mesmo e a seu atuar como participante de interação: o conceito de “Me”, que representa a imagem que eu tenho de mim desde a perspectiva do outro da comunicação, deve aclarar de modo terminológico que o indivíduo não pode representar-se a si mesmo na consciência a não ser na posição de objeto (2009b, p. 283).

Ainda na esteira de Mead, Honneth afirma que, distinto do “Me”, o sujeito também possui a instância do “I” que é responsável pelas reações de ações impulsivas e criativas que não entram no horizonte da consciência. Para Honneth, as forças incontroláveis do inconsciente e os sucessos de significação linguísticos são dois polos do sujeito, que não estão sob o controle consciente, que não representam, como sustenta com frequência a crítica moderna do sujeito, as barreiras profundamente arraigadas, mas sim são condições constitutivas para o desenvolvimento da identidade do sujeito.

Esta reformulação proposta por Honneth argumenta que o desenvolvimento da autonomia do sujeito, entendido como a autodeterminação livre e sem coerção, está profundamente ligada com o desenvolvimento de capacidades específicas no que tange tanto a nossas pulsões quanto à organização de nossa própria vida e das exigências morais do meio social. Para Honneth, quando o sujeito experiencia o reconhecimento intersubjetivo isso resulta em três níveis ou capacidades: o da capacidade de articulação linguística, o da coerência narrativa de vida e o da complementação da orientação por princípios com um critério de sensibilidade moral ao contexto (HONNETH, 2009b, p. 283).

Referente à capacidade de articulação linguística das necessidades, Honneth destaca que a concepção clássica de autonomia estava vinculada à ideia de transparência total de nossas necessidades e impulsos, o que ocasionou muitas críticas já vistas anteriormente. A psicanálise, sob a perspectiva descentrada, por um lado, entende que a pessoa autônoma é livre de reações de comportamento rígidas e forçados impostos de maneira inconsciente por motivos psíquicos, mas, por outro lado, está em condições de descobrir impulsos de ação em si próprios novos e inexplorados, articulá-los sem temor e torná-los matéria de decisão reflexiva. Para Honneth “a abertura criativa, porém sempre

inacabável do inconsciente, seguindo as vias linguística indicadas por nossas reações afetivas, é a meta que sustenta o ideal de uma autonomia descentrada com um olhar às reações da natureza interna” (HONNETH, 2009b, p. 287). No entanto, esta capacidade de articulação de necessidades livre de coerção requer o apoio do entorno intersubjetivo, ou seja, esta capacidade do indivíduo está condicionada à certeza de ser amado por outros e à habilidade ou maturidade de ficar sozinho consigo mesmo sem medo. Além disso, esta capacidade depende de uma linguagem intersubjetiva que está aberta e procura estimular novas experiências, o que criaria as condições para que o indivíduo possa expressar os impulsos de ação que não estavam até então internamente articulados. Ou seja, a formação da autonomia está vinculada ao desenvolvimento da capacidade de articulação de necessidades livre de coerção e com o apoio intersubjetivo.

Uma segunda necessidade na formação da autonomia refere-se à capacidade de coerência narrativa de vida. Diferente do modelo moderno de autonomia, que defendia que as demandas das necessidades poderiam ser integradas ao longo do conjunto de uma biografia e que a pessoa autônoma deve ter a capacidade de organizar os impulsos e motivos de acordo com uma relação de valores e significados orientados a um projeto de vida esboçado linearmente, o indivíduo autônomo necessita desenvolver a capacidade de superar esta linearidade e substituir pela concepção de que existe uma multiplicidade de opções de identidade não esgotadas possíveis de serem viabilizadas pelo sujeito na relação consigo mesmo. Para Honneth “a concepção de uma multiplicidade de opções de identidade não esgotadas com as quais todo o sujeito tem que contar ao experimentar uma relação consigo mesmo, livre de medo, subtrai também o fundamento teórico a um ideal de autonomia semelhante” (HONNETH, 2009b, p. 288). É o entendimento de que se existem dentro dos sujeitos impulsos de ações nebulosos e divergentes, é obsoleta a ideia de subordinar de maneira reflexiva a vida própria a uma referência significativa. Por isso, o indivíduo autônomo necessita desenvolver a capacidade de conduzir sua vida de modo reflexivo, mas à luz de valores éticos. A condução autônoma de sua vida expressa-se por meio da capacidade de apresentá-la como um nexos narrativo resultante de avaliações éticas e não a uma única referência significativa.

Finalmente, outra capacidade do indivíduo autônomo refere-se a possibilidade de complementação da orientação por princípios com um critério de sensibilidade moral ao contexto. Em Kant, forma parte do ideal clássico de autonomia a ideia de orientação por princípios morais. O indivíduo autônomo guiava seu atuar por princípios morais

racionais, que poderiam ser universalizados, não se deixando levar por inclinações pessoais. Discordando desta ideia kantiana, Honneth afirma que o indivíduo autônomo, ao desenvolver a capacidade de perceber a multiplicidade de identidades existentes dentro de si, tem a possibilidade de desenvolver a capacidade de perceber com maior facilidade situações de emergência e carências concretas que outros sujeitos têm que enfrentar em suas vidas, o que obrigaria também a ampliação o ideal de autonomia moral. Para Honneth,

Somente a compreensão afetiva do fato de que outros sujeitos, por sua parte, podem ver-se confrontados com opções imprevisíveis de seu si mesmo, e que por isso tenham que resolver problemas de decisão difíceis, proporciona a orientação por princípios o grau de sensibilidade contextual que hoje caracteriza a uma pessoa autônoma no espaço moral (2009b, p. 290).

Esta argumentação procura mostrar que o sujeito moralmente autônomo é aquele que desenvolve a capacidade de ampliar com responsabilidade os princípios morais “universais” com a participação efetiva e com uma sensibilidade em relação às circunstâncias concretas de casos particulares. (Cenci, 2015, p. 268-269).

Com estas três capacidades Honneth procura sustentar, diante as objeções descentradoras da crítica moderna do sujeito, a possibilidade de desenvolvimento da autonomia individual. Refere-se a ideia de que somente o indivíduo que for capaz de revelar criativamente suas necessidades, de apresentar a totalidade de sua vida de maneira eticamente refletida e de aplicar normas universalistas de modo sensível ao contexto pode ser considerado autônomo.

3.5 Formação/negação da identidade pessoal, justiça, autonomia descentrada e vida boa relacionada com as potencialidades associadas à educação

Até o momento procurou-se defender a tese de que está explícito na argumentação de Honneth a ideia de que em uma ordem social os indivíduos, para a formação da identidade pessoal intacta, apta ao desenvolvimento da autonomia e da autorrealização individual, dependem de três relações de reconhecimento (atenção afetiva, igualdade jurídica e estima social), as quais são entendidas também como o núcleo normativo de

uma concepção de justiça social. Esse esforço torna possível analisar as potencialidades desta teoria para fundamentar e orientar processos educativos.

A formação de sujeitos autônomos e emancipados, aptos a enfrentar situações de desigualdade, falta de liberdade, exclusão, exploração e preconceitos talvez seja um dos anseios mais antigos do ser humano, mas que na atualidade se apresenta como um desafio, talvez ainda maior, nas sociedades complexas e pluralistas. Diante de tantas transformações, incertezas e injustiças não é difícil perceber a grande responsabilidade dos processos de educativos diante desta situação, assim como a potencialidade que tem a teoria do reconhecimento de Honneth para fundamentar estes processos.

Na Teoria Crítica de Honneth está presente a ideia de que a formação da identidade pessoal se dá mediante o reconhecimento e consideramos plausível que no âmbito educacional deva existir a orientação sobre a importância do reconhecimento para a formação de pessoas com autoconfiança, autorrespeito e autoestima, no sentido de formar pessoas em que sua identidade pessoal esteja articulada a autorrelações práticas positivas. Isso possibilitará a criação de condições para que cada indivíduo possa desenvolver sua autonomia, com capacidade de argumentação pública, sem angústias internas que limitem suas ações, que não sofrem com imposições e opressões sociais no momento de tomar decisões e de se percebem como pessoas importantes e insubstituíveis na esfera social.

Os maus tratos, a negação de direitos e as ofensas necessitam ser abordados no âmbito educacional como reconhecimento negado, principalmente por se tratar de um obstáculo à liberdade, por causar danos ao indivíduo e, em última instância, por lesar a sua autoimagem, impedindo-o de ter uma compreensão positiva de si mesmo. É importante a existência de uma educação comprometida em mostrar que as torturas e as agressões físicas caracterizam-se como formas de desrespeito que destroem com maior profundidade a autorrelação prática de um ser humano em comparação com as outras formas de desrespeito, pois ferem de forma duradoura a autoconfiança do indivíduo, gerando uma vergonha social que interfere profunda e negativamente no relacionamento prático com os outros sujeitos. Uma das responsabilidades da educação seria um olhar mais atento às formas de desrespeito que levam à negação do reconhecimento afetivo. Para citar como exemplo, destacamos as violências físicas e psíquicas sofridas por mulheres por parte de seus parceiros em culturas machistas, levando-as à submissão, à dependência e ao comprometimento de sua autoestima. Além disso, outro exemplo seria

a substituição do diálogo pela violência como forma de educação dos filhos, tornando-os obedientes e submissos não somente à figura materna e paterna, mas desenvolveria uma insegurança profundamente lesiva para sua socialização. Por isso, é essencial que os indivíduos sejam educados, desde a infância, para combaterem as violações, os maus tratos e as agressões, tendo em vista que isso é uma necessidade para o desenvolvimento da autoconfiança, entendida como uma forma de reconhecimento que permite ao indivíduo a articulação de suas próprias carências.

Na mesma direção, é importante que no âmbito educacional exista o comprometimento em mostrar que nenhum indivíduo pode permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade. Como já vimos, os direitos são pretensões sociais legítimas que todo o indivíduo possui ao participar de uma coletividade e a privação desses direitos representa uma exclusão social que limita de forma violenta a autonomia pessoal, cria o sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor e não é e nem se sente reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral, levando-o à perda do autorrespeito. Por esse motivo, a educação necessita estar comprometida em destacar e refletir sobre a importância da igualdade jurídica e dos princípios democráticos, onde todos possuem os mesmos direitos e deveres independente da sua classe social, do gênero, da orientação religiosa, das convicções políticas e da cultura da qual pertence. Uma das funções da educação seria criar condições para a formação de indivíduos críticos e conscientes de que são possuidores do direito de igualdade de tratamento e de reconhecimento nas relações jurídicas, que todos tenham liberdade de decisão, podem definir suas metas de vida sem influência externa e que têm sua autonomia juridicamente assegurada. Uma educação comprometida com a ideia do reconhecimento deve significar relembração dos inúmeros casos de desrespeito promovidos por pessoas, grupos sociais e governos, tais como as torturas e as exclusões sociais e jurídicas sofridas por pessoas pertencentes à determinados gêneros, classes sociais, raças e ideologias religiosas ou políticas.

Finalmente, destacamos a importância dos processos de educativos terem presente a necessidade da valorização das habilidades e capacidades individuais dando a oportunidade e criando condições para que todos sejam socialmente valorizados e que tenham estima social, evitando situações de ofensas e degradações que afetam a honra e a dignidade. É a ideia de que para uma adequada formação da identidade pessoal torna-se necessário evitar situações de ofensas e degradações que afetam a honra e a dignidade

individual, as quais criam uma imagem e uma autoimagem negativa de um indivíduo ou de um grupo. Se a hierarquia social de valores degrada algumas formas de vida, automaticamente impede o reconhecimento da “dignidade” ou do *status* de um indivíduo e impossibilita a atribuição de valor social às suas próprias capacidades. Essas degradações que geram nos indivíduos afetados o sentimento de que suas vidas não possuem um significado positivo no interior de uma coletividade levam à perda da autoestima, que significa a perda da possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características e a perda da possibilidade de autorrealização que seria conseguida pelo encorajamento realizado por alguns grupos de forma solidária. Mas aqui também cabe destacar que as privações que comprometem a estima social, assim como as privações de direitos, necessitam ser interpretadas num processo de modificações históricas.

Segundo Cenci (2013), uma pedagogia comprometida com um conceito de formação da identidade pessoal centrado no reconhecimento, que busca a formação de pessoas autônomas e com possibilidades de emancipação, exigiria ir além das premissas individualistas do liberalismo, onde todos competem contra todos e só os “melhores” vencem. Torna-se decisivo levar em conta o princípio da liberdade cooperativa onde o reconhecimento é claramente vinculado a um papel formativo, ou seja, que a busca de autorrealização é concebida como resultado de um processo de autoconstituição intersubjetiva do ser humano. A grande diferença do liberalismo com relação à teoria do reconhecimento é que esta última possui um *perfeccionismo ético* de caráter muito peculiar, a saber, que a meta normativa da sociedade deve consistir em tornar a autorrealização mutuamente possível. Mostramos, com base em Honneth, fundamentado na psicologia social de Mead que um sujeito só pode adquirir a consciência de si mesmo na medida em que aprender a perceber a sua própria ação simbolicamente representada a partir da perspectiva de uma segunda pessoa. Neste sentido, percebe-se um conceito de formação da identidade pessoal que entende que somente quando os indivíduos se veem confirmados em sua autonomia pelos demais é que o “eu” pode chegar a uma compreensão de si mesmo como um sujeito agente e individuado. Refere-se a um conceito de formação da identidade pessoal que se choca com os modelos pedagógicos liberais baseados na meritocracia, que entendem que somente os mais expertos podem vencer e que a cooperação e a preocupação com o outro é desnecessária e possível geradora de prejuízo e que o outro é visto como uma possibilidade de oportunidade mercantil.

Diferente do desrespeito, das deformações do reconhecimento e das patologias sociais, que deverão ser combatidos nos processos educativos, o conflito, entendido como luta ou aspiração por reconhecimento, pode ser entendido como motor do desenvolvimento didático-pedagógico, da valorização do educando como sujeito, do reconhecimento profissional do educador e do aperfeiçoamento normativo das regras e leis que norteiam a educação. Os conflitos, ao invés de serem entendidos como problema e obstáculo para o desenvolvimento social, podem ter uma conotação ética por possibilitar que os indivíduos, dentro de suas diversidades e pluralidades, tenham a possibilidade de lutar por seu reconhecimento. O conflito em uma realidade educacional democrática poderá ser entendido como uma luta contra o reconhecimento negado, entendido aqui como maus tratos, exclusões e humilhações, e como uma gramática moral que criará as condições para a formação de indivíduos autônomos e com possibilidade de emancipação.

O conceito de justiça social desenvolvido por Honneth, que inclui a necessidade dos três princípios do reconhecimento recíproco (amor, direito e estima) também pode significar uma grande contribuição no âmbito educacional. Honneth desenvolve a ideia de que na formação da identidade pessoal o desenvolvimento de uma autorrelação positiva ou autorrealização e o uso real da autonomia estão profundamente ligadas a um conceito de justiça social, o qual carrega consigo a necessidade do reconhecimento das necessidades afetivas individuais, da igualdade jurídica e das contribuições sociais. Para o autor, a justiça ou o bem-estar da sociedade deve ser proporcionado à sua capacidade de assegurar as condições de reconhecimento mútuo, as quais possibilitam o desenvolvimento adequado da formação da identidade pessoal e a autorrealização. O sofrimento e o descontentamento social referem-se a frustrações ou violações de expectativas normativas ou morais, criando-se a experiência de que a sociedade está fazendo algo injusto ou injustificável. Para Honneth, os conflitos e as lutas sociais andam juntas com as sensações de injustiças ou negação do reconhecimento, ou seja, o que motiva os indivíduos ou grupos sociais a questionarem a ordem social prevalecente e a organizarem uma resistência prática é a convicção moral de que, com relação a suas próprias situações ou particularidades, os princípios do reconhecimento tidos como legítimos se aplicam de maneira incorreta ou inadequada.

Este conceito de justiça, que tem em sua base a necessidade do reconhecimento recíproco para a autorrealização, tem um potencial que poderá significar uma contribuição para os processos educativos. Trata-se de uma educação comprometida em mostrar e formar indivíduo conscientes de que são possuidores de direitos e deveres, o

que torna legítimo que estes tenham expectativas normativas com relação à sociedade na qual pertencem. Paralelo a isso, os processos educativos também têm a responsabilidade de formar indivíduos conscientes de que a violação de expectativas normativas e morais, entendidas como maus tratos, torturas, exclusões e humilhações, não podem ser aceitas passivamente. Pelo contrário, deve estar latente dentro de cada um a ira e a indignação diante de injustiças que ferem as expectativas normativas moralmente aceitas, o que torna o conflito social não um obstáculo, mas um motor das interações sociais com uma conotação ética por promover a evolução moral da sociedade.

A argumentação de Honneth de que no conceito de conflito presente em *Luta por reconhecimento* também estão presentes os conflitos por redistribuição possibilita contribuições para os processos educativos. Trata-se da importância de se perceber que dar a cada indivíduo oportunidades iguais para autorrealização significa também distribuição dos bens materiais. No âmbito educacional deve-se primar por uma educação comprometida com a formação de indivíduos com uma identidade pessoal norteadas pela ideia de que não se pode pensar em justiça social em uma sociedade marcada pelas desigualdades, onde alguns vivem com a fartura e o exagero, enquanto outros passam pela miséria e a fome. Além disso, que o próprio acesso à educação e a qualificação é profundamente afetado quando faltam condições materiais mínimas de sobrevivência e quando os órgãos públicos oferecem um sistema de ensino com baixa qualidade.

No entanto, não compete somente aos processos educativos formar indivíduos conscientes da necessidade do reconhecimento para a formação da identidade pessoal autorrealizada e autônoma, é necessário também que estes processos não desenvolvam em suas práticas injustas e nem sejam coniventes com situações de negação do reconhecimento. As agressões físicas e psicológicas usadas habitualmente no âmbito educacional em um passado recente como um “recurso pedagógico” necessitam ser banidas definitivamente sem retrocessos, principalmente por ferir a autoconfiança, por gerar situações de submissão e por promover a ideia de que a força é preferível ou superior que o diálogo. Da mesma forma, torna-se importante que os processos educativos tratem todos os indivíduos envolvidos com igualdade jurídica, respeitar seus direitos e que não seja promotor de injustiças, independentemente da posição ocupada por cada indivíduo envolvido. Além disso, que suas práticas pedagógicas não levem a situações de humilhações que ferem a imagem social dos indivíduos e que geram uma vergonha social profundamente comprometedoras no processo de socialização. Paralelo a isso, os processos educativos não podem ser coniventes ou indiferentes com estas situações de

negação do reconhecimento ou injustiças. Pelo contrário, as agressões físicas e psicológicas, exclusões ou negação de direitos e humilhação ou situações de bullying devem ser combatidas com programas de conscientização e na forma da lei vigente.

Honneth (2003), ao abordar o conceito de autonomia vinculado com a necessidade do reconhecimento mútuo em relações intersubjetivas, elabora de forma explícita um conceito de formação da identidade pessoal com implicações importantes para os processos educativos. Para o autor, a formação da autonomia está vinculada com as relações de reconhecimento intersubjetivo e identificada como a capacidade do sujeito desenvolver e perseguir uma concepção própria de vida como digna de valor mediante três modos de autorrelação prática: a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima. Quanto maior for o reconhecimento de forma crescente nas três esferas, começando pela afetiva, maior será o grau de autonomia que o sujeito possuirá.

Para Cenci (2015), esta concepção intersubjetivista do sujeito humano, tomada sob o prisma da teoria do reconhecimento, possibilitaria pensar processos educativos orientados pela ideia de cooperação e pela consideração das vulnerabilidades próprias e dos demais sujeitos, possibilitando a tomada de consciência de que estes dependem da mediação dos outros para o estabelecimento de uma relação de confiança, respeito e estima, o que possibilitaria a formação de uma identidade pessoal autônoma. Destaca a importância dos processos educativos não caírem em uma idealização enganosa dos indivíduos, considerando-os demasiadamente autossuficientes e autoconfiantes, mas sim considerar a interdependência do reconhecimento existente entre os indivíduos como algo intrínseco ao tornar-se humano mútuo. Referente a autonomia, destaca-se a importância dos processos educativos fortalecerem a capacidade dos indivíduos reconhecerem-se como pessoas de valor, aprendendo a ver a si mesmos de modo positivo como possuidores de capacidades e necessidades específicas que os constituem como personalidades autônomas e individuadas. Ser destinatário de afetos, de cuidados e de igual dignidade, bem como sentir-se valioso por suas capacidades e propriedades, implica condições que podem ser entendidas como resultantes de um processo de aprendizagem prático e que demanda um ambiente propício para tal. Os processos educativos necessitam estar comprometidos em inviabilizar a negação do reconhecimento, pois se experiências de desrespeito afetam negativamente e, por vezes, irreversivelmente a autorrelação prática que o sujeito estabelece em diferentes níveis, o desenvolvimento da autonomia e a própria

confiança nos laços sociais e nas instituições pode ficar comprometido. (Cenci 2015, p. 269-270).

Quando Honneth (2009b) desenvolve o conceito de autonomia descentrada vinculada ao fator intersubjetivo, amplia o conceito e possibilita um alcance ainda maior e importante para a esfera dos processos educativos. É a ideia de que uma pessoa autônoma é livre de reações de comportamentos rígidos e forçados impostos de maneira inconsciente por motivos psíquicos, mas, por outro lado, está em condições de descobrir impulsos de ação em si próprios novos e inexplorados, articulá-los sem temor e torná-los matéria de decisão reflexiva. No entanto, pelo fato de esta capacidade de articulação de necessidades livre de coerção requerer o apoio do entorno intersubjetivo, os processos educativos necessitam criar condições para a existência de relações de reconhecimento mútuo, para que o indivíduo tenha certeza de ser amado por outros e desenvolva a habilidade ou maturidade de ficar sozinho consigo mesmo sem medo.

