



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
PPGE – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

MÁRCIO SANTOS MELO

**A TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH E SUAS IMPLICAÇÕES
PARA O ENSINO DE FILOSOFIA**

MACEIÓ-AL
2025

MÁRCIO SANTOS MELO

**A TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH E SUAS IMPLICAÇÕES
PARA O ENSINO DE FILOSOFIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas (PPGE/UFAL) como requisito parcial para obtenção de título de Doutorado, na linha de pesquisa de Processos Educativos e Grupo de Pesquisa de Filosofia e Educação/Ensino de Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Anderson Alencar Menezes

Coorientador: Prof. Dr. Junot Matos

MACEIÓ-AL
2025

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

M528t	Melo, Márcio Santos. A teoria do reconhecimento de Axel Honneth e suas implicações para o ensino de filosofia / Márcio Santos Melo. – 2025. 211 f. : il. Orientador: Anderson Alencar Menezes. Co-orientador: Junot Matos. Tese (doutorado em Educação) – Universidade Federal de Alagoas. Centro de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Maceió, 2025. Bibliografia: f. 207-211. 1. Honneth, Axel, 1949- . 2. Reconhecimento (Filosofia). 3. Teoria social crítica. 4. Educação. 5. Autorrealização. I. Título.
-------	--

CDU: 37:17



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

**A TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH E SUAS IMPLICAÇÕES
PARA O ENSINO DE FILOSOFIA**

MÁRCIO SANTOS MELO

Tese de doutorado submetida à banca examinadora, já referenciada pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas e aprovada em 07 de abril de 2025.

Banca Examinadora:

Documento assinado digitalmente
gov.br ANDERSON DE ALENCAR MENEZES
Data: 22/04/2025 08:29:54-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. Anderson de Alencar Menezes, Universidade Federal de Alagoas

Documento assinado digitalmente
gov.br MARIA DOLORES FORTES ALVES
Data: 16/04/2025 14:40:46-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profa. Dra. Maria Dolores Fortes Alves, Universidade Federal de Alagoas
Avaliadora Interna

Documento assinado digitalmente
gov.br WALTER MATIAS LIMA
Data: 09/04/2025 07:02:52-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. Walter Matias Lima, Universidade Federal de Alagoas
Avaliador Interno

Documento assinado digitalmente
gov.br JOSÉ VICENTE MEDEIROS DA SILVA
Data: 08/04/2025 21:41:57-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. José Vicente Medeiros da Silva, Universidade Federal de Alagoas
Avaliador Interno

Documento assinado digitalmente
gov.br JUNOT CORNELIO MATOS
Data: 14/04/2025 13:39:40-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. Junot Cornélio Matos, Universidade Federal de Pernambuco
Avaliador Externo à Instituição

Sem a experiência de que o outro indivíduo seja um próximo/semelhante, nós não estaríamos em condições de dotá-lo com valores morais que controlam ou restringem o nosso agir; portanto, primeiramente precisa ser consumado esse reconhecimento elementar, precisamos tomar parte (Anteilnehmen) do outro existencialmente, antes de podermos aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento que nos intimam a determinadas formas de consideração ou de benevolência.

Axel Honneth (2008, p. 73)

RESUMO

Pensar a relação entre filosofia e educação nos remete à própria tradição da filosofia enquanto atitude contemplativa e crítico-formadora da realidade ético – política. A proposta de uma discussão teórico-metodológica sobre o seu fazer se impõe pela necessidade de consolidarmos a importância do seu ensino ultrapassando as fronteiras de uma imposição de conteúdos pré-estabelecidos provenientes da prática curricular com o ensino da Filosofia e ressignificando, pelo exercício do diálogo e pelas práxis da conversação argumentativa, a construção de habilidades e competências para o ensino e aprendizagem do filosofar na educação básica. O estudo desta tese de doutoramento é de abordagem quanti-qualitativa, pois detém-se a analisar 10 (dez) teses do PROFFILO-UFPE – Ensino em Filosofia. Além de quantificar a produção disseminada, objetiva identificar os tipos de produções e as temáticas estudadas. No que concerne ao tipo de estudo metodológico, trata-se de um estado da arte por possuir um viés investigativo de caráter bibliográfico que mapeia as produções científicas consoantes a determinada área para responder como se encontra o conhecimento em um determinado momento, partindo de um problema central: a natureza do ensino de Filosofia no Ensino Médio e as possibilidades de seu diálogo com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth. O representante mais influente da terceira geração da Escola de Frankfurt - Axel Honneth (1949) - retomando o jovem Hegel do período de Jena (1801-1806) e confrontando-o empiricamente com a psicologia social de Mead, elabora sua teoria social crítica tendo como núcleo central o conflito. 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 foco normativo que parte de um conceito de luta motivada por sentimentos morais de injustiça. A compreensão das teses de Honneth torna possível a percepção de um profundo vínculo entre conflito e formação. Em linhas gerais, pode-se perceber a argumentação de que a formação das identidades subjetivas individuais pressupõe o reconhecimento recíproco entre sujeitos e que o desrespeito provoca deformações. Segundo o autor, existem três formas de reconhecimento que se distinguem pelo grau de autonomia que o sujeito possui, mas também três formas de desrespeito. Quando Honneth aborda os conceitos de socialização e auto realização, também é possível perceber um vínculo profundo com o tema formação. Neste caso, a socialização ou interação do sujeito ocorre a partir de processos conflituosos motivados pela quebra de expectativas normativas socialmente estabelecidas. Dialogar com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth é uma

tarefa ainda pouco explorada no campo da educação, porém, esta tese busca apresentar o autor e suas esferas de conhecimento como uma boa prática para a educação, demonstrando que já há aplicação positivas das ideias de Axel Honneth na educação, como confirma as vivências nas Intervenções de Práticas Educacionais trazidas em dissertações de Mestrado do PROFFILO-UFPE analisadas nesse trabalho.

Palavras-chave: Axel Honneth; Teoria do Reconhecimento; Teoria social crítica; Educação e autorrealização.

ABSTRACT

Thinking about the relationship between philosophy and education takes us back to the tradition of philosophy itself as a contemplative and critical attitude that shapes ethical and political reality. The proposal for a theoretical-methodological discussion about its practice is imposed by the need to consolidate the importance of its teaching, going beyond the boundaries of an imposition of pre-established content from curricular practice with the teaching of Philosophy and redefining, through the exercise of dialogue and the praxis of argumentative conversation, the construction of skills and competencies for the teaching and learning of philosophizing in basic education. The study of this doctoral thesis has a quantitative and qualitative approach, as it focuses on analyzing 10 (ten) theses from PROFFILO-UFPE – Teaching in Philosophy. In addition to quantifying the disseminated production, it aims to identify the types of productions and the themes studied. Regarding the type of methodological study, it is a state of the art because it has an investigative bias of a bibliographic nature that maps scientific productions in accordance with a given area to answer how knowledge is at a given moment, starting from a central problem: the nature of the teaching of Philosophy in High School and the possibilities of its dialogue with Axel Honneth's Theory of Recognition. The most influential representative of the third generation of the Frankfurt School - Axel Honneth (1949) - returning to the young Hegel of the Jena period (1801-1806) and empirically confronting him with Mead's social psychology, develops his critical social theory with conflict as its central core. The struggle for recognition becomes the moral grammar of social conflicts, that is, this struggle is understood as an ethical act. With this, Honneth wants to formulate a critical social theory with a normative focus that starts from a concept of struggle motivated by moral feelings of injustice. Understanding Honneth's theses makes it possible to perceive a deep link between conflict and formation. In general terms, one can perceive the argument that the formation of individual subjective identities presupposes reciprocal recognition between subjects and that disrespect causes deformations. According to the author, there are three forms of recognition that are distinguished by the degree of autonomy that the subject possesses, but also three forms of disrespect. When Honneth addresses the concepts of socialization and self-realization, it is also possible to perceive a deep link with the theme of formation. In this case, the socialization or interaction of the subject occurs from conflictive processes motivated by the breaking of socially established normative expectations. Dialoguing with Axel Honneth's

Recognition Theory is a task that has not yet been explored in the field of education. However, this thesis seeks to present the author and his spheres of knowledge as a good practice for education, demonstrating that there are already positive applications of Axel Honneth's ideas in education, as confirmed by the experiences in Educational Practice Interventions brought in Master's dissertations from PROFFILO-UFPE analyzed in this work.

Keywords: Axel Honneth; Recognition Theory; Critical Social Theory; Education and Self-Realization.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por permitir grandes feitos em minha vida. A minha família que sempre foi minha força e incentivo na busca de meus objetivos.

Ao desembargador José Ivo de Paula Guimarães e sua esposa Dr^a. Valéria Cristina, pela possibilidade de ingressar neste mestrado, e por ter me dando total incentivo e apoio para realizar meu desejo de aumentar e aprimorar meus conhecimentos.

Ao meu orientador Prof^o. Phd Anderson Alencar Menezes, e também, ao meu coorientador Prof^o. Phd Junot Cornélio Matos, pela confiança, pela oportunidade de trabalhar ao seu lado e pela disponibilidade, por todos os ensinamentos e pela impecável condução deste trabalho.

O Prof. Dr. Walter Matias Lima, que tanto admiro tanto em um saber que corre ao infinito, assim como em seu olhar atento a realidade que vivemos, e também aos demais professores do PPGE/Ufal, trazendo também aqui a lembrança pós morte do Dr. Silvio Ancisar Sanchez Gamboa, que estava em seus momentos de aula atento as colocações de seus alunos. Aos demais professores desta universidade, pelas valiosas colaborações e universalização dos conhecimentos.

A Prof^a. Dr^a. Kleyse Galdino Francisco, uma irmã e presente de Deus, e por seu apoio monumental a parte de escolhas bibliográficas, acompanhamento e correção textual.

Aos colegas de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação da Ufal, pelas contribuições, discussões e reflexões nesse processo formativo.

A todos e todas, meu muito obrigado!

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 UMA BREVE E NECESSÁRIA APRESENTAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT	20
1.1 Primeira geração – Frankfurtianos	20
1.2 Segunda geração- Jürgen Habermas (1929-).....	29
1.2.1 Starnberg uma nova mudança de linha de pensamento	31
1.2.2 A racionalidade comunicativa.....	32
1.3 “Terceira geração”: Axel Honneth (1949-).....	36
2 ENTENDENDO A TEORIA CRÍTICA E SEUS DESENVOLVEDORES	40
2.1 Origem teoria do reconhecimento e reflexões sobre a mesma	40
2.1.1 A Teoria do Reconhecimento e o paradigma da dádiva.....	47
2.2 Rompendo com Habermas para criar uma nova visão da teoria crítica: efetividade de Axel Honneth.....	50
2.3 As três esferas do reconhecimento de Honneth: dos afetos e da autoconfiança; das leis e direitos - do auto-respeito, da solidariedade social e da autoestima.....	57
2.4 Construindo um pensamento de Hegel a Medvin: análise das diferentes esferas de conhecimento.....	64
3 O RECONHECIMENTO NA ESFERA DOS AFETOS: A EXPERIÊNCIA DO AMOR, O AMOR DE SI MESMO E A AUTOCONFIANÇA.....	67
3.1 A justiça e o respeito universal: o reconhecimento na esfera dos direitos.....	69
3.2 As características, realizações e solidariedade: o reconhecimento na esfera da estima social.....	72
3.3 A formação pessoal mediante o reconhecimento na perspectiva da Teoria Crítica de Honneth	76
4 RECONHECIMENTO, FORMAÇÃO E EDUCAÇÃO.....	80
4.1 A necessidade de reconhecimento como projeto de modernidade	82
4.2 Antecedentes históricos da Teoria do Reconhecimento.....	83
4.3 Identidade formada pelo reconhecimento.....	86
4.4 A educação como condição de reconhecimento	91
4.5 Educação e reconhecimento, caminhos para à autonomia	96
4.6 A educação diante da concepção de reificação de Honneth	107
5 TESE DA PRIMAZIA DO RECONHECIMENTO	113
6 DIALÓGOS EM TORNO DA TEORIA DO RECONHECIMENTO	122
6.1 Influências contemporâneas na percepção: uma análise de Paul Ricoeur.....	122
6.1.1 Desprezo e reconhecimento: momentos de convergência com a filosofia de Honneth.	124
6.1.2 O tema do ágape como possibilidade de reconhecimento pacífico	128
6.3 Charles Taylor e o reconhecimento numa vertente multicultural.....	133
6.3.1 A desintegração do sujeito moderno através do self em Charles Taylor	139
6.3.2 Salvando a subjetividade perdida: mudança conceitual do eu	141
6.4 Justiça e reconhecimento em Nancy Fraser: como lidar com estes casos?	144
6.4.1 Paridade como símbolo de participação: é possível?	148
6.4.2 A paridade como possibilidade de reconhecimento: uma crítica a Honneth	151
6.4.3 As posições de Honneth diante do "ataque" de Fraser	160
6.5 Modelo de reconhecimento habermasiano e a crítica de Honneth a este modelo	165
7 INVENTARIANDO A TEORIA DO RECONHECIMENTO EM DISSERTAÇÕES DO PROFILO-UFPE	175
7.1 Estado da arte da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth em dissertações do	

Mestrado Profissional PROFFILO-UFPE entre 2019-2022.....	175
7.2 Filosofia e infância na escola: tecendo algumas contribuições a partir do projeto Em Caxias a Filosofia en-caixa?	176
7.3 A discussão dos valores ético-morais: a ética mínima no ensino de Filosofia à luz do pensamento de Adela Cortina	178
7.4 O ensino de Filosofia na perspectiva da afroperspectividade.....	181
7.5 O ensino de Filosofia por uma perspectiva dialógica: a competência discursiva como caminho para intersubjetividade no âmbito escolar	184
7.6 Uso do texto filosófico em sala de aula no ensino médio: uma educação do aprender a aprender	187
7.7 O alargamento da compreensão a partir do conflito das interpretações: uma tarefa da Filosofia no Ensino Médio à luz de Paul Ricoeur	189
7.8 O ensino de Filosofia: um diálogo com a educação interdimensional na formação de um jovem solidário, autônomo e competente	193
7.9 A função pedagógica da arte: uma análise da poesia de Dom Pedro Casaldáliga e da música de Zé Vicente.....	195
7.10 As representações sociais e o ensino de filosofia: um estudo filosófico/pedagógico	198
7.11 Pressupostos da indústria cultural e massificação da juventude, numa perspectiva de Adorno e Horkheimer.....	200
CONSIDERAÇÕES FINAIS	203
REFERÊNCIAS	207

INTRODUÇÃO

Inúmeros pensadores ao longo dos séculos tentaram saber onde está o indivíduo, o “eu”, a pessoa, a identidade, o cidadão. Formação, conformação e transformação do indivíduo, da sociedade e do direito são problemas que atormentam os estudiosos que se concentram no indivíduo como um ser social, ator social, participante do universo jurídico. Um indivíduo pode ser visto como um dado particularmente heurístico para elucidar formas de sociabilidade, jogos de confronto ou convergência de forças sociais, integração, fragmentação ou singularidade do direito como referência cultural e civilizacional.

Os estudos contemporâneos de Axel Honneth propõem uma visão crítica do mundo e do pensamento moderno, especialmente no conceito de autoconhecimento; precisamente a partir do reconhecimento do indivíduo, tarefa que nas sociedades democráticas pode ser complexa.

A obra, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* é um livro de Axel Honneth publicado em 2003 pela Editora 34. Nela é apresentada a teoria do reconhecimento, que considera o reconhecimento como um meio de atribuir identidade e autonomia ao indivíduo. Representando algumas das conquistas do pensamento crítico de Honneth, que levam à ideia de reconhecimento, desenvolvimento e reelaboração, com base em seus estudos sobre o conceito de intersubjetividade e diversas formas da sociabilidade dos insurgentes aos conflitos em torno do próprio reconhecimento.

A ideia hegeliana de que a luta dos sujeitos pelo reconhecimento mútuo da sua identidade cria pressão ou conflitos para o estabelecimento prático e político das mesmas instituições. Uma relação reflexiva de reconhecimento recíproco também é mostrada por Honneth, para quem o reconhecimento parece ser um elemento básico na gramática moral do conflito.

A educação é um fenômeno complexo e multifacetado que permeia todas as esferas da vida humana. É um processo contínuo de aprendizagem e desenvolvimento que não só transmite conhecimento, mas também molda a forma como percebemos e interagimos com o mundo. Neste contexto, o conceito de reconhecimento surge como um elemento-chave na educação que desempenha um papel vital na formação da identidade individual e coletiva.

O reconhecimento é uma necessidade humana básica, um pré-requisito para a formação de uma identidade saudável e autônoma. Na esfera educacional, o reconhecimento pode ser entendido como o reconhecimento do valor inerente de cada indivíduo, bem como das suas realizações e contribuições únicas. Este reconhecimento pode ser expresso de diversas maneiras, incluindo elogios, apreço ou simplesmente através do respeito e consideração na vida quotidiana.

A intersubjetividade, ou compartilhamento mútuo de experiências, é um aspecto necessário da educação. Permite a troca de ideias e a construção conjunta de conhecimentos, apoiando uma compreensão mais profunda e enriquecedora do mundo. Através da intersubjetividade, os alunos são capazes de se verem como parte de uma comunidade de aprendizagem onde as suas vozes e opiniões são valorizadas e reconhecidas.

A teoria do reconhecimento de Honneth oferece uma estrutura valiosa para a compreensão da dinâmica do reconhecimento na educação. Segundo Honneth, o reconhecimento é essencial para o desenvolvimento humano porque através do reconhecimento os indivíduos desenvolvem uma identidade positiva e um sentido de autoestima. Na educação, este reconhecimento pode ser promovido através de práticas pedagógicas que valorizem a singularidade de cada aluno, promovam a justiça e a igualdade e promovam a cooperação e a solidariedade.

O reconhecimento e a educação estão intrinsecamente ligados. Através do reconhecimento, a educação pode apoiar o desenvolvimento holístico dos estudantes e prepará-los para se tornarem membros ativos e contribuintes da sociedade.

Pensar a relação entre Filosofia e Educação nos remete à própria tradição da filosofia enquanto atitude contemplativa e crítico-formadora da realidade ético – política. O diálogo produtivo entre ambas expressa na atualidade uma pluralidade de questões que envolvem não apenas a análise sobre a formação dos seres humanos em um contexto de sociedades complexas, mas também privilegia a formulação de questionamentos mais específicos sobre o processo de ensino aprendizagem, dentre eles aquele que contempla o ensino da Filosofia em nível médio.

Desenvolver uma discussão teórico-metodológica sobre o fazer da Filosofia se impõe pela necessidade de consolidarmos a importância do seu ensino, ultrapassando as fronteiras de uma imposição de conteúdos pré-estabelecidos provenientes da prática curricular, ressignificando-o pelo exercício do diálogo e pela *práxis* da conversação argumentativa, com a construção de habilidades e competências para o ensino e aprendizagem do filosofar na educação básica.

O ensino da Filosofia não pode restringir-se a uma exposição de conteúdos isolados, carentes de mediações crítico-reflexivas. Por isso, reivindicar e valorizar sua prática na formação se reduz à conquista político-educacional expressa por sua inserção obrigatória nos currículos, mas implica problematizar e propor alternativas teórico-metodológicas para o desenvolvimento do ensino da Filosofia.

Axel Honneth (1949), talvez o representante mais influente da terceira geração da Escola de Frankfurt, retomando o jovem Hegel do período de Jena (1801-1806) e confrontando-o empiricamente com a psicologia social de Mead, elabora sua teoria social crítica tendo como núcleo central o conflito. Diferente do que predominava na filosofia social moderna de Maquiavel e Hobbes, em que o conflito era entendido como luta por poder ou autoconservação, agora é concebido como motor das interações sociais e uma reação diante das experiências de desrespeito que afetam as identidades individual e coletiva.

A luta por reconhecimento se torna 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 foco normativo que parte de um conceito de luta motivada por sentimentos morais de injustiça.

A compreensão das teses de Honneth torna possível a percepção de um profundo vínculo entre conflito e formação. Em linhas gerais, pode-se perceber a argumentação de que a formação das identidades subjetivas individuais pressupõe o reconhecimento recíproco entre sujeitos e que o desrespeito provoca deformações. Segundo o autor, existem três formas de reconhecimento que se distinguem pelo grau de autonomia que o sujeito possui, mas também três formas de desrespeito.

O reconhecimento afetivo possibilita ao indivíduo adquirir confiança em si mesmo e autoconfiança nas relações amorosas e de amizade, porém, violações e maus-tratos afetam a integridade física e a autoconfiança. O reconhecimento jurídico permite que o sujeito seja considerado como parte da sociedade e protegido por determinados direitos. O reconhecimento social possibilita que o sujeito se perceba como possuidor de determinadas habilidades e talentos valiosos para a sociedade.

A identidade do sujeito possui uma estrutura fundamentalmente intersubjetiva, sendo que, a negação do reconhecimento na socialização significará uma violação à identidade do sujeito, à autonomia de juízo e a capacidade pública de argumentação. Por isso, somente haverá formas bem-sucedidas de socialização se forem estabelecidos modos de ação em comum que tenham como meta a autorrealização do indivíduo unida à autorrealização de todos os demais sujeitos.

Os indivíduos se realizam na socialização no momento em que se percebem como membros plenos e especiais, possuidores de habilidades, capacidades e necessidades específicas e que recebem apoio de seus parceiros generalizados de interação, tornando possível uma autorrelação positiva do indivíduo.

Diante destes desafios, a tese propõe refletir sobre a educação a partir do pensamento fundante de Axel Honneth no ensino de Filosofia para o ensino na escola básica. O ensino de Filosofia deve ser pensado na perspectiva da interação entre consciência e mundo, pensamento e realidade, tradição cultural e processualidade social, através de sua Teoria do Reconhecimento.

Considerando o contexto atual, quando se tenta restringir o ensino de Filosofia a “estudos e prática”, direcionando-o a uma perspectiva doutrinária e conservadora, impõe-se como relevante investigar e propor alternativas teórico-metodológicas que propiciem uma prática docente que corrobore com o ensino para o pensar, que problematize as identidades individual e coletiva dos estudantes.

Assim, a presente tese tem como objetivo determinar a importância do uso da Teoria do Reconhecimento de Honneth no ensino de Filosofia na escola básica, através de uma análise quanti-qualitativa de dissertações movidas por essa teoria. Os objetivos específicos são:

1. Investigar a natureza do ensino de Filosofia no Ensino Médio;
2. Inventariar a presença da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth em dissertações do Mestrado Profissional PROFFILO-UFPE entre 2019 e 2022.
3. Analisar as dissertações coletadas no item 2.

A pesquisa que embasa essa tese caracteriza-se como de caráter exploratório, pois suas finalidades são ampliar o entendimento a respeito do tema e avaliar a possibilidade de uma pesquisa futura mais aprofundada. O entendimento que se pretende ampliar é aquilo que foi encontrado no Repositório da UFPE (PROF-FILO), especificamente em teses (e dissertações) de mestrado. Essa escolha se dá em virtude de que essas publicações, normalmente, derivam de projetos de pesquisa que também têm intervenções em escolas. Segundo Triviños (2008, p. 109), “os estudos exploratórios permitem ao investigador aumentar sua experiência em torno de determinado problema”.

Portanto, foi utilizada uma abordagem quanti-qualitativa, pois a pesquisa se deteve em 10 (dez) teses do PROFFILO-UFPE – Ensino em Filosofia. Além de quantificar a produção disseminada, objetivou identificar os tipos de produções e as temáticas estudadas. (NASCIMENTO; FIALHO; BRANDENBURG, 2020).

No que concerne ao tipo de estudo metodológico, trata-se de um “estado da arte” por possuir um viés investigativo de caráter bibliográfico que mapeia as produções científicas consoantes a determinada área (LAKATOS; MARCONI, 1991). Busca responder como se encontra o conhecimento em um determinado momento, partindo de um problema central: a natureza do ensino de filosofia no Ensino Médio e as possibilidades de seu diálogo com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth.

A coleta de dados foi realizada por meio de consulta ao banco de teses e dissertações da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), contemplando o período de 2019 a 2022. Após o levantamento, essas publicações foram alocadas em categorias com base no ciclo de suas conclusões. Coletados os textos e tabulado o quantitativo e tipos de dissertações no Repositório da UFPE - PROF-FILO, utilizou-se a análise de conteúdo para identificar as principais temáticas veiculadas. Segundo Bardin (2010), na análise de conteúdo, os dados são explorados a partir da inferência ou da dedução seguindo os seguintes procedimentos: pré-análise; exploração do material e tratamento dos resultados; e inferência e interpretação. Na pré-análise, as ideias iniciais dos trabalhos suscitados nas temáticas foram sintetizadas para interpretação posterior. Na exploração do material e tratamento dos resultados, realizaram-se a leitura flutuante e a releitura detalhadas do material. Posteriormente, os produtos em análise foram categorizados e agrupados por semelhança temática (FIALHO; SOUSA, 2020).

As etapas até aqui empreendidas reforçaram os processos do método da análise de conteúdo elaborado por Bardin (2010). Dessa forma, o estado da arte aqui desenvolvido, que teve como fim agregar as similaridades entre os trabalhos, perpassou a leitura dos títulos, das palavras-chave e dos resumos. Dessa leitura, emergiram três categorias: prática docente, formação docente, e história e memória. Todas essas categorias são analisadas em razão da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth e suas implicações para o ensino de Filosofia.

O representante mais influente da terceira geração da Escola de Frankfurt - Axel Honneth (1949) - retomando o jovem Hegel do período de Jena (1801-1806) e confrontando-o empiricamente com a psicologia social de Mead, elabora sua teoria social crítica tendo como núcleo central o conflito. Honneth aborda os conceitos de socialização e autorrealização, também é possível perceber em seus estudos um vínculo profundo com o tema formação. Neste caso, a socialização ou interação do sujeito ocorre a partir de processos conflituos motivados pela quebra de expectativas normativas socialmente estabelecidas.

Dialogar com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth é uma tarefa ainda pouco explorada ao campo da educação, porém, com esta tese buscaremos trazer o autor e suas esferas de conhecimento como uma boa prática para a educação.

Considerando esse cenário, esta tese será dividida em sete seções no que diz respeito à fundamentação teórica, à descrição da forma como construímos e analisamos os dados à luz das escolhas metodológicas de acordo com o objeto investigado, e às reflexões e referências finais, seguidas de apêndices e anexos.

Na primeira seção, apresentamos as três gerações da Escola de Frankfurt, conteúdo relevante para o entendimento dos escritos de Axel Honneth e a sua própria contribuição para o tema. Tomando como referência a linguagem pós-metafísica trazida por Honneth, embarcamos em uma gramática moral relativa à teoria crítica de Honneth para refletir sobre o repertório de valores que acreditamos estar subjacente a ela. Para apresentar aspectos capazes de reconstruir brevemente o universo intelectual que sustenta o pensamento honnethiano sobre a axiologia, que acreditamos ser a base da Teoria do Reconhecimento Intersubjetivo, nosso objeto de análise neste trabalho, desenvolvemos uma aproximação entre a teoria tradicional, que antecedeu a Teoria Social Crítica, da qual surgiu o reconhecimento da Teoria, e o pensamento positivista predominante na época dos intelectuais de Frankfurt.