Uma segunda necessidade presente na formação da autonomia refere-se à capacidade de coerência narrativa de vida, ou seja, que o indivíduo autônomo necessita desenvolver a capacidade de superar esta linearidade e adotar a concepção de que existe uma multiplicidade de opções de identidades não esgotadas possíveis de serem viabilizadas pelo sujeito na relação consigo mesmo. Neste caso, seria um compromisso da educação mostrar que, se existem dentro dos sujeitos impulsos de ações nebulosos e divergentes, é obsoleta a ideia de subordinar de maneira reflexiva a vida própria a uma referência significativa ou a um modelo de vida. Finalmente, Honneth entende que o indivíduo autônomo, ao desenvolver a capacidade de perceber a multiplicidade de identidades existentes dentro de si, também consegue perceber com maior facilidade situações de emergência e carências concretas que outros sujeitos têm que enfrentar em suas vidas, o que obrigaria também a ampliação o ideal de autonomia moral. Com isso, destaca-se a importância dos processos educativos não ficarem presos à uma moral petrificada e tampouco formar indivíduos com a ideia de que a moral é imutável. Pelo contrário, necessitaria mostrar que o sujeito moralmente autônomo é aquele que desenvolve a capacidade de ampliar com responsabilidade os princípios morais “universais” com a participação efetiva e com uma sensibilidade em relação às circunstâncias concretas de casos particulares. Segundo Cenci:

Trata-se (...) de um conceito sóbrio de autonomia que leva em conta os limites da concepção de sujeito autônomo ao mesmo tempo em que envolve a reformulação do conceito moderno de autonomia voltando-se para o sujeito em sua capacidade de articulação linguística, em sua necessidade de configurar uma coerência narrativa de vida e em sua capacidade de vinculação de um critério moral que contemple a sensibilidade moral ao contexto (2015, p. 271-272).

Sendo assim, a autonomia do sujeito não é comprometida pela falta de uma total transparência de suas necessidades, pela impossibilidade de constituir linearmente sua biografia e por suas vulnerabilidades enquanto ser humano, mas, pelo contrário, um sujeito descentrado é um sujeito mais consciente de sua humana condição. Além disso, a necessidade de sensibilidade moral ao contexto ou o “colocar-se no lugar do outro”, possui um sentido ético-educativa fundamental.

O conceito de vida boa ou de eticidade formal desenvolvido por Honneth também torna explícito um conceito de formação da identidade individual importante para os processos educativos. Para o autor, a vida boa se dá quando o indivíduo é reconhecido nas três esferas do reconhecimento e, por desenvolver a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima, passa a ter uma autorrelação positiva consigo próprio. Para Honneth, a vida boa é entendida como sinônimo de vida autorrealizada, se chocando com a concepção liberal que entende que o nível de autorrealização e de felicidade é conseguido de acordo com as condições econômicas e a capacidade de consumo de cada um. Vivemos em uma sociedade que é praticamente impossível vivermos sem consumir minimamente alguns produtos disponíveis no mercado, no entanto os processos educativos têm uma grande responsabilidade na formação de uma identidade pessoal crítica com relação aos apelos consumistas que prometem a realização e a felicidade aos indivíduos. Porém, além da responsabilidade de promover o desenvolvimento de uma consciência crítica com relação ao consumismo, destaca-se a importância dos processos educativos não serem justamente os promotores ou disseminadores destas ideias liberais de autorrealização. É o risco que existe quando os processos educativos são inundados por uma excessiva mercantilização e os profissionais envolvidos, o modelo pedagógico, as políticas e os gestores desenvolvem uma educação que reduz a autorrealização a sucesso profissional e econômico, esquecendo-se a importância das relações interpessoais.

4 RECONHECIMENTO PRÉVIO, PATOLOGIAS SOCIAIS E FORMAÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL

Vimos no terceiro capítulo que Honneth procurou desenvolver a argumentação de que o reconhecimento recíproco tem um papel decisivo na formação de indivíduos e para sua autorrealização e que a negação do reconhecimento não se caracteriza somente como injustiça pelo fato de ser um obstáculo à liberdade do indivíduo - ou pelo fato de lhe causar danos ou por comprometer o desenvolvimento de sua autonomia -, mas principalmente por lesar a sua autoimagem e impedi-lo de ter uma compreensão positiva de si mesmo. Em um último momento, procuramos mostrar algumas contribuições que esta concepção de formação da identidade pessoal, baseada no reconhecimento, pode possibilitar para os processos educativos.

Finalmente, neste quarto capítulo, pretendemos mostrar que Honneth, depois da publicação de *Luta por reconhecimento* (1992) e de realizar interlocuções com outras concepções filosóficas e psicológicas, faz modificações e acréscimos importantes em sua Teoria Crítica do reconhecimento, principalmente no que se refere à primazia do reconhecimento sobre o conhecimento e sobre as patologias sociais. Com isso pretendemos analisar também as possíveis implicações educacionais que podem estar presentes a partir desses novos desdobramentos de sua teoria. Dividiremos o capítulo em três partes: primeiro, ver porque o reconhecimento prévio pode ser entendido como ampliação do reconhecimento e compreender as patologias sociais como ampliação das deformações do reconhecimento; segundo, a análise que Honneth faz sobre as patologias sociais; e, terceiro, a formação da identidade pessoal mediante o reconhecimento para além das patologias sociais, bem como suas implicações para os processos educativos.

4.1 Reconhecimento prévio como ampliação do reconhecimento e patologias sociais como ampliação da análise das deformações do reconhecimento

Vimos que em *Luta por reconhecimento* Honneth desenvolve um conceito de reconhecimento recíproco que implica três padrões ou níveis de relações de reconhecimento, a saber: o amoroso, o jurídico e o social. Honneth procurou dar à ideia hegeliana da luta por reconhecimento um caráter pós-metafísico, por meio de uma

inflexão empírica, principalmente via psicologia social de Mead. Honneth procura desenvolver um modelo de teoria social crítica baseada na luta por reconhecimento enquanto luta pela construção intersubjetiva da identidade pessoal e social. O conflito seria a base para a interação humana e sua gramática a luta por reconhecimento. Neste contexto conflituoso e intersubjetivo se daria a formação da identidade pessoal, o que demonstraria a relação existente entre a experiência de reconhecimento e a relação do sujeito consigo próprio. Ou seja, na medida em que o sujeito vai ampliando cada uma das formas do reconhecimento, vai simultaneamente desenvolvendo sua autoconfiança, autorrespeito e autoestima, o que proporciona a autorrelação prática ou positiva consigo mesmo. Mas, de forma distinta, as experiências de desrespeito podem abalar a formação da identidade pessoal, ferindo a compressão positiva que tem de si mesmo ao ser privado do reconhecimento de determinadas pretensões de sua identidade. Honneth defende a tese de que a constituição da autorrelação prática da pessoa tem um profundo nexos com a as experiências de reconhecimento, ou seja, que o indivíduo aprende a referir-se a si mesmo como alguém que possui determinadas capacidades e propriedades na medida em que é aprovado e encorajado pelos demais.

No entanto, mais de uma década depois da publicação de *Luta por reconhecimento*, Honneth realiza modificações e acréscimos importantes ao núcleo original de sua teoria do reconhecimento. Em textos como *Invisibilidade: sobre a epistemologia do reconhecimento* (2003), *Conhecer e reconhecer: sobre a teoria da intersubjetividade de Sartre* (2003), *Reconhecimento como ideologia* (2004) e *Reificação: um estudo na teoria do reconhecimento* (2005), é abordado um conceito de reconhecimento prévio e não mais um conceito geral de reconhecimento e são feitas novas discussões sobre temas que se referem a deformações do reconhecimento: a invisibilidade social, as ideologias e a reificação. Estes estudos de Honneth que abordam a problemática da negação do reconhecimento e a formulação do conceito de reconhecimento prévio foram motivados, entre outras, por interlocuções com concepções filosóficas sobre o reconhecimento como as de Sartre, Cavell, Whitebook, Butler e Margalit. Por exemplo, baseando-se nos estudos de Cavell, os quais veremos adiante, que entende que a possibilidade do entendimento das manifestações linguísticas e dos estados de sensibilidade de outro sujeito somente é possível quando nos encontramos em uma atitude de identificação prévia ou reconhecimento, Honneth elabora a tese da preeminência do reconhecimento em relação ao conhecimento. Destacamos também a influência dos resultados das pesquisas realizadas no campo da psicologia evolutiva realizadas por

Tomasello e Hobson e pela psicanálise e psicologia do desenvolvimento de Daniel Stern referente à crianças autistas, que também veremos adiante, levando Honneth a elaborar a tese de que o nosso conhecimento é mais preciso e adequado, quanto maior for a abertura emocional ou de identificação com a pessoa de referência.

A aproximação à referências teóricas distintas²³ daquelas usadas na elaboração do conceito de reconhecimento recíproco em *Luta por reconhecimento* também possibilitou a Honneth a produção de um diagnóstico de sua época mais preciso e rico em detalhes. Baseando-se na dimensão ética de sua teoria do reconhecimento e nas ideias de Hegel, desenvolve uma análise sobre o capitalismo contemporâneo neoliberal e suas implicações para os processos de individualização e socialização humana, procurando realizar a “identificação das patologias sociais que afetam as condições de autorrealização dos sujeitos e, pois, a formação da própria identidade” (CENCI, 2016, p. 713).

Não se trata do abandono do quadro teórico de 1992 que estava centrado em categorias do reconhecimento e do desrespeito, mas transformações e acréscimos importantes que podem ser caracterizados como uma evolução em sua teoria. Por exemplo, as esferas do reconhecimento (amor, direito e estima social) que eram entendidas como dimensões ontológicas do desenvolvimento da personalidade em *Luta por reconhecimento* (1992), passam a ser abordadas como esferas sociais historicamente situadas em *Redistributon or Recogniton* (2003)²⁴ (Cenci, 2016, p. 713).

Estas novas publicações, posteriores a 1992, podem ser entendidas como necessidades de precisão e definição do âmbito e do sentido da Teoria Crítica baseada no conceito de reconhecimento. Estas novas discussões procuram realizar um diagnóstico da sociedade contemporânea baseado no conceito do reconhecimento, relacionar de forma mais ampla a teoria de Honneth com a Teoria Crítica anterior e com outras vertentes da crítica social contemporânea e sobre a função e as perspectivas de uma filosofia social neste diagnóstico e nesta crítica.

²³ Destacamos os estudos de Boltanski e Chiapello em *O novo espírito do capitalismo* (2009), que afirmam que a *história do capitalismo* passou por três “espíritos do capitalismo”, de acordo com a definição que dão a esse conceito. Para esses autores na metade da década de 70 entramos no terceiro espírito, no qual o capitalismo começa a substituir os princípios fordistas da organização hierárquica do trabalho em prol da organização em rede centrada na iniciativa e na autonomia relativa do trabalho.

²⁴ Nas referências esta obra está citada na versão espanhol Fraser, Nancy e Honneth, Axel (2006).

Em seu artigo *Patologias sociais da razão*, publicado originalmente sob a forma de um conjunto de artigos em *Das andere der gerechtigkeit* (O outro da justiça) em 2000, Honneth procura precisar o conceito de patologia, delimitando de forma mais clara a sua concepção de justiça e de moral, baseando-se não somente no Hegel de Jena, mas também na Filosofia do Direito do Hegel maduro. Para Honneth, as patologias sociais não são somente violações de princípios de justiça, mas também perturbações que se opõe a um conceito de normalidade, ou seja, são violações que afetam a sociedade como um todo, algo muito mais amplo que o conceito de injustiça que afeta somente alguns membros da sociedade. Com essa definição de patologia Honneth destaca a necessidade de parâmetros normativos mais compreensivos dos oferecidos por uma teoria formal de justiça.

A delimitação deste parâmetro normativo culmina em um conceito de “comunidade pós-tradicional”, o qual está presente na concepção de “eticidade formal” de *Luta por reconhecimento*. Este conceito de “comunidade pós-tradicional” é entendido por Honneth como característico das sociedades modernas onde existe reconhecimento e como intermediária entre as concepções de sociedades provenientes do liberalismo e do comunitarismo. Desta concepção normativa de reconhecimento deriva também uma “moral” entendida por Honneth como intermediária entre Aristóteles e Kant, na qual o conflito moral se manifesta nos distintos tipos de reconhecimento que constituem o todo ético. Este parâmetro normativo da teoria do reconhecimento, segundo Honneth, oferece uma resposta à definição da concepção de justiça e moral, sem deixar de lado a ideia formal de justiça e incluindo uma concepção formal de vida boa.

Em *Sofrimento por indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel* (publicada originalmente em 2001), Honneth novamente procura realizar um diagnóstico das patologias sociais da sociedade moderna. Para Hegel o “sofrimento por indeterminação” seria resultado da ideia moderna unilateral, individualista e negativa de liberdade, o que pode ser superado com uma possível “terapia” de “determinação” do indivíduo e a realização de sua liberdade na eticidade, a qual é composta por três níveis: a família, a sociedade civil e Estado. Apesar das limitações da *Filosofia do direito* de Hegel, Honneth encontra nesta obra os elementos de sua teoria do reconhecimento que agora baseia a noção de “liberdade comunicativa”.

Outro conjunto de obras escritas por Honneth após *Luta por reconhecimento* e que tem por intenção de solucionar problemas internos de sua teoria do reconhecimento, relacionadas principalmente com as implicações das patologias sociais, pode ser dividido

em três linhas gerais. Uma delas está presente em *Redistribuição ou reconhecimento? Um debate político-filosófico* (2003), na qual há a preocupação sobre os critérios de definição do conceito de justiça. Nesta obra ocorre um intenso debate entre Nancy Fraser e Honneth, no qual a primeira insiste no “dualismo” de perspectivas na concepção de justiça que é constituída por dois conceitos irreduzíveis: “redistribuição” e o “reconhecimento”. Já para Honneth, procura formular um conceito de reconhecimento como uma categoria que incluiria também os conflitos que tradicionalmente se atribuem questões da justiça associadas a problemas distributivos, ou seja, no lugar do dualismo de perspectivas de Frazer, Honneth propõe um “monismo normativo”.

Outra linha de reflexão refere-se à dificuldade de definição da noção de reconhecimento, mais especificamente sobre a questão do que se reconhece quando se reconhece algo em alguém. Além disso, de se o reconhecimento deve ser entendido como um ato atributivo ou simplesmente receptivo e porque motivos seria algo irrenunciável nas pessoas. Honneth (2006) procurará definir o reconhecimento como uma reação comportamental com a qual respondemos racionalmente a qualidades avaliativas que aprendemos a perceber na medida em que estamos integrados no mundo da vida. Trata-se de um comportamento reativo com o qual respondemos às propriedades de valor de outras pessoas de forma racional. Em *Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento*, publicada originalmente em 2003, Honneth pergunta-se sobre a relação entre conhecer e reconhecer. Para o autor, “ver através de” uma pessoa ou torná-la “invisível” socialmente caracteriza-se como uma patologia social, o que o leva a concluir da necessidade do reconhecimento sobre o conhecimento.

Um terceiro problema que Honneth procura resolver refere-se à possibilidade de sua teoria do reconhecimento possuir um caráter ideológico. Em seu artigo *Reconhecimento como ideologia* (publicado originalmente em 2007) procura realizar uma distinção entre as formas ideológicas e as formas moralmente justificadas de reconhecimento social. Para Honneth as formas de reconhecimento ideológicas são irracionalidades que se encontram na discrepância entre promessas avaliativas e a realização material, o que tornaria necessário passar do nível do reconhecimento intersubjetivo ao nível do reconhecimento garantido institucionalmente. A incapacidade estrutural para garantir os requisitos materiais para realizar as novas qualidades avaliativas contidas nas promessas de uma forma de reconhecimento caracterizaria uma forma ideológica.

A partir destas reflexões Honneth amplia o âmbito da explicação e crítica da teoria do reconhecimento em vários sentidos. Com o desenvolvimento da análise entre conhecer e reconhecer presente em *Invisibilidade*, Honneth propõe em *Reificação. Um estudo na teoria do reconhecimento* (publicada originalmente em 2005) novamente a ideia da primazia do reconhecimento e o conceito de coisificação passa a ser caracterizado como “esquecimento do reconhecimento”. Além disso, na tentativa de interpretar as novas formas de sofrimento social, Honneth escreve artigos como *Realización organizada de si mesmo. Paradojas de la individualización* e *Paradojas del capitalismo* (publicados originalmente e respectivamente em 2002 e 2004). Nestes artigos a análise refere-se às consequências que os desenvolvimentos da sociedade capitalista nos últimos trinta anos tiveram sobre a identidade individual e a concepção de autorrealização no capitalismo como um todo. A preocupação de Honneth também passa a direcionar-se sobre as novas formas de sofrimento no âmbito do trabalho. Em *Trabajo y reconocimiento. Intento de una nueva determinación* (Publicada originalmente em 2008), Honneth propõe o vínculo entre o conceito de trabalho e reconhecimento.

Com esta breve exposição procuramos mostrar, em linhas gerais, que depois da publicação de *Luta por reconhecimento* Honneth realiza modificações e acréscimos importantes ao núcleo original de sua teoria do reconhecimento, motivadas principalmente por interlocuções com concepções filosóficas distintas. Nesse sentido, destacamos dois pontos centrais destas modificações: a necessidade de retomar a análise sobre as patologias sociais e a preeminência do reconhecimento.

4.2 Patologias sociais

Vimos anteriormente que Honneth se vê diante dos novos desafios e questionamentos surgidos após a publicação de *Luta por reconhecimento*. Agora pretendemos mostrar, em um primeiro momento, que Honneth retoma autores do Instituto de Pesquisa Social procurando mostrar que na tradição da Teoria Crítica a situação social própria das sociedades capitalistas contemporâneas é interpretada como um estado de negatividade social, portador de patologias sociais que impedem a autorrealização. Em um segundo momento, abordaremos três formas de patologias desenvolvidas por Honneth: ideologias, invisibilidade e reificação. De modo geral, procuraremos mostrar

que as patologias sociais estão relacionadas com os desenvolvimentos sociais que levam a uma notável deterioração das capacidades racionais de seus membros, promovem situações de desrespeito e injustiça, bloqueiam a reflexividade sobre a injustiça e violam expectativas de reconhecimento que os sujeitos dirigem aos seus parceiros de interação.

Neste primeiro momento, assim como já havíamos anunciado acima, mostraremos que Honneth procurará argumentar que na tradição da Teoria Crítica está presente a ideia de que nas sociedades capitalistas contemporâneas existe uma negatividade social caracterizada como patologias sociais. Honneth parte da ideia de que, em comparação ao problemático reducionismo de Adorno e Horkheimer que tratava da razão instrumental como a única existente, atualmente pode-se entender que a Teoria Crítica possui a razão como seu fio condutor. No entanto, já não conta com os “grandes relatos”, como o marxismo, para fundamentar a ideia de uma razão historicamente ativa, assim como existiu na tradição da Teoria Crítica de Horkheimer até Habermas. Para a geração atual da Teoria Crítica torna-se incompreensível a ideia de reconhecer a unidade de uma só razão na pluralidade de convicções fundadas, pois não se entende mais que o progresso da razão está bloqueado pela organização capitalista da sociedade.

Com a pluralidade cultural e a pluralidade dos objetivos dos movimentos sociais, também ficaram reduzidas as expectativas do que deve e pode ser a crítica. Honneth discorda do método genealógico nos moldes de Michel Foucault e da hermenêutica crítica ao estilo Michael Walzer, pois nestes modelos a crítica não é concebida como reflexão de uma racionalidade que está ancorada no processo histórico²⁵. Para Honneth, a mediação entre teoria e história fundamenta a unidade da Teoria Crítica, tanto com a forma positiva do primeiro Horkheimer, de Marcuse ou de Habermas, como no negativismo de Adorno, de Benjamin ou do Horkheimer tardio. Ou seja, estes distintos projetos possuem como pano de fundo a ideia de que um processo histórico de formação tem sido distorcido pela situação social de uma maneira que somente é possível corrigir-se através da prática. Segundo Honneth,

²⁵ Esta crítica sobre Foucault pode ser encontrada em James Tully. *Political philosophy as critical activity*. *Political Theory*, vol. 30, N°4, 2002, p. 533-555. Sobre Walzer, em cf. *su Kritik und Gemeinsinn*, Berlin, 1990 (trad. esp. *Interpretação y crítica social*. Buenos Aires: Nova Visão, 1993).

A Teoria Crítica insiste, de uma maneira que provavelmente seja a única, em uma mediação de teoria e história no conceito de uma razão socialmente ativa: o passado histórico deve ser entendido em sentido prático como um processo de formação cuja deformação patológica por parte do capitalismo só pode superar-se se os implicados iniciam um processo de ilustração (2009c, p. 29).

Por isso, para Honneth, mostrar o legado da Teoria Crítica para o século XXI deveria significar resgatar na ideia de uma patologia social da razão a carga explosiva que ainda tem para o pensamento atual e, sobretudo, para uma concepção de formação da identidade pessoal. Contra a tendência de reduzir a crítica da sociedade a um projeto de posicionamento normativo, situacional e local, tornaria possível a compreensão sobre a relação das pretensões da razão que se desenvolveu ao longo da história.

Nobre (2004) entende que a função da Teoria Crítica é avaliar este contexto de patologias sob os olhos da crítica, procurando compreender o que ainda não foi percebido e o que “poderia ser”. Não se trata de um olhar utópico sobre o contexto, mas, por meio do conceito de imanência vislumbrar grandes possibilidades que ainda não foram percebidas. Se existe o obstáculo das coisas ainda não serem de acordo com o esperado ou se a dominação vigente e as patologias causam um bloqueio na capacidade de emancipação, compete à Teoria Crítica apresentar em todos os novos momentos da história as possibilidades de emancipação latentes nos contextos sociais e nas instituições, fazendo “diagnósticos” e “prognósticos destes contextos para mostrar quais são os obstáculos que devem ser superados. Para Nobre, junto com a possibilidade de emancipação é que pode concretizar-se a autorrealização dos sujeitos de forma coletiva, denominada também como universal racional ou bem comum, e a superação das patologias.