A segunda seção apresenta, especificamente, a filosofia do Reconhecimento de Axel Honneth. O modo como ele reconstrói a filosofia hegeliana, as etapas de respeito e de desrespeito encontradas em sua teoria são o destaque. O papel da Teoria Crítica também será destacado nessa seção, em virtude da forte relação entre a filosofia hegeliana e os teóricos desta escola do século XX. Alguns textos de Honneth merecerão nossa atenção. Escritos como **Sofrimento e Indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel** (HONNETH, 2008) e **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais** (HONNETH, 2003) são alguns exemplos de escritos a serem debatidos nesta tese.

A terceira seção amplia as discussões da segunda. Em outras palavras, as implicações da teoria do reconhecimento de Axel Honneth propiciaram discussões frutíferas na contemporaneidade, mais especificamente, no reconhecimento afetivo que é a primeira etapa dessa associação de interpessoal. Dentro da proposta de uma fundamentação teórica não metafísica, Honneth encontra na teoria de Donald Winnicott uma possibilidade de orientar um estudo empiricamente controlado. Para Winnicott, na psicologia infantil, a primeira etapa de relacionamento que ocorre no seio familiar entre mãe e filho é denominada como dependência absoluta. O amor é uma forma de reconhecimento, uma luta em que o indivíduo desenvolve

uma confiança em si mesmo, indispensável para autorrealização de seus projetos futuros, sejam eles quais forem.

Já na quarta seção, esclarecemos o princípio da liberdade cooperativa, em que o reconhecimento está claramente ligado a um papel formativo, ou seja, que a procura de autorrealização é concebida como resultado de um processo de autoestabelecimento intersubjetivo de uma pessoa. A psicologia social de Mead demonstrou isso ao afirmar que um sujeito só pode adquirir autoconsciência na medida em que aprende a perceber suas próprias ações representadas simbolicamente a partir da perspectiva de outra pessoa.

Na quinta seção, apresentamos a justificação da tese sobre a primazia do reconhecimento que significa ao mesmo tempo tornar visível a ideia de que o comportamento humano específico consiste na atitude comunicativa de assumir uma perspectiva (*Perspekti vüber nah me*). Ou seja, o que está em jogo, segundo Honneth, é a tese de que não se trata de uma atitude cognitiva baseada no modelo de um observador distante e emocionalmente neutro, mas sim de uma atitude de reconhecimento, repleta de afeto e constituída pelo contato direto.

Na sexta seção, apresentamos diálogos com perspectivas apresentadas por Paul Ricoeur, Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser, Habermas e outros pensadores a respeito de suas análises sobre as políticas de reconhecimento para compreender se ainda é possível pensar uma crítica social da sociedade no cenário atual. Estas reflexões, por vezes de concordâncias ou discordâncias, e até de complementação, pretenderam apresentar o sentido em que os autores problematizam conceitos como reconhecimento, identidade e redistribuição, o que nos leva a refletir sobre os problemas resultantes.

Na sétima seção, é exposto o inventário de produções acadêmicas encontradas no entre 2019 e 2022 que se relacionam à educação, ao ensino de Filosofia e à Teoria do Reconhecimento. Também nessa seção são apresentadas as análises referentes às dissertações colhidas, utilizando o método da análise de conteúdo.

Em última seção, vêm as Considerações Finais, em que traremos as principais perspectivas discutidas e enfatizadas nesse trabalho acadêmico. Fazem parte desse trabalho ainda as necessárias Referências.

1 UMA BREVE E NECESSÁRIA APRESENTAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT

“Escola de Frankfurt” como termo, ou o conceito de “Teoria Crítica”, sugere uma unidade temática e um consenso epistemológico teórico e político que raramente existiu entre os representantes dessa “escola”. O que caracteriza sua ação conjunta é sua capacidade intelectual e crítica, sua reflexão dialética, sua competência dialógica ou o que Habermas mais tarde chamou de “discurso”, ou seja, o questionamento radical dos pressupostos de cada posição e teoria aceita. (FREITAG, 1986)

Complexa, diversa e fascinante, tanto na sua forma de filosofar como de pensar a sociedade contemporânea, a Escola de Frankfurt é reconhecida por muitos como a escola de pensamento social mais influente do século XX. As razões para isso vêm, entre outras coisas, do fascínio de pensadores e pesquisadores, da profundidade e variedade de seus temas, e da natureza dialógica e complexidade de suas abordagens.

Uma escola de pensamento filosófico e social com forte cariz crítico, dialético e dialógico, por vezes complexo, com pluralidade e diversidade de ideias, e que se notabilizou sobretudo por refletir e problematizar o sujeito humano e a sociedade no contexto do progresso do capitalismo.

Nestas palavras de projeto teórico ou inovação teórica, a grande marca da Escola de Frankfurt é sua riqueza crítica, cuja força das ideias se mostra atemporal, transcendendo a passagem do tempo e das disciplinas científicas, mantendo vivo e atual o legado da escola nos horizontes do pensamento social. Seus criadores, conhecidos como frankfurtianos, distantes e presentes, estão revivendo o que entrou na eternidade como Teoria Crítica, expressão atribuída a Horkheimer.

1.1 Primeira geração – Frankfurtianos

Como “frankfurtianos” não se pode negar que eles se projetam como fundadores, herdeiros e críticos do legado da Teoria Crítica de Frankfurt. Muitos deles são discutidos e apresentados, estão ligados a determinadas fases, momentos e gerações da Escola de Frankfurt.

A Escola de Frankfurt tomou forma como uma escola de pensamento por iniciativa do Ministério da Educação por Decreto de 3 de fevereiro de 1923 como resultado de um acordo entre o Ministério e a *Gesellschaft fur Sozialforschung*¹ (Sociedade de Pesquisa Social) que permitiu a criação do *Institut fur Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social).

O Instituto teve sua origem através da iniciativa de Félix J. Weil, filho de comerciante rico e doutor em ciências políticas, que organizou durante o Verão de 1922 a *Erste Marxistische Arbeitswoche*² (Primeira Semana de Trabalho Marxista), em Ilmenau (Turinge), com a participação de Luckács, Korsch, Pollock e Wittfogel, com o objetivo potencializar um marxismo de verdade.

O primeiro diretor foi Kurt A. Gerlach, que faleceu no mesmo ano, sendo substituído por Carl Grumberg que exerceu o cargo até o ano de 1930. A revista *Archiv* foi lançada e tão logo substituída em 1932 pela *Zeitschrift*. O primeiro endereço da sede do Instituto era no nº 17 da Victoria-Allee, na cidade de Frankfurt, e a primeira dependência do mesmo foi criada em Genebra em 1931. Tendo paralelamente duas dependências sendo abertas em Paris.

A Escola de Frankfurt, a partir de setembro de 1933 deixa de ter sede em Frankfurt e sua revista passa a ser publicada, estando na Suíça a sua principal estrutura até agosto de 1950, data em que o Instituto retoma o seu trabalho na cidade de Frankfurt. O Instituto, no entanto, ligara-se aos Estados Unidos, juntando-se à Columbia University, diante da proposta de Nicholas M. Butler, no ano de 1934. O Instituto manteve a sua subordinação em Nova Iorque mesmo após o regresso a Frankfurt.

A Escola sem o Instituto não teria existido, mas esta extravasa de forma contundente o Instituto. A ideia de escola distintiva só se desenvolveu depois que o Instituto foi forçado a abandonar Frankfurt, sendo o termo empregue somente após o regresso do Instituto à Alemanha no ano de 1950.

A complexibilidade da identidade deste projeto parte do que se verifica ambíguo nos primeiros anos, pois, em que se pesem os fenômenos sociais são pensados sob a influência de Hegel, Kant e Heidegger, numa mistura de filosofia e sociologia.

Quando Max Horkheimer assume a liderança do Instituto em 1931, esta questão se esclarece e a exigência metodológica passa a se designar de filosofia social. No final do

¹ O Instituto de Pesquisa Social (em alemão: *Institut für Sozialforschung*) é um centro de estudos que reúne sociólogos, psicólogos e filósofos, conhecidos comumente como membros da Escola de Frankfurt.

² A “Semana de Trabalho Marxista” foi o embrião para a criação, um ano depois, do Instituto de Pesquisas Sociais, igualmente por iniciativa desses jovens e de seu mentor intelectual e agora patrono financeiro Felix Weil.

século XIX, na Alemanha surge sob o efeito do desenvolvimento das ideias sociais, uma matéria nova que nem a sociologia nem a filosofia definem satisfatoriamente. E no auge da reflexão ali estava encontrada, sendo a primeira da especulação e da análise sociológica, motivada por uma reflexão ética que levaria a relacionar com o domínio da *Kulturgeschichte* (história cultural).

Surge uma imensa literatura que combina a sociologia e a reflexão sobre a história e a civilização, iluminada por diversas linhas de pensamento, como as ideias sociais, a ética neokantiana e a filosofia dos valores. Importa citar nomes como Max Weber, Max Scheler, Leopold von Wiese, Adolph Reinach, Wilhelm Sombart, Georg Simmel e Karl Jaspers (ASSOUN, 1989).

Durante duas guerras mundiais, os fundadores da Escola de Frankfurt escolheram o nome de “teoria crítica” para simbolizar a experiência de aliar teoria e prática, e também, de alcançar uma unidade entre a teoria e a investigação empírica, aliando a consciência histórica dos problemas sociais, políticos e culturais de um determinado tempo. A concepção programática foi desenvolvida na ideia de que uma teoria crítica pode exercer um papel potencial que no âmbito do discurso público reflete em si mesma uma sociedade democrática.

Horkheimer (1999) utiliza o termo filosofia social partindo de uma problemática essencial ao articular a reflexividade filosófica, fundamentando-se sobre a exigência de se ter o conceito, a partir da investigação científica, e esta se apoia na empiria, abrindo a segurança de se constituir como uma disciplina homogênea, segura de toda a sua validade. Então, a necessidade de teorizar a história e a sociedade se submete a uma reflexão conceitual.

A filosofia da Escola de Frankfurt baseia-se nos princípios da Teoria Crítica, desenvolvendo-se como um processo que medita sobre as crises na história e no conceito. Ela adota, desde o início, uma posição crítica em relação ao idealismo alemão, que, paradoxalmente, forneceu tanto o ponto de partida quanto a linguagem para sua contestação.

Na lição inaugural de Horkheimer (1999), intitulada “A situação atual da Filosofia Social e a tarefa de um Instituto de Investigação Social”, exposta quando o mesmo toma posse como diretor do Instituto de Frankfurt em 1931, anuncia-se uma Teoria Crítica da sociedade pronta para dirigir o complexo projeto de refletir em suas origens sociais, e também, sobre as possibilidades políticas de sua realização prática, norteando seu objetivo num contexto interdisciplinar. Deixando claro neste momento que para cumprir esse propósito deveria adotar um modelo de contínua interpretação dialética entre a prática científica concreta e a teoria filosófica.

Partindo de Horkheimer, vamos ao momento em que a Escola conta com Theodor Wiesengrund-Adorno, que traz uma alternativa teórica da Escola após o período de exílio. E tão logo, juntam-se outras figuras ligadas à Escola, com formas diferentes de contribuição para a ampliação teórica dos seus princípios e métodos, assim Herbert Marcuse, Walter Benjamin e Erich Fromm, que constituíram o núcleo inicial. Também é necessário citar os colaboradores principais deste Instituto desde o seu início: Franz Borkenau, Henryk Grossmann, Otto Kirchheimer, Mira Komarowski, Siegfried Kracauer, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Andries Sternheim, Félix Weil e Karl August Wittfogel, mencionando Ernst Bloch, que adotou princípios distintos ao incorporar a ideia de utopia em sintonia com a Teoria Crítica.

Os herdeiros da teoria crítica, que mesmo não pertencendo ao grupo histórico dos fundadores, referem-se à Teoria Crítica nos seus trabalhos são: Alfred Schmidt, Oskar Negt, Karl-Otto Apel, Albrecht Wellmer, Claus Offe e, o mais destacado de todos, Jürgen Habermas. Mais recentemente, surge Axel Honneth, atual diretor do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, abrindo sua representação na terceira geração da Escola de Frankfurt.

Em seu pensamento, a Escola de Frankfurt combinava diversas influências, como o marxismo, a psicanálise, a filosofia e a teologia idealista alemã, o romantismo e os pensadores da “face oculta” das Luzes, como Nietzsche. Neste sentido, a escola de Frankfurt se torna o rótulo que serve para assinalar a criação do Instituto (um acontecimento), um projeto científico (intitulado como filosofia), uma atitude (batizada como teoria crítica). Ela se torna um movimento ou corrente teórica permanente e diversificada que se forma por personalidades pensantes que a tronam em um fenômeno ideológico produtor de seus próprios critérios de identidade, através do seu processo de gerador, examinando necessariamente a validade desta aposta crítica. Sua pretensão seria combinar a filosofia abstrata e universal tradicional, com o conhecimento empírico e histórico do social, inspirado por Hegel e no diálogo com ele mantido, tendo como principal pensador Marx, e também o mais importante daqueles que tentaram recuperar a capacidade crítica perdida, partindo de esquemas de raciocínio influenciados por Hegel.

Para este último, a modernidade estaria baseada na subjetividade, assim como uma consciência crítica baseada nas tensões e contradições da vida social. Segundo Hegel (2007), só a razão poderia explorar as mudanças subjacentes que distanciavam as pessoas de si mesmas, e isso levaria os alienados a saber como a natureza de cada um era negada na existência minúscula do outro. Quando o jovem Hegel tentou relacionar liberdade e integração social, ele apresentou uma solução intersubjetiva e não tanto para a filosofia do

sujeito. Ainda mais tarde, Hegel aceita a necessidade de uma divisão social fundamental, ao distinguir entre o estado e a sociedade, atribuindo uma racionalidade superior ao estado, ele é incapaz de desenvolver uma crítica radical das condições existentes.

O potencial do Iluminismo resgatado por Hegel era seu projeto filosófico e, por isso, buscava conciliar a vida moderna, sendo o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade; em razão disso é necessário retomar a Hegel se queremos entender o que significou a relação interna entre modernidade e racionalidade. Para Hegel (2007), a modernidade não era mais una e total, não era possível voltar à unidade anterior, o sujeito deveria criar uma nova totalidade social a partir das circunstâncias históricas do presente.

Outros pensadores foram influenciados por Hegel, e Karl Marx é apontado como o mais proeminente de todos os que buscaram restaurar a perdida faculdade crítica. Em seu livro "O Capital", no primeiro capítulo, podemos ver a crítica radical de Marx ao modo como as categorias historicamente únicas de capital, trabalho, mercadoria e valor acabaram se afirmando como quase naturais e até dominantes na vida humana. “As categorias reificadas do capital transformam a atividade humana qualitativamente diferenciada em uniformidades e identidades opressoras” (CALHOUN, 1996). O ponto de partida da crítica de Georg Lukács (2003) foi a reificação das categorias como uma expansão da crítica marxista.

Esses iniciadores da Escola de Frankfurt buscaram aprofundar o fluxo de Teoria Crítica e manter a centralidade de uma determinada estética. Ao mesmo tempo, a influência da análise de Max Weber a respeito da burocracia (como uma forma acabada de racionalidade instrumental) despertou a sociedade contra os perigos da administração total. A filosofia tradicional da consciência individual e a identidade absoluta do indivíduo cognoscente foram desafiadas por esses autores; o que foi claramente expresso no "Penso: logo existo" de Descartes (2016). Estes também viam o indivíduo como social, constituído por relações intersubjetivas com os outros. A natureza humana é sempre concebida em um contexto histórico, o que inclui a busca da felicidade, a necessidade de solidariedade dos outros e a simpatia natural.

Horkheimer (1999) pensa no mesmo sentido. Para ele, a natureza humana advém de uma forma de razão implicitamente crítica à civilização. Em sua obra **Hegel et le problème de la métaphysique** (2012), ele propõe rejeitar a teoria da identidade concluída por Hegel e afirma esta tese filosófica como base da teoria crítica.

Kant e Hegel na filosofia idealista alemã criam uma tese sobre a identidade do sujeito e o objeto aparece como um pré-requisito necessário para a existência da verdade. Para

eles, o sujeito que se conhece deve ser infinito, segundo a concepção idealista, deve ser considerado idêntico ao absoluto. A identidade do espírito absoluto e do ser, real e racional, que justifica a metafísica como conhecimento ao negar a identidade, também colapsaria a confirmação da ordem do mundo real, que a filosofia deveria se encarregar de apresentar.

Segundo Horkheimer (1999), ao negar a doutrina da identidade, o conhecimento passa a ser visto apenas como uma expressão da vida de certos indivíduos humanos, influenciados por diversos fatores. É justamente essa negação que dá origem à Teoria Crítica.

A afirmação da identidade para a Teoria Crítica nada mais é do que a fé pura, necessária para pluralizar a identidade, e para tal iniciativa é preciso aceitar que o pensamento perde o sentido místico de ligação com o ser e é absorvido por uma infinidade de processos cujas origens e os resultados diferem em larga escala; não é uma negação de toda a metafísica ou uma redução da ciência ao positivismo.

Os fundadores da Escola de Frankfurt se propuseram a distinguir a Teoria Crítica da teoria tradicional, que aceitava a autodefinição do conhecido e se mostrava incapaz de olhar de outra maneira, com outra visão, a forma como a categoria da consciência seria adequado e ao mesmo tempo representaria o mundo observável e realizável.

Em seu texto sobre **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**, Horkheimer (2003) afirma:

A ideia tradicional de teoria é abstraída da atividade científica tal como é conduzida numa dada etapa da divisão do trabalho. Corresponde à atividade do cientista (acadêmico) e tem lugar em simultâneo com todas as outras atividades da sociedade, sem que se perceba diretamente a relação entre as atividades isoladas. Daí que nesta ideia não apareça a função social real da ciência, nem o que significa a teoria na existência humana, mas apenas o que ela é na sua esfera, separada, dentro da qual se produz em certas condições históricas. (HORKHEIMER, 2003, p. 243)

Na perspectiva de Horkheimer (2003), a teoria denota uma certa irreflexão social e uma visão ilusória que os teóricos têm de si mesmos. Este projeto teórico crítico visava salvar as capacidades dos seres humanos, combinado com a expansão do marxismo.

Com base na Teoria Crítica do jovem Marx, os primeiros capítulos de **O Capital** (2011) e a análise da reificação de Luckács mostraram como a história humana foi baseada na alienação das capacidades humanas. A crítica operava, assim, através da *desfetischisierung* (desfetichização) e na análise das relações não humanas em que os indivíduos eram uma simples reconciliação entre as coisas, permitindo a modificação da sociedade. Assim, essa teoria rapidamente assumiu um papel essencial no despertar da consciência sobre como as relações reificadas do capital eram criadas e sustentadas.

A crítica ao positivismo que ocupou Horkheimer e seus correligionários na luta contra a remediação e a alienação está relacionada a grande parte de sua jornada. A ciência social positivista, ao aceitar o mundo como ele é e reproduzir acriticamente as reificações por meio das quais o conteúdo humano foi removido das instituições e processos sociais, impede o reconhecimento da possibilidade de mudança fundamental. Essa materialização foi possível porque tratou aspectos da humanidade como se fossem simplesmente aspectos da natureza, tratou fatos sociais com coisas, inspirado em Durkheim (2010).

A reificação do mundo social está relacionada à elevação do indivíduo, sujeito presumivelmente isolado. Ela queria ser diferente nisso:

O pensamento crítico (...) não é função de um indivíduo isolado nem de uma generalidade de indivíduos. Tem, no entanto, conscientemente como sujeito o indivíduo determinado, nas suas relações reais com outros indivíduos e grupos, e na sua relação crítica com uma determinada classe e, por último, na sua interligação, assim mediada, com a totalidade social e a natureza. (HORKHEIMER, 2003, p. 243)

Pensar nos seres humanos como sujeitos e objetos separados é colocar sua identidade no futuro e não no presente. Para Horkheimer (2003), cujo ponto de partida é o indivíduo em uma perspectiva diferente da social, histórica e objetiva, essa aparência pela qual vive o idealismo desde Descartes é uma ideologia no sentido estrito da palavra, porque a limitada liberdade do indivíduo burguês aparece na forma de perfeita liberdade e autonomia.

Nada obstante, no pensamento verdadeiramente crítico, método não significa apenas um processo lógico, mas ao mesmo tempo um processo histórico concreto. No decorrer dela, a estrutura social em sua totalidade e a relação entre o teórico e a sociedade são transformadas. Isso transforma tanto o sujeito quanto o papel do pensamento. O método declarado na terminologia cartesiana seria o esclarecimento. A aceitação da imutabilidade essencial da relação entre sujeito, teoria e objeto distingue a concepção cartesiana de qualquer lógica dialética.

A Teoria Crítica vai além do pensamento aplicado, propondo uma forma de entender a totalidade social que ultrapassa a visão empírica e limitada do proletariado, moldada por sua posição de classe. Essa perspectiva aponta para a possibilidade de uma sociedade sem classes e livre de injustiças estruturais. Não se baseou em um grupo social específico, mas em um grupo de indivíduos empenhados em questionar a estrutura mais básica da sociedade como um todo, com o objetivo de apontar as possibilidades de sua sobreposição. Uma vez que a Teoria Crítica era vista como uma forma de marxismo nesse ponto, a crise posterior já era de certa forma prevista.

Primeiramente, aplicou-se a teoria à situação empírica atual, que apontava para uma nova barbárie e não para sua transcendência. Em segundo lugar, Horkheimer parou de descrever uma revolução potencial e tornou-se politicamente engajado, mantendo seu marxismo abstrato. Finalmente, sua maior contribuição para a Teoria Crítica foi mais consistente no campo intelectual do que no social.

O cerne da Teoria Crítica era o conceito de crítica imanente, ou seja, o exercício da crítica que partiu das categorias do pensamento existente, radicalizou-as e mostrou seus problemas e possibilidades desconhecidas em vários níveis. O ato da crítica é essencial para revelar a tensão relativa entre o que existe e suas possibilidades. Para a primeira geração da Escola de Frankfurt, a aplicação da crítica imanente, enraizada na história, baseava-se na análise dialética das contradições internas de todos os tempos, de todas as situações e organizações sociais.

Para Adorno e Horkheimer (1999), as forças sociais e culturais como a ciência, o capital e os mecanismos do poder político tornaram-se independentes e adquiriram a capacidade de ditar o rumo da estabilidade e da mudança social. Estendendo o argumento de Marx, esses dois teóricos esclareceram a maneira pela qual os seres humanos foram reduzidos a objetos pelas próprias formas de relações sociais que criaram.

Os demais autores da Escola de Frankfurt, como Neumann e Pollock, foram mais claros ao indicar as causas históricas específicas dos problemas da época. As questões como a abolição da distinção entre Estado e sociedade e a erosão da autonomia do mercado face à força dominante do capitalismo de Estado. A razão foi reduzida ao domínio coletivo do instrumental, mesmo colocada a serviço da indústria nazista da morte.

Tanto Horkheimer quanto Adorno (1947) temiam que o estado da sociedade não fornecesse uma crítica verdadeiramente transformadora ou que pudesse apoiar qualquer ação que acabasse com uma ordem social desumanizadora e perigosa. Essa atitude decorreu de vários fatores: a subjetivação da razão, juntamente com o capitalismo de "livre iniciativa", parecia conferir poder aos indivíduos, mas isso era ilusório.

O conceito de "indústria cultural" torna-se indispensável para Adorno e Horkheimer; é apresentado pela primeira vez em um trabalho conjunto: *Dialektik der Aufklärung* (Dialética do Esclarecimento) em 1947; posteriormente refinado por Adorno em 1963, produziu seu ensaio *Résumé über Kulturindustrie* (Resumo sobre a indústria cultural). Nele, Adorno critica a indústria cultural e o seu impacto na sociedade, defendendo que ela leva à padronização das massas e à perda da capacidade crítica individual. (ADORNO, 2009)

Os dois autores substituíram o termo "cultura de massa" pelo termo "indústria cultural" para separar desde o início o significado dado aos seus defensores - uma cultura que nasce espontaneamente das próprias massas, de uma forma que pode ser entendida como arte popular. A indústria cultural faz da vida cotidiana um paraíso no qual a fuga é a *priori* determinada como meio de retorno ao ponto de partida.

O que há de novo nesse pensamento crítico é que os elementos incompatíveis de cultura, arte e entretenimento foram reduzidos de um quociente comum à totalidade da indústria cultural. Impulsionado por inovações que buscam aprimorar os processos de produção em massa, o foco agora recai sobre a tecnologia para atender ao interesse dos consumidores, enquanto o conteúdo bem elaborado e aprofundado fica em segundo plano, quase abandonado. Os telespectadores começam a valorizar o poder social da tecnologia, absorvendo estereótipos impostos por ela, em vez de serem influenciados por antigas ideologias que antes moldavam e filtravam esses conteúdos.

Na indústria cultural, a individualidade manifesta-se essencialmente através da uniformização das técnicas de produção e será sempre tolerada desde que não ponha em causa a universalidade. A revelação da indústria cultural ocorre quando ela é transformada em um conjunto de pressupostos que lhe permitem tornar-se um adivinho convincente do que já existe.

A liberação do privilégio cultural deixou claro que as massas não poderiam entrar em campos que antes eram restritos. A liquidação e a venda a preços reduzidos contribuem para a destruição da própria cultura, para o desenvolvimento da incoerência desumana (ADORNO, 2009).

Para Adorno (1963), a indústria cultural não possibilita a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgamento consciente e tomada de decisão. A simulação da felicidade torna-se um dispositivo enganoso, pois a indústria cultural a sugere como algo apaziguador, gerando em seu potencial ideal o mundo a ser ordenado exatamente como ela sugere.

A indústria cultural resulta no anti-iluminismo e no iluminismo. Para Horkheimer e Adorno (1947), o progressivo domínio técnico da natureza torna-se um engano das massas, um meio que possibilita a subjugação da consciência. Desse modo, vemos que a cultura de massa é uma cultura da espacialidade em face da onipotência coletiva. Assim como o indivíduo entende que a ordem econômica não é ditada por seu desejo, entende que é melhor, então, conformar-se a ela do que ir contra ela, ou mesmo permanecer indiferente. Usando os símbolos da indústria cultural, através de seus diversos heróis, eles criam imagens e ideais

com os quais as pessoas podem se identificar. Como se tudo isso fosse sobre algo que um indivíduo pode perceber em si mesmo.

Horkheimer, após a morte de Adorno, na forma de um balanço, em sua obra **Critical Theory Yesterday and Today** (1970), novamente, define a Teoria Crítica como aquela que acrescenta algo essencial à ciência. Um tanto desiludido com a esperança revolucionária, ele aponta a preservação da Teoria Crítica por meio da autonomia do indivíduo.

1.2 Segunda geração- Jürgen Habermas (1929-)

Habermas (1960) analisou a crise econômica e o capitalismo, através de obras como *Mudança estrutural da esfera pública* e *Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica*.

Marcuse, como Sartre, acreditava que o único grupo social capaz de produzir uma verdadeira revolução seria o dos "desgraçados da terra", os oprimidos do Terceiro Mundo e os desempregados permanentes do Primeiro Mundo.

Inicialmente, em sua obra *a Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas (1987) pretendia restaurar a possibilidade de uma Teoria Crítica politicamente significativa, pautada pelo problema da relação entre teoria e prática, abordando o debate sobre a metodologia das ciências sociais, tenta ir além de meras preocupações hermenêuticas e distingue o conhecimento objetivo da ação humana interessada.