Com o propósito de resgatar a ideia de patologias sociais da razão Honneth, inspirado em Hegel, procura desenvolver o raciocínio sobre a existência de um núcleo ético na Teoria Crítica nas suas abordagens referente à racionalidade. Como ponto de partida, diante da pluralidade existente de orientações teóricas, Honneth percebe a dificuldade de identificar uma unidade sistemática entre os membros da Teoria Crítica, mas considera como primeiro ponto em comum a identificação do negativismo social. Esse negativismo não é entendido somente como algo que restringe os princípios da justiça social, mas como algo que fere as condições da vida boa. Para Honneth (2009b), estas patologias podem ser percebidas em Horkheimer quando trata da “organização

irracional” da sociedade, em Adorno o “mundo administrado”, em Marcuse a “sociedade unidimensional” e em Habermas a “colonização do mundo da vida”, as quais se caracterizam como um déficit de razão social que impede a autorrealização de seus membros. Destaca também que entre estes autores percebe-se um interesse comum pelo processo histórico de realização da razão na forma da autorrealização humana e por isso procurará atualizar esta relação conceitual retomando a ideia de ética presente na filosofia de Hegel.

Honneth (2009b) afirma que na *Filosofia do direito* Hegel chama a atenção à tendência de perda de sentido ocasionada por uma apropriação insuficiente da razão já objetivamente possível. Hegel estabelece um vínculo entre progresso histórico e ética, onde, em alguns momentos a razão se desprende do processo histórico criando novas instituições gerais e éticas, permitindo aos indivíduos a projeção de suas vidas às metas reconhecidas socialmente. Para Hegel, as patologias sociais são entendidas como consequência da falta de capacidade das sociedades expressarem adequadamente nas instituições, com suas práticas, o potencial de razão nelas já existente. O predomínio de certos sistemas de pensamento e certas ideologias podem impedir que os sujeitos percebam a eticidade já estabelecida

Hegel defende a premissa ética de que os critérios de orientação que os membros de cada sociedade podem usar para guiar suas vidas é encontrado no universal racional. Honneth concorda com a posição de Hegel e desenvolve seu pressuposto ético tendo como base a autorrealização cooperativa:

Dos membros de uma sociedade deve poder dizer-se que unicamente poderão levar juntos uma vida realizada, não distorcida, se todos eles tomam como orientação princípios ou instituições que podem compreender como metas racionais de sua autorrealização; todo desvio do ideal esboçado leva a uma patologia social na medida em que ressalta evidente que os sujeitos padecem uma perda de metas gerais comunitárias (HONNETH, 2009c, p. 29).

Segundo Honneth, os representantes da Teoria Crítica concordam com a ideia de Hegel de que a socialização do ser humano pode ser conseguida em condições de liberdade cooperativa e que a autorrealização do indivíduo somente será alcançada se estiver ligada à necessidade de autorrealização dos demais membros da sociedade mediante princípios ou fins aceitos por todos. Esta necessidade pode ser percebida nas

diversas definições de práxis racional desenvolvida por representantes da Teoria Crítica: Horkheimer quando desenvolve a ideia de “trabalho humano”, Marcuse a ideia de “vida estética” e em Habermas a ideia de “entendimento comunicativo”.

Todos os membros da Teoria Crítica, segundo Honneth, coincidem com a ideia de um universal racional da autorrealização cooperativa, a qual é tão crítica do liberalismo²⁶ como do “comunitarismo”²⁷. Segundo o autor, apesar da aproximação que Habermas faz com o liberalismo quando trata sobre a autonomia jurídica do indivíduo, os conceitos de práxis racional presentes na Teoria Crítica relacionam-se a ações que exigem certo grau de coincidência intersubjetiva maior da que se admite no liberalismo:

Ao contrário, tomar como orientação a ideia de um autorrealização cooperativa inclui que os sujeitos não poderão alcançar uma vida realizada na sociedade se não reconhecerem juntamente com seus respectivos interesses individuais um núcleo de convicções de valor compartilhado (HONNETH, 2009c, p. 29).

A grande diferença da tradição da Teoria Crítica em comparação ao liberalismo e o comunitarismo²⁸, segundo Honneth, refere-se ao “perfeccionismo ético”. Este tem como meta normativa da sociedade possibilitar a mútua autorrealização, que se entende como resultado fundamentado em uma análise específica do processo de formação da identidade pessoal.

Uma segunda particularidade da Teoria Crítica, segundo Honneth, refere-se à tentativa de explicar sociologicamente o processo de formação patológica da razão. Para o autor, o capitalismo não só pode ser entendido como causa desta deformação, mas é

²⁶ Pertencentes à tradição kantiana, procuram dar prioridade a uma concepção abstrata de “pessoa”, desvinculando suas capacidades de agir de forma autônoma e livre dos contextos e determinações históricas específicas que compõem sua identidade. Para que uma concepção de justiça possa fornecer princípios e normas com pretensões morais de justiça, é preciso limitar-se a uma concepção “impessoal” e “imparcial” de pessoa.

²⁷ Pertencentes à tradição hegeliana, defendem que a justiça está atrelada aos contextos da comunidade, ou melhor, à sua história, tradição, práticas e valores que formam o horizonte normativo para a constituição da identidade de seus membros e, por conseguinte, dos princípios de justiça.

²⁸ Para Werle e Melo (2007), a entrada de Honneth na discussão entre liberalismo e comunitarismo significará uma tentativa de oferecer uma nova solução para o impasse estabelecido, ou seja, articular simultaneamente uma teoria relacionada às práticas sociais e situações históricas concretas sem cair no “relativismo”.

capaz também de provocar a ausência de reações públicas diante destas anomalias. Além disso, argumenta que está presente na Teoria Crítica a ideia de enfrentamento desta situação e que

(...) a realização hegeliana da razão deve ser entendida como um processo de aprendizagem conflitiva, com muitas capas, no qual o saber generalizado somente se abre caminho de forma gradual à medida que se melhoram as soluções dos problemas e contra a resistência dos grupos dominantes (HONNETH, 2009c, p. 40).

Honneth observa que esta ideia de aprendizagem conflitiva da racionalidade esteve presente de forma diferente²⁹ entre os autores da Teoria Crítica e o que se ganha com a diferenciação, por outro lado, se perde com a impossibilidade de se pensar o aumento histórico da racionalidade em conjunto com aqueles conflitos sociais que os primeiros representantes da Teoria Crítica tinham presente com mais clareza. No entanto, para Honneth, desde Horkheimer até Habermas esteve presente a ideia de que as características do capitalismo são causadoras de patologias sociais: “o processo de racionalização social tem sido interrompido ou paralisado de tal modo por características estruturais próprias unicamente do capitalismo, que resultam inevitáveis as patologias que acompanham a perda de um universal racional” (HONNETH, 2009c, p. 42).

Foi com Lukács, segundo Honneth, em *História e consciência de classe*, que iniciou-se o desenvolvimento desta tese ao afirmar que a realidade institucional do capitalismo moderno estrutura a sociedade de uma maneira que restringe a racionalidade, pois os sujeitos são obrigados a se submeter a um tipo de práxis que os converte em espectadores sem influência:

Com o capitalismo passou a prevalecer uma forma de práxis que obriga a ser indiferente aos aspectos de valor de outros seres humanos; no lugar de relacionar-se entre si reconhecendo-se, os sujeitos se percebem como objetos que devem se conhecer segundo os interesses próprios (HONNETH, 2009c, p. 42).

Para Honneth, graças ao diagnóstico de Lukács a Teoria Crítica consegue desenvolver o marco categorial de que trata sobre a interrupção ou paralização do processo de realização da razão. Apesar de reconhecer as diferenças existentes desde

²⁹ Honneth mostra estas diferentes formas em seu livro *Una patologia social de la razón* (2009c, p.40- 41

Horkheimer até Habermas, Honneth afirma que todos os autores da Teoria Crítica definem o capitalismo como uma organização social possuidora de práticas e formas de pensamento que impedem o aproveitamento social de uma racionalidade já possibilitada em termos históricos. Além disso, argumenta que “este bloqueio histórico constitui ao mesmo tempo um desafio moral ou ético, porque impossibilita tomar como orientação um universal racional cujos impulsos somente poderão emanar de uma racionalidade completa” (HONNETH, 2009c, p. 44). Mesmo compartilhando a ideia do poder restritivo do capitalismo sobre a racionalidade, os membros da Teoria Crítica, segundo Honneth, também compartilham a ideia de que as forças necessárias para superar estas patologias do capitalismo se originam desta mesma razão que está sendo restringida.

Diante do que nos apresenta Honneth podem ser levantados muitos questionamentos, assim como abrem-se caminhos para novas pesquisas. Talvez uma das grandes questões que surge refere-se ao fato de se realmente o capitalismo é puro impedimento da racionalidade ou se suas insuficiências podem ser superadas, criando-se possibilidade do reconhecimento recíproco. Sabe-se que no capitalismo existem muitas patologias e revelam-se muitas potências patológicas, mas ele pode ser pensado como uma grande patologia? A partir da metodologia usada por Honneth para a realização de suas reflexões, como seria a análise dos modelos distintos ao capitalismo? Algum resistiria à estas críticas ou todos seriam pensados como pura patologia? Em qual modelo existem as condições para o indivíduo se autorrealizar? Além disso, se as patologias afetam toda a realidade ou nunca esgotam a realidade por não conseguir ser abrangente o suficiente para contaminar o todo. Se fizermos uma analogia com a saúde, por exemplo, uma pessoa quando fica doente, nunca fica de forma absoluta. Poderíamos pensar a sociedade da mesma forma?

A terceira particularidade da Teoria Crítica apresentada por Honneth refere-se ao vínculo com a práxis vislumbrado na meta de superar a enfermidade social da falta de racionalidade. O autor parte da afirmação de que atualmente a crítica social não entra na discussão de como superar na prática as injustiças sociais, ou seja, a relação entre teoria e prática fica excluída. Não é seu objetivo aprofundar esta discussão, o que pretende é buscar explicações sobre de onde vêm as forças subjetivas que possam oferecer uma garantia da possibilidade de transformar conhecimento em práxis. Diferente do que predominava na filosofia da história de Marx ou Lukács, que previa a mediação natural entre teoria e práxis, na Teoria Crítica ocorre uma reorganização metodológica e de forma

empírica procura informar-se sobre a disposição crítica do público, ou seja, uma apreciação do estado de consciência do proletariado. Não se consolidou os pressupostos da esquerda hegeliana de que o proletariado, diante das contradições do capitalismo, iria relacionar teoria e práxis de forma natural e assumiria uma posição revolucionária. A Teoria Crítica realiza especulações que desembocam na ideia de que a passagem para a práxis depende de uma guinada que transforme a razão soterrada e distorcida pelas patologias, já que todos os sujeitos possuem igual predisposição motivacional. Mas Honneth irá levantar o questionamento de se é seguro confiar que na passagem para a práxis é possível encontrar o grau necessário de disposição racional se a razão está patologicamente distorcida.

Assim como muitos outros membros da Teoria Crítica, para responder a este questionamento Honneth retoma de Freud a ideia de que toda enfermidade neurótica surge de uma deficiência na formação do eu racional, o que leva a um sofrimento individual. Pelo fato das patologias serem causadoras destas deformações da racionalidade, Honneth apresenta uma tese de conotação antropológica, a qual afirma que

(...) os sujeitos humanos não podem comportar-se com indiferença diante de uma restrição de suas faculdades racionais: porque sua autorrealização está ligada ao pressuposto da ação cooperativa de sua razão, não podem evitar sofrer em um sentido psíquico por sua deformação (HONNETH, 2009c, p. 48).

Esta argumentação procura mostrar que existe uma relação profunda entre uma psique intacta e uma racionalidade não distorcida, sendo essa talvez a maior influência de Freud em relação à Teoria Crítica.

Sobre o questionamento realizado anteriormente, resgatando novamente Freud, Honneth destaca, como segundo passo, que os indivíduos, por não serem indiferentes diante as restrições racionais sofridas, diante do sofrimento, buscam a cura por meio das capacidades racionais cuja função foi prejudicada pelas patologias. É a ideia de que “o indivíduo que padece subjetivamente de uma enfermidade neurológica também tem o desejo de livrar-se desse sofrimento” (HONNETH, 2009c, p. 49). Na Teoria Crítica este desejo de cura presente na psicanálise é aplicado aos indivíduos que passam por um sofrimento causado por males sociais. Neste caso, o interesse pela cura significa reativar as capacidades racionais que foram deformadas por patologias individuais ou sociais, ou dito de outra forma, o desejo de se emancipar somente será satisfeito se for recuperada a

racionalidade intacta. Para Honneth, “é esse pressuposto arriscado o que permite estabelecer um vínculo da teoria com a práxis distinto do que estava dado nas tradições marxistas” (HONNETH, 2009c, p. 50).

Apesar de Honneth reconhecer as diferenças existentes nos autores da Teoria Crítica desde Horkheimer até Habermas, argumenta que uma das ideias centrais compartilhada por todos é a de que nas deformações da vida social subsiste em cada indivíduo o desejo de emancipação e uma capacidade de reagir individualmente aos argumentos racionais. A existência da Teoria Crítica, nos moldes que vem sendo desenvolvida, somente poderá existir no futuro se o conceito realista do “interesse emancipador” não for renunciado.

A tese defendida por Honneth é de que está presente na tradição da Teoria Crítica, apesar dos enfoques diferenciados, a ideia de que as patologias individuais e sociais podem ser superadas, pois permanece latente dentro de cada indivíduo o interesse pela emancipação e a capacidade de reagir e recuperar a racionalidade que estava distorcida. Possivelmente, esta argumentação abre caminho para outras questões ainda mais complexas. Quais ações, acontecimentos ou experiências seriam necessárias para que seja despertado no indivíduo o latente interesse pelo desenvolvimento de sua razão de forma intacta e não deformada? De que modo os processos educativos poderiam auxiliar nesse esforço? Precisaríamos de um modelo alternativo ao capitalismo para desenvolver esta potencialidade de racionalidade intacta ou existe neste modelo as condições mínimas? São questões que, de certa forma, ficam abertas, apesar de Honneth entrar nesta discussão em alguns momentos.

Com estas breves considerações procurou-se mostrar em linhas gerais a análise que Honneth faz sobre as patologias sociais na sociedade capitalista contemporânea. Pretendemos agora expor especificamente a manifestação de três formas de patologias sociais: ideologias, invisibilidade e reificação.

4.2.1 A ideologia como forma falsa de reconhecimento

Honneth procura analisar se existem formas de reconhecimento moral e social que podem ser caracterizados como ideológicas, o que também se caracterizaria como uma forma de patologia social, e criar critérios normativos para fazer a diferenciação. Nos

últimos tempos, segundo Honneth, a necessidade do reconhecimento vem sendo objeto de estudo de uma multiplicidade de teóricos, ao mesmo tempo em que o conceito tem se convertido em um instrumento da política simbólica para integrar ou submeter indivíduos ou grupos sociais a uma ordem dominante ao criarem uma imagem positiva de si mesmos. Segundo Honneth, teóricos como Markell (2003), Oliver (2001) e Verweyst (2000) desenvolvem uma reflexão na qual o significado de reconhecimento passou a ser sinônimo de cumprimento de tarefas úteis à sociedade:

Mediante processos de reconhecimento mútuo, assim se deixa resumir a objeção, os indivíduos são exercitados em uma determinada relação consigo mesmos que os motiva para uma assunção de tarefas ou obrigações socialmente úteis (HONNETH, 2006, p.130).

Segundo Honneth, Althusser (1973) segue esta reflexão afirmando que na práxis do reconhecimento público se localiza o mecanismo padronizado de todas as formas de ideologia, pois os indivíduos são considerados *sujeitos* na medida em que tomam consciência de suas responsabilidades e direitos e se submetem a regras e atribuições sociais, ou seja, uma submissão ao sistema. Honneth responde que o *reconhecimento* real nunca pode cair na suspeita de ser funcional a um meio de dominação e que estas formas de reconhecimento, por produzirem atitudes conformes ao domínio e por não fortalecerem a autonomia pessoal, são falsas ou injustificadas. Honneth cita alguns exemplos para mostrar que estas formas de reconhecimentos falsos, ou seja, ideologias, já existiram em outros momentos da história: a apreciação pública que recebia o “bom escravo” por ser extremamente obediente; a mulher submissa e boa mãe; e a ideia do “soldado valente” que motivava muitos homens a irem para a guerra em busca de fama.

A partir destes exemplos, Honneth chama a atenção de que estas formas falsas de reconhecimento são resultado de um juízo moral de um determinado momento na história e que torna-se fácil a nós, que somos contemporâneos, perceber este caráter ideológico. Mas, se nos deslocássemos para o passado e vivêssemos na respectiva época possivelmente compartilharíamos com a mesma moralidade e teríamos dificuldade para identificar estas formas de reconhecimento como falsas. Talvez não seria possível o escravo desenvolver uma autoestima que proporcionasse, até certo ponto, uma autonomia ao ser apreciado por seu dono branco? Para Honneth, “somente no caso em que os afetados mesmos se rebelam contra uma prática dominante de reconhecimento

encontramos a base para poder falar de mera ideologia em relação a essa época específica” (HONNETH, 2006, p.132). O problema que Honneth se propõe a investigar é sobre como podem possuir no presente formas de afirmação pública de um valor, portanto de reconhecimento, simultaneamente um caráter de dominação.

Diante do propósito de diferenciar formas de reconhecimento ideológicas de formas adequadas deste, Honneth inicia determinando o significado positivo de reconhecimento. O primeiro grande problema que se defronta é com as diferenças de significados encontrados no alemão, no francês e no inglês. O desafio que emerge é a elaboração de um conceito que não tenha delimitações e nem restrições e afirma que o ponto de partida é ter presente “o fato de que o reconhecimento deve consistir em um ato moral, que está ancorado como acontecimento cotidiano no mundo social” (HONNETH, 2006, p. 134).

Honneth parte de quatro premissas sobre as quais, na sua opinião, existe um amplo consenso. Primeiro, que o reconhecimento deve ser compreendido como afirmação das qualidades positivas de sujeitos ou grupos. Segundo, que não pode ser reduzido a simples palavras ou declarações simbólicas, mas mediante o correspondente modo de comportamento. Terceiro, não pode ser compreendido como produto derivado de uma ação orientada em outra direção, mas deve ser concebido como expressão de uma intensão independente. E, quarto, que abarca diferentes subtipos, como o respeito no amor, respeito jurídico e a apreciação do valor (HONNETH, 2006, p.134). Diferente do que Althusser afirmou, estas quatro premissas de Honneth definem o reconhecimento como algo que possui diferentes formas de atitude prática que cada vez mais reafirma o objetivo primário, que permite ao destinatário identificar-se com suas qualidades e alcançar maior autonomia e que dá as condições prévias intersubjetivas da capacidade de realizar-se autonomamente.

Um problema destacado por Honneth é sobre como realizar ou receber de forma correta o reconhecimento sem que ele tenha uma conotação ideológica. A resposta apresentada pelo autor concerne à importância de admitirmos a possibilidade de que semelhantes valores expõem certezas do mundo da vida, valores estes que não são fixos e nem objetivos, mas variáveis historicamente e, mesmo assim, considerados dignos de serem reconhecidos. Para complementar este raciocínio Honneth retoma algumas ideias de McDowell (2002) e Lovibond (2002) e argumenta, sobre a relação entre socialização e reconhecimento:

Os sujeitos são socializados de tal modo que sucessivamente apreendem a experimentar as qualidades valiosas das pessoas; este processo de aprendizagem deveria ser concebido como um curso complexo, no entanto que ele com a percepção de qualidades avaliativas seriam adquiridos ao mesmo tempo também os modos de comportamento correspondentes, cuja peculiaridade deveria consistir evidentemente na restrição de nosso egoísmo natural; em consequência, poderíamos compreender o comportamento de reconhecimento humano como um feixe de hábitos que no processo de socialização tem sido vinculados com as razões capazes de constatar o valor de outras pessoas (HONNETH, 2006, p. 137).

Honneth ressalta que esta ideia certamente pode ser complementada, onde o mundo social da vida poderia ser concebido ao modo de uma “segunda natureza”, ou seja, que uma socialização adequada em uma cultura permite o reconhecimento adequado das qualidades valiosas existente nas outras pessoas e também em culturas diferentes, tendo sempre o cuidado para não cair em um relativismo.

Honneth (2006) também chama atenção à possibilidade de um problema adicional, que não somente pessoas podem manifestar formas de reconhecimento caracterizadas como ideológicas, mas também instituições. Foi o que argumentou Marx ao mostrar que a forma do contrato burguês passou a ser um tipo de reconhecimento ideologizado institucionalizado. Muitas organizações podem assumir um papel extremamente importante na percepção das qualidades de seus integrantes e, conseqüentemente, reconhecer suas práticas no mundo da vida. Mas, outras podem assumir a produção como objetivo prioritário e o “reconhecimento” terá profunda ligação com os membros que atingirem as melhores metas na produção de riqueza. Ao se referir a esta segunda situação, Honneth destaca que muitas formas de reconhecimento institucional são distorcidas por se tratarem de “modelos de reconhecimento que possuem um caráter ideológico que desperta uma disposição para a submissão voluntária” (HONNETH, 2006, p. 139).

Althusser desenvolve a tese de que toda forma de reconhecimento representa sem distinção uma forma de ideologia. Honneth procura mostrar que existem diferenças entre formas de reconhecimentos verdadeiros e formas ideológicas. Honneth resume que o verdadeiro reconhecimento é “um comportamento de reação com o que respondemos de maneira racional a qualidades de valor que aprendemos a perceber nos sujeitos humanos conforme a integração na segunda natureza de nosso mundo da vida” (HONNETH, 2006, p. 139).