Habermas buscou possibilitar a unidade entre teoria e prática, ampliando o sentido da prática política como constituindo formas de vida comum que possibilitam a plena realização do potencial humano. Segundo Habermas (1968), o conhecimento deve ser interpretado e avaliado no interesse daqueles que levaram os atores a produzi-lo. Para realizar uma análise crítica de uma teoria, deve-se evocar e localizar a relação entre as preocupações iniciais que levaram à criação da teoria e seu contexto histórico e epistêmico. Como os teóricos de Frankfurt antes dele, Habermas contou com Marx e Freud para desenvolver uma concepção crítica capaz de modificar a maneira pela qual o conhecimento objetivo pode ser vinculado à intersubjetividade e à agência. Consequentemente, porque a psicanálise possibilita uma relação intersubjetiva na qual médico e paciente rompem barreiras de comunicação e permitem a compreensão e o controle consciente de motivações anteriormente reprimidas. Da mesma forma, a conjectura crítica foi um empreendimento intersubjetivo e

comunicativo para realizar essa tarefa em uma sociedade igualmente incapaz de reconhecer as verdadeiras fontes de sua história.

Podemos falar da criação de uma nova teoria por Habermas. Isso precisa ser corrigido por uma análise concreta que pressupõe a reconstrução do materialismo histórico, justificada pelas correspondentes possibilidades de desenvolvimento de contradições sociais e emancipação social. O objetivo é reavivar o questionamento das razões que atingiram os limites da racionalidade técnica. Isso é possível devido à oposição fundamental criada entre trabalho e interação, que estão associados à relação do homem com a natureza e entre as pessoas. Graças ao renascimento da segunda dimensão, suprimida pelo destino histórico do marxismo e contrariada pelo capitalismo administrativo. Então houve um avanço.

Habermas (1968) enfatiza a importância da reabilitação da esfera pública, pois através do modelo de comunicação pública é possível materializar o modelo de orientação racional da sociedade. Por meio da Teoria Crítica, as pessoas podem realizar seu potencial inexplorado e, assim, lutar contra aqueles que se interpõem no caminho da plena realização desses ideais.

Com grandes transformações da esfera pública, como a influência da mídia na sociedade de massa, mesmo com a diluição da diferenciação entre Estado e sociedade iniciada pela sociedade governada, as decisões sociais nada mais são do que o discurso civil crítico. Habermas, como seus predecessores, chega a conclusões cada vez mais pessimistas.

A Teoria Crítica enfrenta uma racionalização frustrante que substitui a religião por campos de concentração, consumo e arte pop. Entre a dialética negativa de Ornat e a contrarrevolução e rebelião de Marcuse está toda uma tradição ontológica que lida com a necessidade de despir a natureza humana como ela é no mundo.

A crise da prática é entendida como uma crise ontológica que só pode ser superada lutando por novas possibilidades de ser. Habermas abandonou o projeto de construir a teoria crítica sobre fundamentos históricos, assim como seus predecessores.

Horkheimer e Ornat enfatizam as contradições e os aspectos negativos da modernidade ao não propor uma alternativa melhor. Embora Habermas fosse utópico, ele não era pessimista em relação a seus ancestrais. Ele tentou provar que sua crítica não se baseava no desenvolvimento histórico, mas na alteridade do contexto, mas definia as condições universais da vida humana de acordo com o desenvolvimento da comunicação. Em vez de reforçar dimensões essenciais, comparando-as com instituições sociais do passado e culturas específicas. Ele propôs um amplo conjunto de condições humanas universais para avanços evolutivos na comunicação. Habermas retirou-se da história para criar uma base de otimismo

(CALHOUN, 1996). Com pragmática universal, ele encontra uma orientação otimista para suposições críticas. Habermas levou o potencial inacabado do projeto iluminista de modernidade para seu trabalho subsequente sobre a ação comunicativa.

Habermas acredita que as perspectivas sociológica, psicológica e filosófica podem ser unificadas por meio da linguagem quando vista como um sistema fechado, pois a racionalidade comunicativa não nega qualquer pretensão à validade de uma possível investigação crítica, uma vez que a comunicação só é possível na comunicação humana.

1.2.1 Starnberg uma nova mudança de linha de pensamento

Em termos de desenvolvimento teórico, os anos definitivos para a segunda geração foram de 1971 a 1981, em Starnberg (perto de Munique), onde Habermas foi diretor do Instituto Max Planck para o Estudo das Condições de Vida no Mundo Técnico-Científico. No centro desse pensamento, Habermas reuniu uma equipe de pesquisadores que daria uma nova abordagem à teoria social crítica. O trabalho em Starnberg era, em grande parte, empírico, e Habermas e seus colegas desenvolveram teses sobre identidade do ego, competência comunicativa, desenvolvimento moral, patologias sociais, processos de racionalização, desenvolvimento jurídico etc. da linguagem no quadro da pragmática do desenvolvimento da comunicação universal.

Essa atividade em Starnberg culminou no trabalho que orientou a segunda geração da Escola de Frankfurt: a "Teoria da Ação Comunicativa", de 1.300 páginas, de Habermas, publicada pela primeira vez em 1981.

Para Habermas e seus contemporâneos, o programa escolar de Frankfurt perde sua credibilidade quando não consegue resolver questões regulatórias. Inspirados na síntese radicalizante de Lukács do conceito de alienação de Marx e na tese de Weber sobre a "jaula de ferro" dos processos de racionalização ocidentais, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm, Benjamin e outros se opuseram à "reificação" de parte do espírito humano pelos capitalistas e burocráticos poder.

Na medida em que acreditavam que seus padrões críticos precisavam de análise, eles ofereciam uma defesa metafísica em vez de uma justificação normativa. Além disso, embora Horkheimer e outros procurassem usar sua crítica como uma forma de autorreflexão da ciência social, eles falharam em explicar por que pretendem assumir uma posição privilegiada vis-à-vis a ideologia. Em outras palavras, eles falharam em aplicar o padrão de reflexão crítica à sua própria teoria.

O próprio trabalho de Habermas - *Knowledge and Human Interests* - (publicado pela primeira vez em 1968), compartilha algumas dessas deficiências, como ele admitiu mais tarde em seu posfácio autocrítico.

A tarefa da Teoria da Ação Comunicativa passou, assim, a definir uma nova direção que pudesse fornecer suporte adequado para a análise da reprodução social, patologias sociais e direções de transmutação emancipatória. Nas palavras de Habermas, visava desenvolver "uma teoria social preocupada em examinar seus próprios padrões críticos". A "crítica" interessava, portanto, a Habermas de duas maneiras: no sentido sinistro de apontar a injustiça e no sentido kantiano de examinar as condições de possibilidade. Nesse caso, os fundamentos da crítica no primeiro sentido. Para Habermas, os fundamentos normativos da Teoria Social Crítica residem em uma compreensão adequada da ação comunicativa, especialmente as "pressuposições ideais" que devem ser criadas por uma pessoa tentando chegar a um entendimento sobre algo com outra pessoa. Essa abordagem combina uma teoria de base normativa de como a ação social coordenada é possível com uma "teoria do discurso" de como as reivindicações são justificadas. De acordo com a teoria do discurso de Habermas, todo ato comunicativo carrega consigo pretensões de validade (veracidade, precisão e sinceridade) em que a pretensa validade é capaz de resistir à crítica sob "condições de discurso", ou seja, um contexto de justificação que os participantes consideram irrepreensível.

Essa "teoria do discurso" é central para seu trabalho sobre teoria moral, teoria democrática, racionalidade e verdade. De acordo com a Teoria Comunicativa da Ação Social de Habermas, o que torna possível a ação coordenada, (resolvendo assim o que Talcott Parsons chamou de "o problema da ordem social"), é nossa capacidade de chegar a um entendimento mútuo, que está novamente vinculado a procedimentos justificativos.

1.2.2 A racionalidade comunicativa

Em sua Teoria da Ação Comunicativa (1981), Habermas buscou desenvolver uma avaliação crítica de formas específicas de vida e tempo, sem aceitar quaisquer normas da filosofia histórica. Tornou-se então um objetivo importante das ciências sociais, a evolução aberta, sobretudo a clara evolução das estruturas de comunicação, que são a base do conhecimento histórico evolutivo criado desde então como uma lógica de contradição social. Esse é o caminho para viabilizar uma economia da filosofia da história, por mais pessimista que seja. Habermas não parou no impasse da suposição crítica original, abriu uma nova perspectiva sobre a direção da prática.

O racionalismo para Habermas é mais do que apenas uma ciência empírica. A comunicação desempenha um papel particularmente importante para a racionalidade, não só em termos de escolhas e práticas, mas também em termos de ciência empírica, porque o sujeito parte sempre de pressupostos para compreender a realidade.

A sociedade de Habermas aparece em duas dimensões ou em dois universos conflitantes: o mundo dos sistemas e o mundo da vida. O mundo sistemático é dividido em dois subsistemas: econômico e administrativo; caracteriza-se por uma organização econômica e política estratégica. Ele contém uma macroestrutura que organiza funções e interações. A racionalidade instrumental prevalece no sistema e a lei serve para racionalizar e justificar o sistema. O meio ambiente, por outro lado, representa cultura, personalidade e sociedade. São os detalhes da vida cotidiana, em que ocorre o processo de comunicação, em que se revela a relação subjetiva. Sua reprodução ocorre quando cumpre essas três funções que vão além da perspectiva do ator na divulgação das tradições orais: a integração de grupos com base em normas, valores e a socialização das gerações futuras (HABERMAS, 1990).

Para esse teórico germânico, a verdade não se baseia na experiência, embora possa se basear nela, mas no cerne da comunicação intersubjetiva. Como resultado, só será legal por meio de litígio. Através do conceito de consenso, verdade, argumento e contra-argumento assumem um estado ideal de comunicação para evitar falsos consensos, o que exige plena democracia. Sem querer ser utópico, Habermas aponta esse caminho como a regulação ideal da atividade comunicativa. "A teoria da ação comunicativa estabelece uma relação interna entre a prática comunicativa cotidiana e eleva o teor normativo da ação orientada ao entendimento recíproco à conceitualidade da racionalidade comunicativa" (HABERMAS, 1990).

Dedicado à construção de uma teoria da competência comunicativa, Habermas apresenta uma pragmática universal cuja função "é identificar e reconstruir as condições universais de compreensão mútua possível" (HABERMAS, 1996, p. 101). O tipo básico de ação social se constitui em sua orientação para o consenso intersubjetivo, o que leva a certos pressupostos da validade do processo comunicativo: o sujeito em questão deve procurar tornar inteligível sua fala; comprometer-se a dizer a verdade; procurar adaptar a sua atitude às normas vigentes que regem as relações interpessoais e deve ser honesto (HABERMAS, 1996).

De acordo com Habermas, esses pressupostos de validade fundamentam os pressupostos irrefutáveis de toda ação comunicativa, ou seja, os pressupostos de inteligibilidade, veracidade, correção e veracidade. A primeira é intralinguística. A segunda

aponta para a relação entre a linguagem e o mundo real. A terceira diz respeito ao nível subjetivo. E, finalmente, a conexão da linguagem com a subjetividade interior. Assim, as três últimas reivindicações de plausibilidade correspondem aos domínios da cognição, interação e expressão subjetiva.

Na obra de Habermas, observa-se o desenvolvimento de uma teoria da ação comunicativa, baseada na argumentação e contra argumentação, na intersubjetividade e na busca de validade e consenso na comunicação. Assim, ele pretende restaurar a razão moderna por meio de um paradigma de comunicação e estabelecer um diálogo racional entre o mundo da vida e o sistema, contribuindo para a criação de uma autêntica esfera pública e para a revitalização da sociedade civil nas sociedades pós-industriais.

A via imperativa de emancipação nas ciências sociais, pretendida por Habermas, estabeleceu e confirmou as etapas da teoria da competência comunicativa, cujo paradigma deve ser baseado na liberdade, na crítica e na racionalidade. Ele defende uma teoria consensual da verdade, que só pode ser definida por meio do conceito de “discurso”, em que assume a forma de diálogo, caracterizado pela argumentação no contexto da comunicação reflexiva.

O mundo da vida é constituído por um conjunto de significados que nos permitem interpretar e agir sobre o mundo das criações simbólicas que correspondem ao conhecimento pré-teórico, como tradições, objetos de arte, atos de fala imediatos, estruturas de personalidade, etc.

A língua e a cultura são os blocos de construção do mundo da vida, pensou Habermas (1992). A relação entre esses dois universos consiste em fatos naturais em que a economia e o poder não são desafiados pela racionalidade instrumental e pela excessiva burocratização, e apresenta o problema da colonização do mundo da vida habermesiano. A ideia é que, nas sociedades modernas, as formas de vida se tornam materializadas e instrumentalizadas, perdendo seu significado original e se tornando parte de um sistema mais amplo e impessoal. Isso pode levar a uma sensação de alienação e desconexão entre os indivíduos e suas próprias experiências de vida.

Habermas sempre confirma a possibilidade de conflito entre o mundo cotidiano e o sistema social. Ele se opôs fortemente à universalidade da ciência e da tecnologia, ou seja, contra a infiltração do raciocínio instrumental científico no domínio da tomada de decisões em que devem prevalecer diferentes tipos de racionalidade, como a racionalidade da comunicação. A lógica na comunicação é baseada em uma reação à influência do pensamento instrumental, que é uma alternativa para a lacuna entre o mundo da vida e o sistema.

Habermas oferece uma solução para esse problema no paradigma da ação para a comunicação.

Habermas analisa o processo de comunicação, o que contribui diretamente para a Teoria Social Crítica, especialmente na análise da dominância do ponto de vista da "comunicação sistematicamente distorcida". Este tema aparece em uma ampla variedade de contextos, desde seus ataques à política tecnocrática até sua defesa da democracia radical e sua reinterpretação da materialização em termos de "colonização do mundo da vida". A burocratização, o militarismo, a tecnocracia, a economia laissez-faire, a privatização, a mídia e as abordagens ideológicas da imigração e da política social podem, de fato, criar barreiras para debates públicos significativos. Esses elementos muitas vezes servem para manter o status quo, dificultando a exposição e a correção das injustiças sociais. O impulso modernista central na obra de Habermas é refletido em vários graus por outros membros da segunda geração. Albrecht Wellmer, por exemplo, procurou desenvolver uma versão da modernidade que mantivesse a busca da verdade, respeitando a visão estética e pós-moderna de que a transparência do significado, a integridade da compreensão e a certeza do conhecimento são inatingíveis. Em relação à 'conjectura do discurso, Karl-Otto Apel desenvolveu a ideia antes de Habermas adotá-la e foi a força motriz por trás da tentativa de colocar a teoria do discurso em uma base mais transcendental. Para Negt, von Friedeburg, o cientista político Claus Offe e outros, a ênfase está em entender como os imperativos impessoais da economia e da política podem ser domesticados em sociedades complexas e impedidos de dominar mais dimensões da integração social do que o necessário.

No final dos anos 1980, os principais pontos de referência para os alunos de pós-graduação de Habermas e seus associados eram Donald Davidson, Michael Dummett ou John Rawls, em vez de Adorno, Lukács ou Marx; uma mudança que causou alguma confusão em alguns países estrangeiros, estudiosos que vieram para Frankfurt em busca da filosofia continental. Essa mudança para a filosofia analítica representa talvez a ruptura mais profunda com a teoria crítica e de primeira geração, não apenas com os preconceitos de Horkheimer e Adorno contra a trivialidade de todas as coisas americanas.

A fixação de Habermas em um padrão muito elevado de justificação o levou a uma discussão altamente desenvolvida sobre verdade, racionalidade, normatividade e conhecimento na filosofia anglo-americana. E suas tentativas de vender sua intuição de que vestígios de razão podem ser encontrados na estrutura profunda de situações cotidianas nas quais as pessoas 'passam a entender algo no mundo o levam ao cerne dos problemas altamente técnicos da filosofia. A princípio parecia uma peculiaridade da abordagem pessoal de

Habermas e um afastamento total da tradição da Escola de Frankfurt, mas hoje parece que isso mudou. Os problemas teóricos não podem mais ser ignorados, os teóricos sociais críticos não têm escolha a não ser abordá-los.

De fato, a apropriação da filosofia analítica por Habermas elevou o nível e desafiou a teoria social crítica mais do que nunca. Eles devem adotar o corpus cada vez maior da tradição da Escola de Frankfurt (que tem suas raízes em Kant, Hegel e Marx), ser informados e se envolver com a investigação empírica nas ciências sociais, e agora responder aos desafios dos filósofos analíticos. A incorporação da filosofia analítica por Habermas exige que a teoria crítica não só se mantenha atualizada com as investigações empíricas, mas também responda aos rigorosos desafios conceituais e metodológicos apresentados pelos filósofos analíticos. Como os sociólogos são rápidos em apontar, a resposta típica ao aumento da complexidade é a especialização, e é isso que acontece na terceira geração.

1.3 “Terceira geração”: Axel Honneth (1949-)

Axel Honneth tem atuação reconhecidamente destacada e produtiva enquanto remanescente da Escola de Frankfurt, considerado pilar da terceira geração, exerceu papel fundamental e decisivo em dar continuidade à tradição da Teoria Crítica, repensando-a, aperfeiçoando-a, reassentando-a em novas bases. Axel Honneth retoma a obra de vários filósofos, entre eles especialmente Hegel, Adorno e Habermas. Os interesses acadêmicos de Honneth permeiam vários tópicos, como filosofia social, política, moralidade, relações de poder e reconhecimento e sociedade capitalista.

Na terceira geração da escola de Frankfurt, há realmente apenas uma figura que chega perto de apoiar o projeto de conjectura social crítica em todo o reino habermasiano, e essa figura é Axel Honneth. Como professor de filosofia social na Universidade de Frankfurt, tornou-se diretor do Instituto de Pesquisa Social em maio de 2001. Uma pequena discussão sobre seu trabalho é útil como um prelúdio para discutir o que há de diferente na terceira geração como um todo.

Honneth não foi aluno de Habermas, mas foi contratado por Habermas como professor assistente em 1984 por seis anos. Durante esse tempo, eles trabalharam juntos, muitas vezes dando seminários juntos. Após uma veloz série de apresentações no Instituto de Estudos Avançados *Wissenschaftskolleg* em Berlim, na universidade de Konstanz e no Instituto Otto Suhr da universidade Livre de Berlim, Honneth trabalhou para ancorar a

infraestrutura da teoria crítica em Frankfurt, e membro do Conselho do Instituto de Pesquisa Social.

Na obra de Honneth, três temas são relevantes: 1) a concepção de história e sociedade, a partir da luta de grupos sociais por reconhecimento; 2) contextualização dos fundamentos normativos nas estruturas profundas da experiência subjetiva; e 3) maior atenção ao "outro motivo". Esses três temas também sugerem pontos importantes de contraste entre Habermas e a segunda geração.

É importante não exagerar esses contrastes, uma vez que Habermas e Honneth compartilham uma crença fundamental de que as instituições sociais que protegem formas não distorcidas de intersubjetividade devem ser baseadas, pelo menos em parte, em princípios universalistas.

A consideração de Honneth sobre o foco "social" aborda o papel central do conflito entre grupos sociais, e não entre indivíduos ou entre entidades estruturais. Essa reinterpretação do social foi o foco da aclamada dissertação de Honneth, publicada sob o subtítulo "Crítica do Poder" - A Fase de Reflexão da "Teoria Social Crítica". Ele argumenta que Horkheimer, Adorno, Foucault e Habermas de certa forma acabam marginalizando as dimensões sociais reais da Teoria Crítica. Em vez disso, o que é necessário é uma representação do social que enfatize que a sociedade se reproduz por meio da interação muitas vezes conflituosa de grupos sociais reais, que são eles próprios produtos da atividade interpretativa e da militância constante por parte dos participantes.

Do ponto de vista de Honneth, seguindo sua obra mais importante até hoje, **A luta pelo reconhecimento - a gramática moral do conflito social (2003)**, os grupos sociais são a força motriz do desenvolvimento histórico, bem como a fonte da prosperidade humana. Em relação à primeira afirmação, Honneth desafia as correntes marxistas e weberianas na Teoria Social Crítica que enfatizam dinâmicas estruturais profundas.

Ao contrário da filosofia da história, que se inspirava na leitura do jovem Hegel e na participação de sua geração em novos movimentos sociais, Honneth entende o desenvolvimento histórico como o surgimento e a luta dos grupos sociais. Embora Honneth seja um pouco mais otimista do que muitos de seus contemporâneos sobre a extensão em que essas lutas sociais fazem parte do processo de desenvolvimento progressivo, a atenção constante de Honneth à natureza dinâmica e "agônica" do mundo social caracteriza um mundo muito mais amplo, em consonância com a heterogeneidade e a incerteza habermasianas.

Encontramos o mesmo ceticismo em relação a categorias universalistas e processualismo formal em abordagens de terceira geração para fundamentos normativos.

Temas recorrentes aqui são a importância da atenção ao outro concreto, a inevitabilidade de pressupostos éticos essenciais, a natureza pluralista da razão e a natureza contextual da aplicação das normas. O desafio é prestar a devida atenção a essas preocupações ao acomodar a tese de Habermas de que os padrões normativos sobre os quais a Teoria Social Crítica deve se basear devem sua validade a um processo contínuo que transcende qualquer contexto dado.

A solução proposta por Honneth é situar percepções críticas de injustiça de forma mais geral nas experiências negativas dos indivíduos de violações de suas amplas expectativas "morais". Em experiências vividas de calúnia e desrespeito, argumenta ele, vemos claramente o que significa negar às pessoas o que elas merecem. O que é importante, no entanto, não pode ser derivado de fora.

Segundo Honneth, embora algumas lutas sociais sejam movidas por conflitos de interesse próprio por recursos, quando a ideologia da razão instrumentalista é minada, podemos perceber que essas lutas também expressam demandas morais que podem servir como padrões normativos. A abordagem de Honneth é, portanto, em muitos aspectos mais próxima da primeira geração do que as visões de Habermas, na medida em que ele examina a experiência de submissão à dominação (especialmente no contexto do trabalho) para encontrar o núcleo normativo da crítica.

É a partir dessa história de lutas sociais que Honneth reconstrói os padrões e as normas da crítica social. A capacidade de sentir, interpretar e perceber as próprias necessidades e caprichos, enfim, a própria capacidade de ser alguém depende fundamentalmente do desenvolvimento da autoconfiança, da autoestima e do autorrespeito.

Assim, os grupos sociais não são apenas agentes de transformação social, mas também fornecem as condições necessárias para o florescimento humano. De certa forma, essa reivindicação representa um ponto de continuidade com as gerações anteriores da Escola de Frankfurt, como o trabalho sobre a experiência comunitária dos trabalhadores, as origens familiares da personalidade autoritária e a vida associativa na esfera pública.

No entanto, a crítica comunitária de esquerda de Honneth à fragmentação social toca uma corda que distingue esta geração, que viveu um período de declínio nas fontes tradicionais de solidariedade e "capital social". Baseando-se em temas encontrados nos primeiros textos de Hegel, Marx e Lukács, Honneth procurou manter vivo um senso de "anticapitalismo romântico" contra o antipopulismo dominante do liberalismo de mercado, pelo menos no sentido de que a teoria crítica deveria encorajar o refinamento e apontar para grande dor pessoal das forças do mercado.

A ideia de promover uma certa “sensibilidade” já aponta para a importância das emoções na obra de Honneth, e isso chama a atenção para o lugar do inconsciente e do irracional na vida humana.

Para Honneth, como para muitos de sua geração, essa atitude mais apreciativa em relação à Outra Razão anda de mãos dadas com um envolvimento mais apreciativo com filósofos franceses como Merleau-Ponty, Sartre, Foucault, Lyotard, Derrida e Levinas. Maior atenção a este último também significa um retorno ao foco da psicanálise de primeira geração, neste caso o trabalho de teóricos das relações objetais como Donald Winnicott e Daniel Stern.

Honneth expandiu sua visão normativa com uma captura mais abrangente da dimensão estética da subjetividade e da base emocional da sensibilidade moral em sua obra **A luta pelo reconhecimento** (HABERMAS, 2003), que contrasta com a visão mais concreta de Habermas sobre a capacidade de autodeterminação do ego individual, demonstrando o poder criativo do inconsciente. O tema ressonante de Castoriadis e o conceito de Adorno de não-identidade e "mudança ética" da pós-modernidade. Abrindo espaço em sua teoria crítica, ele tenta mostrar que é possível despertar uma sociedade para a "fala" que foi silenciada e marginalizada, como o "outro" da razão, e preservar sua herança iluminista de razão emancipadora.

A terceira geração da Escola de Frankfurt desenvolve uma consciência política moldada por uma constelação de eventos diferentes daqueles que influenciaram as gerações anteriores. A Escola de Frankfurt amadureceu primeiro na luta pela consciência não revolucionária da maioria dos trabalhadores alemães e depois enfrentou os crimes do nacional-socialismo contra a humanidade.

Perante esta constelação de pensadores, a teoria crítica mantém-se viva entre nós, mantém-se atual como manípulo teórico para compreender, problematizar e (re)pensar as situações e mudanças do tempo presente. Vigoroso como forma conveniente de priorizar formas de abordá-lo, debatido e refletido nas ciências sociais.

A teoria crítica não é invenção nem propriedade dos teóricos de Frankfurt. Estes contribuíram decisivamente para a articulação da tradição intelectual fundamental que molda a teoria, bem como para a maneira pela qual a teoria crítica poderia desafiar o discurso da esfera pública.

2 ENTENDENDO A TEORIA CRÍTICA E SEUS DESENVOLVEDORES

A Teoria Crítica é desenvolvida por um vasto leque de autores e autoras que trabalham a partir de diferentes abordagens. Estes conceitos e as configurações teóricas a eles articuladas, ainda hoje integram o trabalho de cientistas sociais.

Desde Horkheimer, a Teoria Crítica concebe a sociedade como um todo e oferece uma alternativa total ao que existe. Segundo Santos (2002), Foucault demonstra que "não há escapatória nesse regime de verdade, pois a própria resistência torna-se uma força disciplinar e, portanto, a coerção é uma repressão consensual porque é internalizada". Quando Santos (2013) expõe as falhas e carências da ciência moderna, ele enfatiza a necessidade de encontrar regimes alternativos de verdade, outras formas de conhecimento que a ciência moderna eliminou. Revela o nosso lugar enquanto lugar multicultural com interesse hermenêutico em desconfiar de aparentes universalismos ou totalidades. Esse argumento se distancia da Teoria Holística de Habermas e Taylor. Sabendo disso, para Taylor a política de dignidade humana deve vir antes da política de reconhecimento da minoria.

Nenhuma teoria é completa. Nos quatro sentidos definidos, a Teoria Crítica se baseia nos mecanismos da análise histórica e não pode aceitar reivindicações de objetividade que estejam isentas da mudança histórica e do discurso público. Todas as teorias devem estar abertas ao escrutínio de acordo com o discurso crítico.

2.1 Origem teoria do reconhecimento e reflexões sobre a mesma

A Teoria do Reconhecimento foi desenvolvida por Charles Taylor, Axel Honneth e outros pensadores que a continuaram. Essa teoria forma uma ponte entre o pensamento original de Hegel e nossa situação intelectual, já desenvolvida na psicologia social de George Herbert Mead. Seus escritos possibilitam a tradução da teoria da intersubjetividade de Hegel para uma linguagem teórica pós-metafísica; uma tentativa de restaurar a Teoria Crítica (HONNETH, 2011).