Torna-se necessário que o comportamento do reconhecimento, segundo Honneth, deva consistir em uma ação moral e retoma Kant (1999) para fundamentar a afirmação de que “reconhecer a alguém significa perceber nele uma qualidade de valor que nos motiva intrinsecamente a comportar-nos não de maneira egocêntrica, mas sim adequada aos propósitos, desejos e necessidade dos demais” (HONNETH, 2006, p. 140). O reconhecimento é entendido como uma ação moral, pois se deixa determinar pelo valor das outras pessoas e não somente segundo seus próprios propósitos. De acordo com o que já tinha afirmado em *Luta por reconhecimento*, existem três fontes de moral com diferenciadas formas de reconhecimento: amor, respeito jurídico e valorização social.

Com essa argumentação trata sobre a diferença entre reconhecimento e ideologia, discordando da ideia de que

As formas de reconhecimento social possuem somente uma função ideológica, porque podem incitar no indivíduo uma relação consigo mesmo contrariando a ordem de domínio existente; em efeito, no lugar de dar expressão a um valor, tais ideologias do reconhecimento proporcionariam a disposição emocional para cumprir sem resistência as tarefas e obrigações esperadas (HONNETH, 2006, p. 140).

É por isso que, para Honneth, fatos como o racismo, a misoginia e a xenofobia caracterizam-se claramente como formas ideológicas, pois excluem e causam danos na imagem das pessoas atingidas e não a integração social.

Um segundo ponto defendido por Honneth na caracterização de formas de reconhecimento ideológicas é que os próprios afetados por estes sistemas de persuasão percebem que não existe nenhuma razão para identificar-se com as declarações valorativas e não merecedoras de credibilidade. Estes modelos são descritos como “normatizadores”, ou seja, “neste contexto que uma pessoa ou grupo é reconhecido mediante a aplicação de determinações de qualidades ou atribuições de identidade que são experimentadas pelas pessoas ou membros do grupo como restrição do espaço de jogo de sua autonomia” (HONNETH, 2006, p. 141).

Honneth enumera uma terceira condição para não se caracterizar o reconhecimento como forma ideológica: “tais declarações valorativas não devem ser somente positivas e dignas de crédito, mas também ser contrastantes, de maneira que em cada caso dê expressão a novos valores ou capacidades específicas” (HONNETH, 2006, p. 142). Neste caso, em comparação com o passado ou com a atual ordem social, os

indivíduos se sentiriam distinguidos e com garantias de expressão de suas características positivas específicas.

É neste ponto que, sob estas condições, Honneth pergunta-se sobre como podem diferenciar-se as formas justificadas e injustificadas de reconhecimento social. Em sua opinião, refere-se à percepção de que o desenvolvimento histórico do reconhecimento, caracterizado com a abertura a novas perspectivas que ampliam o reconhecimento de uma nova singularidade até o momento descuidada, significa sua veracidade e a positividade. É por isso que, nos últimos séculos, as demandas sobre a importância de se dar um significado normativo ao “amor” possibilitaram a ampliação da necessidade do bem-estar das crianças e a necessidade de autonomia das mulheres, aprofundando as ações de assistência e ajuda mútua.

Nas relações de reconhecimento do direito moderno ocorre algo parecido, pois com o processo de reclamação judicial diante de situações de vida até o momento esquecidas, motivou o surgimento de uma situação de maior igualdade jurídica. Na mesma direção, uma ininterrupta luta simbólica pelo significado do que o mérito deve significar levou ao umbral de um tempo em que começa a perfilar-se uma compreensão ampliada das contribuições e rendimentos sociais (HONNETH, 2006, p. 143).

Honneth chama a atenção que no capitalismo altamente desenvolvido da atualidade a esfera laboral está passando por profundas modificações, onde os trabalhadores não são mais simples “assalariados” ou “força de trabalho”, mas sim “empresários da força de trabalho”. Os empregados passam a ter uma qualificação modificada, com o discurso de que “a autorrealização individual é transferida à organização do trabalho como fator de produção e de prestação de serviço” (HONNETH, 2006, p. 145). O capitalismo absorve a crescente discussão sobre a necessidade de autorrealização e a transfere para a organização do trabalho como fator de produção e de prestação de serviços:

As crescentes necessidades de autorrealização deveriam ser satisfeitas na esfera laboral de maneira que através da nivelção de hierarquias, o aumento da autonomia da equipe de trabalho e um grau maior de capacidade de controle melhoraria a possibilidade de compreender a atividade como exteriorização autônoma de capacidades apreendidas (HONNETH, 2006, p. 145).

Na profissão os indivíduos passam a não só realizarem uma atividade, pois existe o apelo para a realização como “vocação”. Neste novo contexto, os empregados se autodenominam como empresários e isso impulsiona a ideia de que sua promoção a um nível superior ou as modificações nas condições de trabalho são resultado de decisões próprias. O velho princípio de rendimento exigido dos trabalhadores é modificado e dos novos trabalhadores, que ainda são dependentes, são exigidas qualificações que antes eram específicas dos empresários, como por exemplo, capacidades autônomas, criativas e flexíveis. No entanto, para Honneth, esta forma de reconhecimento caracteriza-se como ideologia, pois tem pretensão regulativa e faz com que o empregado aceite voluntariamente cargas de trabalho consideravelmente modificadas e não é percebida pelos afetados como *digna de crédito*.

Até agora Honneth procurou caracterizar o reconhecimento como uma reação moral e adequada desde um ponto de vista racional das qualidades de valor dos seres humanos e, por isso, não pode ser confundido como ideologia. Dando continuidade ao esforço para fazer esta distinção, retoma novamente a afirmação feita anteriormente no texto de que o ato de reconhecimento não deve limitar-se a palavras ou manifestações simbólicas, mas também deve ser visto como condutas que manifestem de forma efetiva o valor articulado. O *cumprimento* do reconhecimento feito de forma generalizada por instituições sociais não deve ser somente suposto quando são reconhecidas as formas de condutas que, ao longo do tempo, se traduzem em formas modificadas de hábitos. É necessário também no reconhecimento social um componente material, ou seja, é necessário que o reconhecimento se transforme em disposições jurídicas, se estabeleçam outras formas de representação política e empreenda distribuições materiais:

Uma forma modificada de reconhecimento social se converte em digna de crédito não somente quando é racional desde uma perspectiva avaliativa, mas também quando cumpre a condição de ser justa com a nova qualidade de valor desde uma perspectiva material: algo deve ter mudado no mundo físico dos modos de conduta ou nos fatos institucionais se a pessoa afetada está efetivamente convencida de que é reconhecida de uma nova forma (HONNETH, 2006, p. 147).

Na argumentação desenvolvida Honneth, para diferenciar as formas ideológicas das formas justificadas reconhecimento, em um primeiro momento afirmou que as formas justificadas possuem um vocabulário avaliativo que é suficientemente racional que

possibilite nas pessoas afetadas uma nova e positiva relação consigo mesmas e que aponte para a direção do progresso da cultura do reconhecimento mútuo. Mas, além disso, também é necessário um segundo componente, o material. É necessário que as formas apropriadas de reconhecimento consigam “proporcionar as condições materiais sob as quais são realizadas efetivamente as novas qualidades de valor das pessoas afetadas” (HONNETH, 2006, p. 147).

Uma das grandes características de uma ideologia é que em seu discurso existe um grande abismo entre a promessa avaliativa e o cumprimento material, pois a disposição das condições materiais não seria compatível com a ordem social dominante. Para Honneth, um exemplo disso pode ser percebido nas novas relações de trabalho do atual capitalismo, onde a transformação dos empregados e trabalhadores em “empresários da força de trabalho” promete às pessoas envolvidas o reconhecimento de suas individualidades e a motivação intrínseca pelo trabalho. No entanto, o indivíduo “não procura por si mesmo as medidas institucionais que permitiriam uma realização consistente de novos valores” (HONNETH, 2006, p. 147). Pelo contrário, as pessoas envolvidas devem simular, em condições de trabalho que não foram alteradas, motivos intrínsecos, flexibilidade e aptidões. Esta forma de reconhecimento não é deficitária ou irracional desde o ponto de vista avaliativo, mas é porque não satisfaz as exigências materiais de um reconhecimento justificado e, conseqüentemente, caracteriza-se como uma forma ideológica.

Honneth afirma que sua argumentação não está livre de questionamentos, pois existe a possibilidade de que entre a promessa avaliativa e o cumprimento material não seja algo instantâneo, mas dependa de determinado tempo para que sejam concretizadas estas condições institucionais. Mas, certamente podem ser caracterizadas como ideologias aquelas formas institucionais que não possuem a perspectiva do cumprimento material.

4.2.2 Invisibilidade como negação do reconhecimento

A invisibilidade, que é tratada por Honneth como outra patologia social, refere-se ao fato de que o indivíduo, apesar de ser um humano real de “carne e osso”, poder permanecer anônimo ou invisível para os demais. Esta invisibilidade social ou

invisibilidade no sentido figurado, tornou-se possível não por uma deficiência no “olho físico” dos demais, mas por uma estrutura ou disposição do “olho interior” que não permitiria a percepção de um indivíduo específico. Esta diferença de significados será o ponto de partida para o desenvolvimento de uma argumentação desenvolvida por Honneth que trata sobre o reconhecimento.

A história nos mostra muitos exemplos de situações em que grupos dominantes expressam sua superioridade social com relação aos subordinados através da não percepção, de um “olhar através”. O fato dos nobres, em um passado não muito distante, ficarem nus perante seus servos é um exemplo da não consideração da presença do outro ou de um “olhar através”, que, segundo Honneth, é “a capacidade de demonstrar nosso desprezo a uma pessoa mediante o fato de comportar-nos frente a elas como se não configurassem fisicamente no mesmo espaço” (Honneth, 2011, p. 2). Esta invisibilização pode variar de grau, que pode ser, por exemplo, distração inocente de não saudar uma pessoa conhecida em uma festa, passando pela ignorância absoluta do senhor da casa frente à mulher da limpeza, chegando ao “ver através”, ou seja, quando em uma situação pessoas negras afetadas só podem ser entendidas como signos de humilhação.

Percebe-se a conotação negativa da invisibilidade, mas, para desenvolver seu raciocínio, agora Honneth procura mostrar os aspectos positivos da visibilidade ótica no conhecimento. Não se trata da visibilidade ou invisibilidade social que foi tratada anteriormente, mas se trata da visibilidade ótica, ou seja, perceber fisicamente outro indivíduo, identificá-lo com suas características e diferenciá-lo dos demais. É o que acontece quando identificamos ou conhecemos alguém pela risada exagerada, pelas ações repetitivas que desenvolve em alguns dias ou pelas características físicas de um indivíduo que o diferencia dos demais. Para Honneth, com uma conotação positiva, “a visibilidade ótica implica uma forma elementar de identificação individual e representa, conseqüentemente, uma forma primeira, primitiva, de aquilo que denominamos ‘conhecer’” (Honneth, 2011, p. 3).

Honneth considera que não é simples explicar claramente a invisibilidade no sentido figurado. Uma primeira afirmação que o autor faz é que para poder experimentar-se como invisível no sentido figurado, o sujeito afetado, pelo contrário, tem que supor que foi reconhecido como indivíduo no sistema espaço-temporal, ou seja, supor sua visibilidade ótica para o outro. Mas, como o sujeito afetado crê que pode reconhecer a sua própria invisibilidade social? Para Honneth, uma das manifestações são os esforços práticos que um sujeito manifesta para tentar chamar atenção sobre si mesmo, ou seja,

que o sujeito afetado pela invisibilidade no sentido figurado procura se defender realizando ações e manifestações que possibilite que o outro lhe perceba. Desta ideia Honneth conclui que a invisibilidade social existe no momento em que há a ausência de ações e manifestações que exija a sua percepção por parte do outro:

Se está claro que um sujeito só pode certificar-se de sua própria visibilidade mediante o fato de que force a pessoa que está a sua frente a ações que garantam sua existência, isso significa, como conclusão inversa, que só a ausência de tais reações pode estabelecer sua invisibilidade (HONNETH, 2011, p. 4).

O “tornar-se visível” no sentido figurado, para Honneth, é entendido como uma forma elementar de reconhecimento que se distingue do conhecimento. Quando nos referimos ao conhecimento de uma pessoa estamos tratando de sua identificação como indivíduo, a qual pode ser incrementada gradualmente e não é um ato público. Com o reconhecimento, que é um ato público, podemos designar o ato expressivo mediante o qual é conferido aquele conhecimento o significado positivo de uma apreciação. No entanto, pelo fato de que o reconhecimento depende de assegurar que a outra pessoa seja positivamente considerada como possuidora de valor social mediante um ato expressivo, cria-se o problema de que a identificação do outro quando meramente cognitiva neutraliza a relação de reconhecimento mútuo aprendida pelos seres humanos e que lhes é constitutiva. Diferente do conhecimento, o reconhecimento depende de meios que expressem o fato da outra pessoa possuir o reconhecimento vigente. Para o autor,

O ato do reconhecimento se deve a uma soma de uma identificação cognitiva e uma expressão enfática: em primeiro lugar, uma pessoa é conhecida em uma situação dada como um indivíduo com propriedades particulares, e em segundo, conceder a este conhecimento uma expressão pública, a ponto que a existência da pessoa percebida é confirmada os olhos dos presentes mediante ações, gestos e mímicas (HONNETH, 2011, p. 6).

O questionamento que Honneth irá introduzir é de se as expressões de significado, aquelas que não possui o indivíduo socialmente invisível, não seriam diferentes das expressões com as quais afirmamos a percepção da existência de um indivíduo. Ou seja, podemos indicar com o dedo a existência de um indivíduo ou através de um movimento com a cabeça e, até mesmo, com um ato de fala. No entanto, para o autor, essas expressões não são suficientes para alcançar a importância daquelas manifestações que esperamos uns dos outros de forma recíproca para nos tornarmos visíveis e com uma confirmação social. Por isso, o autor traz à tona um dos questionamentos centrais de sua argumentação:

no que consistem as expressões que nos garantem como indivíduos visíveis no sentido figurado?

Na tentativa de responder a este questionamento, Honneth recorre a Daniel Stern (1984) por ter realizado estudos que melhoraram a compreensão dos complexos fatos interativos que existem em uma criança com sua socialização e com a sua comunicação com sua pessoa de referência (materna). Segundo Honneth, Stern afirma que

A pessoa de referência (materna) dispõe de um amplo repertório de meios de expressão gestuais e mímicos, que devem dar à criança sinais sumamente diferenciadas de sua disposição a interação; e, pelo contrário, a criança pequena dispõe de um conjunto de atividades reflexas, que, como reação às estimulações gestuais das pessoas de referência, se podem desenvolver em formas primeiras de um comportamento social de resposta (HONNETH, 2011, p. 7)

Para Stern, segundo Honneth, várias expressões faciais como, por exemplo, o sorriso da pessoa de referência, são percebidas pela criança como sinais claros de que é amada e que alguém se interessa e sente simpatia por ela. A criança também percebe a maneira como a pessoa de referência se relaciona com as demais pessoas adultas, como por exemplo, as atitudes automáticas como a saudação. Estes gestos são percebidos pelas crianças e começam a refletir em suas ações, agindo com uma certa proximidade do que perceberam. O que ocorre é que os diversos modos de comportamento positivamente matizados, com que reagem as pessoas de referência da criança, têm suas raízes em disposições que estão conectadas estreitamente com o esquema corporal e os movimentos expressivos da criança. É neste ponto que o reconhecimento passa a ter um papel central e performativo, porque as expressões de reconhecimento da pessoa de referência simbolizam aquelas formas de reação que seriam necessárias para “fazer justiça” à pessoa reconhecida.

A investigação de Honneth em relação às ideias de Stern, lhe permite desenvolver a argumentação de que as expressões faciais dos adultos manifestadas diante das crianças pequenas consistem nas formas de expressão mediante as quais um ser humano resulta “visível”: “os gestos pré-linguísticos do sorriso e a compaixão, graças aos quais um lactante aprende a aparecer socialmente, sinalizam pela primeira vez, mediante seu sorriso reativo, sua disposição à interação” (HONNETH, 2011, p. 9). Nesse sentido, as manifestações de apoio e cuidado dos adultos a estas crianças, expressadas através manifestações faciais, significam abreviaturas simbólicas de ações que servem ao bem-estar dos lactantes, lhes estimulando a revelarem uma disposição social aberta ao mundo.

Os significados expressivos dos gestos e da face, graças aos quais a criança é introduzida na interação social com o auxílio das pessoas de referência, é o que possibilita o aprender a atribuir um valor social ao outro. Esse parâmetro é buscado por Honneth nas pesquisas empíricas de Stern, para quem a socialização da criança em seu primeiro ano toma a forma de um processo de regulação recíproca de afetos e de atenção mediante a comunicação gestual.

A partir desta argumentação de Stern sobre a relação entre um adulto e uma criança pequena, Honneth irá afirmar que também as relações de reconhecimento entre adultos mostram semelhante forma expressiva. Apesar das diferenças culturais, a função das diferentes expressões na comunicação interpessoal permanece sempre a mesma, não sendo difícil perceber que pessoas adultas se comportam habitualmente em suas comunicações, mediante uma pluralidade de expressões sutilmente matizadas, ao reconhecer que são bem-vindas ou que recebem uma atenção particular. As formas positivas de expressão possuem uma importância fundamental na coordenação da ação social e Honneth considera ser possível ver nos gestos e respostas expressivas a forma mais elementar do reconhecimento social. Por essa razão, toda forma de reconhecimento social de uma pessoa depende de uma relação simbólica com gestos expressivos. Pode-se citar como exemplo a acolhida alegre que alguém faz a um amigo em uma festa, que se faz a alguém responsável pela limpeza ou que se faz a um passageiro negro como faria a qualquer outro. O que há em comum nestas expressões é o fato de demonstrarem abertamente à pessoa que está à frente que ela é aprovada socialmente e que a sociedade lhe considera importante pelo papel que desempenha.

Para Honneth, a supressão deste reconhecimento do outro pode ser considerada como indicador de uma patologia social, pois pode ocasionar nas pessoas afetadas um estado de invisibilidade. Para o autor, “toda forma de reconhecimento social de uma pessoa dependeria sempre, de um modo mais ou menos mediado, de uma retrorreferência simbólica a aqueles gestos expressivos, que garantem na comunicação direta que um ser humano alcance a visibilidade social” (HONNETH, 2011, p. 10). É a afirmação de que somente os gestos corporais são capazes de articular claramente a aprovação social de uma pessoa e que esta pessoa depende da consideração positiva das pessoas que estão à sua frente, que é expressado por seus comportamentos, para sentir-se reconhecida socialmente em uma forma elementar.

A partir disso, o esforço de Honneth será o de entender no que consistem as expressões de aprovação que podem ser comparadas a ações morais. O ponto de partida

tomado pelo autor é o de que os atos expressivos de reconhecimento podem ser entendidos também como indicação de uma espécie de motivação “de um grau superior”, porque são expressados gestos afirmativos à pessoa que se dirige com motivos de caráter benevolente. Com isso, procura estabelecer um vínculo entre o conceito kantiano de “respeito”, presente na *Fundamentação metafísica dos costumes*, com o núcleo moral do “reconhecimento”. Honneth retoma o conceito de respeito de Kant, o qual é definido como “menosprezo ao amor que tenho a mim mesmo”. Não se trata de uma restrição que se impõe o próprio sujeito, mas sim “a força atuante parece ser mais bem o ato do ‘respeito’ como tal, já que se efetua necessariamente a supressão da inclinação egocêntrica no sujeito” (HONNETH, 2011, p. 11). Não se trata de uma autorrestrrição, pois na consumação do respeito já está presente o “menosprezo ao amor que tenho a mim mesmo”. Para Honneth, é uma motivação de nível superior que servirá como ponte para a análise que fez até agora sobre o aspecto moral do reconhecimento ao abordar conceitos como “confirmação”, “apoio” e “vigência”: “o sujeito que reconhece efetua um ato que o deixa descentrado, porque admite um valor a outro sujeito, que é a fonte de pretensões legítimas que menosprezam o amor que se tem a si mesmo” (HONNETH, 2011, p. 11-12). Neste caso, a “confirmação” ou “apoio” significa dar autoridade moral à pessoa que estou me referindo e, em nome do respeito e por uma motivação voluntária, deixar-se obrigar por sua autoridade moral.

Com isso, Honneth procura mostrar a índole comum moral de todas as formas de reconhecimento e que os distintos gestos expressam um ato de reconhecimento e correspondem, também, distintos valores que são dados à pessoa que interage como sujeito: “Se é digna de ser considerada a destinatária do amor, do respeito ou da solidariedade, são somente as primeiras indicações de todo um aspecto de possibilidades, que se abre nas distinções sutis entre os gestos expressivos do reconhecimento” (HONNETH, 2011, p. 13).

A partir desta argumentação, Honneth procura responder sobre o significado das manifestações expressivas do reconhecimento. Primeiramente, que as expressões faciais e os gestos não expressam somente afirmações sobre a existência ou sobre as características do outro, mas sim, com base no conceito de autodeterminação de Kant, demonstram a disposição motivacional de restringir-se frente ao outro com ações benevolentes: “nos gestos expressivos do reconhecimento se manifesta o fato de que o sujeito efetou factualmente uma restrição ao seu egocentrismo para fazer justiça ao valor de outra pessoa como ser inteligível” (HONNETH, 2011, p. 14). Nesta perspectiva,

Honneth afirma que a moral coincide com o reconhecimento, ou seja, que uma atitude para ser considerada moral necessita conceder o merecido valor incondicionado, o que leva ao ajuste de meu próprio comportamento. O menosprezo moral terá como consequência a invisibilidade social pois, com a ausência de gestos de reconhecimento, um indivíduo não concederá o merecido valor a outro indivíduo como pessoa “inteligível”.