De acordo com Honneth (2011), foi Mead quem desenvolveu de forma mais consistente a ideia de que os indivíduos constroem sua identidade por meio da experiência de reconhecimento intersubjetivo. Para ele, Mead é a ferramenta mais apropriada para

"reconstruir os insights da teoria da intersubjetividade do jovem Hegel em uma estrutura teórica pós-metafísica" (HONNETH, 2011, p. 125). O ponto central de seu arcabouço teórico baseia-se na ideia de que tanto Mead quanto o jovem Hegel querem explicar o desenvolvimento moral da sociedade por meio da luta pelo reconhecimento. Na construção teórica deste trabalho, foi importante aprofundar os conceitos centrais de Mead na psicologia social, (como se observa nas seções seguintes), que influenciaram a estrutura interpretativa de Honneth.

Ao se interessar pela psicologia, Mead (1934) submete seu objeto a um teste epistemológico: “como a psicologia pode atingir seu objeto específico, a psique?” Se retornarmos à ideia pragmática básica de Charles Peirce através de John Dewey, segundo a qual são justamente as situações de problematização das ações que o sujeito individual utiliza em suas operações cognitivas, a psicologia atinge seu objetivo se o indivíduo estiver consciente de sua subjetividade, pois sob a pressão de um problema prático, que pretende resolver, ele é forçado a retrabalhar criativamente suas interpretações da realidade.

Construindo seu arcabouço metodológico sobre esse princípio funcionalista, Mead conclui que a psicologia pode ter uma compreensão interna dos mecanismos que permitem a consciência da subjetividade, a partir da perspectiva que os atores adotam em suas interações constantemente ameaçadas com seus parceiros. Um problema surge com essa tarefa: como o sujeito pode perceber o significado social de suas ações? Isso explica a Mead que um sujeito só pode adquirir conhecimento do significado intersubjetivo de suas ações quando é capaz de desencadear em si mesmo a mesma reação que seu comportamento como estímulo produziu em seu oponente. Mead, portanto, toma conclusões sobre as condições para a manifestação da autoconsciência humana por meio da expansão da consciência dos significados. Para Honneth (2003), nesse processo de experiência individual, através da capacidade de evocar em si o significado que as próprias ações têm para o outro, abre simultaneamente a possibilidade de se considerar um objeto social das ações do seu parceiro de interação.

Em resposta a si mesmo e por meio do processo de verbalização, o sujeito, como pessoa com quem interage, posiciona-se excentricamente em relação a si mesmo e adquire uma imagem de si que lhe permite realizar sua identidade. Assim, Mead (1934) distingue o eu do me, e toma essas duas manifestações como princípios do mesmo *self*. Enquanto o Ego representa a imagem que o outro tem de mim, o Self é a fonte não regulada de todas as minhas ações presentes. O ego precede a autoconsciência do indivíduo e comenta as manifestações práticas conscientemente armazenadas no ego. Assim, há uma relação entre o “eu” e o “eu” semelhante ao que existe entre os participantes de um diálogo.

O “eu” de Mead nunca pode existir como um objeto na consciência, mas como um caráter dialógico da experiência interior. Honneth (2011) reitera o conceito de *Self*, ao qual podem ser remetidas as experiências coletivas, que Mead utiliza para caracterizar o resultado da relação inicial com o *Self*, sugerindo que o indivíduo só pode ter consciência de si mesmo e não de um objeto, pois o “eu” que entra em seu campo de visão quando reajo a mim mesmo é sempre um parceiro na interação, percebido da perspectiva de meu adversário, mas nunca o sujeito ativo de suas próprias manifestações práticas. Ou seja, formular um conceito intersubjetivo de autoconsciência humana, tal como se adquire quando o sujeito aprende a ver suas próprias ações do ponto de vista, simbolicamente representado, do ponto de vista do outro.

Em Honneth (2011) encontramos uma tese que representa o primeiro passo na fundamentação naturalista da epistemologia de Hegel, na qual Mead troca a relação entre o “eu” e o “mundo social” e a prioridade de perceber o outro por meio do desenvolvimento do autoconhecimento.

Em Jena (1803), o potencial teórico de Hegel emerge em uma época além da aplicabilidade de Mead, visto que o conceito de reconhecimento está menos preocupado com a relação cognitiva de interação por meio da qual a autoconsciência é alcançada, afirmando de forma prática que o sujeito adquire uma compreensão normativa de ele mesmo como uma espécie, uma pessoa.

O conceito de *Self*, apresentado por Mead (1934), é a representação cognitiva que um sujeito aceita de si mesmo, no momento em que se percebe a partir da perspectiva de outra pessoa. Tal conceito dá um novo impulso à psicologia social ao expandir sua análise a partir do comportamento reativo aos princípios morais normativos na análise interacional. Honneth (2011) apoia-se na conceituação de *Self* em Mead para explicar a formação da identidade humana. A partir do desenvolvimento da criança, em que o quadro prático da autoimagem do sujeito é ampliado pela adição de parceiros de interação, podemos desdobrar o processo básico de socialização da pessoa como um todo. A mediação conceitual, da mais estreita à mais ampla, é dada a Mead (1934) pelo termo “outro generalizado”.

A proposta de Honneth, que coincide com a de Mead, aponta para o reconhecimento mútuo, pois o sujeito, ao reconhecer o outro por meio da internalização de suas atitudes normativas, pode ser reconhecido como membro de seu contexto social de interação.

Neste reconhecimento como membro da sociedade estabelece-se um conceito de dignidade em que o sujeito pode sentir uma sensação de estabilidade no valor social de sua

identidade. No reconhecimento de Honneth (2011), o termo "autorrespeito" aparece para caracterizar o senso de valor próprio, que se refere à atitude positiva para consigo mesmo que um indivíduo pode adotar quando reconhecido pelos membros de sua coletividade como um determinado gênero de pessoa, o grau de autoestima de acordo com o grau em que o sujeito encontra confirmação de suas habilidades ou qualidades.

Nesse processo evolutivo teórico de Mead, uma segunda etapa aparece em Honneth, no contexto do modelo de reconhecimento de Hegel: o conceito geral de direito no conceito de "outro generalizado" em profundidade, porque o reconhecimento mútuo como pessoa de direitos significa que ambos os sujeitos incorporam a comunidade nas normas intersubjetivamente reconhecidas da sociedade em suas próprias ações com efeito controlador.

O "potencial criativo" da pessoa (do "eu") no processo de formação da personalidade é o caráter prático que molda nossas ações cotidianas. Pelo contrário, o "me" carrega em si a norma da comunidade, que o sujeito tenta perpetuar para "expressão social à impulsividade e criatividade do seu Eu." (HONNETH, 2011, p. 141). A dialética interna entre "eu" e "me" delinea os princípios gerais do conflito no desenvolvimento moral dos indivíduos e da sociedade, e promove a aceitação social de novos modos de reconhecimento social. É preciso falar da autoiniciativa do "eu", no processo de formação contínua da identidade, enquanto o homem comum se impõe por meio de suas ações individuais, o sujeito é forçado através do "eu" a engajar-se no interesse do seu *Self* em novas formas de reconhecimento social.

Honneth (2011), em sua obra **Luta por reconhecimento: para a gramática moral dos conflitos sociais**, prioriza entender a teoria do reconhecimento de Hegel em termos de uma teoria de uma condição necessária da socialização humana. De acordo com pressupostos normativos sobre relações de reconhecimento, o autor pretende criar um ponto de referência para descrever os processos de mudança histórica e empírica da sociedade, o que resultou na preocupação com a socialização da Teoria do Reconhecimento de Hegel. Examinando primeiro a hipótese de Hegel, segundo a qual os diferentes estágios sequenciais de reconhecimento podem sobreviver, Honneth fez considerações empíricas sobre a possibilidade de atribuir experiências paralelas de desrespeito social às formas correspondentes de reconhecimento mútuo e, finalmente, procura encontrar idealizações históricas e sociológicas que essas formas de desrespeito social estão na verdade na raiz do conflito social.

A importância do reconhecimento tem sido universalmente reconhecida de forma aprimorada, segundo Taylor (2009). Ao nível da intimidade, nós sabemos como as

identidades são formadas e deformadas em nossas relações com os outros significativos. A nível social, temos em curso uma política de reconhecimento da igualdade. Ambos são moldados pelo crescimento do ideal de autenticidade, em que a aceitação desempenha um papel importante na cultura que o envolve. Ao nível da intimidade, podemos observar até que ponto uma pessoa é desejada e vulnerável ao reconhecimento ou rejeição por pessoas significativas. Obviamente em uma cultura de autenticidade, os relacionamentos são um momento importante de autoconsciência e autoafirmação. No plano social, segundo o mesmo autor, o entendimento de que “a identidade se forma em um diálogo aberto e não moldado por um discurso social pré-definido tornou a política de reconhecimento igualitário mais importante e assertiva e ampliou muito seus objetivos” (TAYLOR, 2009, p. 47). O “reconhecimento igual”, quando negado, pode prejudicar o outro a quem é recusado.

São as três esferas de reconhecimento: o amor, o direito e a estima social, sendo que as últimas duas representam um quadro moral de conflitos sociais para Honneth. Nestas esferas são desenvolvidas as condições sociais em que os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva deles em si, mediante a conquista cumulativa de autorrespeito, autoconfiança e autoestima, gerando por final o indivíduo autónomo.

Diferindo de todos os modelos explicativos utilitaristas, Honneth (2011) não concebe que o conceito proposto de luta social sugere a visão de que os motivos da reação social e da revolta são formados no quadro de experiências morais, que resultam de possibilidades de reconhecimento profundamente enraizadas. Essas expectativas estão vinculadas no psiquismo às condições de constituição da identidade pessoal, de modo que preservavam as normas sociais de reconhecimento em virtude das quais um sujeito pode saber que é respeitado em seu entorno sociocultural como um ser autónomo e individualizado. Quando essas expectativas normativas da sociedade são frustradas, desencadeia exatamente o tipo de experiência moral que se manifesta no sentimento de desrespeito. Sentiu-se isso com sua capacidade de fazer interpretações intersubjetivas que se desvendaram comuns a todo o grupo. Dependendo da semântica coletiva, ela pode estimular movimentos sociais.

Existem modelos conflitantes que são apresentados por Honneth (2011): a) o modelo utilitarista, com o objetivo da análise da concorrência por bens escassos; uma parte dos interesses coletivos, em que os grupos querem aumentar seu poder para ter certas possibilidades de reprodução; e b) o modelo da Teoria do Reconhecimento, cujo objeto de análise é a luta por condições intersubjetivas de integridade pessoal segundo a lógica da formação moral reativa a começar pelos sentimentos coletivos de injustiça, atribuindo as lutas

sociais às experiências morais que os grupos têm diante da negação do reconhecimento legal ou social. Este segundo modelo complementa o modelo utilitário.

Conceber os enfrentamentos sociais que se dão segundo o modelo da luta pelo reconhecimento é a tese central. Isso significa não entender o modelo de conflito apenas como um quadro explicativo para a emergência das lutas sociais, mas também como um quadro interpretativo para o processo de formação dos enfrentamentos sociais. Apenas a referência à lógica universal da expansão das relações de reconhecimento permite uma ordenação sistemática do que de outra forma permaneceria um fenômeno incompreendido.

A defesa de Honneth (2011) da expansão radical está em uma perspectiva a partir da qual os processos históricos devem ser conhecidos. Para ele, as experiências de desrespeito e os sentimentos de injustiça dão começo à explicação das lutas sociais, não sendo mais vistos unicamente como motivos de ação, e por isso deverão ser estudados de um jeito que deixe claro o papel moral que lhes diz respeito em cada caso na ampliação das relações de reconhecimento. A formação de sentimentos morais passa a ser vista apenas como um componente emocional dos conflitos sociais e é incorporada a um quadro interpretativo geral que explica o processo de formação moral, em que o potencial normativo de reconhecimento mútuo é avançado em uma série de lutas sociais. O objetivo dessa estrutura interpretativa é descrever o fio idealizado através do qual puderam liberar-se os potenciais normativos do direito moderno e da estima; ele faz com que se origine um nexos objetivo-intencional, no qual os processos históricos já não aparecem como meros eventos, mas como, etapas em um processo de formação conflituoso, conduzindo a uma ampliação progressiva das relações de reconhecimento.

O enquadramento refere-se à expectativa hipotética de um estado comunicativo imbuído de condições intersubjetivas de integridade pessoal porque nossa integridade depende da aprovação ou reconhecimento dos outros. Negar esse reconhecimento é prejudicial porque impede uma autoimagem positiva dos sujeitos e de si mesmos, pois o reconhecimento adequado é uma necessidade humana. A visão de que o sujeito é constituído é adquirida intersubjetivamente. A identidade de uma pessoa depende de relações dialógicas com os outros, uma tarefa que é “negociada no diálogo externo e interno com os outros” (TAYLOR, 2009, p. 33). Para o reconhecimento, o que se segue de um ideal do “eu” criado internamente é de grande importância.

Salientando a natureza fundamentalmente dialógica e não monológica da vida humana, com base no argumento de Taylor, a capacidade de compreender a si mesmo e definir a identidade é realizada na interação com os outros por meio do aprendizado das

muitas linguagens humanas que incluem não apenas palavras, mas todos os modos de expressão pela qual nós definimos.

Temos, então, que não podemos adquirir essas ferramentas de que precisamos sozinhos, porque essas são as linguagens pelas quais começamos a nos comunicar com as pessoas de quem gostamos. Esta relação de diálogo mantém-se ao longo da vida, mesmo que algo aconteça no início. O diálogo com aqueles que significam algo para nós, mesmo que desapareçam, permanece no centro de nossas emoções enquanto vivemos, tal como na relação com os nossos pais. Portanto, sempre nos definimos em diálogo, em concordância ou oposição, com a identidade que, segundo Taylor (2009), os outros significativos querem (ou quiseram) reconhecer em nós.

A pesquisa histórico-teórica de Honneth resulta na hipótese de que na relação dos seres humanos com seu mundo de conhecimento (Anerkennen) sempre precede o conhecimento (Erkennen), então por mercantilização devemos entender a violação dessa ordem de prioridade.

O reconhecimento espontâneo, inconsciente e irracional à sua maneira, daquilo a que o autor se refere como “a realização precognitiva do ato de tomar uma determinada atitude” (HONNETH, 2008, p. 73), que conduz à aceitação da perspectiva do outro depois de ter previamente reconhecida em sua conhecida intencionalidade, apresenta-se como pressuposto da interação humana. Esta ação não é racional, nem representa "nenhuma consciência de motivos". Para Honneth, essa postura não é coberta por uma orientação normativa, mesmo que ela nos leve a uma certa forma de tomada de posição nada predeterminada.

Se não houvesse a vivência da proximidade e/ou semelhança do outro, não poderíamos dotar a relação de valores morais que orientem nossas ações. Em primeiro lugar, portanto, é necessário realizar um reconhecimento elementar, precisamos tomar parte (Anteilnehmen) do outro existencialmente antes de aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento que nos vinculam a certas formas de agir.

Quais são os princípios normativos que são pressupostos em relação ao homem quando se diz que ele sempre se refere aos outros de uma forma "conhecível" (anerkennend)? A resposta a esta questão é uma preocupação central na reflexão de Honneth ao contribuir para uma teoria da intersubjetividade humana. Ele tenta orientar a análise sociológica no estudo das reivindicações normativas de reconhecimento.

2.1.1 A Teoria do Reconhecimento e o paradigma da dádiva

Paul Ricoeur (2010 e 2006) reabre a posição de Mauss a partir da leitura de Hénaff no texto **O preço da verdade** e também no livro **Dom, dinheiro e filosofia** (2002). Segundo os autores, a contribuição da obra de Hénaff é desvendar o mistério dos dons mutuamente conscientes por meio da ideia de reconhecimento simbólico mútuo. Para Hénaff (2002), a dádiva cerimonial não é um ancestral arcaico, substituto da troca comercial, como sugere Lévi-Strauss, pois se situa em um campo diferente, caracterizado por aquilo que não tem preço, como a dignidade humana, que tem valor, mas não tem preço.

Precisamos entender as implicações do desejo de Ricoeur de desenvolver esse problema. Para Nascimento e Rossato (2010), vale notar que eles querem, antes de tudo, tomar certas medidas em relação à dialética que inicia a luta feroz para negar o outro; ou, afinal, uma dialética que só pode ser superada no plano abstrato do pensamento indiferente, resignado e, portanto, infeliz. Tal dialética, como Ricoeur afirma desde o início, é o protótipo da figura hegeliana da consciência infeliz. O autor pretende incutir essa dialética, que implica uma relação entre indivíduos em que um deles será inevitavelmente rejeitado. O mesmo interesse se aplica a este estudo, seguindo a referência de Hegel no segundo sentido, que oferece como ponto de partida as inúmeras formas de humilhação que motivam a luta por reconhecimento em diversas esferas da sociedade contemporânea. É o caso de Axel Honneth. Essas ofertas de reconhecimento carregam as marcas da luta e são maculadas desde o início pela injustiça, infortúnio e privação dos outros. No entanto, Ricoeur não pretende cancelar esses estudos, mas, pelo contrário, e de acordo com os verbos que usou, pretendia apenas corrigir e acrescentar a essas coisas.

A inversão desse processo será orientada por Ricoeur, inicialmente pela restauração das “formas discretas” de reconhecimento em que se manifesta uma consciência feliz, decorrente da ideia da economia do presente, como gestos de presentes, polidez em relações interpessoais ou mesmo polidez em rituais cerimoniais (RICOEUR, 2010). Estas são algumas das formas não violentas de nos conhecermos. Num outro momento mais sistemático, sob o título de estados de paz, incluindo gestos de nobreza e pedidos de perdão ou práticas de discriminação inversa, o autor torna visíveis os possíveis e diversos caminhos pelos quais o reconhecimento positivo já percorreu ou continuará a percorrer. O reconhecimento centrado em práticas de generosa distribuição de presentes não deve exigir nem esperar nada em troca. (RICOEUR, 2006).

Ao guardar as experiências da dádiva, Ricoeur pretende completar o tema da luta pelo reconhecimento, pois segundo ele, contribui de certa forma para a diminuição da incerteza quanto à efetiva realização de cada reconhecido. (RICOEUR, 2006). Ricoeur aprofunda essas considerações em sua exploração em **Path of Recognition** (2006), que, em contraste com a exploração de Axel Honneth de "formas de desprezo" abertas e habituais, deve favorecer para "formas reservadas" ou "experiências escassas" de reconhecimento. O autor enfatiza sua crença de que enquanto os seres humanos tiverem um senso de sacralidade e gratuidade na cerimônia de troca, eles terão a promessa de reconhecimento. Se, por outro lado, “se nunca conhecemos ser reconhecidos, reconhecendo na gratidão da troca cerimonial, seremos violentos na luta pelo reconhecimento. Será então uma experiência frágil, real, que impede as pessoas de voltarem à sua luta primitiva, espontânea e violenta pelo reconhecimento. Está longe de esgotar as profundas contribuições de autores como Hénaff e Ricoeur à Teoria do Reconhecimento.

A continuação das contribuições ao problema do reconhecimento é, segundo Alain Caillé, uma das razões do atual sucesso das conjecturas de reconhecimento desenvolvidas em sua configuração atual por Axel Honneth, Charles Taylor e Nancy Fraser, que estão associadas à nova era e aos novos problemas, facilitando a superação efetiva da oposição entre holismo e individualismo.

As lutas pelo reconhecimento segundo o pensamento de Caillé (2008) relacionam intimamente o reconhecimento individual com o reconhecimento coletivo. Como em todas as ações sociais, os sujeitos intervêm paralelamente, mas em diferentes proporções e de acordo com diferentes modalidades, como indivíduos, pessoas, cidadãos/crentes ou representantes da humanidade.

A contribuição desse autor nos parece importante ao problematizar a Teoria do Reconhecimento, articulando dois problemas gerais revelados por diversos teóricos.

Primeiro, de uma perspectiva positiva e cognitiva, existe a preocupação de saber se as várias teorias de reconhecimento serão uma alternativa consistente aos modelos explicativos dominantes. O segundo problema diz respeito à infundável questão do acesso do positivo para o normativo, do ser ao que deveria ser (CAILLÉ, 2008).

O autor aponta que a necessidade de reconhecimento não significa necessariamente que todas as pessoas devam ser reconhecidas igualmente. Perguntas como: quem deve ser reconhecido? Até quando? O que precisa ser reconhecido? Finalmente, o que significa a ideia de reconhecimento? Essas perguntas levantam outros assuntos para o autor,

como: O que deve ser reconhecido diante disso? Seria um indivíduo singular, uma pessoa particular, um crente/cidadão ou uma pessoa universal?

A segunda pergunta mencionada acima - “Quem o reconhecerá? Até quando?” – desenvolve-se no seguinte: por quem os sujeitos humanos querem e são reconhecidos? Essa questão nos remete à dialética entre a luta pelo reconhecimento e a luta de reconhecimento porque, segundo Caillé (2008), “ela não pode ser plenamente reconhecida a não ser pelo sujeito que se diz capaz de reconhecer”, pois depende de que seja para querer que o outro nos reconheça, seja se mudamos as regras para nos tornarmos críticos, para estigmatizar quem nos desprezava. Concluindo, nessa indagação, em relação ao que deve se dar reconhecimento, e assim, o autor inicia um conceito moderador entre o reconhecimento e os sujeitos, entendendo que o conceito de valor, para que saibamos o que os sujeitos valorizam, o que esperam ver no reconhecimento.

O debate central sobre a luta pelo reconhecimento é enxergar o local onde está o valor das pessoas, para Caillé. Em sua concepção básica da dádiva como um fato social total (dar, receber, retribuir), o autor se inspira em Marcel Mauss (2003) e em seu famoso ensaio: **Essai sur le don** (publicado inicialmente em 1950). O que levanta uma nova questão: pode haver razões objetivas ou objetificáveis para o valor dos sujeitos? Caillé faz uma pergunta relevante: o que constitui o valor social das pessoas? O que a sociologia não poderia responder do ponto de vista deste autor, assim como a economia clássica, quando se constituiu como uma teoria do valor dos bens, a sociologia não poderia explicar o problema do reconhecimento, embora tenha lidado com essa questão desde o início. O autor relembra algumas das questões centrais do atual debate sobre o reconhecimento: o reconhecimento consiste em reconhecer como verdadeiro um valor preexistente, presente no sujeito, ou é o próprio ato de reconhecimento que cria seu valor? O valor reconhecido é intrínseco ou extrínseco? Substantivo ou formal? “Natural” ou artificial?

Caillé (2008) dá um caráter de problema a trilogia de Honneth quanto às esferas do amor, do respeito e da estima, que analise se o conceito de reconhecimento verdadeiramente engloba essas três esferas, ou melhor, se o reconhecimento pode ser idealizado como tal, de modo a não depender de suas particularidades no formato de expressão.

O mesmo autor sublinha a pertinência da questão anterior, porque o amor, a dignidade cívica e a avaliação social material e simbólica têm o efeito oposto.

O Direito reconhece a dignidade de todos os sujeitos igualmente, afirmando a sua humanidade comum, ao passo que o Amor escolhe um sujeito imposto como preferível a todos os outros e as remunerações materiais ou simbólicas testemunham o grau de superioridade de um sujeito sobre os outros. (CAILLÉ, 2008, p.157)

Quando as pessoas dizem “respeito”, ao especificar o reconhecimento que atribuem a alguém, fica claro que se referem às três dimensões do conceito hegeliano-honnethiano de reconhecimento, e não apenas a uma, afirma Caillé. O autor acrescenta uma terceira dimensão ao significado do reconhecimento, a gratidão, raramente mencionada no debate atual. Dar reconhecimento não é apenas identificação ou agradecimento, é também, e, talvez, inicialmente, uma demonstração e testemunho da nossa gratidão. Na análise de Mauss, a dádiva “é algo híbrido e ao mesmo tempo livre e obrigado, interessado e desinteressado”.

Inspirada em Mauss, a análise de Caillé enfatiza a introdução de um terceiro componente aos dois significados mais comuns da palavra “reconhecimento”. Além da identificação e da valorização, enfatiza-se a gratidão, o “reconhecimento de uma dádiva”. Construindo uma ponte com Honneth, no pensamento de Caillé, há uma certa primazia hierárquica do reconhecimento-valorização sobre o reconhecimento-identificação, porque só é possível ver aquilo a que damos importância; assim como existe uma primazia hierárquica do reconhecimento-gratidão sobre o reconhecimento-apreciação, pois só podemos valorizar algo ou alguém através da gratidão. Na sua tentativa de reconciliação teórica, Caillé propõe uma teoria reflexiva do valor social.

2.2 Rompendo com Habermas para criar uma nova visão da teoria crítica: efetividade de Axel Honneth

Axel Honneth em seu trabalho foi diretamente influenciado pela primeira geração de Frankfurt, pelo que tentou reformular a Teoria Crítica em termos de uma “teoria social do reconhecimento”, com as extensões que vemos hoje. Nesse sentido, é importante explorar as complementaridades e diferenças entre Habermas e Honneth. Insistiremos particularmente na ruptura ou complementaridade entre Habermas e Honneth. A separação radical entre trabalho e comunicação e a insuficiente tematização do conflito são temas que Honneth explora e, por isso, propõe uma reformulação teórica que possa devolver o pressuposto crítico ao seu projeto original: o diagnóstico das patologias contemporâneas.

Intencionalmente Habermas (1981) abandona a expressão especial da vida concreta e defini uma ética discursiva normativa. Foi criticado por alguns teóricos como Taylor (1994) por levar ao empobrecimento cultural porque é uma aproximação do modo de

vida ocidental. Com base nas objeções existentes, Honneth pretendia formular um novo pressuposto crítico em termos do pressuposto do conhecimento social. Esta tarefa é cumprida pela intuição de que a moralidade é sempre moralidade social, cuja origem deve ser identificada nos critérios culturais de julgamento de valor, que a tradição filosófica chamou de “ética”. O próprio elemento que Habermas mostrou foi perdido no processo de transição para a modernidade.

Reestruturando a teoria, Honneth (2011) se concentra nos processos dinâmicos de formação de novas normativas institucionalizadas, que são estabelecidas apenas através da confirmação recíproca gradual do reconhecimento intersubjetivo. O reconhecimento se apresenta, assim, como mediação, em que a construção da ética formal na modernidade se dá como resultado das crescentes possibilidades expressivas dos indivíduos no processo de reconhecimento mútuo entre os confrontos sociais.

Para Honneth, além da evolução dos modos de vida modernos, em que a compreensão funciona como meio de coordenação das ações, nas sociedades que, segundo Habermas, perderam a ética tradicional, é necessário referir-se a vários princípios normativos pelos quais os sujeitos são treinados em suas habilidades autorreferenciais. Assim, se em Habermas a ética assume superioridade metodológica no diagnóstico dos males sociais em diversas sociedades é porque abrange o conhecimento cultural implícito nos termos pragmáticos formais da linguagem ilimitada. Entende Honneth que o potencial normativo da interação social vai além dos termos da linguagem simples e casual.

Baseada no paradigma habermasiano da comunicação e na herança hegeliana e marxista da Teoria Crítica, a Teoria do Conhecimento desenvolve um engenhoso modelo de articulação em forma de "interdependência" entre a filosofia social e a sociologia normativamente constituída, que é chamada a apresentar estas normas ao público, verificabilidade dos fatos. Honneth examina criticamente as tradições da Escola de Frankfurt, com base nos resultados da pesquisa sociológica. É desse desenvolvimento baseado no conhecimento sociológico que emergem as características do projeto de reconstrução da Teoria Social, que pode oferecer uma alternativa aos “becos sem saída” da Teoria Crítica. Utilizando conhecimentos da Sociologia, Honneth passa a desenvolver uma teoria do reconhecimento, em que uma das principais características é o conceito não instrumental de conflito social.

A reinterpretação sistemática da filosofia de Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas, por um lado, e da antropologia filosófica, por outro, foi iniciada por Honneth em colaboração com Hans Joas.

O projeto inicial da Teoria Crítica é representado por dois conceitos principais, tais como a Sociologia e a Filosofia. Este último está ancorado principalmente no materialismo histórico e na ideia de um desenvolvimento histórico progressivamente orientado, explicado pela ideia de que as forças práticas socialmente eficazes são realizadas através de interesses emancipatórios, através da razão e da supressão de fatores pessoais dominantes. Portanto, a teoria pode contar com este exemplo prático para basear a sua visão e apoiar este processo emancipatório no caminho para uma “sociedade governada pela razão”, como diria Max Horkheimer. Em segundo lugar, trata-se de compreender os processos “patológicos” que impedem esta dinâmica e crescente irracionalidade através da investigação social. Face às tendências irracionais numa sociedade fragmentada, o pressuposto crítico adota o ponto de vista da “totalidade” das relações sociais e fornece meios capazes de articular conhecimentos especializados de forma interdisciplinar.

Axel Honneth (2009) chama a atenção para os impasses da Teoria Crítica e insiste que seus fundamentos originais precisam ser reconstruídos a fim de remontar a fronteira entre pressupostos normativos e prática social, no contexto em que a Sociologia ocupa um lugar central como ferramenta de diagnóstico do presente. Segundo Honneth, este trabalho de reconstrução será liderado por Habermas, que desenvolverá um paradigma alternativo na forma da teoria da comunicação. O seu projeto visa restaurar a ligação entre teoria e prática, repensar o conceito de diagnóstico moderno com uma representação clara da Filosofia e da Sociologia.

Habermas estabeleceu uma distinção estrita entre dois tipos de atividades: trabalho e comunicação, assim vincula atos comuns de comunicação e formas de compreensão mútua como exemplos práticos que apresentam ideais emancipatórios. Assim, mostra que a mente não se desenvolve no decorrer da história, mas nas formas usuais de compreensão linguística. Habermas argumenta que o atual processo “patológico” e a esfera mutável de conflito potencial já não é uma luta de classes pela libertação das práticas industriais, mas sim um conflito entre as relações comunicativas e a dinâmica política do sistema político-econômico.

A resistência já não vem do proletariado, mas das possibilidades comunicativas do mundo vivo, que se opuseram à forma de “colonização” do mundo da vida. Foi através desta mudança nos estilos de comunicação na Teoria Crítica que Habermas compreendeu a relação entre Filosofia e Sociologia. Implementou um projeto de diferentes tipos de conhecimento, no qual procura os fundamentos epistemológicos da ciência do homem, distingue ciências empírica-técnicas, que se dedicam ao conhecimento da realidade; as ciências hermenêuticas,

que apostam no movimento interpretativo; e as ciências críticas, que produzem conhecimentos orientados para a autorreflexão e que também se orientam pela intenção de permitir que o acesso ao conhecimento reflexivo emergja de sujeitos autônomos (HABERMAS, 1968).

Uma sociologia não positivista, que faça parte deste passado, deve descobrir os obstáculos que impedem a autoafirmação do objeto de compreensão mútua, a violação de suas regras através da reflexividade e o aumento do potencial de ação pela ampliação da compreensão da comunicação. Assim, Habermas consegue atribuir à pesquisa social, (nesta versão revisada da Teoria Crítica), a função de revelar as distorções que mantêm o domínio e impedem o surgimento de sujeitos conscientes regidos pelas regras do discurso prático. Contudo, Honneth aponta o seu distanciamento de postos-chave do modelo habermasiano, como a separação radical entre trabalho e comunicação, bem como a insuficiente tematização dos conflitos, e traça caminhos alternativos com o apoio da Sociologia.

A separação radical entre trabalho e comunicação de Habermas despojou o conceito de trabalho de todas as dimensões morais para torná-lo uma atividade necessária para a reprodução da sociedade. A obra é, portanto, um ato instrumental de manipulação com a natureza, e a ação comunicativa cria formas de compreensão mútua sem dominação. Para Habermas, todas as atividades sociais que não conduzem à compreensão mútua funcionam como distrações da comunicação (HONNETH, 2008). Honneth compara a redução do trabalho ao uso de ferramentas com dois tipos de argumentos. A primeira, de natureza filosófica, questiona a dissolução habermasiana da ligação marxista entre o trabalho e a dimensão moral e procura reinvestir o trabalho na moralidade prática sem regressar à articulação marxista entre trabalho e emancipação humana. Honneth mostra que o processo de redução do trabalho a um ato puramente instrumental continua a incitar experiências negativas nos sujeitos sociais e, portanto, o trabalho é investido de uma dimensão moral.

Apoiado na Sociologia do trabalho, em seu segundo argumento, demonstra a existência de formas de resistência e de reapropriação do controle dos sujeitos sobre as funções produtivas em áreas de atividade ainda amplamente racionalizadas no nível técnico.

Honneth defende uma sociologia baseada em padrões de reapropriação de práticas de trabalho em que os sujeitos contornam as regras organizacionais para restabelecer o controle técnico sobre suas atividades laborais. Estas práticas opostas contradizem a teoria de Habermas e mostram que estas ações são uma forma de afrouxar as restrições impostas pelo aparelho.

No entanto, essas resistências não são imediatamente visíveis no espaço de produção e requerem apoio explícito para se revelarem, entre as quais se pode incluir a investigação social. As práticas de apropriação na expressão pública podem ser explicitamente expressas através da investigação sociológica e posteriormente descobertas como transgressões normativas e conflitos subterrâneos abaixo do limiar da comunicação linguística (HONNETH, 2006). A partir dessa observação sociológica, Honneth conseguiu mostrar a existência de um modelo moral-prático de conhecimento baseado na experiência da perda, dada a natureza do trabalho no centro do cosmos da racionalização técnica e do capitalismo. A experiência de perda está ligada ao sentimento de injustiça que advém da expropriação sistemática da atividade laboral; uma dimensão que Habermas não leva em conta com a sua rígida distinção entre trabalho e comunicação. Essa experiência também se distanciou de outro aspecto fundamental da teoria habermasiana – o seu conceito do paradoxo do capitalismo avançado. Segundo Habermas (1978), a luta de classes foi incluída como forma de compensação e justificativa no capitalismo tardio, portanto não se pode falar em conflitos de classe, mas apenas em demandas de justiça social de grupos socialmente privilegiados em busca de novos princípios éticos.

Honneth retrata conflitos de classe, embora de forma menos óbvia. Contudo, o sentimento moral dos grupos desfavorecidos não desapareceu da Sociologia (VOIROL, 2007). A investigação social básica mostra que dentro das classes desfavorecidas existem princípios morais que são publicamente esclarecidos apenas em casos excepcionais. Essa sociologia mostra que, ao contrário dos grupos tradicionais, estão habituados a apresentar desculpas públicas regularmente, os membros da classe trabalhadora dificilmente conseguem explicar em linguagem estrutural os princípios morais e políticos subjacentes às suas experiências coletivas negativas.

Com base nessa dimensão sociológica, Honneth (2006) mostra que os princípios de justiça, contra os quais os membros destes grupos avaliam a ordem social e se julgam, são na sua maioria, consubstanciados numa percepção desarticulada de “injustiça”. Se a investigação social mostra que o capitalismo está infiltrado de conflitos ocultos e de um sentimento de injustiça, como pode ele ser incorporado no modelo de distribuição de empregos? Isso ocorre porque existem morais subterrâneas e contradições ocultas que precisam ser levadas em consideração ao conjecturar. As políticas utilizadas para garantir a hegemonia cultural da classe dominante exercem controle sobre o sentimento moral, limitam a articulação de experiências de injustiça e também ocultam conflitos (HONNETH, 2006).

Com o apoio da Sociologia, Honneth consegue reinvestir a atividade laboral numa dimensão moral e envolver-se com o conceito de conflito moral, cujos motivos eram anteriormente invisíveis ao público político e à Teoria Crítica. As duas mudanças são cruciais para a expansão da “virada comunicacional” na pesquisa social. A Sociologia tomou emprestada a argumentação adequada de Honneth e incluiu os resultados de pesquisas cujas conclusões forçam o nível da Filosofia Social. Honneth se opõe a essa visão com base no seu próprio trabalho empírico do final da década de 1970. (HONNETH, 1979).

Com a base empírica fornecida pela investigação sobre classes sociais, Honneth localiza os conflitos e delinea formas de a Teoria Crítica responder aos conflitos do nosso tempo. Depois de rever a tradição do pensamento crítico, Voirol (2007) destaca duas dimensões fundamentais que podem ser extraídas deste esforço.

A primeira dimensão diz respeito à mudança que ocorre em relação ao ponto de apoio prático da crítica normativa. Honneth fornece um meio de localizar experiências negativas que carregam expectativas morais não realizadas e cujo conteúdo ainda não encontrou o seu caminho para uma formulação linguística apropriada.

Escapa assim ao impasse da perspectiva de Adorno, que não consegue encontrar tais experiências no “mundo administrado” do capitalismo avançado, assim como de alguma forma transcende a perspectiva habermasiana, que se concentra exclusivamente na interação linguística de signos incapazes de compreender a negação da expectativa moral, a não ser como uma limitação da compreensão linguística.

Honneth desenvolve seu programa com contribuições da Sociologia, da História Social e da Psicologia Social ao mostrar que as expectativas não realizadas nessas experiências negativas podem ser entendidas como expectativas de reconhecimento (HONNETH, 2011). Do ponto de vista da crítica social, as expectativas morais feridas por estas experiências negativas, apresentadas pela Sociologia, enfatizam as exigências de uma ordem social “justa e boa”. Negativamente, no sentido de injustiça, fornecem suporte prático para a crítica teórica normativa, pois é precisamente nessas expectativas insatisfeitas, nas experiências negativas que elas geram e nos esforços dos sujeitos sociais para o reconhecimento mútuo, que Honneth encontra um exemplo prático de justificação das reivindicações normativas da crítica e contribui para a renovação da Teoria Crítica. (HONNETH, 2006).

A segunda dimensão da investigação crítica de Honneth inclui o conceito de conflito, numa proposta que procura identificar os locais subterrâneos de conflito no capitalismo avançado, para os colocar ao nível das expectativas morais, ao mesmo tempo que

abandona as categorias das teorias utilitaristas do conflito, que, segundo ele, percebem apenas competição pelo sustento. Por outras palavras, Honneth abre caminho para relatar o conflito ao ignorar regras implícitas de reconhecimento mútuo e não de interesse de classe ou acumulação de lucros concebidos estritamente instrumentalmente, negando, como vimos, o discurso dos fins sobre o conflito de classes. Depois de examinar criticamente o trabalho dos seus antecessores, Honneth embarca num ambicioso projeto de ligação entre Sociologia e Filosofia.

O seu projeto é encontrar um conceito de “luta” para além da simples razão dos “interesses económicos”, segundo a ideia de que as classes e os conflitos de classe estão ancorados em formas simbólicas e em sentimentos morais, para voltar a enfatizar o lugar do orgulho, da honra, desprezo ou humilhação em ação (HONNETH, 2011; VOIROL, 2007). Se este projeto de reconstrução assenta numa perspectiva filosófica, baseada numa leitura repetida das obras do jovem Hegel, do ponto de vista do conceito de conflito orientado por motivos morais de reconhecimento mútuo, a Sociologia desempenha um papel importante na atualização desse modelo. Honneth avança, com a ajuda da Sociologia, mobilizando uma série de abordagens bastante diferentes, mencionando em particular as obras de Pierre Bourdieu pelo conceito de luta simbólica que oferecem. Embora todos estejam inscritos na extensão do marxismo, Bourdieu desloca o conceito de luta de classes para a dimensão da luta simbólica e contribui assim para o desenvolvimento da ideia de conflito que não se limita à esfera económica. No entanto, Bourdieu comete um erro quando estende o significado das lutas de interesses às relações simbólicas e relaciona os motivos de conflito com os motivos instrumentais de distinção, em vez de analisar os sentimentos morais que estão na origem das lutas simbólicas (HONNETH, 1990; VOIROL 2018). Apesar da sua contribuição para a compreensão dos processos de reconhecimento, a sociologia da violência simbólica apresenta certos limites.

Bourdieu reduz a especificidade do conflito de reconhecimento a uma estrutura eficiente extraída da teoria económica clássica, em vez de continuar a explorar a sua lógica interna. Além disso, a ênfase na ordem estabelecida de ignorância e na reprodução de relações de dominação tende a minimizar a dimensão constitutiva do conflito e o impacto das expectativas normativas nas lutas sociais. Honneth difere de Habermas ao enfatizar a condição da percepção em detrimento da condição da comunicação.

Para Holmes (2008), é importante prestar especial atenção à distinção entre moralidade e ética na obra de Habermas e na teoria do louvor. Esta distinção filosófica em que a moralidade, sem perder o seu papel crítico original, perde o seu carácter de fonte última

da normatividade. Desde então, a ética tem sido influenciada pelas modernas metodologias diagnósticas. Assim nasceu o conceito de moralidade formal de Honneth para completar a análise das desigualdades. O pressuposto moderno da sociedade no pensamento de Honneth deve ultrapassar os limites normativos mínimos dos diálogos interculturais, uma vez que toda ação regida por normas deve ser confirmada por outros participantes da interação em um contexto temporal específico.

Honneth dá uma resposta dura ao mudar sua perspectiva sobre os diagnósticos históricos relacionados à abordagem habermasiana. O foco da análise não é mais a tensão entre o sistema e o mundo da vida, mas as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento. É importante considerar formas de desprezo que são transmitidas pelas relações de poder, mas que não podem ser especificadas argumentativamente porque não entram na esfera pública, não são ativamente expressas em atos de fala e não são faladas. É importante perceber que eles abrem feridas psicológicas nas pessoas que desprezam.

2.3 As três esferas do reconhecimento de Honneth: dos afetos e da autoconfiança; das leis e direitos - do auto-respeito, da solidariedade social e da autoestima

A promoção moderna do reconhecimento intersubjetivo na dinâmica do poder e do trabalho se constrói principalmente no momento idealista da filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), com sua descrição no nível especulativo da dialética efetiva das relações entre o patrão e o servo, como expresso nos primeiros textos do filósofo³. Posteriormente, materializou-se no momento teórico materialista, a partir da análise de Karl Marx sobre a alienação do trabalho no capitalismo industrial. Estes são apenas alguns dos antecessores das análises de Axel Honneth, que também remetem para outros autores contemporâneos - as teses clássicas do estudante de teologia de Tübingen ainda estão vivas, no entanto, de acordo com a teoria crítica do seguidor de Frankfurt. E na sua análise da luta pelo reconhecimento, Honneth efetivamente parte da tese de uma luta de vida ou morte no pensamento do jovem Hegel. A dialética do senhor e do escravo, tal como expressa na Fenomenologia do Espírito, encontrou na sua elaboração, um dos seus textos antecipatórios,

³ Conferir os escritos hegelianos do período em que lecionou em Jéna, da Filosofia do espírito, sobretudo o Anexo da Filosofia Real de Jena chamado “O fragmento do sistema”, constituído de escritos de 1803 e 1804. Tais escritos dos primeiros anos do século XIX se completam nas obras mais maduras, como a Fenomenologia do espírito, mas quanto ao reconhecimento, têm sua completude própria.

num apêndice à filosofia real de Jena. Parece interessante recordar diretamente no texto de Hegel⁴ o conteúdo das citações da análise de Honneth.

O mestre Jena fala em sua linguagem misteriosa sobre a necessidade de reconhecimento mútuo de “totalidades singulares de consciência”. Para compreender a dialética da consciência, ele usa a família como metáfora, como explicação da trajetória que leva ao surgimento da consciência como uma “totalidade única” engajada no necessário reconhecimento mútuo. O movimento “ideal” e “real” na relação pais-filhos em que a consciência parental está suspensa, sendo o próprio filho a consciência suspensa ao mesmo tempo que se forma e se cultiva à custa da consciência parental:

Assim se produz a consciência para si mesma como identidade do interior e do exterior. Na família, a totalidade de consciência é um ente em devir para si mesmo, em que o indivíduo se percebe a si mesmo no outro. É absolutamente necessário que a totalidade a que chegou a consciência na família possa reconhecer-se como si mesma em uma outra totalidade de consciência como tal. (...). Neste reconhecer, cada um se põe na consciência do outro, suspende a singularidade do outro; ou cada um põe em sua consciência o outro como uma absoluta singularidade da consciência (HEGEL, 1970, pp. 320-321).

Hegel enfatiza que se trata de reconhecimento mútuo e afirma que só pode existir “como representação da totalidade de uma consciência em outra consciência total” (HEGEL, 1803/1970). Enfatiza a tensão individual e universal na relação da totalidade da consciência. O filósofo aponta para o caráter “comunitário” ou “indiferente” da consciência, porque participa da realidade ideal do mundo, a comunidade da consciência. Então,

O singular é só uma consciência, na medida em que cada singularidade de sua posse e de seu ser aparece ligada a toda a sua substância, é tomada em sua indiferença, na medida em que ele a cada momento se põe como si mesmo, pois isso é a consciência, o ser ideal do mundo (HEGEL, 1970, p. 321).

Uma característica distintiva dessa conjectura cognitiva é que o conflito é único: surge como oposição, ou seja, mesmo que seja um insulto ou um desprezo. Segundo Hegel (1803) a lesão de uma de suas singularidades é por isso infinita, uma ofensa absoluta, uma ofensa a ele como parte de um todo, uma ofensa de sua honra; e a luta por cada singularidade é uma luta pelo todo. A singularidade de cada parte da consciência devido às suas características únicas leva ao fato de que ela isola todas as outras consciências umas das outras. Se o reconhecimento mútuo é necessário, porque a totalidade única da consciência só se conhece quando se reconhece como consciência flutuando no outro, na consciência oposta,

⁴ São escritos de 1803 e 1804, uso especialmente “A terceira potência da posse e da família”, pp. 319- 327.

porém, isso não se dá sem tensão. A singularidade da consciência exclui a outra consciência: ela a "flutua" para cima. Ambos devem se reconhecer porque existem apenas como partes de um todo dinâmico de consciência que os envolve, mas ao se confessam, eles se enfrentam:

Como esta totalidade, apresentam-se ambos um contra o outro, e querem saber-se reconhecidos como essa totalidade de singulares postos um contra o outro; e a condição de que se deem um contra o outro é: a) que cada um apareça na consciência do outro como tal, o que o exclui de toda a extensão de sua singularidade; e b) que, nesse seu excluir, ele seja realmente totalidade (HEGEL, 1970, pp. 321-322).

Fazendo parte de um todo dinâmico de consciência, quando dois indivíduos se confrontam, o dano que um pode causar ao outro é um dano “infinito”, um insulto “absoluto”. Caso contrário, a supressão de uma única consciência inicia o processo de supressão da consciência universal. O domínio sobre a totalidade da consciência dos feridos e feridos pela sua particularidade no processo de conhecimento afeta o “todo”: a humanidade da humanidade, o “ser ideal do mundo”.

Na luta entre consciências separadas, na oposição, na aceitação e na derrota. O que está em jogo não é apenas a identidade de cada consciência, mas a consciência universal. Duas hastes privadas e universais com curvas e linhas únicas. Se existe uma sombra empírica lançada pela categoria do reconhecimento como lesão, é uma alusão ao determinismo cego: porque sou uma totalidade singular de consciência, preciso ser reconhecido; pois para estar no singular e precisar que o outro me conheça. Enquanto me vejo nele e o tenho como o outro em mim, oponho-me ao outro como no singular; eu excluo a singularidade dele e ele exclui a minha. Ficamos indignados com a nossa singularidade, mas percebemos isso como a superioridade de um sobre o outro, a originalidade do outro. E quando ficamos com raiva, atacamos a vida de consciência que nos sustenta a ambos. Sendo um ser especial de consciência, aprofundamos a vida da consciência como um ser ideal.

Não conhecemos uns aos outros de forma “ideal”. Através das coisas a consciência ocorre no ambiente “real”:

Isso ninguém pode provar ao outro, através de palavras, garantias, ameaças ou promessas, pois a linguagem é só a existência ideal da consciência; aqui, porém, são reais, absolutamente opostos, seres que são absolutamente para si e um contra o outro, e sua relação, por excelência, ela mesma é uma relação prática real; o meio de seu reconhecimento precisa ele mesmo ser real (HEGEL, 1970, p. 322).

Ao fazermos uma leitura destas frases anulam-se os simples preconceitos que se possa ter sobre o idealismo de Hegel. Se lermos “relação prática, real”, a relação entre as

coisas é entendida como a relação que se estabelece entre duas “entidades singulares de consciência ao lidar com fatos concretos como o trabalho, os bens e as coisas (gozo da posse das coisas, posse de coisas); em suma, o meio concreto pelo qual a relação é real. Esta distorção introduz o problema da dominância na análise.

Quando uma consciência se reconhece mutuamente como única e oposta, fluando dentro de si, que elimina a consciência como única e ao mesmo tempo restaura a sua coerência, é uma ilusão, uma ficção, uma abstração, uma forma, não uma descrição ideal, mas sugere um conflito entre a realidade concreta e a realidade prática. Se esta descrição for entendida como uma descrição psicológica, é uma interpretação de fenômenos concretos.

Por outro lado, a contradição no reconhecimento se situa na posse. Em sua posse, cada um precisa ser perturbado, especial e necessariamente, pois na posse se situa a contradição; que um exterior, uma coisa, um fato universal da terra, que isso deva estar no poder de um singular, é contra a natureza da coisa como exterior universal; e é o universal contra a imediata singularidade da consciência (HEGEL, 1970, p. 323).

Singularidade e universalidade se contradizem na posse. A coisa, como objeto de posse, fato universal da Terra, recusa-se a deixá-la no poder ou na posse de um único ser, que, no entanto, anseia por afirmar sua singularidade na posse da coisa, e sua singularidade é violada quando ele é incapaz de possuir. É aí que reside a contradição: os indivíduos querem possuir para afirmar a sua singularidade, mas a coisa a possuir existe como um exterior universal, e é contraditório deixar o universal sob o poder do indivíduo. Este conflito repetiu-se perante cada adversário e na sua própria oposição, o que constituiu a essência da sua oposição. Como o instrumento de conhecimento é o instrumento real, o conhecimento de contravenção e crime está nas coisas de posse.

A degeneração imprescindível deve levar ao reconhecimento. Diante da contradição encontrada na posse, no próprio meio de reconhecimento, que consiste em um único indivíduo desejar a posse de uma coisa que é universalmente externa, a única transição possível é a corrupção de uma consciência por outra consciência única. Através da lesão que deve levar ao reconhecimento, ambos são levados a um estado de opostos, como uma totalidade negativa e um absoluto único. Enquanto um exclui o outro à força e suspende a posse do dano, ao mesmo tempo prejudica o outro e nega o que considera seu.

Através da violência da afirmação da singularidade, são criadas as condições de oposição igualitária. Agravado o outro em sua pretensão de exteriorização universal, oponho-me ao seu desejo desproporcional, prejudico algo que ele reivindica como seu, mas só assim

posso me estabelecer como outro sujeito que deseja a posse do reconhecimento, pois é através da lesão que eu alcance o reconhecimento.

Assim, há uma dialética de vida e morte na afirmação da singularidade:

Cada um precisa afirmar o negado no outro como sendo em sua totalidade, como um não exterior, e suspendê-lo no outro; e no momento em que, neste singular, cada um afirma, por excelência, sua totalidade como a de um singular, então pode observar-se o fenômeno de que cada um nega a totalidade do outro. O reconhecer recíproco da totalidade singular de cada um, pelo fato de ser singular e negada, como acontece na relação, torna-se uma relação negativa da totalidade. Cada singular precisa assim pôr-se como totalidade na consciência do outro, até o ponto em que investe, contra o outro, toda a sua aparente totalidade, até o ponto em que arrisca sua vida na preservação de qualquer singularidade; e do mesmo modo cada um visará à morte do outro (HEGEL, 1970, p. 323).

Para afirmar a sua própria singularidade, cada indivíduo tenta inserir-se na consciência do outro de uma forma tão grosseira, prejudicial e violenta que, em última análise, arrisca a vida e a singularidade do outro. E quando ele ameaça reivindicar uma identidade alienígena, segue-se a devastação porque tornou mais intenso o encontro com o desconhecido. E a relação de percepção torna-se a relação negativa do agregado singular da consciência. Só posso me reconhecer como um todo na consciência de outro na medida em que me incluo em sua consciência, que na minha exclusão sou a soma das exclusões cujo objetivo é a sua morte. Pode-se, portanto, falar da dialética da vida e da morte na luta pelo reconhecimento no pensamento de Hegel.

Cada indivíduo nega a totalidade do outro a ponto de arriscar a vida para preservar a singularidade, chegando até a desejar a morte do outro, expondo-se à morte. Ao querer afirmar tanto o “meu ser” como a “minha posse”, acabo por ameaçar a singularidade do outro, e esta radicalização da oposição leva-me a “me expor à morte”, isto é, a sacrificar toda a posse e possibilidade. De toda propriedade, posse e gozo. A partir do momento em que me posiciono como um todo de singularidade, paro como um todo de singularidade, quero ser reconhecido nesta extensão da minha existência, no meu ser e na minha posse; eu o transformo numa suspensão desta existência, e serei reconhecido como racional, como um todo, na verdade apenas na medida em que arrisco a minha própria vida e suspendo a extensão da minha própria existência, a totalidade da minha singularidade.

Se a busca pela confirmação da singularidade leva a consciência singular a um confronto de vida ou morte, e uma parece ameaçar a outra porque a propriedade foi inserida na sua relação, há, no entanto, uma saída inevitável e estratégica, para que o movimento de reconhecimento mútuo possa continuar: tornar-se um ser suspenso, “suspender como uma

singularidade inteira”, “suspender esta extensão da própria existência”, e assim tornar-se um ser que se suspende, que arrisca a perda da própria vida diante da morte do outro para afirmar a sua singularidade, que só pode existir se for reconhecida e suspensa no outro.

O movimento contraditório pelo qual a consciência singular, na tentativa de afirmar sua singularidade, é levada a buscar a morte do outro, arriscando a própria vida, leva ao fato de que a relação prática dos opostos só leva ao reconhecimento quando há dano à posse. A radicalização da perda da posse faz com que ela desapareça das totalidades singulares da consciência como singularidade livre e se torne “escrava do outro”.

“Morte” está associada à “escravidão”. A “vida” é prerrogativa de uma consciência que se consolida como uma consciência absoluta que luta até a morte e se prova no confronto. E se o movimento de reconhecimento mútuo se tornou esta luta de vida ou morte, o resultado é a dominação e a existência dos senhores, dos donos da “vida”, da consciência “absoluta” para si mesmos, daqueles que prejudicam a propriedade dos outros, e os escravos, aqueles que se perderam com a perda de todos os bens e apareceram aos outros como não-totalidades singulares.

A pessoa que não enfrenta os problemas da vida se torna escravo; mas também não consegue mais reconhecer o outro como precisa ser reconhecido. O processo de reconhecimento mútuo é assim frustrado; no entanto, esse impasse parece inevitável porque as singularidades, para se conhecerem, confrontam-se, param, confrontam-se na posse. São inevitavelmente feridos um pelo outro, e a lesão intensifica a luta a ponto de estar em jogo a vida e a morte de ambos, e a resolução deste confronto é a morte ou a supremacia daquele que se torna incapaz de reconhecimento; o reconhecimento mútuo permanece apenas uma “idealidade” na categoria do possível e não encontra a sua realização.