Segundo Honneth, com essa argumentação não é mais possível entender a atribuição de valor como um tipo particular de conhecimento, mas sim, que o reconhecimento é a demonstração expressiva de uma atribuição de valor que considera as características inteligíveis das pessoas. O sorriso dirigido pela pessoa de referência a uma criança pequena que está precisando de ajuda não deixa dúvidas sobre amor e a preocupação que se tem ao lactante. O diferencial é que esta ação de reconhecimento não é facilmente percebida como uma atribuição de valor, por não estar claro que seja produto de uma socialização cultural. No entanto, para Honneth,

Esta forma prematura de reconhecimento, mediante o qual as pessoas de referência manifestam seu comportamento expressivo à criança pequena, é a expressão de uma percepção de características que remetem simbolicamente ao futuro de uma pessoa inteligível; e o primeiro sorriso, com o qual a criança pequena reagirá depois de alguns meses a expressão facial da pessoa de referência, sinala o momento em que se abre a este mundo de características valorativas pela primeira vez (HONNETH, 2011, p. 15).

A investigação da relação com os lactantes possibilita, segundo Honneth, uma nova visão evolutiva sobre o paradigma da percepção e sua identificação individualizante visto anteriormente, o que o leva a defender a tese da primazia do reconhecimento sobre o conhecimento. Ficaria claro agora, que a percepção humana não necessita ser neutra desde a perspectiva normativa como sugere o conceito do conhecimento individualizante. É o que acontece na relação entre a pessoa de referência e a criança pequena, onde as características percebidas não são indicadores cognitivos de uma identificação, mas representações simbólicas de valores. É por isso que Honneth afirma que a relação entre “conhecer” e “reconhecer” tem que ser determinada de maneira um pouco diferente da maneira como fez até agora partindo da ‘visibilidade’: “ainda que o reconhecimento não represente de fato a manifestação expressiva da identificação cognitiva de um ser humano, é, sem dúvida, a expressão de uma percepção evolutiva, na qual o valor da pessoa está ‘diretamente’ dado” (HONNETH, 2011, p. 16). Diferente do paradigma da percepção individualizante, o ser humano vai crescendo e aprendendo a deduzir valores

diferentes em seu companheiro de interação, as quais são facetas de sua natureza inteligível.

Percebe-se que o esforço de Honneth esteve direcionado a mostrar um conceito de reconhecimento que é manifestado quando, através gestos e comportamentos, demonstramos claramente que concedemos a outra pessoa, tendo como base o seu valor, uma autoridade moral sobre nós, limitando nossos impulsos e inclinações espontâneas. Além disso, o autor estabelece uma nova relação entre “reconhecer” e “conhecer”, onde ao compreendermos que a experiência do valor de uma pessoa possui a forma de uma percepção, que começa com o sorriso reativo de uma criança pequena, a mera identificação cognitiva de um ser humano parece perder sua aparente primazia natural sobre o reconhecimento. Geneticamente falando, o reconhecimento precede o conhecimento, ou seja, o reconhecimento prévio radica-se geneticamente em cada sujeito e a mera identificação cognitiva de um ser humano representa um caso especial da neutralização de um processo original de reconhecimento. Segundo Cenci,

Trata-se de um reconhecimento prévio, tanto no sentido de anteceder os padrões de reconhecimento recíproco formulados anteriormente pelo autor –amor, direito e estima social–, quanto no de ter primazia sobre o conhecimento. Com base em tal conceito, a diferença entre reconhecimento e conhecimento reside no fato de que, enquanto a ação de reconhecer demanda gestos expressivos de cunho moral o conhecer se limita a um ato de identificação cognitiva. Para Honneth, a precedência do reconhecimento sobre o conhecimento deve-se fundamentalmente ao fato de que a capacidade de identificação cognitiva de um ser humano pressupõe uma atitude prévia, aprendida, pois, desde a mais tenra idade, para perceber os parceiros de interação como pessoas possuidoras de valor (2016, p. 717).

Consequentemente, Honneth entende que a invisibilidade social é o resultado de uma deformação da capacidade humana de percepção, que vincula-se com a negação do reconhecimento prévio e intersubjetivo.

4.2.3 Reificação e reconhecimento prévio

Entre os anos de 1920 e 1930 o conceito “reificação” esteve presente em muitos escritos alemães que tratavam sobre a crítica social e cultural. Segundo Honneth, percebia-se uma realidade em que, nas relações sociais parecia existir uma instrumentalidade fria e calculada, que o amor do artesão por suas obras tinha dado lugar

a uma disposição puramente instrumental e as experiências interiores dos indivíduos deixavam transparecer hábitos frios e uma docilidade interessada. Foi Georg Lukács (1969), em 1925, o primeiro a desenvolver o conceito de “reificação”, tendo como base as obras de Marx, Weber e Simmel, desenvolvendo um raciocínio sobre a reificação social e a consciência do proletariado que, posteriormente, iria motivar muitos outros autores a tratar sobre o assunto. No entanto, no final da Segunda Guerra Mundial, os estudos dos filósofos da Teoria Crítica são direcionados mais na análise das insuficiências das democracias e as injustiças, deixando de existir a centralidade nos estudos sobre os conceitos patológicos da “reificação”.

No entanto, segundo Honneth, nos últimos tempos as discussões em torno à reificação voltam a ser retomadas, sendo que, ele próprio escreve a obra *Reificación* (1997). Como ponto de partida o autor retoma Lukács, o qual tinha desenvolvido um conceito de reificação que possui um conteúdo normativo, prescindido de um vocabulário moral. O conceito de reificação para Lukács leva à suposição de que os fenômenos descritos referem-se a um desentendimento na forma própria ou correta de posições frente ao mundo. No entanto, segundo Honneth, esta referida moralidade fica em um segundo plano ou implícita em sua argumentação: “Lukács vê na reificação não o rompimento dos princípios morais, mas sim um desacerto na práxis ou na forma de atitude humana que define a racionalidade de nossa forma de vida” (HONNETH, 2007, p. 19). A reificação para Lukács, segundo Honneth, refere-se a nossas condições de vida em uma realidade capitalista, pois originam-se dos elementos descritivos de uma ontologia social ou uma antropologia filosófica que procura dominar as bases racionais de nossa existência.

Segundo Honneth, Lukács procura entender e mostrar a reificação através de uma explicação sócio-ontológica de nossa práxis de vida. Ao conceber a reificação como conduta indolente e observadora que resulta em um conjunto de hábitos e atitudes que quebram regras da práxis humana, deixa transparecer que esta formulação não está desprovida de implicações normativas. No entanto, para o autor, o que Lukács necessita na análise sobre reificação não são princípios normativos moralmente legitimados e provenientes da filosofia moral ou ética, mas sim, de um conceito da práxis humana correta proveniente da ontologia social ou da antropologia filosófica. Por isso, segundo Honneth, Lukács “sabe muito bem que seu discurso de uma práxis ou “postura” reificante necessita uma justificação mediante um conceito de práxis humana verdadeira” (HONNETH, 2007, p. 33).

Segundo Honneth, Lukács buscará em Hegel e Fichte esta práxis verdadeira, desenvolvendo a argumentação de que uma atividade não distorcida só poderá ser pensada se o objeto pode ser pensado como produto do sujeito e, conseqüentemente, o intelecto e o mundo coincidirem. Mas, segundo Honneth, é possível encontrar nos textos de Lukács a argumentação, além da idealista, de que

A práxis ‘verdadeira’ tem justamente as qualidades da participação e do interesse, que foram destruídas pela ampliação do intercâmbio de mercadorias; não é a produção do objeto por um sujeito que se estendeu para converter-se em coletivo, mas sim outra atitude do sujeito - uma atitude intersubjetiva -, a que constitui aqui padrão que serve com contraste para definir uma práxis reificante” (HONNETH, 2007, p. 34-35).

O objetivo definido por Honneth é justamente resgatar e analisar melhor esta última argumentação de Lukács para ver se realmente tem sentido reatualizar o conceito de “reificação”, onde as circunstâncias mencionadas podem ser entendidas como uma atrofia ou uma distorção de uma práxis original, na qual o indivíduo adota uma relação de implicação com relação a si mesmo e seu entorno.

Para conseguir o referido objetivo, Honneth desenvolverá a tese de que o reconhecimento é preeminente diante ao conhecimento, tanto em sua gênese como no conceito. Um dos desafios é mostrar provas e argumentos independentes que comprovem esta afirmação, para, somente depois, tornar-se possível esboçar como deveria estar constituído um conceito de “reificação” que se conserve no plano da teoria do reconhecimento. Honneth procurará desenvolver a argumentação de que uma das especificidades da conduta humana reside na atitude comunicativa da adoção racional de perspectivas, a qual está enraizada em uma interpretação prévia que tem seus traços em uma preocupação existencial. Para desenvolver esta ideia, parte desde o ponto de vista genético, direcionando a atenção às condições prévias da aquisição da capacidade de uma criança adotar uma perspectiva. Inicialmente apresentaremos esta tese, para depois desenvolver a tese que trata das provas.

Para Honneth, baseando-se nos estudos de Habermas (1990) e em Cavell (1996), existe um consenso nos estudos da psicologia evolutiva e nos estudos de socialização, neste caso referindo-se a Piaget, Mead, Davidson e Freud, de que o surgimento das capacidades infantis de pensar e interagir devem ser entendidas como um processo que

se desenvolve mediante o mecanismo de adoção de perspectiva. O fato da criança lactante reclamar ou chorar diante sua pessoa de referência, dirigindo seu olhar à objetos cheios de significados, é o primeiro sinal da existência de uma fase de ensaio que se experimenta a independência de se olhar o mundo. Segundo Honneth

O processo evolutivo infantil da aquisição das capacidades cognitivas tem uma profunda relação com a formação das primeiras relações comunicativas: a criança aprende a vincular-se com um mundo objetivo de objetos constantes quando, desde a perspectiva de uma segunda pessoa, desenvolve uma descentralização progressiva de sua própria perspectiva, que em um primeiro momento é egocêntrica (2007, p. 63).

Destas teorias de psicologia torna-se evidente a ideia de que é necessário a adoção de perspectiva para o surgimento do pensamento simbólico, mas Honneth levanta o questionamento sobre o fato de se ignorar o lado emocional da relação entre a criança e a pessoa de referência. Por isso, destaca a ideia de que a criança deve identificar-se primeiro com a pessoa de referência antes de considerá-la uma instância corretiva, para com isso, demonstrar a preeminência ontogenética³⁰ do reconhecimento frente ao conhecimento. Usa o exemplo de crianças autistas, as quais têm dificuldades de desenvolver um sentimento de união afetiva com a pessoa de referência primária, o que segundo Peter Hobson (2007) e Michel Tomasello (1999) geraria um problema, pois a identificação emocional constitui a condição necessária para permitir a adoção necessária para permitir a adoção de perspectiva que leva ao desenvolvimento do pensamento simbólico.

Martin Dornes também trata sobre as consequências das dificuldades de estabelecer relações afetivas no desenvolvimento intelectual de pessoas autistas. Segundo o autor, uma criança autista

(...) não reage frente aos sentimentos, fica estagnada em sua perspectiva do mundo e não chega a conhecer nenhuma outra. Não vê ou não sente que em expressões faciais, movimentos e gestos comunicativos se expressam atitudes. É 'cego' ao conteúdo mental-expressivo de tais manifestações ou, como costuma afirmar-se, ao seu significado. Assim, o lactante não é 'cego intelectualmente' por uma carência cognitiva: é 'intelectualmente cego' porque primeiro é 'cego afetivamente' (DORNES, 2004, p. 26 *apud* HONNETH, 2007, p. 68).

³⁰ Diz respeito à origem e ao desenvolvimento de um organismo.

Segundo Honneth, existe a semelhança nestas abordagens teóricas no que se refere à aprendizagem, ou seja, que ambas destacam a importância da comunicação na aprendizagem e percepção dos objetos como entidades de um mundo objetivo. A grande diferença, segundo Honneth, é que a abordagem de Hobson, Tomasello e Dornes destaca a importância da união emocional entre as partes:

Hobson e Tomasello sustentam que a criança não poderia executar todos estes passos de aprendizagem interativa se não tivesse desenvolvido antes um sentimento de união com a pessoa de referência, tendo em vista que somente uma identificação previa tal que lhe permite deixar-se comover ou motivar pela presença do outro concreto, de modo de poder seguir com interesse as mudanças de atitude deste (HONNETH, 2007, p. 67).

Segundo Honneth, Adorno também esboça uma ideia semelhante na *Dialética negativa* e na *Minima moralia* ao afirmar que um homem se torna homem, ou seja, um ser com intelecto, somente imitando a outros homens e que esta imitação representa uma forma primeira do amor. A descentralização da criança em outro é entendida como uma forma de implicação existencial e afetiva com o outro e uma forma de reconhecimento que posteriormente permite experimentar sua perspectiva do mundo como significativa (HONNETH, 2007, p. 69).

Honneth, a partir das leituras de Hobson, Tomasello, Dornes e Adorno, conclui que é possível comprovar a tese de que “uma criança somente vislumbra a abundância de significados existenciais que os dados situacionais podem ter para os homens a partir da perspectiva da pessoa amada” (HONNETH, 2007, p. 70). Esta argumentação de Honneth procura mostrar que o nosso conhecimento é mais preciso e adequado, quanto maior for a abertura emocional ou de identificação com a pessoa de referência.

Honneth também procura argumentar, baseando-se nas reflexões de Stanley Cavell, que nossas relações cognitivas com o mundo também estão ligadas ao reconhecimento em um sentido conceitual. Cavell, segundo Honneth, critica “a ideia de que podemos obter um conhecimento direto, imediato dos estados mentais de outras pessoas, do chamado ‘psiquismo alheio’” (HONNETH, 2007, p. 73). Esta afirmação está baseada na ideia de que a tentativa de descobrir o acesso ao outro sujeito segundo o modelo de uma relação de conhecimento é impossibilitada pelo fato dos estados mentais não constituírem simplesmente objetos de um saber.

Para Cavell, antes de qualquer tipo de conhecimento possível sobre os estados de sensibilidade de outro sujeito, deve haver uma postura pela qual me sinto como se estivesse incluído existencialmente em seu mundo de sensações. Segundo Honneth, Cavell entende que “reconhecer’ (to acknowledge) significa então adotar uma postura na qual as expressões de conduta de uma segunda pessoa podem ser entendidas como requerimentos a reagir de uma maneira distinta” (HONNETH, 2007, p. 77). Se, diante de expressões de sensações de um indivíduo, não ocorre nenhuma reação por parte de uma segunda pessoa, isso significa que esta segunda pessoa não terá condições de reconhecer e também, em última instância, de manter relações sociais.

A partir desta argumentação de Cavell, Honneth irá fundamentar a tese da preeminência do reconhecimento em relação ao conhecimento também em um sentido conceitual, ou seja, que a possibilidade do entendimento de manifestações linguísticas somente é possível quando nos encontramos em uma atitude de identificação prévia ou em uma postura ou atitude que Cavell designa como “acknowledgement” (reconhecimento). Mas, para Honneth, não se trata de um reconhecimento que procura mostrar, diante do outro, sempre uma reação bem intencionada ou amável, ou seja, “com ele (reconhecimento) se indica o fato existencial (...) de que temos que aprovar o valor do outro em uma atitude de reconhecimento, ainda quando no momento lhe maldizemos ou lhe odiamos” (HONNETH, 2007, p. 81).

É importante salientar que, para Honneth, este conceito de reconhecimento representa uma forma muito elementar da confirmação intersubjetiva, no qual não está determinado valor da outra pessoa, mas que está subentendido a aprovação de qualidades específicas do outro. Essa forma de reconhecimento não precisa conter quaisquer normas de consideração ou de estima positivas, assim como não se pretende constatar já aqui como atuantes determinados sentimentos que possuam um caráter positivo, benevolente. Para Honneth, esta postura de reconhecimento elementar não possui orientação normativa: “Amor e ódio, ambivalência e frieza, tudo isso podem ser formas de expressão deste reconhecimento elementar, enquanto permitirem perceber que são formas da afecção existencial” (HONNETH, 2008, p. 73).

Até este ponto procurou-se mostrar que Honneth desenvolve a tese de que a conduta social exige uma primazia ao mesmo tempo genética e categorial do reconhecimento diante do conhecimento ou apreensão neutra de outras pessoas. Por isso, para Honneth, há uma série de boas razões para supor a existência de uma atitude prévia

de reconhecimento ou implicação no mundo das relações sociais. O questionamento que surge é de como se chega a perda desta conduta original que é o reconhecimento. Lukács, segundo Honneth, procurará explicar que estas perdas são ocasionadas pelas próprias circunstâncias sociais, com suas práticas e por suas instituições sociais. Para Lukács, segundo Honneth, a reificação é entendida como um “processo pelo qual a perspectiva participativa original é neutralizada de tal maneira que acaba favorecendo a finalidade do pensar objetivador” (HONNETH, 2007, p. 86). No entanto, para Honneth, esta argumentação de Lukács não é convincente, pois cria uma tensão com o ato de conhecer e de reconhecimento. Esta tensão é explicada pelo fato de Lukács afirmar que toda inovação social que neutraliza nosso reconhecimento prévio e posteriormente institucionalizado, necessariamente trata-se de reificação. A discordância de Honneth refere-se ao fato de que se a argumentação de Lukács estivesse correta, então deveríamos supor que “se todos os processos na sociedade estão reificados só porque impõem atitudes objetivadoras, então a sociedade humana deve finalmente se dissolver” (HONNETH, 2007, p. 88).

Honneth procurará desenvolver de forma diferente os critérios para os processos de reificação, a qual, segundo o autor, se trata do “esquecimento do reconhecimento”, ou seja, quando nos referimos ao processo pelo qual nosso saber sobre as outras pessoas e o conhecimento das mesmas se perde na consciência de em qual medida ambos se devem à implicação e ao reconhecimento prévio:

Este momento de esquecimento, de amnésia, o que quero constituir em clave de uma nova definição do conceito de ‘reificação’: na medida em que em nossa execução do reconhecimento perdemos a capacidade de sentir que este se deve a adoção de uma postura de reconhecimento, desenvolvemos a tendência em perceber os demais homens simplesmente como objetos insensíveis (HONNETH, 2007, p. 94).

Segundo Honneth, muitas vezes percebemos as manifestações de conduta de outras pessoas requerendo nosso reconhecimento, mas, apesar de percebermos estas expressões, não nos sentimos afetados por inexistir um sentimento de união. Para o autor: “O entorno social parece, quase como o universo sensorial do autista, uma totalidade de objetos puramente observáveis que carecem de toda emoção ou sensação” (HONNETH, 2007, p. 94).

Para Honneth, esta conceitualização mais complexa de reificação pode gerar muitos problemas de difícil resolução, como por exemplo, de como é possível que o ato de reconhecimento prévio seja esquecido no processo de conhecer. Lukács, segundo Honneth, em seu modelo simplista, afirma que as imposições de condutas anônimas do mercado capitalista levam a este esquecimento. Mas, para Honneth, as condições de reconhecimento da práxis social se perdem de vista *a posteriori* na execução desta práxis como consequência de uma classe de diminuição de atenção: “A reificação no sentido de um ‘esquecimento do reconhecimento’ significa então, na execução do conhecer, perder a atenção para o fato de que este conhecimento se deve a um reconhecimento prévio” (HONNETH, 2007, p. 96). Para o autor, esta perda de atenção pode ocorrer quando buscamos de forma enérgica, obstinada e unilateral a execução de uma práxis. Ocorre também não só por fatores externos, mas por esquemas de pensamentos que determinam nossa práxis, reduzindo a atenção a fatos significativos de situações e de fatos sociais, o que, para o autor, poderia ser definido não somente como “esquecimento”, mas como “negação” ou “resistência”.

4.3 Formação da identidade pessoal, reconhecimento e educação: para além das patologias sociais e as potencialidades associadas à educação

Vimos anteriormente que Honneth procurou mostrar que as ideologias, a invisibilidade e a reificação caracterizam-se como patologias sociais, as quais estão relacionadas com os desenvolvimentos sociais que levam a uma notável deterioração das capacidades racionais de seus membros, promovem situações de desrespeito e injustiça, bloqueiam a reflexividade sobre a injustiça e violam expectativas de reconhecimento que os sujeitos dirigem aos seus parceiros de interação. Resumidamente falando, pode-se dizer que existe o risco da práxis do reconhecimento público ser confundido com as formas de ideologia e a que a negação do reconhecimento prévio promova a invisibilidade e a reificação. Estas modificações e acréscimos importantes ao núcleo original de sua teoria do reconhecimento, presente em *Luta por reconhecimento*, são motivadas principalmente por interlocuções com concepções distintas concepções filosóficas, como Cavell e Tomasello, e possibilitam postular novas contribuições para os processos educativos.

Vimos³¹ que Honneth defendeu a ideia de que as patologias individuais e sociais podem ser superadas, pois permanece latente dentro de cada indivíduo o interesse pela emancipação e a capacidade de reagir e recuperar a racionalidade que estava distorcida. Mas, quais ações, acontecimentos ou experiências seriam necessárias para que seja despertado no indivíduo o latente interesse pelo desenvolvimento de sua razão de forma intacta e não deformada? De que modo os processos educativos poderiam auxiliar nesse esforço? Talvez seja inspirador recordar o princípio de Gadamer: “nunca é muito tarde para a razão” (1983, p. 55). Da mesma forma, os processos educativos necessitam estar comprometidos com a ideia de que existe a possibilidade do desenvolvimento das potencialidades racionais na identidade de cada indivíduo e que nunca é tarde para o desenvolvimento destas potencialidades. No entanto, é preciso destacar que não se trata de uma tarefa simples, pois vivemos em uma ordem mundial com uma profunda tensão entre a autoridade da ciência e as formas de vida cunhadas pelas religiões e por costumes da tradição.

Os processos educativos necessitam ter como base uma realidade na qual não há ordem ou postura pretendida que não sugira contradições, pois a diversidade do modo de ser humano é o que determina nossa essência como pessoas e a contrariedade e pontos de vistas diversos são marcas permanentes de nossas visões de mundo. O desenvolvimento da racionalidade latente dentro da identidade de cada pode ser mediado principalmente pelas ciências humanas, pela política, pelo currículo e pela administração do sistema educativo ao promoverem a reflexão crítica, o desenvolvimento do raciocínio, o entendimento da intersubjetividade constitutiva do ser humano e da importância do reconhecimento. O descompromisso com estes princípios poderá significar a legitimação de uma ordem social de dominação, exploração e a transformação da educação em um meio com objetivos unicamente mercantis. Pretendemos agora retomar estas patologias sociais (ideologia, invisibilidade e reificação) para vermos que implicações existem para um conceito de formação da identidade pessoal e, articuladamente a esse, para a educação.