Segundo Hegel (1970), esta é a contradição do reconhecimento: o reconhecimento de totalidades singulares da consciência é contraditório porque “deixa de ser no momento em que é”. Porque ao entrar numa relação prática inicia-se um processo de reconhecimento mútuo: cada “totalidade única de consciência” suspende-se no outro e suspende o outro em si, reconhece-se nele; mas com o mesmo conhecimento ele fere o outro, enquanto ambos visam a posse e, em última análise, a morte do outro; e assim um deles é destruído, fica suspenso na perda de propriedade e na morte, torna-se escravo do outro e não pode ser reconhecido; e assim o reconhecimento deixa de existir, ou seja, quando começa a existir, desaparece.

Este reconhecer do singular é, pois, absoluta contradição em si mesmo; o reconhecer é só o ser da consciência como uma totalidade em outra consciência, mas no momento em que se efetiva, então suspende a outra consciência; com isto, suspende-

se o próprio reconhecimento. Não se realiza, mas sim, antes, deixa de ser, no momento em que é (HEGEL, 1970, p. 325).

Isto é uma contradição porque a consciência singular só existe se for reconhecida e, para ser reconhecida, suspende o ser do outro, suspendendo assim o próprio reconhecimento. Este é o paradoxo que rodeia a afirmação da individualidade. Embora o reconhecimento mútuo seja uma condição do seu ser, ele é frustrado pela luta para afirmar a individualidade; os indivíduos são colocados uns contra os outros porque desejam ter posses e, como resultado, o eu único é perdido. Nós que precisamos do reconhecimento dos outros para consegui-lo, magoamos e ofendemos uns aos outros, e um de nós perturba o outro. Neste erro contraditório é como se ambos estivessem destruídos porque não alcançam o reconhecimento mútuo que é a condição da existência como consciências singulares, então, param. Para qualquer um de nós que se considera um escravo fingindo ser governante, a relação de domínio cancela o reconhecimento e representa a morte da consciência.

Quando reconhecemos que a consciência total reconhecida existe apenas no momento em que está suspensa, é o reconhecimento da própria consciência que cria um reflexo de si mesma dentro de si:

(...) pois que a totalidade singular, enquanto quer manter-se e ser como tal, se auto-sacrifica absolutamente, se suspende, e com isto faz o contrário daquilo que visa. Ela mesma só pode ser como uma consciência suspensa; não pode manter-se como uma consciência que é, mas apenas como uma que se põe como suspensa; e se põe a si mesma, com isto, aqui, como uma (consciência) suspensa, e só pode como tal tornar-se reconhecida - imediatamente uma e a mesma (HEGEL, 1970, p. 326).

Isso é a consciência reflexiva produzida na dialética do reconhecimento: a consciência é entendida como suspensa; é uma totalidade singular de consciência que se percebe suspensa no outro e no outro, e assim se percebe como reflexiva. E a consciência reflexiva percebe a falha no reconhecimento: reflete um processo de conhecimento que existe apenas quando deixa de existir e, portanto, é conhecido apenas como um ser suspenso que não afeta o reconhecimento mútuo de unidades singulares de consciência. Portanto, é reconhecida como uma consciência reflexiva que se suspende a partir de consciências singulares.

Esta também é a consciência universal. Como consciência singular, só poderia existir se fosse reconhecida, e o confronto de consciências singulares torna-se uma luta de vida ou morte que leva ao fracasso do reconhecimento; portanto, as consciências singulares permanecem apenas seres suspensos que se consideram seres suspensos, e esse ser suspenso de consciências singulares reflexivas constitui a consciência universal.

Só a consciência universal é reconhecida, e ainda é universal e reconhecida como um ser suspenso, o ser suspenso das consciências singulares. A totalidade como singularidade é posta em si mesma como apenas possível, existindo só como tal quando está sempre pronta para a morte, como consciência que renunciou a si mesma, que até mesmo é como totalidade singular, como família e na posse e no gozo, mas essa condição é apenas uma condição ideal (HEGEL, 1970, p. 327).

Hegel (2003), em suas reflexões sobre a luta pelo reconhecimento, entende que a vida e a morte se formaram na teoria da relação dialética entre senhor e escravo, e se desenvolveram ainda mais perfeitamente, como dissemos, nos textos memoráveis das obras maduras do filósofo. A análise dialética de Hegel sobre a relação entre senhor e servo influenciaria, por sua vez, fortemente o pensamento posterior, como a tese marxista da luta de classes, que manteve sua presença na teoria crítica da sociedade praticada pela Sociologia no século XX, especialmente em Frankfurt, (a escola onde Axel Honneth começa seus trabalhos). A Teoria Crítica foi claramente importante na sociologia das relações de trabalho e, especialmente no Brasil, também esteve presente nas interpretações críticas da realidade educacional. Também por esta razão, penso que um exame da teoria da luta pelo reconhecimento de Honneth, a partir das suas raízes na Teoria Dialética do senhor e do servo de Hegel, deveria sugerir novas linhas para o exame crítico das relações de trabalho em relação à educação.

2.4 Construindo um pensamento de Hegel a Medovin: análise das diferentes esferas de conhecimento

O aluno de Habermas aponta que o modelo de Hegel é muitas vezes baseado na tese de que a formação de um “eu” prático depende do pressuposto de reconhecimento mútuo entre dois sujeitos. Cada adversário pode compreender-se como um agente complementar autônomo e individualizado. Por outro lado, parte essencial do modelo conceitual hegeliano seria também a tese em que, com base nas premissas da teoria da intersubjetividade, confirma-se a existência de diversas formas de reconhecimento mútuo, que devem ser distinguidas umas das outras, uma após a outra, a seguinte de acordo com o grau de autonomia que for possível ao sujeito em cada caso. Em algumas obras de Hegel, a distinção entre os três domínios do conhecimento “amor”, “direitos” e “ética” é traduzida em três relações cognitivas nas quais os indivíduos afirmam ser mutuamente autônomos e individualizados.

Na observação de Honneth sobre a história do problema, as três esferas de reconhecimento confirmadas por Hegel encontram continuidade e complementaridade. Dessa

forma, a formação da autoconsciência e do reconhecimento das pessoas se desenvolve como em uma espiral ascendente no movimento de confronto entre os sujeitos no reconhecimento tridimensional aparecendo na psicologia social de George Herbert Mead (1863-1931), cujo sistema teórico foi denominado "interacionismo simbólico". Segundo Honneth, a Psicologia Social forma uma ponte entre o pensamento original de Hegel e o modo de pensar do nosso tempo no que diz respeito à teoria do reconhecimento intersubjetivo, e os escritos de Mead podem ser considerados uma tradução da teoria de Hegel.

A ideia de que os sujeitos humanos devem a sua identidade à experiência de reconhecimento intersubjetivo se desenvolve em Mead com base em pressupostos naturalistas, de modo que os escritos dele seriam, até agora, o meio mais apropriado para reconstruir os *insights* da teoria da intersubjetividade do jovem Hegel numa perspectiva teórica pós-metafísica.

Usando os meios construtivos da Psicologia Social de Mead, a teoria hegeliana da luta pelo reconhecimento receberia uma inflexão materialista. Enquanto Hegel desenvolveu a Teoria do Reconhecimento até chegar a um modelo de conflito de forma idealista, Mead continuou esse trabalho de uma forma que pode ser chamada de materialista. E assim, ambos os pensadores acima mencionados, em contraste com a tradição teórica da filosofia política, de Maquiavel e Hobbes a Nietzsche, deram à luta social uma interpretação positiva, digamos, como uma força que estrutura o desenvolvimento moral da sociedade. A teoria de Mead, tal como a de Hegel, levaria a uma distinção entre três formas de reconhecimento mútuo: primeiro, a esfera do compromisso emocional; em segundo lugar, casos amorosos e amizade; da qual, em terceiro lugar, se distinguem a esfera do reconhecimento jurídico e a esfera do “assentimento solidário”.

Honneth observa que a tripartição da esfera das relações sociais também aparece em outros autores, na Sociologia e na Filosofia social, por exemplo nos escritos de Max Scheler (1874-1928), que distinguiu entre “comunidade de vida”, “sociedade” e “comunidade de pessoas” baseada na solidariedade, como três formas básicas de unidade social. A compreensão tripartida da integração social aparece nos descendentes de Scheler e em outros autores da Antropologia filosófica alemã do início do século XX - como Helmuth Plessner (1892-1985), que, ao considerar diferentes graus de confiança intersubjetiva, distingue três artigos primários de relacionamento social e comunidades objetivas. Uma lista bastante extensa de inter-relações ao nível da história teórica parece aceitável para dividir a vida social em três esferas de interação, distinguindo-se as formas de integração social consoante se

realize "através de laços emocionais, da avaliação de direitos, ou de uma partilha ou orientação de valor."

Reconhecendo essa tripartida vida social, de fato, o tema ainda não está totalmente pensado. Além disso, tanto na teoria de Hegel como na de Mead, ambos atribuíram às três esferas de interação social diferentes padrões de reconhecimento mútuo, correspondendo a diferentes potenciais de desenvolvimento moral e de auto-relacionamento individual. Com base nas teorias do reconhecimento, nas três dimensões da interação social, contidas na Filosofia Dialética Idealista de Hegel e na Psicologia Social Materialista de Mead, Honneth busca uma formulação complementar da intuição desses autores; para tanto, reconsidera as três dimensões do reconhecimento como algo que difere conforme se realiza em uma rede de afetos, de direitos ou de solidariedade.

3 O RECONHECIMENTO NA ESFERA DOS AFETOS: A EXPERIÊNCIA DO AMOR, O AMOR DE SI MESMO E A AUTOCONFIANÇA

A primeira esfera de reconhecimento é tecida no plano do afeto, entre pessoas próximas, nas relações primárias. O que acontece primeiro na forma de amor entre mãe e filho, na primeira infância, desenvolve-se ao longo do que se pode chamar de aventura infantil do pré-reconhecimento, e é nesse movimento intersubjetivo que o amor-próprio e a autoconsciência, possibilitados pela experiência do amor do outro ocorrem ao mesmo tempo e a confiança no amor do outro, constituindo assim uma base emocional concreta para a defesa e aplicação de direitos, numa rede de reconhecimento jurídico e condição pessoal de participação numa rede de solidariedade e respeito social.

Para “falar de amor”, não apenas no sentido limitado que o conceito adquiriu a partir da apreciação romântica de uma relação sexual íntima, Axel Honneth recomenda uma forma e um uso neutros: as relações amorosas devem ser entendidas como todas as relações primárias, consistem em fortes laços afetivos, entre várias pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, amizades e relações entre pais e filhos.

Para compreender com mais segurança a dinâmica do reconhecimento intersubjetivo na rede afetiva, a análise de Honneth se referirá à experiência amorosa vivida na primeira infância, raiz da possibilidade do amor-próprio e da autoconfiança.

Nesse esforço, a descrição da “aventura infantil do pré-reconhecimento” toma como referência principal as ideias do psicanalista inglês Donald W. Winnicott (1896-1971)⁵, que desenvolveu seus estudos sob a ótica de um pediatra com formação psicanalítica em o tratamento de perturbações psicológicas e comportamentais, procurando adquirir conhecimentos sobre boas condições de socialização dos mais novos.

O processo de amadurecimento infantil foi concedido por Winnicott como uma tarefa que só pode ser resolvida conjuntamente, por meio da cooperação intersubjetiva de mãe e filho, uma vez que os dois sujeitos dessa díade estão incluídos no início da vida da criança no estado “de ser simbiótico”, e, portanto, não só a criança, mas também a mãe e a criança “precisam aprender com seu respectivo outro como devem se diferenciar como animais

⁵ Winnicott, membro da corrente mais conciliadora da psicanálise, tem no Brasil o seu nome identificado a estudiosos e institutos reconhecidos, parecendo-me dispensar apresentação.

autônomos” (1983, p. 164). Winnicott usa a categoria de "dependência absoluta" para caracterizar o primeiro estágio das relações comunitárias simbióticas que começam logo após o nascimento. Como mãe e filho são interdependentes nesse estágio de integração simbiótica, a integração simbiótica só pode terminar quando ambos tiverem conquistado alguma independência para si. O "desajuste gradual" da mãe por parte da criança corresponde a um desenvolvimento intelectual que, juntamente com a ampliação dos reflexos condicionados, permite ao ego distinguir-se cognitivamente do ambiente.

Analizando o segundo nível de interação, Winnicott (2007) adota o conceito de "dependência relativa". Muitos dos estágios críticos no desenvolvimento das habilidades relacionais intersubjetivas das crianças ocorrem nesse estágio evolutivo, e o autor dedica grande parte de suas pesquisas para entender esse estágio do desenvolvimento psicológico das crianças. Nesta fase, na relação mãe-filho, constitui-se este "ser-em-si-no-outro", que pode ser concebido como um esquema elementar de todas as formas maduras de amor. Se o amor da mãe é duradouro e fiável, a criança é capaz de desenvolver, à sombra de sua confiabilidade intersubjetiva, uma confiança na satisfação social de suas próprias necessidades ditadas pela necessidade. Através dos caminhos psíquicos assim abertos, ele gradualmente exibe uma "capacitância elementar de estar sozinho".

Estar só é uma capacidade de expressão prática na forma de uma autorrelação individual que outros podem chamar de "autoconfiança": a criança, assegurando-se do amor materno, alcança a autoconfiança que lhe permite ficar sozinha sem preocupações. Winnicott (2007) atribui a capacidade da criança pequena de ficar sozinha, no sentido de que ela começa a explorar livremente sua própria vida pessoal, à experiência de outra existência de uma mãe confiável.

Na possibilidade de o “amor” representar uma “simbiose interrompida”, pela individuação mútua, o reconhecimento no outro encontra apenas a sua independência individual. Pode-se, portanto, criar a ilusão de que uma relação amorosa se caracteriza apenas por uma espécie de reconhecimento com caráter de aceitação cognitiva da autonomia do outro, mas pensar assim é errado e simplista. Pois a própria liberação para a independência deve ser apoiada por uma confiança afetiva na continuidade da devoção compartilhada; sem a segurança afetiva com que o ente querido mantém sua afetividade, mesmo depois de restabelecida a autonomia, seria impossível ao sujeito amoroso reconhecer sua independência.

A Psicologia mostra que todo relacionamento amoroso, seja entre pais e filhos, seja um relacionamento contido na experiência de amizade, ou finalmente mesmo aquele que acompanha o contato íntimo, está conectado com a condição de simpatia e atração, que não se

submete inteiramente ao domínio do indivíduo. Sentimentos positivos em relação a outros seres humanos são sentimentos involuntários, e uma relação amorosa não se aplica indiferentemente a um número maior de parceiros. Mas, embora o amor tenha um elemento necessário de "particularismo moral", Honneth concorda com Hegel ao considerá-lo o núcleo estrutural de toda ética: somente aquele vínculo simbioticamente alimentado que surge do delineamento mutuamente desejável cria uma medida de autoconsciência, ou seja, confiança individual, que pode se tornar uma base indispensável para a participação autônoma na vida pública.

3.1 A justiça e o respeito universal: o reconhecimento na esfera dos direitos

Na forma de reconhecimento do amor, tal como apresentada por Honneth, distingue-se uma relação jurídica com o auxílio da “teoria psicológica” na visão psicanalítica de Winnicott (2007). A evolução das leis acompanha a evolução da consciência dos direitos, sendo este um nível de reconhecimento jurídico que se dá de forma diferente da forma de reconhecimento afetivo a que nos referimos. A diferença entre reconhecimento afetivo e reconhecimento legal perpassa por muitos aspectos. Neste ponto da análise do plano das relações jurídicas, Honneth continua a ater-se às suas principais referências - Hegel e Mead. Quando se trata de direito, ambos perceberam que só podemos nos entender como titulares de direitos se soubermos quais obrigações temos que cumprir para com o outro. Do ponto de vista normativo do "outro generalizado", que nos ensina a reconhecer os outros membros da comunidade como titulares de direitos, passamos a nos entender também como sujeitos de direitos, e assim garantimos a realização social de alguns das nossas reivindicações.

Ao enfatizar o que têm em comum, Honneth traça distinções entre as teses de Hegel e de Mead quanto à rede jurídica de reconhecimento. Com seu conceito de "outro generalizado", Mead parece estar interessado na lógica do reconhecimento jurídico como tal. A Psicologia Social de Mead introduziu o conceito de “reconhecimento jurídico” como uma relação em que “Alter e Ego se respeitam como sujeitos de direito” porque conhecem e compartilham normas sociais por meio das quais direitos e obrigações na comunidade são distribuídos legitimamente (HONNETH, 1992, p. 180-192).

Na forma de reconhecimento do direito, Hegel se concentrou na constituição concreta das relações jurídicas modernas, pois apenas sua pretensão se aplica basicamente a todas as pessoas como seres iguais e livres. O respeito universalista não deve ser entendido como uma atitude emocional; é uma operação de compreensão, cognitiva, que limita as

percepções afetivas, criando assim um tipo de respeito que, mesmo desvinculado dos sentimentos de simpatia e afeto, deve ser capaz de orientar o comportamento individual. Não está claro como os sujeitos, nas condições jurídicas modernas, reconhecem-se em sua imputabilidade moral. Tal propriedade, que todos devem compartilhar, resulta do "*status* de uma pessoa imputável", independentemente de suas capacidades humanas mais estreitamente definidas.

Nos tempos modernos, o reconhecimento como pessoa jurídica tende a se aplicar a cada entidade na mesma medida. Os direitos individuais estão desconectados de expectativas concretas de papéis sociais porque agora competem igualmente com cada pessoa como um ser livre, independentemente do grau de respeito social. Assim, confirma-se um novo caráter do reconhecimento jurídico e surgem duas formas distintas de respeito: o "reconhecimento jurídico" surge como expressão de que todo ser humano sem distinção deve ser considerado como um "fim em si mesmo"; por outro lado, o "respeito social" enfatiza o "valor" de um indivíduo único, medido pelo critério de relevância social. No primeiro caso, trata-se de um respeito geral ao livre arbítrio da pessoa em questão; na segunda, as qualidades e realizações individuais são levadas em consideração se forem consideradas socialmente relevantes.

Na situação de podermos reconhecer um ser humano como pessoa sem ter que respeitá-lo por suas realizações ou caráter aponta, portanto, para uma diferença entre duas formas de respeito. O respeito por um ser humano como pessoa é uma espécie de reconhecimento cognitivo. Deste reconhecimento da pessoa como tal se distingue o respeito por um ser humano particular; no caso do respeito a um ser humano específico, já não se trata apenas de regras gerais, conhecidas pela intuição. É agora uma avaliação de uma pessoa com características pessoais e capacidades específicas; o que pressupõe que tenhamos suporte num referencial de avaliação que informa sobre o valor dos traços de personalidade numa escala gradual de melhor ou pior. Para o reconhecimento legal, é difícil determinar a propriedade geral das pessoas como tais; para o respeito social, é um sistema de referência valorativa dentro do qual se mede o "valor" das virtudes dos indivíduos.

Cada sociedade jurídica moderna se baseia na assunção da responsabilidade moral de todos os seus membros. A expansão cumulativa de reivindicações jurídicas individuais, com as quais as sociedades modernas tiveram de lidar, pode ser entendida como um processo no qual, sob a pressão da luta por reconhecimento, o alcance das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável aumenta passo a passo. Nas ciências jurídicas, paulatinamente se confirmou a diferenciação dos direitos subjetivos em direitos liberais,

liberdade, direitos políticos, participação e direitos sociais, bem-estar. A primeira categoria de direitos refere-se aos direitos negativos, que protegem uma pessoa da interferência não autorizada do Estado, a fim de proteger sua liberdade, vida e propriedade. A segunda categoria de direitos refere-se aos direitos positivos que pertencem a uma pessoa para participar de processos políticos. A terceira categoria inclui aqueles direitos, igualmente positivos, que permitem à pessoa ter uma participação justa na distribuição do bem básico. Essa divisão de direitos ainda está presente nas discussões contemporâneas. Os direitos políticos de participação podem ter surgido como um subproduto dos direitos às liberdades, que já no século XVIII eram geralmente "atribuídos à parte masculina da população adulta"; e com os direitos políticos à participação vieram os direitos ao bem-estar, seguindo a expansão forçada "de baixo".

A manifestação de Honneth neste ponto evoca como apresentação próxima e complementar Norberto Bobbio quando analisa o desenvolvimento dos direitos modernos. Bobbio (1992) também deu ao entendimento desse processo uma inflexão histórica, mesmo se considerarmos que os direitos podem ser considerados uma característica definidora da época, que ele passou a chamar de “era dos direitos”⁶. Um conhecido filósofo político e jurista italiano expressou com muita clareza seu entendimento de que os direitos humanos, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, isto é, “nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas” (BOBBIO, 1992, p. 5).

Vendo os direitos modernos como conquistas históricas a serem impostas como "direitos humanos" - portanto, respeitados no tempo e no espaço, Bobbio identificou diferentes gerações de direitos que os homens modernos conquistaram: na "primeira geração" de direitos estão as liberdades, das quais a primeira a ser afirmada, no nascimento de todo o processo de afirmação dos direitos humanos, foi a liberdade religiosa, conquistada a partir das guerras religiosas.

Depois da liberdade religiosa, seguiram-se as liberdades civis, da luta dos parlamentos contra os soberanos absolutos, depois a liberdade política e a liberdade social, resultantes do nascimento, crescimento e amadurecimento do movimento dos assalariados, dos camponeses com pouca ou nenhuma terra, dos pobres, que exigem do poder público não só o reconhecimento da liberdade pessoal e das liberdades negativas, mas também a proteção do trabalho contra o desemprego, os primeiros fundamentos da educação contra o

⁶ No livro, justamente, assim intitulado, conforme referência.

analfabetismo, depois a ajuda na invalidez e na velhice. Além dos direitos sociais, chamados de "direitos de segunda geração", Bobbio (1992) observou recentemente o surgimento de "direitos de terceira geração", que ele acreditava representar uma categoria cada vez mais heterogênea e vaga que dificulta a compreensão de seu verdadeiro significado. Entre esses novos direitos de terceira geração, ele considerou o mais importante "o direito reivindicado pelos movimentos ambientalistas: o direito de viver em um ambiente não poluído". O pensador italiano conseguiu ainda vislumbrar acontecimentos extraordinários que julgou poder chamar de "direitos de quarta geração", referindo-se, por exemplo, aos efeitos da investigação biológica que permite e permitirá cada vez mais a manipulação da herança genética de cada indivíduo.

Os desenvolvimentos da pesquisa científica e da capacidade tecnológica da medicina, por exemplo questões que se afirmaram como "bioética", criariam um novo leque de direitos que, se colocados nessa sequência associada à história moderna de afirmação de direitos, seriam os de "quarta geração".

3.2 As características, realizações e solidariedade: o reconhecimento na esfera da estima social

Tanto Hegel como Mead, na visão de Honneth, distinguiram do amor e da relação jurídica uma terceira forma de reconhecimento recíproco, que descreveram de maneira diversa, mas com algumas concordâncias, sobretudo no que se refere à definição de sua função, pois os sujeitos humanos precisam, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas. Dessa forma, Honneth conclui que um padrão de reconhecimento desse tipo, cuja substância é a estima recíproca, portanto, que vai além dos afetos e também do arcabouço jurídico dos direitos não se torna compreensível apenas quando há, atrás dela, um horizonte de valores compartilhados pelos sujeitos em questão. Na apresentação do reconhecimento jurídico, o autor já apontou a distinção entre o reconhecimento baseado em leis e direitos e a rede de estima social, baseada em qualidades e conquistas individuais, que serão expostas e reconhecidas em termos de relações intersubjetivas ou sociais.

Sendo diferentes suas formas de abordar a realidade empírica e o trabalho conceitual, Honneth argumenta que tanto Hegel quanto Mead trabalharam com essa distinção: Hegel, com seu conceito de "ética", e Mead, com sua ideia de uma divisão democrática do

trabalho. Ambos tentaram caracterizar um tipo particularmente exigente de comunidade de valores, dentro da qual se situa a forma de reconhecimento da estima. Ao contrário do reconhecimento legal em sua forma moderna, a estima social se aplica às qualidades particulares que caracterizam os animais humanos em suas diferenças pessoais.

O direito moderno representa um meio de conhecimento que expressa as características universais do sujeito humano, mas formas de conhecimento baseadas no respeito incluem uma sociedade que demonstra vínculos entre os sujeitos e valoriza as diferenças nas habilidades e qualidades das pessoas, fundamentando os vínculos intersubjetivos.

Este quadro de diretrizes serve como sistema de referência para avaliar traços de personalidade cujo “valor” social é medido pelo grau em que parecem ser capazes de contribuir para a realização de objetivos sociais.

A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios que regem a estima social das pessoas, uma vez que as suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente de acordo com a medida em que cooperam na realização de valores culturalmente definidos. Nesse sentido, a forma de reconhecimento mútuo está ligada ao pressuposto de um contexto de vida social, cujos membros formam uma comunidade de valores, orientada por “conceitos de objetivos comuns”. Sendo assim, as formas que esta comunidade pode assumir são, portanto, historicamente variáveis como reconhecimento legal. Quanto mais as concepções de objetivos éticos estão abertas a diferentes valores e quanto mais a organização hierárquica dá lugar à competição horizontal, mais o respeito social adquire um caráter individualizante e cria relações simétricas.

Tal como a relação jurídica, o respeito social só poderia assumir a forma que conhecemos hoje depois de se ter desenvolvido ao ponto de já não se enquadrar nas condições limitantes das sociedades articuladas nos estados que eram as sociedades pré-modernas. Ao nível da história conceptual, a mudança estrutural em curso caracterizou-se por uma transição dos conceitos de “honra” ou “origem”, que se referem ao lugar social adquirido pelo nascimento, para as categorias sociais de “reputação” ou “prestígio”, que se referem ao resultado da participação individual. As análises sociológicas do século XX registraram uma mudança na dinâmica do respeito social, que se afastou gradativamente dos critérios de honra e hierarquia. Com as modificações introduzidas nos tempos modernos, com a afirmação da autonomia dos indivíduos, o critério da honra foi transferido para o critério da reputação e do prestígio e finalmente concretizou-se num conceito sintético de estatuto social. Nesta esfera do respeito social, que poderíamos chamar de honra, associada ao *status*, e hoje é o *status*

social, associado às características da atividade e à dinâmica do reconhecimento intersubjetivo. Os indivíduos, hoje como ontem, embora de maneiras diferentes, tentam conquistar e medir seu valor social.

Segundo Honneth, a forma moderna de organizar a estima social permeia uma tensão particular nesta sociedade e nesta época, submetendo-a permanentemente ao conflito cultural. Este é um conflito cultural de longo prazo, pois

(...) nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a 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).

Vemos hoje que a afirmação na rede dinâmica da estima social não se realiza apenas no registro das dinâmicas intersubjetivas e no reconhecimento das capacidades e conquistas individuais, mas na dinâmica de grupos que representam formas de vida como afirmações e conquistas em grupos sociais respeitados ou "movimentos sociais". Quanto mais os movimentos sociais conseguirem realçar na esfera pública a importância das capacidades que representam coletivamente, maior será a oportunidade de aumentar o valor social do grupo que representam na sociedade, em outras palavras, de aumentar a sua reputação e de seus membros. O autor não deixa de notar que as relações de respeitabilidade social estão ligadas, ainda que indiretamente, a padrões de distribuição de rendimentos, o que parece bastante evidente; conseqüentemente, o confronto econômico é constitutivamente parte desta forma de luta pelo reconhecimento. A este respeito, no que diz respeito à ligação entre as redes da situação econômica e o respeito social, Honneth refere-se em particular às contribuições de Georg Simmel.

Ao se apoiar nas ideias de Hegel e Mead sobre as três redes de reconhecimento – afetiva, jurídica e social –, com a sociologia do reconhecimento, Honneth pretende esclarecer a “solidariedade”, porque essa é recomendada como uma questão de conceito geral. Para tanto, considera necessário evitá-la, considerando o tipo de relação individual consigo mesmo, que é acompanhada pela experiência do respeito social. Embora a forma de reconhecimento da estima social seja organizada por estatuto, a experiência da distinção social correspondente tem, em grande medida, a ver com a identidade coletiva do grupo ao qual o indivíduo pertence. As conquistas, pelas quais o valor social de um indivíduo pode considerar-se reconhecido, ainda são indistinguíveis das qualidades coletivas típicas da sua posição. Portanto, eles não podem sentir-se destinatários do respeito como sujeito individual, mas o repositório do respeito social é o grupo como um todo. A relação prática consigo mesmo, à

qual conduz essa experiência de reconhecimento do indivíduo, é um sentimento de orgulho grupal, de honra coletiva. Nas relações internas de tais grupos, as formas de interação assumem caráter de relações de solidariedade, e a essa é entendida como uma relação interativa em que os sujeitos se interessam reciprocamente pelos seus diferentes modos de vida porque se valorizam de forma recíproca e caminho simétrico.

O conceito de “solidariedade” refere-se especialmente às relações grupais que têm origem em circunstâncias difíceis e negativas. Isso acontece, por exemplo, em situações de resistência conjunta contra a repressão política, em que o acordo sobre um objetivo prático, prevalecendo acima de tudo, gera um horizonte intersubjetivo de valores em que cada pessoa aprende a reconhecer o significado das capacidades e qualidades do outro. Na mesma medida, este mecanismo de respeito simétrico também pode explicar o fato:

(...) um acontecimento coletivo capaz de fundar relações espontâneas de interesse solidário para além dos limites sociais (...) na experiência partilhada de grandes fardos e privações, origina-se uma nova estrutura de valores que permite aos sujeitos estimarem-se mutuamente por realizações e capacidades que antes não tinham importância social (HONNETH, 2003, pp. 209-210).

Além desse tipo de autorrelação prática, em que o respeito social é vivenciado segundo o modelo de *status*, com o desenvolvimento moderno da individuação, também muda a relação prática consigo mesmo, em que o respeito social orienta os sujeitos. O indivíduo passa a se rotular com o respeito social de que goza por suas conquistas aos olhos dos demais membros da sociedade. Ele não se confunde mais com seu grupo, ou seja, não se identifica mais plenamente com a estima social do grupo. Dessa dinâmica surgem expressões de autorrealização prática que, na linguagem cotidiana, passam por sentimento de autoestima; expressões paralelas aos conceitos anteriormente atribuídos à rede afetiva e à rede jurídica de reconhecimento, ou “autoconfiança” e “autoestima”.

Nas condições das sociedades modernas, a solidariedade está associada ao pressuposto de relações sociais de respeito simétrico entre sujeitos individualizados (e autônomos). Valorização simétrica, nesse sentido, significa considerar-se à luz de valores que fazem com que as habilidades de cada um pareçam relevantes para a ação conjunta. Relacionamentos desse tipo podem ser chamados de apoio porque despertam tolerância para com a peculiaridade individual da outra pessoa, mas também devido ao interesse por essa peculiaridade: na medida em que me preocupo ativamente com as habilidades da outra pessoa, procuro que essas qualidades possam ser desenvolvidas:

(...) logo, nossos objetivos comuns passam a ser realizáveis. Ao concluir seu esquema das três esferas distintas na estrutura das relações sociais de reconhecimento, Honneth explica a expressão que usa – “simétrico”, como devendo-se entender no sentido de que, nesses nossos tempos modernos, todo sujeito recebe a chance de fazer a experiência de si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade; por isso, só as relações sociais que se podem traduzir pelo conceito de solidariedade “podem abrir o horizonte em que a concorrência individual por estima social assume uma forma isenta de dor, isto é, não turvada por experiências de desrespeito” (HONNETH, 2003, p. 211).

3.3 A formação pessoal mediante o reconhecimento na perspectiva da Teoria Crítica de Honneth

Com a psicologia social de Mead foi possível dar uma inflexão materialista à teoria hegeliana da luta por reconhecimento; foi possível encontrar em suas teses os equivalentes teóricos pós-metafísicos e naturalistas de que é essencial o reconhecimento recíproco intersubjetivo para a formação prática da identidade humana, assim como, a distinção conceitual das diversas etapas do reconhecimento. Isso se tornará a base para a elaboração de uma teoria social com teor normativo.

Esta fundamentação permite que Honneth desenvolva sua teoria social crítica partindo da afirmação de que a constituição do ser humano pressupõe processos intersubjetivos que visam a busca por reconhecimento. A interiorização das respostas de reconhecimento socialmente estabelecidas determinará a formação da identidade individual. A interação social do indivíduo é permeada de relações e regido por princípios de reconhecimento mútuo. No entanto, a formação da identidade é profundamente comprometida quando surgem experiências de desrespeito e humilhações, caracterizando-se como experiências de negação do reconhecimento. O indivíduo necessita ser reconhecido desde a perspectiva do outro como pessoa de valor, possuidor de habilidades e capacidades, para aprender a se referir positivamente a si mesmos. Em outras palavras, ocorre a autorrelação positiva quando

(...) os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encoraja, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades (HONNETH, 2003, p. 272).

A autorrelação positiva, estado em que o indivíduo percebe-se como sujeito de uma sociedade, com capacidades e habilidades, pressupõe reconhecimento em diferentes

formas, em que cada uma delas proporciona uma relação prática consigo mesmo, mas também pode promover um tipo de desrespeito. Ofensas ou rebaixamentos não são negativos somente por se tratarem de injustiças, mas por provocarem uma lesão na qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas “vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira” (HONNETH, 2003, p. 213).

Vejamos cada uma das relações práticas e as possibilidades de desrespeito e como estas podem significar formação ou deformação respectivamente.

No amor, o reconhecimento afetivo possibilita ao indivíduo adquirir confiança em si mesmo e autoconfiança nas relações eróticas entre dois parceiros, nas de amizades e entre pais e filhos. A autoconfiança individual é entendida como a base indispensável para a participação autônoma na vida pública. No entanto, violações e maus-tratos afetam a integridade física e a autoconfiança. Formas de desrespeito que afetam a integridade corporal não são lesivas somente, “pela dor puramente corporal, mas por sua ligação como sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade” (HONNETH, 2003, p.215). Como consequência disso, o sujeito perde a confiança em si e no mundo, somada com uma vergonha social que impede a existência de uma autorrelação positiva.

No Direito, o reconhecimento jurídico permite que o sujeito adquira autorrespeito por perceber-se reconhecido como membro de uma sociedade e protegido por determinados direitos, mas, para isso, devemos compreender que nós nos percebemos como portadores de direitos no momento em sabemos quais obrigações temos com relação aos outros. O autorrespeito está presente em um indivíduo no momento em que ele pode constatar que goza do respeito de todos os parceiros de interação e a negação de direitos e a exclusão geram experiências de rebaixamento.

Por isso, a particularidade nas formas de desrespeito, como as existentes na privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação como o sentimento de não possuir o status de um parceiro de interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade (HONNETH, 2003, p.216).

Concomitantemente, quando se experiencia a privação de direitos vem a perda de autoestima, ou seja, a privação de toda capacidade de autopercepção de habilidades satisfatórias para a consideração da igualdade a todos os demais entes.

O reconhecimento social, na solidariedade, permite ao sujeito ganhar autoestima, ver-se como uma pessoa com determinadas competências e talentos valiosos para a sociedade e se sentir autorrealizado. Os critérios para avaliar a respeitabilidade social variam de acordo com a cultura e o período histórico, pois são determinados intersubjetivamente. A solidariedade é entendida como um tipo de relação interativa em que os indivíduos, por se valorizarem, interessam-se mutuamente pelos seus diferentes modos de vida. “Autovalorização simétrica, nesse sentido, significa pensar um no outro à luz de valores que fazem com que as habilidades e qualidades do outro pareçam significativas para a prática comum” (HONNETH, 2003, p. 210).

Isso não significa ser valorizado igualmente, significa que todos têm a chance de serem valorizados. No entanto, a humilhação e os insultos afetam a autoestima e criam uma imagem negativa do valor social de indivíduos ou grupos. Os sujeitos que sofrem com “transgressões” e “humilhações” são excluídos da possibilidade de terem “honra”, “dignidade” e “*status*” e conseqüentemente não têm oportunidade de serem reconhecidos socialmente por suas capacidades e competências. “A possibilidade de autorrealização, que ele considerava tão difícil como incentivo baseado na solidariedade grupal, é tirada do homem pelo desrespeito” (HONNETH, 2003, p. 217).

Nas três esferas, o reconhecimento mostra uma intervenção na formação da identidade individual ou coletiva, proporcionando ao indivíduo autoconfiança e autoestima. Em outra visão, é claro que o desrespeito distorce a identidade, e Honneth resume essas três formas dizendo que a tortura e a violação causam “morte psíquica”, a privação de direitos causa “morte social” e a degradação cultural causa “ansiedade” ou “vergonha”. A falta de autorrelacionamento positivo e a vergonha social causada pelo desrespeito ameaçam a integridade psicológica da mesma forma que as doenças orgânicas perturbam a integridade do corpo.

O desrespeito pode levar a uma luta por reconhecimento, como se entende em: “As reações negativas que acompanham a experiência do desrespeito no nível psicológico podem representar precisamente a base afetiva motivacional na qual está ancorada a luta pelo reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 219-220).

Na visão de Honneth, nem Hegel nem Mead perceberam que experiências de desrespeito poderiam levar o sujeito a entrar em luta ou conflito prático. Deste ponto em

diante, o conflito assume um papel central na Teoria Crítica porque é a resposta do indivíduo ao desrespeito.

O conflito, que a filosofia social moderna de Maquiavel e Hobbes entendia como uma luta pelo poder ou pela autopreservação, começa agora a ser entendido como a força motriz da interação social e como um ato ético, e a luta pelo reconhecimento como uma gramática moral de conflitos sociais. Esta definição baseia-se na ideia de que a luta pelo reconhecimento é responsável pelo progresso moral da sociedade, ou seja, “é a luta pelo reconhecimento que, como força moral, promove o desenvolvimento e o progresso na realidade da vida social humana” (HONNETH, 2003, p. 227).

Os conceitos de socialização e autorrealização, segundo Honneth (2003), ajudam a explicar aspectos importantes da formação. O entendimento de socialização se dá pela interação social em busca de reconhecimento, motivada pela violação de expectativas normativas socialmente enraizadas e pelo conflito como força moral. Mead (1967) já demonstrou isso ao falar que o sujeito por vezes sente o influxo de normas intersubjetivas e as instiga. Entendida como formação, a socialização acontece quando os indivíduos recebem apoio dos seus parceiros de interação geral através do reconhecimento das suas competências e habilidades, aprendem a ver-se como membros plenos e especiais da comunidade, criando condições para a autorrelação positiva, para a autonomia e no final para a autorrealização.

Entendida como liberdade de autorrealização, a autonomia, está relacionada à “espontaneidade” ou “liberdade” para escolher os próprios objetivos, no momento que o sujeito não sofre coerções ou influências externas ou mesmo bloqueios interiores, proibições psicológicas e ansiedades. A verdadeira autonomia só pode ser alcançada quando alguém é “capaz de obter conhecimento seguro das próprias habilidades e aspirações, vendo-as refletidas, por assim dizer, nas atitudes de outros indivíduos em interação” (HONNETH, 2003, p. 240). A autorrealização de uma pessoa se efetiva quando todas as outras pessoas também se autorrealizam diante de princípios ou objetivos racionais que sejam aceitos na visão de todo conjunto. Esta autorrealização para ser concebida deve ser imaginada sem um certo grau de autoconfiança, de autonomia legalmente preservada e do valor das próprias capacidades.

4 RECONHECIMENTO, FORMAÇÃO E EDUCAÇÃO

Toda formação deve tornar todos em sujeitos autônomos e emancipados, capazes de enfrentar situações de desigualdade, falta de liberdade, exclusão, exploração e preconceito, é talvez um dos desejos mais antigos do ser humano, mas atualmente se apresenta como um desafio em sociedades complexas e pluralistas. Diante de tantas mudanças, incertezas e injustiças, não é difícil compreender a grande importância e responsabilidade dos processos de ensino no trato com esta situação, assim como não é difícil compreender o grande potencial que a Teoria do Reconhecimento de Honneth tem para apoiar esses processos.

O importante é que as políticas públicas educacionais e as instituições de ensino levem em consideração a importância do combate às violações de direitos, aos maus-tratos e às agressões, para que os alunos desenvolvam autoconfiança, entendida como uma liberdade interior que lhes permite expressar os próprios sentimentos.

A teoria das relações objetais da psicanálise afirma que “toda forma bem-sucedida de relação primária, os sujeitos podem se saber reciprocamente amados em sua individualidade, a ponto de poderem estar a sós sem angústias” (HONNEH, 2003, p. 276). Há também uma grande responsabilidade em formar alunos críticos que percebam que têm direito à igualdade de tratamento e ao reconhecimento nas relações jurídicas. É o entendimento de que após a introdução do direito civil, todos os indivíduos têm liberdade de decisão, podem definir seus objetivos de vida sem influência externa, e sua autonomia é garantida legalmente, ou seja, “cada sujeito é capaz de se conceber como uma pessoa que, voltando-se a si mesma, pode entrar numa relação de exame ponderador dos próprios desejos” (HONNEH, 2003, p. 277). Por fim, os processos de ensino devem ter em conta a necessidade de valorizar as competências e habilidades individuais, dar oportunidades e criar condições para que todos sejam valorizados socialmente ou tenham respeito social, evitando situações de insulto e degradação que afetem a honra e a dignidade. É a ideia de que todos os indivíduos, para terem uma formação adequada, “necessitam de uma estima social que só pode se dar na base de finalidades partilhadas em comum” (HONNEH, 2003, p. 278).

Toda educação que valorize a importância do reconhecimento na formação de pessoas com autoconfiança e autoestima, por sua vez, moldará pessoas com autorrelacionamento e autoestima positivas. Isto permitirá criar as condições para que cada

indivíduo desenvolva a sua autonomia e possibilitará a sua emancipação, porque serão pessoas seguras, desenvolverão a capacidade de argumentação pública, não limitarão a sua ação por ansiedades internas, não sofrerão pressões sociais e opressão na tomada de decisões e se perceberão como pessoas importantes e insubstituíveis na esfera social.

Uma pedagogia de reconhecimento que procure formar pessoas autônomas com possibilidades de emancipação exigiria transcender as premissas individualistas do liberalismo, em que todos competem com todos e apenas os melhores vencem. Torna-se decisivo levar em conta o princípio da liberdade cooperativa, em que o reconhecimento está claramente ligado a um papel formativo, ou seja, que a busca pela autorrealização é concebida como resultado do processo de autoestabelecimento intersubjetivo do ser humano.

A psicologia social de Mead demonstrou isso ao afirmar que um sujeito só pode adquirir autoconsciência na medida em que aprende a perceber suas próprias ações representadas simbolicamente a partir da perspectiva de outra pessoa. Nesse sentido, é fundamental que os processos educativos procurem introduzir e mostrar a importância do estabelecimento de relações de reconhecimento mútuo, pois só quando os indivíduos se veem confirmados na sua autonomia pelos outros é que o “eu” consegue compreender-se como agente e como um indivíduo separado.

Compreensível é perceber quanta responsabilidade têm os gestores da educação em mostrar a importância e tentar garantir o reconhecimento na preparação de alunos autônomos e com possibilidade de emancipação, considerando as normativas já conhecidas. A gestão democrática talvez seja uma das melhores formas de mostrar a grande importância do reconhecimento nas relações jurídicas, pois as pessoas envolvidas percebem que têm direitos e igualdade de tratamento. Os gestores também devem estar atentos às violações, maus-tratos, ofensas e *bullying* nas dependências das instituições de ensino, pois prejudicam a formação da identidade individual ou coletiva. Por fim, os gestores têm uma grande responsabilidade na promoção do debate sobre questões didático-pedagógicas e na definição curricular que afetam diretamente a educação.

Em contraposição ao desrespeito, à negação do reconhecimento e às patologias sociais que devem ser combatidas nos processos educativos, o conflito, entendido como luta por reconhecimento, pode ser entendido como motor do desenvolvimento didático-pedagógico, da valorização do aluno como sujeito, profissional reconhecimento do professor e aprimoramento normativo das normas e leis que regem a educação.

O conflito, na realidade educacional democrática, pode incluir a luta pelo reconhecimento como uma gramática moral que criará as condições para a formação de

indivíduos autônomos e com possibilidade de emancipação. Mesmo antes de entendidos como um problema, os conflitos, agora possuem uma conotação ética porque permitem que os indivíduos, dentro de sua diversidade e pluralidade, tenham a oportunidade de lutar pelo seu reconhecimento nas instituições de ensino.

4.1 A necessidade de reconhecimento como projeto de modernidade

Pode-se dizer que a germinação da modernidade ocorre assim que a semente da sua própria corrosão é plantada no espírito medieval: o desejo de liberdade (comercial, intelectual, científica, religiosa) e a fé na razão.

Progresso, ciência, razão, conhecimento, tecnologia, sujeito, indivíduo, ordem, soberania, estado, centralização, acumulação, empresa, individualismo, liberalismo, universalismo - todos esses conceitos estão diretamente ligados à ideia de modernidade e não estão ligados por acaso. Cada um deles corresponde a ideologias ou práticas sociais emergentes que anunciam novos tempos: tempos de liberdade, de transformações culturais, sociais e econômicas, de questionamento do passado medieval, de promessas.

Segundo Rouanet (1989;2010), o processo civilizatório da modernidade pode ser apresentado a partir de três conceitos: universalidade, individualidade e autonomia. A universalidade, basear-se-ia na inclusão de todos os seres humanos, independentemente das barreiras territoriais nacionais, étnicas ou culturais. Por outro lado, a individualidade traria um valor ético positivo típico do ser humano, dada a sua condição de pessoa concreta, valorizando a sua individualização. A autonomia, por sua vez, prescreveria a capacidade das pessoas, tomadas como seres individualizados, de pensar de forma independente, sem a proteção da religião ou da ideologia, de agir no espaço público e de obter através do seu trabalho os bens e serviços necessários à sobrevivência material. Esta seria finalmente uma tradução precisa do projeto iluminista: um projeto que visava a autoemancipação da humanidade racional, através de um conjunto de valores e ideais corporizados em tendências como o racionalismo, o individualismo e o universalismo.

A modernidade é uma forma de sociedade que, ao romper com as predeterminações impostas pelo *status quo*, traz consigo um processo de igualdade resultante da mesma condição dada a todos. Essa realidade é o resultado de um intenso processo de ruptura estrutural e avaliativa na sociedade responsável pela criação de relações sociais que passam a projetar o ideal de uma sociedade democrática. As duas fontes de tensão estão claramente definidas. Por um lado, a promessa institucional de concretizar o estatuto de

universalidade dos direitos que, até então não existia e, por outro lado, a necessidade de os indivíduos se definirem desta forma e lutarem pela autorrealização, independentemente das condições sociais, origem ou papéis socialmente predeterminados.

Em um ambiente que pretende consagrar a ideia de cidadania, como um valor central, as sociedades modernas tentam buscar um nível de integração social que tem como base o indivíduo e não mais as determinações dadas pelas hierarquias sociais.

A Teoria do Reconhecimento buscou as explicações para essas transformações de forma a detectar uma demanda eminentemente moderna: a necessidade de reconhecimento social. Apesar de ter sido, em certa medida, esquecida e retomada com intensidade apenas nos últimos tempos, essa teoria contribui de forma definitiva à compreensão dos processos de mudanças sociais e das tensões causadas, principalmente, pelo não cumprimento das promessas da modernidade.

A educação ganha um espaço de destaque nesse contexto pelas condições de incremento que fornece ao processo de integração social. Assim, esse tópico tem como objeto principal a compreensão da importância do papel da educação na modernidade a partir do olhar da Teoria do Reconhecimento.

4.2 Antecedentes históricos da Teoria do Reconhecimento

Nas últimas décadas o debate sobre as políticas de reconhecimento desempenhou um papel significativo na filosofia política e na teoria social. Axel Honneth afirma que a Teoria do Reconhecimento no seu atual renascimento contribui para uma nova visão das concepções de justiça que têm sido trabalhadas desde o final da década de 1980. Segundo ele, todo esse debate se baseou em pelo menos um consenso: “o princípio orientador da teoria normativa da ordem política”, ou seja, pôr fim a “toda forma de desigualdade social ou econômica que não possa ser justificada por razões racionais”, como fez Rawls (2000), que incluiu entre seus princípios a chamada justiça, inclui a possibilidade racional de tratamento diferenciado entre grupos sociais com base na justificação racional do princípio da diferença.

Com base em diferentes pressupostos, a Teoria do Reconhecimento pretende alterar este critério normativo de ao invés da influente ideia de justiça, que pode ser entendida do ponto de vista político como uma manifestação da era da social-democracia. Para isso, o seu objetivo normativo parece já não eliminar a desigualdade, mas sim abolir a degradação e o desrespeito; as suas categorias centrais já não são a “distribuição igualitária” ou a “igualdade econômica”, mas a “dignidade” e o “respeito”. Para ele, a mudança de perspectiva

na ordem resulta principalmente da consolidação das exigências multiculturais, pois a política de reconhecimento visa acelerar o processo de integração social e posteriormente fortalecer as relações democráticas na sociedade.

Segundo Charles Taylor (2000), o reconhecimento tornou-se uma consequência importante do processo de ruptura com a tradição anterior na modernidade. O autor destaca duas mudanças como fundamentais para essa nova configuração. A primeira refere-se ao “colapso das hierarquias sociais” que provocou uma profunda mudança no conceito de honra, e a segunda é caracterizada pelo “ideal de autenticidade” que caracteriza fortemente a tradição moderna de valorização da perspectiva individual.

Em termos do colapso das hierarquias sociais, a modernidade afasta-se da lógica da estratificação social que predeterminou o modo moral de vida da sociedade. O conceito de estratificação social difere do conceito de classe social que a teoria marxista desenvolve para caracterizar a estrutura da organização social das sociedades capitalistas. Embora haja uma semelhança na medida em que existem desigualdades sociais tanto no estatuto, como na estrutura social de classe, a principal diferença entre os dois é a ideia de que o primeiro não prevê uma sociedade em que todos sejam iguais.

A estratificação social é um traço característico da sociedade medieval ou feudal e pode ser definida pela falta de mobilidade social, ou seja, a determinação de um papel social é determinada pela condição de nascimento. Nessa estrutura, a divisão social é realizada por bens que predeterminam o lugar onde os sujeitos falam. O grau de honra de cada pessoa só poderia ser obtido dentro do padrão de valores já definido pela lógica dos Estados. É por isso que, no contexto da ética, como nas sociedades verticalmente estratificadas, o comportamento “honesto” é apenas uma conquista adicional que cada pessoa deve apresentar para realmente obter a medida de reputação social atribuída coletivamente. À posição de alguém em relação à ordem de valores culturalmente dada.

A questão é que uma posição social honrosa se manifesta como tal apenas pela impossibilidade de alcançá-la para todos, ou seja, a honra é constituída a partir do pressuposto da desigualdade. Já o surgimento do Estado moderno (estado de Direito) é orientado por uma lógica exatamente oposta a essa, na medida em que introduz o princípio da igualdade, que coloca todos na mesma situação, enfraquecendo assim a ideia de honrar e reforçar a dignidade, porque doravante será utilizada num sentido universalista e igualitário que nos permite falar da “dignidade (natural) do ser humano” ou da dignidade do cidadão. O pressuposto básico é que todos partilham.

Em outras palavras, a modernidade traz consigo um processo de igualdade entre todos os indivíduos, que passam a buscar sua medida de valorização não mais com base na predestinação imposta pelos Estados, mas sim com base na mesma condição dada a todos. Esta é a intensidade que a necessidade de reconhecimento adquire no mundo moderno. Se no contexto pré-moderno esse reconhecimento já estava previsto em todas as classes, agora terá de ser conquistado, ou mesmo obtido em condições indefinidas, o que torna a busca pelo reconhecimento um desafio eminentemente moderno. Daí a afirmação de Taylor de que a identidade socialmente derivada era inerentemente dependente da sociedade. Na era anterior, o reconhecimento nunca foi um problema. O reconhecimento geral estava incorporado numa identidade socialmente derivada precisamente porque se baseava em categorias sociais que todos consideravam certas.

Na verdade, como se verá a seguir, a perspectiva renovada da Teoria do Reconhecimento é principalmente o resultado de uma nova interpretação da tensão social, que é agora vista como uma rejeição das formas de reconhecimento. De qualquer forma, a questão nesse momento é que essas mudanças, que caracterizam o início da modernidade, significam uma mudança profunda não apenas nas relações sociais estabelecidas, mas também no conceito ético que começa a se formar a partir do instituto das condições sociais; tal seja, a quebra democrática, ou não hierárquica, de desigualdades predeterminadas para criar uma situação de igualdade que é alcançada através da universalização de direitos. Assim, Honneth (2003) sublinha que, com a transição para a modernidade, a relação de reconhecimento do direito não só está desligada, como vimos, da ordem hierárquica de respeito social; pelo contrário, a própria ordem está exposta a um processo tenaz e contraditório de mudança estrutural, à medida que as condições para a validade dos objetivos éticos da sociedade também mudam no processo de inovação cultural.

Isso significa que a ideia de que todos têm dignidade e gozam de uma situação de igualdade de direitos cria um foco de tensão e responsabilidade no próprio indivíduo, que deverá aceitar o seu ideal de autenticidade na prossecução dos seus projetos de autorrealização e, posteriormente, a aquisição do reconhecimento social, antes determinado pelo simples nascimento de cada pessoa.

Por um lado, a modernidade proporciona um estatuto de igual dignidade para todos, mas também deixa em aberto a questão da autonomia e da definição autêntica do modo de ser de cada indivíduo - a segunda grande mudança moderna destacada por Taylor, que considera uma enorme mudança subjetiva na cultura moderna, uma nova forma de

interioridade em que começamos a pensar em nós mesmos como seres dotados de profundidades interiores.

O ideal de autenticidade reforça a necessidade de reconhecimento, pois a ideia de autorrealização ou modo de vida de cada indivíduo deve ser “aceita” ou “apreciada” pelo grupo social. Em outras palavras, a indeterminação dos modos de ser exige que os sujeitos sejam reconhecidos dentro da individualidade histórica de cada um.

Em síntese, pode-se afirmar que, se por um lado a modernidade tornou todos iguais na perspectiva jurídica da universalização da dignidade e dos demais direitos, por outro lado, deixa aberto o desafio de aceitar as diferenças entre os indivíduos, característica do ideal moral de autenticidade, que gera um campo constante de tensão no processo de integração social.

Assim, esses seriam os pressupostos mais relevantes para a compreensão do papel do reconhecimento na modernidade, bem como para a identificação das principais fontes de tensão geradas pelas transformações modernas.