Inicialmente tratamos sobre a suspeita de que na práxis do reconhecimento público se localiza o mecanismo padronizado de todas as formas de ideologia, as quais tendem a beneficiar um grupo em detrimento do todo da humanidade. Neste caso, os

³¹ Ver páginas 113 e 115.

indivíduos seriam considerados sujeitos na medida em que tomam consciência de suas responsabilidades e direitos e se submetem a regras e atribuições sociais. Honneth procurou fazer uma diferenciação entre reconhecimento e ideologia, entendendo esta última como patologia social. Para o autor, o reconhecimento deve consistir em um ato moral, que está ancorado como acontecimento cotidiano no mundo social, ser compreendido como afirmação das qualidades positivas de sujeitos ou grupos e não pode ser reduzido a simples palavras ou declarações simbólicas, mas expressado mediante o correspondente modo de comportamento. Além disso, não pode ser compreendido como produto derivado de uma ação orientada em outra direção, mas deve ser concebido como expressão de uma intenção independente. E, em última instância, o reconhecimento deve abarcar diferentes subtipos, como o respeito no amor, respeito jurídico e a apreciação de valor.

Diante da necessidade de evitar-se as formas ideológicas de reconhecimento é plausível considerar que o conceito de formação da identidade pessoal presente na teoria social crítica de Honneth poderá significar uma grande contribuição para os processos educativos. Vimos que a formação da identidade pessoal, apta a tornar indivíduos autorrealizados e emancipados, possui um profundo vínculo com o reconhecimento recíproco nas distintas esferas: amor, respeito jurídico e apreciação de valor. Neste sentido, no âmbito educacional deve-se primar por um conceito de formação da identidade pessoal pautado na ideia de igualdade jurídica, o que possibilitará o afastamento dos indivíduos das formas ideológicas de reconhecimento que procuram beneficiar um grupo em detrimento do todo da humanidade e possibilitará a não aceitação das formas de dominação e submissão que ferem profundamente o desenvolvimento da autonomia individual. Não se trata somente da negação das formas ideológicas referidas por Honneth que realçavam as atitudes historicamente conhecidas do “bom escravo”, da mulher submissa, da “boa mãe” e do “soldado valente”, mas também um olhar crítico sobre novas formas ideológicas. Para citar como exemplo teríamos as possibilidades de explorações existentes nas atuais relações de trabalho, o que se espera do “bom aluno” no ambiente escolar e acadêmico, as desigualdades de gênero e etnia, as origens das desigualdades sociais, o nacionalismo excludente e o patriotismo alienante.

Para Honneth, o reconhecimento deve consistir em um ato moral, mas chama a atenção de que muitas formas de reconhecimento falsos eram resultado de um juízo moral de um determinado momento na história. Torna-se fácil a nós que somos contemporâneos

perceber este caráter ideológico, diferente da grande maioria das pessoas que viveram no período. Neste sentido, uma educação que tem presente a importância do reconhecimento intersubjetivo na formação da identidade pessoal certamente pode possibilitar uma melhor análise dos valores morais e um consequente afastamento das formas ideológicas. Trata-se de um meio para identificar e analisar valores que expõem certezas do mundo da vida, valores estes que não são fixos e nem objetivos, mas variáveis historicamente e, mesmo assim, considerados dignos de serem reconhecidos.

Uma formação da identidade pessoal centrada no reconhecimento permite o entendimento de que reconhecer o outro significa, diferente do reconhecimento ideológico, perceber nele uma qualidade de valor que nos motiva intrinsecamente a comportar-nos não de maneira egocêntrica, mas sim adequada aos propósitos, desejos e necessidade dos demais. Percebe-se nos últimos séculos que a relevância dada ao significado normativo do “amor” possibilitou a ampliação da necessidade do bem-estar das crianças e a necessidade de autonomia das mulheres, aprofundando as ações de assistência e ajuda mútua. Nas relações de reconhecimento do direito moderno, diante do processo de reclamação judicial a situações de vida até o momento esquecidas, promoveu o surgimento de uma situação de maior igualdade jurídica. Também, a luta simbólica pelo significado do que o mérito deve significar levou a uma compreensão ampliada das contribuições sociais. Como última análise, um conceito de formação da identidade pessoal centrado no reconhecimento não engessa a moralidade, mas a deixa aberta para novas expressões de valores e para a ampliação das determinações de qualidades e capacidades específicas, as quais possibilitariam ao indivíduo uma maior identificação com suas qualidades e melhores condições prévias intersubjetivas para sua autonomia e autorrealização.

Há uma grande potencialidade no âmbito educacional para se refletir e analisar criticamente sobre as atuais relações sociais, procurando identificar as formas ideológicas de relações que levam à submissão. Nesse sentido, a percepção da centralidade do reconhecimento na formação da identidade pessoal certamente possibilita que muitas organizações assumam um papel extremamente importante na percepção das qualidades de seus integrantes e, conseqüentemente, reconheçam suas práticas no mundo da vida. Organizações que se distanciam desta premissa podem estar conduzindo seus membros a formas ideológicas, como por exemplo, quando assumem a produção como objetivo prioritário e procuram “reconhecer” os membros que atingirem as melhores metas na

produção de riqueza. Neste caso, o reconhecimento institucional pode caracterizar-se como formas distorcidas por se tratarem de modelos de reconhecimento que possuem um carácter ideológico que desperta uma disposição para a submissão voluntária. Vimos que as profundas transformações laborais do capitalismo altamente desenvolvido da atualidade deram origem aos “empresários da força de trabalho”, referindo-se aos empregados passam a ter uma qualificação modificada, com o discurso de que a autorrealização individual é transferida à organização do trabalho como fator de produção e de prestação de serviço. Esta forma ideológica do capitalismo absorve a crescente discussão sobre a necessidade de autorrealização e a transfere para a organização do trabalho como fator de produção e de prestação de serviços. A partir desta análise sobre as novas relações de trabalho torna-se possível o questionamento sobre o risco dos processos educativos estarem, de forma consciente ou inconsciente, reforçando a ideia de que a autorrealização é sinónimo de realização no trabalho e que promoção a um nível superior ou as modificações nas condições de trabalho são exclusivamente resultado de decisões próprias. Disso surge o questionamento sobre até que ponto os processos educativos, ao desenvolverem nos indivíduos as capacidades autónomas, criativas e flexíveis, estariam promovendo o desenvolvimento sócio-económico e em que medida estariam promovendo uma forma ideológica de autorrealização.

É essencial também que no âmbito educacional o racismo, a misoginia, a homofobia e a xenofobia sejam abordados como formas ideológicas que negam o reconhecimento intersubjetivo. Em um passado recente a escravidão era justificada pela cor da pele, as mulheres não possuíam os mesmos direitos dos homens, a homossexualidade e a transexualidade eram entendidas como doenças ou opção imoral e a aversão à estrangeiros poderia levar a barbáries como as ocorridas no holocausto. É perceptível que nos últimos tempos, com as novas descobertas científicas e com o aumento do acesso às informações, tenha ocorrido uma evolução a nível global com relação a esses grupos, afastando-os consideravelmente das situações de maus tratos, negação de direitos e humilhações. No entanto, também é perceptível que estes grupos continuam sendo discriminados e a intensidade desta exclusão pode variar de acordo a cultura. É nesse contexto que defendemos a ideia de que os processos educativos possuem uma grande responsabilidade de refletir sobre a importância do reconhecimento para a formação de uma identidade pessoal intacta e, conseqüentemente, mostrar que é inadmissível que estes grupos historicamente excluídos continuem sendo vítimas da

negação do reconhecimento. O âmbito educacional é um dos melhores locais para se construir a reflexão e a informação sobre cada um desses casos, percebendo as influências culturais e identificando as formas ideológicas que causam rebaixamentos e humilhações. Uma educação fundamentada no princípio do reconhecimento é essencial para que situações de vida até o momento esquecidas ou desrespeitadas tomem consciência de sua exclusão e desenvolvam um processo de reclamação judicial que poderá motivar o surgimento de uma situação de maior igualdade jurídica.

Tendo presente a importância de se evitar as formas ideológicas de reconhecimento, destacamos também a importância de um olhar crítico sobre a legislação que orienta os processos educativos. Toda legislação eficaz para a educação tem como suporte uma teoria pedagógica que entende a solução de alguns problemas de forma intencional, coerente e não fragmentada, ultrapassando o nível prático-utilitário do senso comum. A inexistência de uma teoria explícita subjacente à legislação faz com que a ação perca sua unidade e coerência, mas não deixa de ser orientada por valores vigentes, expressos pelos interesses ideológicos dos grupos dominantes. Por isso, que para Aranha é preciso examinar os interesses subjacentes à elaboração e aprovação de uma lei: “ao examinar o texto de uma lei é preciso ler nas entrelinhas, analisar o contexto em que se insere, a fim de descobrir as relações de interesse que se acham por trás, no processo da sua gestação” (ARANHA, 1996, p. 83).

Destacamos que algumas práticas educativas também podem estar vulneráveis às ideologias. Os processos educativos podem exercer um papel ideológico na medida em que a rígida hierarquia exige o exercício do autoritarismo e da disciplina estéril, que, através da excessiva burocratização, do controle da presença em sala de aula, das provas e até da obtenção do diploma, forma indivíduos com uma identidade pessoal passiva e obediente. O próprio livro didático não pode ser considerado um veículo neutro, objetivo e mero transmissor de informação. Pode manifestar os interesses ideológicos de grupos dominantes ao igualar todos os tipos de profissão e ocultar o fato de que muitas pessoas são submetidas a atividades árduas e alienantes. O mesmo pode ocorrer na avaliação de muitos outros comportamentos sociais, como o da família, a concepção de pátria, as convicções religiosas e a camuflagem de conflitos étnicos. Nestes casos, ao mostrar o perfil de uma sociedade harmônica, em que cada um cumpre seu papel como um destino a que não se pode fugir e ao qual se deve conformar, cria-se a impressão de que problemas como a pobreza, o desemprego e a exclusão fazem parte da natureza das coisas.

São por esses motivos vistos acima que destacamos a importância dos processos educativos darem condições para que se discuta criticamente a realidade em que se acha mergulhado, evitando confundir as formas de reconhecimento com as formas ideológicas que tendem a beneficiar um grupo em detrimento do todo da humanidade. Assim sendo, ao criarem condições para a existência de uma dialética entre herança e ruptura e ter presente a importância do reconhecimento intersubjetivo, os processos educativos estariam comprometidos com a formação de identidades pessoais afastadas das formas ideológicas de reconhecimento, pois ao transmitirem o saber acumulado também seriam capazes de romper com as formas alienantes que não estão a favor do homem, mas contra ele. Trata-se de uma educação comprometida com as formas justificadas de reconhecimento que proporciona a informação crítica e um vocabulário avaliativo suficientemente racional, que possibilita nas pessoas afetadas uma nova e positiva relação consigo mesmas e que aponte para a direção do progresso da cultura do reconhecimento mútuo.

Entendemos que o conceito de formação da identidade pessoal centrada no reconhecimento, presente na teoria social crítica de Honneth, não somente possibilita a diferenciação e o afastamento das formas de reconhecimento ideológico, mas também o enfrentamento e combate da invisibilidade, entendida como outra patologia social. A invisibilidade, que para Honneth é entendida como consequência de uma deformação da capacidade humana de percepção ou reconhecimento prévio do valor do outro, refere-se ao fato do indivíduo, apesar de ser um humano real de “carne e osso”, poder permanecer anônimo ou invisível socialmente aos demais. A princípio, a visibilidade social entendida como reconhecimento social é conferida aos indivíduos que possuem propriedades particulares expressivas ao meio social no qual vivem. No entanto, vimos que Honneth discordou desta ideia argumentando que o reconhecimento precede o conhecimento, o que é manifestado quando, através gestos e comportamentos, demonstramos claramente que concedemos a outra pessoa, tendo como base o seu valor, uma autoridade moral sobre nós, limitando nossos impulsos e inclinações espontâneas. Nessa perspectiva, estaria na base da relação conosco, com os outros sujeitos e com o mundo um envolvimento emocional originário o qual representaria nossa práxis natural. Essa ideia é sustentada pela compreensão de que a especificidade da conduta humana se encontra na atitude de adoção de perspectiva.

Ao defender a tese da primazia do reconhecimento sobre o conhecimento, Honneth desenvolve um conceito de formação da identidade pessoal importante para os processos educativos. Baseado nas ideias de Stern, no que tange ao primeiro ano de vida de uma criança, Honneth procura mostrar a origem da base que motivará o indivíduo para uma socialização, não lhe permitindo tornar o outro invisível e nem aceitando que os demais lhe tornem invisível. Vimos que os adultos ao manifestarem expressões faciais diante das crianças pequenas, consistem nas formas de expressão mediante as quais um ser humano resulta visível, ou seja, o sorriso e a compaixão da pessoa de referência são os gestos pré-linguísticos graças aos quais um lactante aprende a aparecer socialmente e sinalizam pela primeira vez, mediante seu sorriso reativo, sua disposição à interação. Estas manifestações de apoio e cuidado da pessoa de referência a estas crianças, entendidas como reconhecimento prévio e expressadas através manifestações faciais, significam abreviaturas simbólicas de ações que servem ao bem-estar dos lactantes, lhes estimulando a revelarem uma disposição social aberta ao mundo. Os significados expressivos dos gestos e da face, graças aos quais a criança é introduzida na interação social com o auxílio das pessoas de referência, é o que possibilita o aprender a atribuir um valor social ao outro.

A maneira como a pessoa de referência se relaciona com as demais pessoas adultas, com atitudes automáticas como a saudação, são percebidos pelas crianças e começam a refletir em suas ações, lhes motivando a agir com uma certa proximidade do que perceberam. O que se desenvolve é que os diversos modos de comportamento positivamente matizados, com os que reagem as pessoas de referência à criança, tem suas raízes em disposições que estão conectadas estreitamente com o esquema corporal e os movimentos expressivos da criança. É neste ponto que o reconhecimento passa a ter um papel central e performativo, porque as expressões que acompanham, motivadas pela adoção de perspectiva, simbolizam aquelas formas de reação que seriam justas e necessárias à pessoa reconhecida.

O conceito de formação da identidade pessoal que pode ser extraído da tese da primazia do reconhecimento sobre o conhecimento não é aplicado somente na relação entre um adulto e uma criança pequena, mas também nas relações de reconhecimento entre adultos. Não é difícil perceber, mesmo diante da diversidade cultural e das diferentes expressões na comunicação interpessoal, que as pessoas adultas se comportam habitualmente de forma semelhante ao perceberem que são bem-vindas ou que recebem uma atenção especial. São expressões que demonstram claramente à pessoa que está à

frente que ela é reconhecida e aprovada socialmente. Para Honneth a supressão deste reconhecimento do outro pode ser considerada como indicador de uma patologia social, pois pode ocasionar nas pessoas afetadas um estado de invisibilidade. Somente os gestos corporais são capazes de articular claramente a aprovação social de uma pessoa, a qual depende da consideração positiva das pessoas que estão à sua frente para sentir-se reconhecida socialmente. Com base em Kant, estes atos de reconhecimento prévio passam a ser entendidos como indicação de uma espécie de motivação “de um grau superior”, pois em nome do respeito ao outro posso menosprezar o amor que sinto por mim mesmo. Aqui se situaria o núcleo moral do reconhecimento, tendo em vista que não se trata de uma restrição que se impõe o próprio sujeito, mas sim uma força atuante que suprime a inclinação egocêntrica no sujeito, ou seja, o sujeito que reconhece efetua um ato que o deixa descentrado. Para Honneth, é uma motivação de nível superior profundamente ligado com aspecto moral do reconhecimento, principalmente por abordar conceitos como “confirmação”, “apoio” e “vigência”.

Novamente torna-se perceptível que na ideia de reconhecimento prévio está explícito um conceito de formação da identidade pessoal importante para os processos educativos, tendo em vista que a maneira como a identidade individual se forma está profundamente vinculada com reconhecimento social, onde uma adequada socialização pode criar as condições mínimas para a autorrealização e para a emancipação e, contrário a isso, a negação do reconhecimento pode ser caracterizado como uma patologia social por impossibilitar a autorrealização e por poder tornar “invisível” um indivíduo.

A tese sobre a necessidade do reconhecimento prévio defendida por Honneth traz muitas outras contribuições para o âmbito educacional, principalmente no que se refere a uma filosofia da educação e a uma pedagogia do reconhecimento. A forte influência da pedagogia liberal³², que tem como um de seus pilares a meritocracia, termo utilizado pela primeira vez por Michael Young, no livro *The Rise of the Meritocracy* publicado em 1958, procura dar visibilidade aos indivíduos que se destacam como possuidores de maior conhecimento e o processo de alavancamento profissional e social é entendido como uma consequência dos méritos individuais de cada pessoa, ou seja, dos seus esforços e dedicação. As posições hierárquicas estariam condicionadas às pessoas que apresentam

³² Refere-se a uma pedagogia que dá ênfase ao livre-mercado e a necessidade de formar indivíduos aptos a competir com força e poder, sem levar em conta importância das relações intersubjetivas.

os melhores valores educacionais, morais e aptidões técnicas ou profissionais específicas e qualificadas em determinada área, ignorando totalmente o fato de que os resultados não dependem somente do esforço individual, mas também de oportunidades, como condições financeiras, acesso às melhores instituições de ensino e contatos profissionais exclusivos. Uma pedagogia que tem como um de seus pilares o princípio do reconhecimento prévio poderia enfatizar a importância de que todos sejam valorizados, reconhecidos e respeitados como indivíduo simplesmente pelo fato de se tratar de seres humanos, independente do conhecimento que possuam.

A ideia de reconhecimento prévio reforça ainda mais a necessidade de que o âmbito educacional não deva ser caracterizado como um espaço de exclusão. Pelo contrário, todos os indivíduos necessitam ser acolhidos e incluídos, sem exceção, no sistema de ensino, independentemente de cor, classe social e condições físicas e psicológicas, tornando a educação em um meio responsável pela promoção de consciência crítica, pela criação de uma realidade com maior equidade e em condições de fazer frente à invisibilidade.

Além das imbricações que o conceito de formação da identidade pessoal centrado no reconhecimento pode ter sobre as ideologias e a invisibilidade, pretendemos analisar agora que implicações este conceito pode ter sobre outra patologia social: a reificação. Lukács entendia que a reificação era característico das sociedades capitalistas, devido ao fato de que no intercâmbio de mercadorias criava-se uma instrumentalidade fria e calculada nas relações sociais, manifestada através de uma ontologia social ou uma antropologia filosófica que procura dominar as bases racionais de nossa existência. Honneth faz uma crítica à Lukács. Com o “argumento genético” procura mostrar que a criança não poderia executar todos passos da aprendizagem interativa se não tivesse desenvolvido antes um sentimento de reconhecimento e união com a pessoa de referência. O argumento conceitual refere-se à ideia de que não podemos obter um conhecimento direto, imediato, dos estados mentais de outras pessoas, se antes não estivermos em uma postura de reconhecimento do outro, na qual nos sentimos como se estivéssemos incluídos existencialmente no mundo de sensações do outro. Para Honneth, os processos de reificação são consequências do esquecimento do reconhecimento prévio.

Novamente torna-se perceptível que Honneth, ao desenvolver o raciocínio de que o reconhecimento prévio é condição necessária para o conhecimento e o distanciamento

disso leva à reificação, elabora um conceito de formação da identidade pessoal que possibilita uma contribuição importante no âmbito educacional. Desde o ponto de vista genético, Honneth,, a partir das leituras de Hobson, Tomasello, Dornes e Adorno, afirma que o surgimento das capacidades infantis de conhecer, pensar e interagir devem ser entendidas como um processo que se desenvolve mediante o mecanismo de adoção de perspectiva, mas para que isso ocorra a criança deve antes identificar-se emocionalmente com a pessoa de referência. Esta tese procura argumentar que uma criança somente vislumbra a abundância de significados existenciais que os dados situacionais podem ter para os homens a partir da perspectiva da pessoa amada. Esta argumentação de Honneth procura mostrar que o nosso conhecimento é mais preciso e adequado quanto maior for a abertura emocional ou de identificação com a pessoa de referência, ou seja, que a exatidão de nosso conhecimento se mede pela quantidade de reconhecimento emocional que temos nos primeiros anos de vida. Desta tese de Honneth nota-se a postura cognitiva de aprender, pensar e interagir da criança em seu primeiro ano de vida está prescindida pelo impulso do reconhecimento prévio da pessoa de referência. O significado que esta criança dá aos objetos e ao mundo está profundamente ligado com a ideia de reconhecimento prévio, sendo que a negação ou esquecimento deste reconhecimento pode levá-la a um “estado de reificação”, entendido aqui como uma patologia social.

Na argumentação no sentido conceitual que Honneth desenvolve tendo como base as reflexões de Cavell, também está presente um conceito de formação da identidade pessoal centrado no reconhecimento prévio. Refere-se à ideia de que não podemos obter conhecimento do “psiquismo alheio” sem antes haver uma postura pela qual me sinto como se estivesse incluído existencialmente em seu mundo de sensações, pois os estados mentais não constituem simplesmente objetos de um saber. A possibilidade do entendimento de manifestações linguísticas somente é possível quando nos encontramos em uma atitude de identificação prévia ou reconhecimento prévio. A maneira como o indivíduo se relaciona com os demais e reage diante dos mais variados tipos de acontecimentos que experimenta diariamente vai depender da forma como foi previamente reconhecido.

Para Honneth (2008) o “reconhecimento elementar” ou “participação afetiva” refere-se ao fato de considerar o outro indivíduo como um próximo ou semelhante, fazer parte existencialmente do outro e estabelecer uma autorrelação partilhada emocionalmente na realização de objetivos pessoais do outro. A importância existencial que damos a um objeto ou a um indivíduo e nossas reações diante de circunstâncias que

nos afetam são resultado da forma experimentamos o reconhecimento prévio ou “reconhecimento elementar”. Para Honneth

Se a gente pergunta o que posturas como “participação”, “cuidado” ou “afecção” (*Betroffenheit*) têm em comum, então imediatamente chama a atenção que todas são expressão de uma importância existencial que um determinado objeto tem para um sujeito: nós só estamos preocupados com aqueles eventos, só somos afetados por aqueles procedimentos, que têm relevância direta, imediata, para o modo como compreendemos nossa vida. Por isso também não podemos deixar de reagir à circunstâncias pelas quais somos “afetados” deste modo: seja lá o que nos atinge existencialmente, isso nos leva a nos comportar de algum modo. Pois eu havia sugerido compreender tal forma da importância existencial (*existentielle Bedeutsamkeit*) como resultado de uma forma anterior, muito elementar, de reconhecimento: face a determinados fenômenos no nosso mundo da vida nós reagimos com acessibilidade existencial (*existentielle Ansprechbarkeit*) porque assumimos frente a eles uma postura na qual nós os aceitamos como o outro de nós mesmos (2008, p. 72).

Nós não estaríamos em condições de dotar o outro indivíduo com valores morais que controlam ou restringem o nosso agir, se antes sentir o outro como próximo ou semelhante que nos reconhece. É nesse processo de socialização que os indivíduos aprendem a interiorizar as normas de reconhecimento específicas da respectiva cultura, ou seja, os indivíduos aprendem quais expectativas podem ter em relação ao outro, quais deveres precisa cumprir em relação a ele e qual comportamento posso esperar dele. Tomados em seu conjunto, esses princípios do reconhecimento formam a cultura moral de uma determinada época do desenvolvimento social. Nota-se que o reconhecimento prévio do indivíduo em sua socialização em uma determinada cultura moral tem profundas implicações na formação da sua identidade pessoal, principalmente sobre o que este pode esperar dos demais e quais acontecimentos sociais podem lhes provocar espanto ou indignação.

No entanto, a negação ou esquecimento do reconhecimento prévio pode ser considerado uma violação que pode conduzir à reificação, pois a percepção do outro como alguém distante, que não respeita, que ofende e agride, leva o indivíduo a também ser indiferente com relação aos acontecimentos dos demais. A perda desta conduta original, que é o reconhecimento, cria no indivíduo uma perspectiva habitual petrificada, fazendo-o perder sua capacidade de implicar-se com interesse nas pessoas e nos sucessos. É neste contexto que se manifesta a reificação, pois os sujeitos se transformam em observadores puramente passivos a quem não somente seu entorno social e físico, mas também sua vida interior lhes aparece como um conjunto de atitudes cósmicas, ou seja, sem um significado

intersubjetivo. O esquecimento do reconhecimento prévio pode tornar inexistente um sentimento de união e o entorno social parece, quase como o universo sensorial do autista, uma totalidade de objetos puramente observáveis que carece de toda emoção ou sensação (Honneth, 2008, p. 83-104)

Dalbosco (2011), em seu artigo *Reificação, reconhecimento e educação*, a partir da análise de Honneth sobre reificação, procura extrair um conceito de formação da identidade pessoal importante para o âmbito educacional. Entre as conclusões de Dalbosco, destacamos sua crítica ao primado epistemológico (cognitivo) que também impera irracionalmente no campo pedagógico, sem atribuir a importância devida ao significado do reconhecimento elementar (prévio) como ato constitutivo originário das relações pedagógico-educativas entre os seres humanos e, especialmente, no âmbito da educação formal, entre educador e educando. Esta reintrodução do reconhecimento prévio no âmbito educacional significaria o esforço para pensar a relação formativo-educacional como constituída pela “participação afetiva” baseada no “amor espontâneo” que sentimos um pelo outro.

A partir do argumento de Honneth de que a reificação é esquecimento do reconhecimento, a educação deve ser, como ação interativa mediada simbolicamente, o ato da lembrança permanente daquele reconhecimento elementar que é o núcleo de nossa autenticidade. No entanto, para Dalbosco, pensar as relações sociais e as relações pedagógicas orientando-se pelo conceito de reconhecimento elementar não significaria esquecer o lado perverso e astuto que caracteriza o ser humano e nem a intensa mercantilização calculada, à qual ele se encontra exposto na sociedade contemporânea. Levando-se em conta esta realidade complexa, e às vezes problemática, seria importante planejar nossos modos de ação tendo como fonte maior o vínculo afetivo baseado no amor espontâneo que nos aproxima e que pode nos tornar humanos (DALBOSCO, 2011, p. 44-45).

Mas Dalbosco, diferente de Honneth, preserva a significação econômica que sustenta o fenômeno da reificação. Para Dalbosco, a atual organização social e econômica é bem distinta da vivida por Marx e Lukács, mas ainda existe uma mercantilização selvagem que se apresenta assumindo novas faces e produzindo uma postura reificante. Para Dalbosco, Honneth é levado, por causa de suas opções teóricas, a não reconhecer devidamente a influência decisiva que os fatores materiais, de ordem econômica, desempenham na própria rotinização da práxis humana. Cita como exemplo

(...) a colonização que a economia neoliberal de mercado provocou, nestas últimas duas décadas, no âmbito da educação formal, especialmente, no âmbito do ensino superior, impondo um processo econômico de planejamento e troca que é estranho à lógica do processo formativo-educacional humano” (DALBOSCO, 2011, p. 47).

Esta colonização formal contemporânea teria contribuído decisivamente para o “esquecimento” do aspecto especificamente humano na formação das novas gerações, entendida como a capacidade latente em todo o ser humano de se determinar por conta própria, a qual só pode se desenvolver à medida que também for bem governada por uma autoridade externa a ser exercida pelo educador.

Para concluir, procuramos mostrar que Honneth, ao tratar sobre as patologias sociais, realiza modificações e acréscimos importantes ao núcleo central de sua teoria do reconhecimento, o que possibilitou novas contribuições para os processos educativos. Em *Luta por reconhecimento* procuramos mostrar a importância de uma educação guiada pelas três esferas do reconhecimento para a formação de uma identidade pessoal intacta. No novo período, ao tratar sobre as patologias sociais, Honneth possibilitou novas contribuições para os processos educativos ao afirmar que estas podem ser superadas, pois permanece latente dentro de cada indivíduo o interesse pela emancipação e a capacidade de reagir e recuperar a racionalidade que estava distorcida. Mas, para isso, os processos educativos necessitam estar comprometidos com a ideia de que existe a possibilidade do desenvolvimento das potencialidades racionais na identidade de cada indivíduo e que nunca é tarde para o desenvolvimento destas potencialidades. Quando Honneth tratou sobre a ideologia vimos a importância da educação para o afastamento das formas falsas de reconhecimento, assim como o risco de que os processos educativos sejam reprodutores de formas ideológicas de reconhecimento. Quando Honneth trata da invisibilidade e da reificação como patologias sociais originárias da negação do reconhecimento prévio, nos possibilitou pensar sobre a importância de que todos sejam reconhecidos previamente no âmbito educacional simplesmente pelo fato de se tratarem de seres humanos, sem depender da quantidade de conhecimento que possuem. Além disso, que a educação deve ser o ato da lembrança permanente daquele reconhecimento elementar que é o núcleo de nossa autenticidade, tendo em vista que a negação ou esquecimento do reconhecimento prévio pode ser considerado uma violação reificante que compromete a intersubjetividade, que faz com que o outro seja percebido como alguém distante, que não respeita e que ofende e agride, levando o indivíduo também ser indiferente com relação aos acontecimentos dos demais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa o nosso esforço esteve direcionado em responder ao questionamento sobre como Honneth define a formação da identidade pessoal mediante o reconhecimento e suas possíveis implicações educacionais. Procurou-se defender a tese de que está explícito em sua argumentação a ideia de que em uma ordem social os indivíduos, para a formação da identidade pessoal intacta, apta ao desenvolvimento da autonomia e da autorrealização individual, dependem de três relações de reconhecimento (atenção afetiva, igualdade jurídica e estima social), as quais são entendidas como o núcleo normativo de uma concepção de justiça social, e da preeminência do reconhecimento prévio em relação ao conhecimento, o que nos possibilita pensarmos inúmeras contribuições para os processos educativos.

Antes de chegarmos à centralidade desta tese percorremos um caminho introdutório. Vimos que Honneth procurou superar o déficit sociológico que, segundo seu ponto de vista, está presente tanto em Adorno e Horkheimer como em Habermas, reconstruindo o domínio do “social” que é formado por relações de reconhecimento e constituído por meio de interações sociais intersubjetivas. O conflito passa a assumir centralidade em sua Teoria Crítica, tendo em vista que procura reconstruir e explicar que existem expectativas morais implícitas na luta por reconhecimento. Diante de tal *deficit*, Honneth retoma o jovem Hegel do período de Jena e, confrontando-o com a psicologia social de Mead, elabora sua teoria tendo como núcleo central o conflito. Na esteira de Hegel, retoma uma concepção de conflito que se origina nas experiências de desrespeito que afetam a identidade pessoal e coletiva, diferente da concepção de conflito existente na filosofia moderna que se originava na luta por poder ou por autoconservação. A partir desta nova concepção, dá centralidade à ideia de que uma adequada formação da identidade pessoal está profundamente ligada com a necessidade do reconhecimento intersubjetivo. A ampliação das condições prévias do reconhecimento recíproco é buscada por Honneth no jovem Hegel e é o que proporcionará a ideia de formação gradual do espírito humano.

No entanto, sob as condições do pensamento pós-metafísico, Honneth estabelece um contato com as ciências empíricas, especificamente com a psicologia e a sociologia, pois as ideias retomadas de Hegel permanecem ligadas à pressuposição da tradição metafísica. Por isso, buscou reconstruir, principalmente a luz da psicologia social

empiricamente sustentada de Mead, a proposta de Hegel com uma fenomenologia empiricamente controlada, reivindicando para a série das três esferas de reconhecimento a lógica de um processo de formação da identidade pessoal mediado pelas etapas de uma luta moral. Sob esta perspectiva, uma das primeiras afirmações de Honneth é de que a formação da identidade pessoal pressupõe o reconhecimento recíproco entre sujeitos, ou seja, só quando dois indivíduos se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante, eles podem chegar de maneira complementar a uma compreensão de si mesmos como um eu autonomamente agente e individuado.

Esta concepção intersubjetivista do sujeito humano, tomada sob o prisma da teoria do reconhecimento, nos possibilitou pensar processos educativos orientados pela ideia de cooperação e pela consideração das vulnerabilidades próprias e dos demais sujeitos, possibilitando a tomada de consciência de que estes dependem da mediação dos outros para o estabelecimento de uma relação de confiança, respeito e estima. Defendemos que os processos educativos não podem cair em uma idealização enganosa dos indivíduos, considerando-os demasiadamente autossuficientes e autoconfiantes, mas sim, considerar sua interdependência do reconhecimento como algo intrínseco ao ser humano. Uma pedagogia comprometida com um conceito de formação da identidade pessoal centrado no reconhecimento intersubjetivo, que busca a formação de pessoas autônomas e com possibilidades de emancipação, exigiria ir além das premissas individualistas do liberalismo, onde todos competem contra todos e só os “melhores” vencem. O conceito de formação da identidade pessoal baseado no reconhecimento intersubjetivo manifesta-se com a ideia de que somente quando os indivíduos se veem confirmados em sua autonomia pelos demais é que o “eu” pode chegar a uma compreensão de si mesmo como um sujeito agente e individuado e se choca com o conceito de formação da identidade pessoal de modelos pedagógicos liberais baseados na meritocracia, que entendem que somente os mais expertos podem vencer, que a cooperação e a preocupação com o outro é desnecessária e possível geradora de prejuízo e que o outro é visto como uma possibilidade de oportunidade mercantil.

A partir do terceiro capítulo passamos a desenvolver a centralidade da tese, procurando identificar as possíveis contribuições para os processos educativos que podem ser extraídas da argumentação de Honneth de que a formação da identidade pessoal intacta depende de três relações de reconhecimento recíproco. De modo geral, uma das conclusões deste capítulo é a de que podemos considerar plausível que no âmbito

educacional deva existir a orientação sobre a importância do reconhecimento para a formação de uma identidade pessoal com autoconfiança, autorrespeito e autoestima, o que será uma necessidade para o desenvolvimento da autorrelação positiva ou da autorrealização, da autonomia e da emancipação.

De forma mais específica, referente às esferas do reconhecimento, salientamos que é essencial que no âmbito educacional deva existir o compromisso em mostrar que as torturas e as agressões físicas são as formas de desrespeito que destroem com maior profundidade a autorrelação prática de um ser humano, pois ferem de forma duradoura a autoconfiança do indivíduo, criando uma vergonha social que interfere profundamente e negativamente na sua socialização. Para citar como exemplo, destacamos a importância de se combater as violências físicas e psíquicas contra mulheres e o uso da violência como um meio para a educação dos filhos, ficando o diálogo em segundo plano.

Ainda sobre a negação do reconhecimento, vimos a importância do comprometimento dos processos educativos em mostrar que nenhum indivíduo pode permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade, principalmente por serem pretensões sociais legítimas de todos ao participar de uma coletividade. A privação destes direitos representa uma exclusão social que limita de forma violenta a autonomia pessoal, cria o sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor e não é e nem se sente reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral, levando-o à perda do autorrespeito. Por esses motivos, defendemos que a educação necessita estar comprometida em destacar e refletir sobre a importância da igualdade jurídica e dos princípios democráticos, onde todos possuem os mesmos direitos e deveres independente da sua classe social, do gênero, da orientação religiosa, das convicções políticas e da cultura da qual pertencem. Uma educação comprometida com a ideia do reconhecimento deve significar relembração dos inúmeros casos de desrespeito promovidos por pessoas, grupos sociais e governos, como por exemplo, as torturas e as exclusões sociais e jurídicas sofridas por pessoas pertencentes à determinados gêneros, classes sociais, raças e ideologias religiosas ou políticas.

Em última instância, procuramos mostrar que os processos educativos necessitam valorizar as habilidades e capacidades individuais dando a oportunidade e criando condições para que todos sejam socialmente valorizados e que tenham uma estima social, evitando situações de ofensas e degradações que afetam a honra e a dignidade. Se no

âmbito educacional existe a degradação de algumas formas de vida, automaticamente impede o reconhecimento da “honra”, da “dignidade” ou do *status* de um indivíduo, impossibilita a atribuição de valor social às suas próprias capacidades e impossibilita sua autorrealização. A valorização, o reconhecimento social e o encorajamento necessitam ser entendidos, acima de tudo, como atos solidários, pois motiva o indivíduo que está realizando alguma atividade a desenvolvê-la com maior complexidade e perfeição, assim como motiva aqueles que estão iniciando uma atividade e que ainda não possuem um *status* social.

O conceito de justiça desenvolvido por Honneth também nos possibilitou pensarmos um conceito de formação da identidade pessoal fundamentado na ideia de reconhecimento. Vimos que a justiça ou o bem-estar da sociedade deve ser proporcionado à sua capacidade de assegurar as condições de reconhecimento mútuo, as quais possibilitam o desenvolvimento adequado da formação da identidade pessoal e, conseqüentemente, a autorrealização. O sofrimento e o descontentamento social referem-se a frustrações ou violações de expectativas normativas ou morais, gerando a experiência de que a sociedade está fazendo algo injusto ou injustificável. Os conflitos e as lutas sociais andam juntas com as sensações de injustiças ou negação do reconhecimento, ou seja, o que motiva os indivíduos ou grupos sociais a questionarem a ordem social prevalecente e a organizarem uma resistência prática é a convicção moral de que, com relação a suas próprias situações ou particularidades, os princípios do reconhecimento tidos como legítimos se aplicam de maneira incorreta ou inadequada.

Nos processos educativos o conflito também pode ser entendido como luta por reconhecimento, como motor do desenvolvimento didático-pedagógico, como um meio para ampliar ainda mais a valorização do educando como sujeito, para o reconhecimento profissional do professor e como um caminho para o aperfeiçoamento normativo das regras e leis que norteiam a educação. Os conflitos, muitas vezes entendidos como problema e obstáculo no âmbito educacional, podem ter uma conotação ética por possibilitar que os indivíduos, dentro de suas diversidades e pluralidades, tenham a possibilidade de lutar por seu reconhecimento. O conflito em uma realidade educacional democrática poderá ser entendido como uma luta contra injustiças e contra o reconhecimento negado, entendido aqui como maus tratos, exclusões e humilhações.

Outra contribuição que procuramos extrair da Teoria Crítica de Honneth é a de que os processos educativos não têm somente a responsabilidade de analisar e refletir

sobre a importância do reconhecimento para a formação da identidade pessoal com autorrealização e autonomia, mas também é necessário que estes processos não desenvolvam em suas práticas e nem sejam coniventes com situações de negação do reconhecimento ou injustiças. As agressões e torturas físicas e psicológicas necessitam ser banidas definitivamente e sem retrocessos como “recurso pedagógico”, pois ferem a autoconfiança, geram situações de submissão e promovem a ideia de que a força é preferível ou superior que o diálogo. Além disso, destacamos a importância dos indivíduos envolvidos nos processos educativos serem tratados com igualdade jurídica, seus direitos respeitados e que não sejam vítimas de injustiças, independentemente da posição ocupada por cada um. As práticas dos processos educativos não podem levar a situações de humilhações que ferem a imagem social dos envolvidos e que geram uma vergonha social profundamente comprometedora no processo de socialização. Paralelo a isso, os processos educativos não podem ser coniventes ou indiferentes com estas situações de negação do reconhecimento ou injustiças.

Quando Honneth desenvolve a argumentação de que a formação de uma identidade pessoal autônoma está profundamente ligada com a necessidade do reconhecimento, possibilitou visualizar novas contribuições para os processos educativos. Em *Luta por reconhecimento* Honneth entende que a formação da autonomia está vinculada com as relações de reconhecimento intersubjetivo e identificada como a capacidade do sujeito desenvolver e perseguir uma concepção própria de vida como digna de valor mediante três modos de autorrelação prática. A partir desta argumentação, destacamos a importância dos processos educativos fortalecerem a capacidade dos indivíduos reconhecerem-se como pessoas de valor, aprendendo a ver a si mesmos de modo positivo como possuidores de capacidades e necessidades específicas que os constituem como personalidades autônomas e individuadas. Ser destinatário de afetos, de cuidados e de igual dignidade, bem como sentir-se valioso por suas capacidades e propriedades, são condições que podem ser entendidas como resultantes de um processo de aprendizagem prático e que demanda um ambiente propício para tal. Os processos educativos necessitam estar comprometidos em inviabilizar a negação do reconhecimento, pois, se experiências de desrespeito afetam negativamente e, por vezes, irreversivelmente a autorrelação prática que o sujeito estabelece em diferentes níveis, o desenvolvimento da autonomia e a própria confiança nos laços sociais e nas instituições pode ficar comprometido.

Ao desenvolver o conceito de formação da autonomia descentrada, que é distinto do conceito apresentado anteriormente, mas ao mesmo tempo inseparável dele por ter em comum a centralidade no caráter intersubjetivo, Honneth procurou mostrar que a formação da autonomia do sujeito está profundamente ligada com o desenvolvimento de três capacidades específicas no que tange tanto a nossas pulsões quanto à organização de nossa própria vida e das exigências morais do meio social: capacidade de articulação linguística, ou seja, a formação da autonomia está vinculada com o desenvolvimento da capacidade de articulação de necessidades livre de coerção e com o apoio intersubjetivo; coerência narrativa de vida, onde o indivíduo autônomo necessita desenvolver a capacidade de conduzir sua vida de modo reflexivo e não condicionado a uma única referência significativa, mas a luz de valores éticos; e, a complementação da orientação por princípios com um critério de sensibilidade moral ao contexto, isto é, o sujeito moralmente autônomo é aquele que desenvolve a capacidade de ampliar com responsabilidade os princípios morais “universais” com a participação efetiva e com uma sensibilidade em relação às circunstâncias concretas de casos particulares.

Esta reformulação no conceito de formação de uma identidade pessoal mediante a autonomia descentrada também nos possibilitou visualizar contribuições para a educação. Procuramos mostrar que os processos educativos necessitam criar condições para a existência de relações de reconhecimento mútuo, pois disso depende o indivíduo para estar livre de reações de comportamentos rígidos e forçados impostos de maneira inconsciente por motivos psíquicos. Se o indivíduo sentir-se reconhecido estará em condições de descobrir impulsos de ação em si próprios novos e inexplorados, articulá-los sem temor e torná-los matéria de decisão reflexiva. Quando Honneth desenvolve o raciocínio sobre a capacidade de coerência narrativa de vida, procuramos argumentar que os processos educativos têm a responsabilidade de refletir e fomentar no indivíduo o desenvolvimento da capacidade de superar a linearidade e suplantar pela concepção de que existe uma multiplicidade de opções de identidades não esgotadas possíveis de serem viabilizadas pelo sujeito na relação consigo mesmo. É o esforço em mostrar que é obsoleta a ideia de subordinar de maneira reflexiva a vida própria a uma referência significativa, pois existem dentro dos sujeitos impulsos de ações nebulosos e divergentes. A última capacidade específica na formação da autonomia descentrada, a complementação da orientação por princípios com um critério de sensibilidade moral ao contexto, também nos possibilitou pensarmos em contribuições no âmbito educacional. Os processos

educativos necessitam fomentar nos indivíduos o desenvolvimento da capacidade de perceber a multiplicidade de identidades existentes dentro de si, o que possibilitaria a percepção com maior facilidade de situações de emergência e carências concretas que outros sujeitos têm que enfrentar em suas vidas, os obrigando também a ampliar o ideal de autonomia moral. Com isso, destaca-se a importância dos processos educativos não ficarem presos algumas normas morais de uma cultura específica e tampouco formar indivíduos com a ideia de que a moral é imutável. Necessitaria mostrar sim, que o sujeito moralmente autônomo é aquele que desenvolve a capacidade de ampliar com responsabilidade os princípios morais “universais” com a participação efetiva e com uma sensibilidade em relação às circunstâncias concretas de casos particulares.

Ao desenvolver um conceito de eticidade ou vida boa, centrado nas condições do reconhecimento intersubjetivo, Honneth torna visível novamente um conceito de formação da identidade pessoal. É uma concepção de vida boa que está aberta às distintas opções de autorrealização dos indivíduos e condicionada a necessidade de uma adequada formação da identidade pessoal, onde o desenvolvimento da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima seriam necessidades para a autorrelação positiva, para a formação da autonomia e para a autorrealização. Destacamos a importância de se ter presente no âmbito educacional esta concepção de vida boa, principalmente por se contrapor à concepção liberal que entende que a realização e a felicidade individual é conseguida mediante uma boa situação financeira e a sua consequente capacidade de consumo. Refere-se à importância de manter latente âmbito educacional a relevância do reconhecimento nas relações intersubjetivas para a autorrealização, promover o desenvolvimento de uma consciência crítica com relação ao consumismo e não ser o promotor ou disseminador destas ideias liberais de autorrealização. Chamamos a atenção sobre o risco dos processos educativos serem inundados por uma excessiva mercantilização, na qual os profissionais envolvidos, o modelo pedagógico, as políticas e os gestores desenvolvem uma educação que reduz a autorrealização em sucesso profissional e econômico, esquecendo-se a importância das relações interpessoais.

No entanto, procuramos mostrar no último capítulo que, após a publicação de *Luta por reconhecimento*, Honneth realiza modificações e acréscimos importantes ao núcleo original de sua teoria do reconhecimento, motivadas principalmente por interlocuções com distintas concepções filosóficas. Nesse sentido, destacamos dois pontos centrais neste período: a necessidade de retomar a análise sobre as patologias sociais e a

preeminência do reconhecimento prévio. O nosso estudo esteve direcionado em explorar novas implicações para um conceito de formação da identidade pessoal e conseqüentemente para os processos educativos, tendo como base a tese de Honneth da primazia do reconhecimento sobre o conhecimento, sustentada no conceito de reconhecimento prévio.

De forma mais específica, analisamos três formas de patologias sociais: ideologia, invisibilidade e reificação. Sobre as representações ideológicas, que tendem a beneficiar um grupo em detrimento do todo da humanidade, surge a suspeita de que na práxis do reconhecimento público se localiza o mecanismo padronizado de todas as formas de ideologia, pois os indivíduos são considerados sujeitos na medida em tomam consciência de suas responsabilidades e direitos e se submetem a regras e atribuições sociais. Honneth procurou fazer uma diferenciação, na qual, o reconhecimento deve consistir em um ato moral, que está ancorado como acontecimento cotidiano no mundo social, como afirmação das qualidades positivas de sujeitos ou grupos e como algo que não pode ser reduzido a simples palavras ou declarações simbólicas, mas mediante o correspondente modo de comportamento. Além disso, não pode ser compreendido como produto derivado de uma ação orientada em outra direção, mas deve ser concebido como expressão de uma intensão independente. E, em última instância, o reconhecimento deve abarcar diferentes subtipos, como o respeito no amor, respeito jurídico e a apreciação do valor.

Diante da necessidade de evitar-se as formas ideológicas de reconhecimento, não é difícil perceber que o conceito de formação da identidade pessoal presente na teoria social crítica de Honneth poderá significar uma grande contribuição neste sentido. Vimos que formação da identidade pessoal, apta a tornar indivíduos autorrealizados e emancipados, possui um profundo vínculo com o reconhecimento recíproco nas distintas esferas: amor, respeito jurídico e apreciação de valor. Neste sentido, um conceito de formação da identidade pessoal pautado na ideia de igualdade jurídica, afastará os indivíduos das formas ideológicas de reconhecimento que procuram beneficiar um grupo em detrimento do todo da humanidade e possibilitará a não aceitação das formas de dominação e submissão que ferem profundamente o desenvolvimento da autonomia individual.

Para Honneth, o reconhecimento deve consistir em um ato moral, mas chama a atenção de que muitas formas de reconhecimento falsas eram resultado de um juízo moral

de um determinado momento na história. Neste sentido, procuramos destacar a responsabilidade que tem os processos educativos em mostrar a importância do reconhecimento intersubjetivo na formação da identidade pessoal, o que possibilitaria, conseqüentemente, uma melhor análise dos valores morais e um conseqüente afastamento das formas ideológicas. É a ideia de que reconhecer o outro significa perceber nele uma qualidade de valor que nos motiva intrinsecamente a comportar-nos não de maneira egocêntrica, mas sim adequada aos propósitos, desejos e necessidade dos demais.

Vimos também que a invisibilidade é outra forma de patologia social, pois refere-se ao fato do indivíduo, apesar de ser um humano real de “carne e osso”, poder permanecer anônimo ou invisível socialmente aos demais. A princípio, a visibilidade social ou reconhecimento social é conferida aos indivíduos que possuem propriedades particulares expressivas ao meio social no qual vivem. No entanto, Honneth discordou desta ideia, argumentado que o reconhecimento precede o conhecimento, o que é manifestado quando, através gestos e comportamentos, demonstramos claramente que concedemos a outra pessoa, tendo como base o seu valor, uma autoridade moral sobre nós, limitando nossos impulsos e inclinações espontâneas. A invisibilidade social é uma patologia social, pois é o resultado de uma deformação da capacidade humana de percepção prévia do valor do outro.

Ao defender a tese da primazia do reconhecimento sobre o conhecimento, Honneth, baseado nas ideias de Stern, desenvolve um conceito de formação da identidade pessoal importante no que tange ao primeiro ano de vida de uma criança, criando-se a base para que este indivíduo tenha a motivação para uma socialização que não lhe permita tornar o outro invisível e nem aceitar que os demais lhe tornem invisível. As manifestações de apoio e cuidado da pessoa de referência às crianças, entendidas como reconhecimento prévio e expressadas através manifestações faciais, significam abreviaturas simbólicas de ações que servem ao bem-estar dos lactantes, lhes estimulando a revelarem uma disposição social aberta ao mundo. Estas expressões demonstram à pessoa que está à frente que ela é reconhecida e aprovada socialmente.

Na relação entre pessoas adultas ocorre algo similar, pois as diferentes expressões na comunicação interpessoal demonstram se alguém é bem-vindo ou não. Os atos de reconhecimento prévio passam a ser entendidos como indicação de uma espécie de motivação “de um grau superior”, pois em nome do respeito ao outro posso menosprezar o amor que sinto por mim mesmo. Desta ideia, procuramos vislumbrar a importância da existência do reconhecimento prévio no âmbito educacional para evitar-se as situações de

invisibilidade. Uma pedagogia liberal, fundamentada em um conceito de meritocracia, ao invés de dar importância para o reconhecimento prévio, reconhece os indivíduos que se destacam na sua potencialidade de conhecimento. Percebe-se neste processo uma desconsideração de todo um processo histórico de experiências vividas pelo indivíduo, assim como não se tem presente que este tem o direito de ser reconhecido simplesmente pelo fato de ser um ser humano, independente do conhecimento que possui.

Finalmente, vimos que a reificação também refere-se a uma forma de patologia social. Honneth faz uma crítica à Luckács, o qual entendia que a reificação era característica das sociedades capitalistas, devido ao fato de que no intercâmbio de mercadorias criava-se uma instrumentalidade fria e calculada nas relações sociais, sem levar em consideração a ideia de reconhecimento prévio. Desde o ponto de vista genético, Honneth, a partir das leituras de Hobson, Tomasello, Dornes e Adorno, afirma que o surgimento das capacidades infantis de conhecer, pensar e interagir devem ser entendidas como um processo que se desenvolve mediante o mecanismo de adoção de perspectiva, mas para que isso ocorra a criança deve antes identificar-se emocionalmente com a pessoa de referência e ser reconhecida previamente por esta. Na argumentação no sentido conceitual que Honneth desenvolve, tendo como base as reflexões de Cavell, também está presente um conceito de formação da identidade pessoal centrado no reconhecimento prévio. Refere-se à ideia de que não podemos obter conhecimento do “psiquismo alheio” sem antes haver uma postura pela qual me sinto como se estivesse incluído existencialmente em seu mundo de sensações, pois os estados mentais não constituem simplesmente objetos de um saber. Para Honneth o “reconhecimento elementar” ou “participação afetiva” é necessário e refere-se ao fato de considerar o outro indivíduo como um próximo ou semelhante, fazer parte existencialmente do outro e estabelecer uma autorrelação partilhada emocionalmente na realização de objetivos pessoais do outro.

A negação ou esquecimento do reconhecimento prévio pode ser considerado uma violação que pode conduzir a reificação, pois a percepção do outro como alguém distante, que não respeita, que ofende e agride, leva o indivíduo a também ser indiferente com relação aos acontecimentos dos demais. A perda desta conduta original que é o reconhecimento cria no indivíduo uma perspectiva habitual petrificada, fazendo-o perder sua capacidade de implicar-se com interesse nas pessoas e nos sucessos. É neste contexto que se manifesta a reificação, pois os sujeitos se transformam em observadores puramente passivos a quem não somente seu entorno social e físico, mas também sua vida interior lhes aparece como um conjunto de atitudes cósmicas e sem um significado intersubjetivo.

O esquecimento do reconhecimento prévio pode tornar inexistente um sentimento de união e o entorno social parece, quase como o universo sensorial do autista, uma totalidade de objetos puramente observáveis que carece de toda emoção ou sensação

Também do conceito de reificação procuramos extrair um conceito de formação da identidade pessoal que poderá trazer contribuições para o âmbito educacional. Destacamos, mais uma vez, a possibilidade da existência do primado epistemológico (cognitivo) que pode imperar irracionalmente no campo pedagógico, sem atribuir a importância devida ao significado do reconhecimento elementar (prévio) como ato constitutivo originário das relações pedagógico-educativas entre os seres humanos e, especialmente, no âmbito da educação formal, entre professor e aluno. A partir do pensamento de Honneth de que a reificação é esquecimento do reconhecimento, a educação deve ser, como ação interativa mediada simbolicamente, o ato da lembrança permanente daquele reconhecimento elementar que é o núcleo de nossa autenticidade, mas, ao mesmo tempo, sem esquecer o lado perverso e astuto que caracteriza o ser humano e nem a intensa mercantilização calculada, à qual ele se encontra exposto na sociedade contemporânea.

Ao tratar sobre as patologias sociais Honneth realiza modificações e acréscimos importantes ao núcleo central de sua teoria do reconhecimento desenvolvida em *Luta por reconhecimento*, o que possibilitou novas contribuições para os processos educativos. Em um primeiro momento, tendo como base *Luta por reconhecimento*, procuramos mostrar a importância de uma educação guiada pelas três esferas do reconhecimento para a formação de uma identidade pessoal intacta, apta ao desenvolvimento da autonomia, da emancipação e da autorrealização. No novo período, em *Critica del agravio moral*, ao tratar sobre as patologias sociais, Honneth possibilitou novas contribuições para os processos educativos ao afirmar que estas podem ser superadas, pois permanece latente dentro de cada indivíduo o interesse pela emancipação e a capacidade de reagir e recuperar a racionalidade que estava distorcida. Mas para isso, é necessário o compromisso no âmbito educacional com a ideia de que existe a possibilidade do desenvolvimento das potencialidades racionais na identidade de cada indivíduo e que nunca é tarde para o desenvolvimento destas potencialidades. Outra contribuição para os processos educativos neste novo período refere-se à importância da educação formar identidades individuais afastadas das formas falsas de reconhecimento, assim como, o risco de que os próprios processos educativos sejam reprodutores de formas ideológicas de reconhecimento.

No final deste estudo, a nosso ver, concluímos que existe uma grande potencialidade na teoria do reconhecimento de Honneth que ainda poderá ser explorada de forma mais consistente no que se refere à formação da identidade pessoal e suas possíveis contribuições para os processos educativos. É a possibilidade de se pensar uma filosofia da educação ou uma pedagogia do reconhecimento partindo-se da tese defendida nesta pesquisa, ou seja, que a formação da identidade pessoal intacta, apta a se tornar autônoma, autorrealizada e emancipada se dá mediante a necessidade de três esferas do reconhecimento e a necessidade do reconhecimento prévio, enquanto que a negação do reconhecimento, entendidas como injustiças, e o esquecimento do reconhecimento prévio são lesivas na formação da identidade pessoal.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Teoria estética*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* (1947). 2 ed. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofia da educação*. São Paulo: Moderna, 1996.
- BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard, 1984.
- BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- BOLTANSKI, Luc; Chiapello, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CAVELL, Marcia. *The psychoanalytic mind: From Freud to philosophy*. 2ª ed. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1996.
- CENCI, Angelo Vitória. *Reconhecimento, conflito e formação na Teoria Crítica de Axel Honneth*. Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 323-342, jan./jun. 2013. ISSN 0102-6801. Disponível em <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/14267>>. Acesso em: 12 de dez.18.
- CENCI, Angelo Vitória. *A tese da primazia do reconhecimento sobre o conhecimento em Axel Honneth: contribuições para os processos educativos*. Linhas críticas. Revista da Faculdade de Educação – UnB. v. 22, n. 49, p. 708-726, 2016. Disponível em

<<http://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/17703/18513>>. Acesso em: 12 de dez.18.

CENCI, Angelo Vitório. *Autonomia, reconhecimento e educação*. Práxis Educativa, Ponta Grossa, v. 10, n. 1, p. 253-274, jan./jun. 2015. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/6723>>. Acesso em: 12 de dez.18.

CENCI, Angelo Vitório. *Reconhecimento e progresso moral: aportes da concepção de modernidade de Honneth para a ideia de formação humana*. Linhas Críticas, Brasília, DF, v.19, n.39, p. 271-288, mai./ago. 2013. Disponível em <<http://www.redalyc.org/pdf/1935/193528369002.pdf>>. Acesso em: 12 de dez.18.

CUNHA, Eduardo Leal; HILÁRIO, Leomir Cardoso. *Michel Foucault e a Escola de Frankfurt: reflexões a partir da obra Crítica do poder, de Axel Honneth*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, n. 3, p. 157-188, set./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v35n3/09.pdf>>. Acesso em: 12 de dez.18.

DALBOSCO, Claudio Almir. *Reificação, reconhecimento e educação*. Revista Brasileira de Educação, Campinas, v. 16, n. 46, p. 33-49, jan./abr. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v16n46/v16n46a03.pdf>>. Acesso em: 12 de dez.18.

DORNES, Martin. *Die emotionalen Ursprünge des Denkens (As origens emocionais do pensamento)*. Frankfurt: WestEnd- Neue Zeitschrift Für, 2004.

FABRES, Ricardo Rojas. *O jovem Marx e a realização da filosofia*. Autklärung. Revista de filosofia. João Pessoa. v.2, n.2, out/2015. p. 269-288.

FEINBERG, Joel. *The nature and value of rights*. In: Rights, justice, and the bounds of liberty. Princeton: Essays in social philosophy, 1980.

FLICKINGER, Hans Georg. *A caminho de uma pedagogia hermenêutica*. Campinas: Autores Associados, 2010.

FRASER, Nancy. e HONNETH, Axel. Traduzido por Peter Storandt Diller ¿*Redistribución o Reconocimiento?* Um debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata, S.L., 2006 (Obra original publicada em 2003).

GADAMER, Hans-Georg. *A Razão na época da Ciência*. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempos Brasileiro, 1983.

GOERGEN, Pedro. *Bildung ontem e hoje: restrições e perspectivas*. Espaço Pedagógico, Passo Fundo, v. 24, n. 3p. 437-451, set./dez. 2017. Disponível em: <www.upf.br/seer/index.php/rep>. Acesso em: 12 de dez.18.

HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. A.M. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico – Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo I: Racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Realphilosophie*. Hamburgo: F. Meine 1969.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie 1804-05*. In: *Gesammelte Werk*. Hamburg: F. Meiner, 1967. vol. VII.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *O sistema da vida ética*. Rio de Janeiro: Edições Livros de Portugal, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Eptome*. Vol. III. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

HERZOG, Benno; HERNÁNDEZ, Francesc Jesús. *Axel Honneth y el renacimiento de la Teoría Crítica*. Revista da Faculdade de Direito de Caruaru / Ascens – Vol.42 Nº 1 – Jan - Jun/2010. Disponível em:

<http://www.ascens.edu.br/publicacoes/revistadireito/edicoes/2010-1/teoria_critica1.pdf>. Acesso em: 12 de dez.18.

HOBSON, Jessica; HOBSON, Peter. *Identification: The Missing Link between Joint Attention and Imitation? Development and Psychopathology*, Volume 19 , Edição 2, pp. 411-431, Abr/2007. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17459177>>. Acesso em: 12 de dez.18.

HONNETH, Axel. *A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*. Civitas-Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewArticle/6896>>. Acesso em: 12 de dez.18.

HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral*. Patologías de la sociedad contemporánea. Buenos Aires: FCE/UAM, 2009b.

HONNETH, Axel. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Machado Libros, 2009a (Obra original publicada em 1986).

HONNETH, Axel. *Die idee des sozialismus: versuch einer aktualisierung*. Berlin: Suhrkamp, 2015 (tradução portuguesa: *A ideia de socialismo*. Lisboa: Edições 70, 2017).

HONNETH, Axel. *El reconocimiento como ideología*. Isegoría, Frankfurt, n. 35, p. 129-150, 2006 (Artigo publicado originalmente em 2004). Disponível em: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/33/33>>. Acesso em 12 de dez.18.

HONNETH, Axel. *Honneth esquadrinha “déficit sociológico”*. Entrevista a Marcos Nobre e Luiz Repa, em 11/10/2003, para a Folha de S. Paulo. 2003. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1110200318.htm>>. Acesso em: 12 de dez.18.

HONNETH, Axel. *Invisibilidad: sobre la epistemología moral del reconocimiento*. In: *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta, 2011 (Obra original publicada em 2003).

HONNETH, Axel. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2010a.

HONNETH, Axel. *La dinámica social del desprecio*. Hacia una ubicación de una teoría crítica de la sociedad. 2010b. En: HONNETH, 2010a.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003 (Obra original publicada em 1992).

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015 (Obra original publicada em 2011).

HONNETH, Axel. *Observações sobre a reificação*. Civitas, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 68-79, 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4322>>. Acesso em: 12 de dez.18.

HONNETH, Axel. *Reificación: un estudio em la teoria del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007b (Obra original publicada em 2005).

HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007a (Obra original publicada em 2001).

HONNETH, Axel. *Uma patologia social de la razón*. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica. In: Honneth, Axel. *Patologías de la razón: História y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz editoras, 2009c (Obra original publicada em 2007).

HONNETH, Axel; ANDERSON, Joel. *Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça*. Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade, São Paulo, n. 17, p. 81-112, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64839>>. Acesso em: 12 de dez.18.

HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner, 1999 (tradução portuguesa: *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009).

LUKÁCS, Geord. *Historia y consciência de classe*. México: Grijalbo, 1969.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Traduzido por Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MARSHALL, Thomas Humprey. *Citizenship and Social Class*. Londres: Sociology at the Crossroads, 1963.

MEAD, George Herbert. *Mind, Self and society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967.

MEAD, George Herbert. *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

MEAD, George Herbert. *La génesis del Self y el control social*. Buenos Aires: Reis, 1991.

MELO, Rúriom Soares. *Repensando o déficit sociológico da Teoria Crítica: de Honneth a Horkheimer*. Cadernos de Filosofia Alemã, São Paulo, v. 22; n. 2, p. 63-76. 2017. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/138456>>. Acesso em: 12 de dez.18.

MELO, Filipi Augusto Barreto Campello de. *A reestruturação da eticidade: a atualização do conceito hegeliano de eticidade na teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. Tese de mestrado apresentado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10923/3438>>. Acesso em: 12 de dez.18.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

NOBRE, Marcos. *Max Horkheimer: a Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio*. In: Nobre, Marcos (Org.). Curso Livre de Teoria Crítica. Campinas, SP: Papirus, 2009.

POLLOCK, Friedrich. *Stadien des kapitalismus*. Múnich: Ed.Helmut Dubiel, 1975.

SAAVEDRA, G. A. *A Teoria Crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Annablume, 2007.

SIEP, Ludwig. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica: ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*. Lecce: Pensa Multimedia, 2007.

SIMMEL, Georg. *Filosofia del dinero*. Granada: Comares, 2003.

STERN, Daniel: *La primera relación madre-hijo*. Madrid: Morata, 1984.

SUAREZ, Rosana. *Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural)*. Kriterion, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 191-198, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200005>. Acesso em: 12 de dez.18.

TESTA, Edimárcio. *Hermenêutica filosófica e história*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2004.

TOMASELLO, Michael. *The cultural origins of human cognition*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1999.

WERLE, D; Melo, R. Introdução. In: Honneth, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007, pág. 7 à 44 (Obra original publicada em 2001).

WILLIAMS, Robert. *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. New York: State University of New York Press, 1992.

WILLIAMS, Robert. *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997.

VOIROL, Olivier. *Teoria Crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução*. *Novos estud. - CEBRAP* [online]. São Paulo, n.93, p.81-99, jul. 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002012000200007>>. Acesso em: 12 de dez.18.

CIP – Catalogação na Publicação

T655f Tomasi, Rubilar

Formação da identidade pessoal, reconhecimento e
educação a partir da perspectiva de Axel Honneth / Rubilar

Tomasi . – 2019.

170 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci.

Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de
Passo Fundo, 2019.

1. Honneth, Axel. 2. Reconhecimento (Psicologia).
3. Educação. I. Cenci, Angelo Vitório, orientador. II. Título.

CDU: 37.01

Catalogação: Bibliotecária Juliana Langaro Silveira – CRB 10/2427