Ao mesmo tempo, além de Charles Taylor, que ao aprofundar a questão da constituição da identidade moderna contribui definitivamente para a renovação da questão do reconhecimento, dois autores se destacam no desenvolvimento desses debates: Axel Honneth e Nancy Fraser. A primeira baseia-se nos pressupostos desenvolvidos por Hegel e adere, tal como Taylor, à visão do reconhecimento como identidade, ao mesmo tempo que utiliza a psicologia social para inovar a sua versão da Teoria do Reconhecimento. Fraser (2007), por outro lado, não apenas rejeita essa possibilidade, mas também prefere um enfoque institucional à sua perspectiva teórica e conecta a ideia de reconhecimento com a ideia de *status*. Veja abaixo uma explicação dos fundamentos de ambas as posições.

4.3 Identidade formada pelo reconhecimento

Na interpretação do reconhecimento como identidade, uma matriz desenvolvida por Axel Honneth aparece ao lado de Taylor. Honneth toma a perspectiva teórica do reconhecimento a partir dos estudos da juventude deixados por Hegel, complementada por considerações da psicologia social de George Herbert Mead, que lhe permitiram “dar à teoria do reconhecimento uma inflexão materialista”.

Honneth utilizou as esferas básicas de reconhecimento que ocorrem através das interações intersubjetivas identificadas por Hegel: a primeira através do amor, a segunda através do Direito e a terceira através da solidariedade ou comunidade de valores. A essas

formas de reconhecimento, Honneth acrescenta, com base nas contribuições da psicologia social, três formas de rejeitar ou aceitar o reconhecimento, inovando e renovando assim a teoria hegeliana para constituir de certa forma uma teoria social com conteúdo normativo, em que uma compreensão de “(...) processos de mudança social referentes a reivindicações normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento mútuo”(HONNETH, 2003, p. 155)⁷ pode ser alcançada.

Todas as esferas de reconhecimento conduzem a uma autocompreensão positiva dos sujeitos que passam a ter condições emocionais e políticas para participar no processo de integração social. Na primeira esfera, no âmbito das relações amorosas ou afetivas, buscam-se as condições de autoconfiança, que o outro só pode proporcionar estabelecendo relações afetivas. Este representa o primeiro no processo de reconhecimento social, uma vez que se inicia na infância e é responsável por constituir o sujeito como um ser autônomo, capaz de participar de forma independente na esfera pública de convivência social. Seria, portanto, uma fase preparatória crucial para o processo de socialização dos indivíduos.

Honneth utiliza como base para o debate do reconhecimento pelo amor os estudos de Donald Winnicott, que analisa as relações entre os bebês e suas mães no processo de independência afetiva após o nascimento. De acordo com Winnicott (2007), a criança nasce com um grau de dependência absoluta em relação à sua mãe e, aos poucos, pela própria diminuição de dedicação da mãe, passa a perceber a diferenciação corporal entre os dois. Não raras vezes, a criança reage com atos de agressividade que podem ser identificados como uma luta por reconhecimento:

Só na tentativa de destruição de sua mãe, ou seja, na forma de uma luta, a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa, existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias (HONNETH, 2003, p. 170).

A importância dessa esfera de reconhecimento se vincula, portanto, às demais possibilidades que se abrem aos sujeitos a partir da constituição de sua confiança emocional, já que ela permite a formação da

⁷ A dimensão de intersubjetividade está pautada no fato de que “[...] a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a um auto relação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como destinatários sociais”. HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 155.

(...) camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de auto respeito (HONNETH, 2003. p. 177).

A segunda esfera de reconhecimento é a do Direito. O que se constitui aqui é o reconhecimento pela condição de igualdade que se estabelece entre os sujeitos a partir da esfera jurídica. Na modernidade, o Direito passa a cumprir o papel de garantir uma gama de direitos universais, acessíveis indistintamente a todos que possuam a característica de pertencimento à humanidade. Por isso, a ideia de que a dignidade é inerente à condição humana e essencial para a constituição do autorrespeito.

Ao debater os pressupostos da Teoria do Reconhecimento restou claro que essa etapa está vinculada a uma série de transformações históricas que são estimuladas por características modernas: o fim da sociedade estratificada e o ideal de autenticidade dos indivíduos. Como visto anteriormente, a partir dessas rupturas os sujeitos deixam de ter como meta a realização das expectativas já determinadas pela condição social de seu nascimento e passam a ter a responsabilidade criativa na obtenção de seus próprios êxitos sociais de forma individualizada, sem a necessidade de qualquer vinculação a expectativas pré-determinadas pela divisão social dos estamentos. Por isso, a importância de, na modernidade, os sujeitos serem portadores de direitos de forma universalizada e igualitária, como uma condição de possibilidade de desenvolvimento dos projetos de autorrealização. Honneth, a esse respeito, afirma que, “viver sem direitos individuais significa para o membro individual da sociedade não possuir chance alguma de autorrespeito” (HONNETH, 2003. p. 196).

Opções específicas são introduzidas nessa área: a formação da coesão e do respeito social, uma vez que o exercício do respeito próprio se dá na esfera pública com base na condição de imputabilidade moral, como afirma Honneth, considerando que os direitos têm caráter público, uma vez que autorizam seu portador a agir de forma perceptível aos parceiros de interação, o que lhe confere o poder de possibilitar a constituição da autoestima; através da atividade facultativa de afirmação de direitos, o indivíduo recebe um meio de expressão simbólica cuja eficácia social pode demonstrar repetidamente que ele encontra - o reconhecimento universal como uma pessoa moralmente responsável. O autor complementa a caracterização do processo de constituição do autorrespeito com a afirmação 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 auto respeito” (HONNET, 2003, p. 197).

A declaração de Honneth refere-se à conclusão de que esta categoria de reconhecimento está sujeita a uma lista cada vez maior de direitos universais. O mesmo autor, a partir da análise da experiência de Thomas Marshall com a ampliação de direitos, sugere que é justamente a luta por uma situação de igualdade social que leva à conquista dessa condição de reconhecimento igualitário, o que leva à ampliação dos direitos universais, referências à gramática moral dos movimentos sociais, porque as reivindicações nada mais são do que exigências morais de reconhecimento, que acabam por conduzir à aceleração do processo de integração social.

A terceira esfera de reconhecimento ocorre através da solidariedade ou comunidade de valores. Diferentemente da esfera anterior, o reconhecimento pela solidariedade não está ligado à condição de igualdade, mas à valorização das características específicas de cada sujeito. Assim, para alcançar uma autorrelação inviolável, o sujeito humano, além da vivência da devoção emocional e do reconhecimento jurídico, também necessita do respeito social, que lhe permita referir-se positivamente às suas características e habilidades específicas.

O reconhecimento de habilidades específicas depende naturalmente dos valores socialmente relevantes que nelas podem ser projetados. Por isso, estamos falando aqui da construção da autoestima, ou seja, da possibilidade de o sujeito se sentir importante em sua vida social por meio de ações inerentes à sua trajetória histórica: “a reputação social dos sujeitos é medida pelas conquistas individuais que eles apresentam socialmente dentro de suas formas específicas de autorrealização” (HONNETH, 2003. p. 208).

A partir de um paralelo com o ideal de autenticidade enfatizado por Taylor, é possível afirmar que sua plena realização ocorre sempre que se alcança o reconhecimento das características específicas de cada ser.

Nesse sentido, é necessário destacar a variabilidade temporal dessa categoria, pois os valores socialmente relevantes refletem o momento cultural que cada sociedade vivencia, e é por isso que nos tempos modernos a categoria referida torna-se tão importante, uma vez que o reconhecimento não depende mais de expectativas determinadas dos estados, mas na individualidade histórica de cada ser. Não é de surpreender que Honneth afirme que tal como a relação jurídica, o respeito social só poderia assumir a forma que conhecemos hoje depois de ter evoluído ao ponto de já não se enquadrar nas condições limitantes das sociedades articuladas em Estados. A mudança estrutural que desencadeou é marcada, em termos de

história conceptual, por uma passagem dos conceitos de honra para as categorias de “reputação” ou “prestígio” social.

Segundo Honneth, as três esferas de reconhecimento, (já explanadas), representam princípios normativos que geram expectativas morais de reconhecimento porque toda a extensão desse processo de reconhecimento criaria condições ideais para a criação de mecanismos de integração social.

Com o objetivo de preencher as lacunas, que, segundo Honneth, Hegel e Mead deixaram em aberto, o autor traz para cada uma das esferas de reconhecimento o seu inverso correspondente, ou seja, a forma de rejeitar esse reconhecimento.

No que tange à recusa do reconhecimento pelo amor ou pelo afeto, tem-se as formas de violência física ou os maus tratos corporais. Esse tipo de desrespeito gera uma perda de confiança em si e no mundo porque prejudica permanentemente a confiança, ensinada pelo amor, na capacidade do próprio corpo de coordenação autônoma. O abalo de confiança pode comprometer sobremaneira o processo de socialização, inclusive quanto à possibilidade de obtenção de reconhecimento nas demais esferas, uma vez que é pressuposto para o exercício das liberdades individuais e para a externalização das capacidades singulares a autonomia pública de se colocar diante do mundo.

Quanto à recusa do reconhecimento pela esfera jurídica, o que se antepõe é a situação em que, a despeito da condição de universalidade dos direitos, os indivíduos não têm acesso aos mesmos (ou quando a própria condição universal de determinados direitos é recusada), colocando-os em uma situação de desrespeito social, já que há um abalo na condição de imputabilidade moral diante do outro. Dessa forma, a negação do reconhecimento jurídico gera uma situação de desigualdade entre parceiros de interação social que deveriam estar, sob um ponto de vista moral, incluídos do mesmo modo nas garantias legal e legitimamente instituídas como universais.

A última forma de desrespeito é a negação do reconhecimento por uma comunidade de valores. Nessa situação, impõe-se a rejeição de modos de vida particulares; há uma desvalorização do valor das capacidades únicas dos indivíduos em relação às suas possibilidades culturais, que resultam da sua situação de singularidade.

Para Honneth, na psicologia social, essa experiência de desvalorização social é chamada de humilhação e leva à avaliação de que, “com a experiência de degradação e humilhação social, os seres humanos são ameaçados em sua identidade da mesma forma que são em sua vida física com o sofrimento das doenças” (HONNETH, 2003. p. 219).

4.4 A educação como condição de reconhecimento

O primeiro item dessa seção teve como objetivo delinear como o reconhecimento, dado o universalismo, o individualismo e a autonomia como pré-requisitos que garantem a libertação do homem dos laços sociopolíticos pré-modernos, representa uma condição (ou necessidade) para a concretização de um projeto tão moderno do homem e da sociedade. Ou seja, como o reconhecimento serve para santificar o ideal de cidadania livre de meritocracia ou de hierarquias sociais, se inclui a procura da autorrealização dos indivíduos e a subsequente integração e coesão social que é considerada uma prioridade na sociedade moderna.

Para o universalismo, a promessa é incluir todas as pessoas sem discriminação. Baseia-se no princípio da igualdade perante a lei, ou seja, na universalização dos direitos. No caso da individualidade deve ser criada a consciência dos valores éticos positivos de cada indivíduo, tendo em conta a sua simples situação como indivíduo. A última coisa que resta é a autonomia humana, a libertação através da própria racionalidade e ação, a promessa de autolibertação.

Ao compilar essa lista, partimos da seguinte observação: se o cosmopolitismo e o individualismo foram inicialmente vistos como aspectos ativos da modernidade os resultados deste processo civilizatório não podem ser notados com a mesma visão otimista.

Na imagem de Narciso, Lipovetsky personifica a doença da modernidade especialmente em sintomas morais. Em outras palavras, menos tempo deveria ser consumido na dedicação aos outros do que na autoatualização e transformação. Por toda parte encontramos a solidão o vazio, a dificuldade de sentir, de nos transportar para fora de nós mesmos; isto é, uma fuga da “experiência” que apenas traduz esta busca numa forte “experiência” emocional. Por que não consigo amar e vibrar? “A destruição de Narciso, demasiado bem programado no seu egoísmo para se deixar influir pelo Outro a abandonar-se, mas insuficientemente programado porque ainda aspira a um mundo emocional relacional” (LIPOVETSKY, 1983. p. 73-74).

Promessas não cumpridas ou insatisfatoriamente cumpridas, a educação torna-se elemento essencial e insubstituível na modernidade, na medida em que se constitui como mediadora do projeto de autorrealização ética e política do homem moderno, decorrentes da necessidade de reconhecimento. Cumpre neste momento, portanto, analisar em que medida a educação contribui para a (re)construção do projeto moderno de matriz iluminista.

Antes de adentrar nas questões ético-políticas propriamente ditas e na correlação que tais questões têm com a dinâmica moderna do reconhecimento, intermediadas pela educação, cabe resgatar de que lugar se está referindo, quando se toma a educação como mediadora da construção da modernidade.

Por considerarmos o processo educativo um processo de desenvolvimento contínuo ou de reconstrução constante da experiência, cujo objetivo em cada etapa é aumentar a capacidade de desenvolvimento, Dewey conclui o seguinte:

Dado que, na realidade, o desenvolvimento ou o crescimento são apenas relativos a um maior desenvolvimento ou crescimento, a educação está subordinada apenas a uma maior educação. É comum dizer que a educação não termina quando você sai da escola. O significado desta obviedade é que o objetivo da educação escolar é garantir a continuação da educação, coordenando energias e organizando habilidades que garantam o desenvolvimento permanente. A tendência de aprender com a própria vida e de criar condições de vida para que todos aprendam com o processo da vida é o mais belo produto do desempenho escolar. (DEWEY, 1959, P. 45)

Afinal, educação significa, “A tarefa de proporcionar condições que garantam o crescimento ou o desenvolvimento – a adequação da vida – independentemente da idade” (DEWEY, 1959, p. 55).

Segundo Piaget (1973), é importante considerar que o desenvolvimento humano está sujeito a dois grupos de fatores: fatores de hereditariedade e adaptação biológica, relacionados à evolução do sistema nervoso e dos mecanismos psíquicos elementares, e fatores de transmissão ou interação social, que de o berço desempenha um papel de importância progressiva durante o crescimento, na constituição do comportamento e da vida mental.

Partindo da ideia de que a lógica se constrói, não é natural, Piaget afirma que a primeira tarefa da educação consiste na formação do raciocínio. Do ponto de vista da educação intelectual, o direito à educação consistiria no fato de que o indivíduo tem “o direito de ser colocado, durante a sua preparação, num ambiente escolar de tal ordem que seja possível chegar ao ponto de elaboração, até mesmo a conclusão, das ferramentas necessárias de adaptação, que são operações lógicas”. No que diz respeito à educação moral, é ainda mais evidente que se algumas condições inatas permitem a uma pessoa construir as regras do sentimento moral, este processamento pressupõe a intervenção de um conjunto de relações sociais precisamente definidas (por exemplo, família). Analisando conjuntamente a educação intelectual e a moral, Piaget rejeita a compreensão de que incluam apenas o direito de adquirir conhecimento, entendendo-o como “o direito de forjar certos instrumentos espirituais, mais

raros que quaisquer outros, e cuja construção requer um ambiente específico da constituição social”. Não apenas subordinação”.

Assim, a educação não seria apenas formação, mas condição necessária de formação para o próprio desenvolvimento natural. Tal compreensão implica a afirmação de que “um indivíduo não poderia adquirir suas estruturas mentais mais essenciais sem contribuição externa, necessitando de certos meios de formação social, e que em todos os níveis (do mais básico ao mais elevado) atua um fator social, ou a educação é uma condição para o desenvolvimento”.

No mesmo sentido, são apresentadas as questões levantadas por Durkheim sobre o papel da educação na formação do indivíduo:

Em cada um de nós, [...], pode-se dizer que existem dois seres. Um, composto por todos os estados mentais que se relacionam apenas a nós mesmos e aos acontecimentos de nossas vidas pessoais; é o que se poderia chamar de um ser individual. O outro é um sistema de ideias, sentimentos e hábitos que expressam em nós não a nossa individualidade, mas o grupo ou vários grupos dos quais fazemos parte; tais são crenças religiosas, crenças e práticas morais, tradições nacionais ou profissionais, opiniões coletivas de qualquer tipo. Seu conjunto constitui um ser social. Constituir este ser em cada um de nós, esse é o fim da educação (DURKHEIM, 2010, p. 42 e 82)

A educação, portanto, não se limita apenas à capacitância de ler, escrever e contar. Em rigor, deve garantir a todos, “o pleno desenvolvimento das suas funções mentais e a aquisição dos conhecimentos e valores morais adequados ao exercício dessas funções, até e incluindo a adaptação à vida social” (PIAGET, 1973, p. 40).

Consequentemente, a educação que começa na família continua pela educação escolar, e a relevância histórica da educação escolar para a sociedade começou com os ideais da revolução Francesa, quando a educação escolar passou a ocupar um lugar orgânico central na sociedade institucionalizando a escola cujo núcleo central A função é educar a todos. Isto pode ser explicado pelo fato de que no projeto de modernidade introduzido pela revolução Francesa. As escolas foram criadas como importantes locais simbólicos para a inserção dos sujeitos na sociedade e na cultura, sendo um lugar para as crianças se adaptarem à comunidade adulta. No sentido moderno, a escola é um lugar de transição que transporta o sujeito desde a infância, ou seja, a família para um lugar onde são feitas escolhas sociais e culturais simbólicas. A escola assim formada surge como oportunidade de subjetivar a marca simbólica mediada pelos pais. As crianças recebem inscrição simbólica através de suas famílias. Através da educação escolar, na continuidade deste processo, a criança o jovem tem a oportunidade de criar esta primeira inscrição simbólica primeira, desenvolvendo-a

subjetivamente nas escolhas, que pode fazer a partir dela primeiro de inscrição (ANDREOZZI, 2006).

Quando fala da ética universal do ser humano, Paulo Freire, irá tratar como um processo de reconhecimento da própria existência humana no mundo como algo original e singular. Desta forma, ele nos ensina mais do que somos mais que seres no mundo, o ser humano se tornou uma Presença no mundo, com o mundo e com os outros. Presença que, reconhecendo a outra presença como um “não eu” se reconhece como “si própria”. Presença que se pensa a si mesma, que se sabe presença, que intervém, que transforma, que fala do que faz, mas também do que sonha, que constata, compara, avalia, valora, que decide, que rompe. E é no domínio da decisão, da avaliação, da liberdade, da ruptura, da opção, que se instaura a necessidade da ética e se impõe a responsabilidade. A ética se torna inevitável e sua transgressão possível é um desvalor, jamais uma virtude (FREIRE, 1996).

Este ideal de autenticidade está diretamente relacionado ao processo de autorrealização social e, como valor, representa o propósito mais elevado do ser humano. Este é o reconhecimento da capacidade de um ser de alcançar um equilíbrio de forças mais amplo e satisfatório em cooperação com outros seres. Além disso, a criatividade é um dos caminhos mais importantes para a autorrealização social. Indivíduos e grupos de pessoas não podem alcançar a autoatualização social a menos que sejam simultaneamente autênticos e criativamente expressivos.

A autorrealização social é uma expressão ética do significado estético da criatividade. Desse modo, a despeito do anúncio de que as grandes conquistas da modernidade são a universalidade e a individualidade, ao se reconhecer a educação como condição para o reconhecimento, está-se defendendo o resgate da perspectiva ética de convívio social perdida no universalizante (alienante) projeto da modernidade. Relacionando-se as discussões ora apresentadas com aquelas relativas ao reconhecimento, a importância da educação não está somente no fato de se tê-la alçado ao rol dos direitos universais, mas por ter sido percebida como um instrumento indispensável para oportunizar, de fato, o igualitarismo universal, pressuposto ético da concretização do universalismo, pela inclusão social, sem qualquer condição apriorística, do homem na sociedade, na medida em que falar em direito à educação é, pois, reconhecer o papel indispensável dos fatores sociais na formação do indivíduo. Por outro lado, o acesso à educação passou a ser determinante para a inserção dos indivíduos nos papéis sociais mais valorados sob o ponto de vista o cenário econômico do capitalismo, que se consolida na modernidade, importando sobremodo na composição do ideal de autenticidade dos indivíduos.

Utilizando como ponto de análise o processo histórico francês, que carrega consigo a responsabilidade de consolidar na modernidade um direito permeado pela pretensão de universalidade, é possível encontrar uma série de indícios acerca do protagonismo do papel da educação. Resgatando-se a discussão feita por Honneth, viu-se que são três as formas de reconhecimento e que a cada uma delas corresponde uma forma de recusa desse mesmo reconhecimento. Se a promoção do reconhecimento do direito à educação como universal se limitar a meras condições formais, dada a sua recusa pela esfera jurídica, pode ser considerada uma tarefa não cumprida.

Negar o amplo acesso à educação (ou não investir nela) pode ser uma negação de reconhecimento. Por outro lado, salvar os pontos de partida da teoria do reconhecimento exige, do ponto de vista de Nancy Fraser, quando o conceito de justiça deve trabalhar na integração entre redistribuição e reconhecimento para garantir a igualdade participativa, e se através do primeiro, os recursos materiais devem ser distribuídos de forma a preservar a autonomia da liberdade de ação e pensamento dos indivíduos, a conquista de uma sociedade justa a premissa é a educação para todos, porque a sua disponibilidade limitada significa a limitação da autonomia, portanto a justiça social é em risco. E uma vez que um dos pré-requisitos de um Estado de direito democrático é a justiça social, o projeto de democracia ainda fica prejudicado quando entendido desta forma.

Analizando a questão da educação, onde no contexto das promessas da modernidade, a sua disponibilidade universal pode ser caracterizada como uma condição de igualdade de participação em si, Fraser (2007) chama a atenção para a institucionalização de regras que acabam por degradar as formas culturais de vida, ou mesmo, impedir ou criar dificuldades na participação nesta abordagem, que deveria ser acima de tudo universal. O autor cita como exemplo a proibição de meninas muçulmanas usarem lenço na cabeça ou burca nas escolas públicas da França.

Para Fraser (2007), o padrão de justiça nesta situação exige mostrar que o uso de burcas ou lenços de cabeça não representa de forma alguma uma posição inferior. Portanto, este caso deve ser analisado a partir de duas perspectivas: primeiro, a proibição conduz à segregação participativa no processo educativo das raparigas muçulmanas; em segundo lugar, se o uso da burca não aumenta ou reforça a subjugação das mulheres nas comunidades muçulmanas francesas ou na sociedade francesa como um todo. Por outras palavras, para Fraser, o reconhecimento da legitimidade do uso de um símbolo cultural como a burca só pode acontecer se o espaço opressivo estiver completamente ausente tanto dentro das comunidades como no contexto mais amplo da coexistência social (FRASER, 2007).

Não obstante das dificuldades de descrever a discriminação em termos puramente culturais, em uma realidade como a brasileira, onde a divergência entre os paradigmas de justiça prevalentes inviabiliza até mesmo a análise de processos de exclusão, a versão de Fraser da teoria do reconhecimento traz uma importante contribuição que valida padrões institucionais de reconhecimento ou negação.

4.5 Educação e reconhecimento, caminhos para à autonomia

Honneth desenvolve um modelo teórico que distingue três formas de conhecimento, cujo desenvolvimento pode ser lido como um processo intersubjetivo de autoformação. Inspirado em Hegel (1976) e Mead (1963), parte da premissa de que a identidade e a capacidade de agir de um indivíduo são estruturadas por meio de laços intersubjetivos, o que lhe permite propor uma concepção de autonomia individual diferente daquela promovida pelos modernos liberais individualistas. Nesse sentido, Honneth (2003) também tenta superar a abordagem atomística baseada no direito natural moderno, segundo a qual o homem se constituiria como um indivíduo isolado que estaria ligado aos seus semelhantes por interesse e só realizaria sua autonomia tornando-se independente deles.

Vemos que, ao reduzir a autonomia aos seus termos individualistas, tais concepções subestimam a vulnerabilidade dos indivíduos e ignoram a sua dependência de relações de cuidado, respeito e estima que só podem ser alcançadas através da mediação com os outros. O problema da atitude liberal é que ela cai em uma idealização enganosa dos indivíduos ao considerá-los muito autossuficientes e autoconscientes e interpretando erroneamente tanto a necessidade humana quanto a vulnerabilidade e interdependência que existem entre os indivíduos. A questão da identidade e da autonomia do sujeito está no centro das preocupações formuladas na sua teoria do reconhecimento. Sua visão leva em conta a vulnerabilidade dos sujeitos, uma vez que a capacidade de conduzir a própria vida não é um processo autossuficiente, pois depende de o sujeito estar amparado em relações de reconhecimento mútuo.

A concepção intersubjetivista do sujeito conecta um conceito cooperativo ou comunicativo de liberdade, segundo o qual os sujeitos considerariam suas oportunidades de vida futuras não tanto em espaços de liberdade individualmente acessíveis, mas em função da qualidade das relações sociais esperadas. Honneth tomou emprestado esse pressuposto de Hegel (1976), para quem o conceito de reconhecimento já representava a chave para uma concepção não individualista de liberdade, através da qual as liberdades individuais são

concebidas como resultado de uma forma de comunicação humana estruturada com base no reconhecimento. Assim, as relações intersubjetivas não representam limitações, mas sim a própria condição da liberdade subjetiva e da autonomia pessoal. Honneth entende que um indivíduo só pode desenvolver sua autonomia na medida em que for capaz de manter relações com outros sujeitos de forma a proporcionar o reconhecimento mútuo de determinados aspectos de sua personalidade. Portanto, somente a experiência de reconhecimento das próprias capacidades e necessidades permite ao ser humano obter as condições para a configuração autônoma dos seus objetivos de vida.

A realização autêntica de objetivos de vida é, portanto, sinônimo de liberdade e também é entendida como um tipo de confiança que o indivíduo direciona para fora de si mesmo e que lhe oferece segurança tanto na expressão de suas necessidades quanto na realização de suas necessidades. A liberdade de autorrealização depende dos pré-requisitos que estão à disposição apenas do sujeito humano, pois ele só pode adquiri-los com a ajuda de seus parceiros de interação. Honneth toma as relações afetivas íntimas, as amizades, as relações jurídicas e a esfera do trabalho como elementos que sustentam a autonomia. Enquanto as experiências de afeto, amor e amizade constituem um substrato emocional que permite aos sujeitos adquirir um grau de autoconfiança necessário à autonomia de si, o reconhecimento da sua contribuição no âmbito laboral e social permite-lhes alcançar um sentimento de pertencimento e valor social (HONNETH, 2009). O ponto de partida da liberdade cooperativa reside num substrato emocional baseado na autoconfiança que impulsiona o sujeito para a autonomia.

A formação da identidade de um indivíduo e o desenvolvimento de sua autonomia se dão diante das etapas de internalização de respostas de reconhecimento socialmente padronizadas. Os indivíduos dependem de um contexto permeado por formas de interação social regidas por princípios normativos de reconhecimento mútuo e, portanto, quando as relações de reconhecimento são prejudicadas ocorrem experiências de desrespeito ou humilhação com consequências prejudiciais à formação e ao desenvolvimento da identidade. Uma questão central que orienta a ideia de reconhecimento e, portanto, de autonomia dentro dele, diz respeito ao significado de quando os indivíduos são reconhecidos como pessoas valiosas. Acontece que os indivíduos só podem constituir-se como humanos porque aprendem a identificar-se positivamente na perspectiva dos outros como seres que possuem certas características e habilidades. Em outras palavras, os indivíduos aprendem a se ver positivamente quando se convencem das habilidades e necessidades específicas que os

constituem como personalidades autônomas e individualizadas, e isso acontece por meio da resposta de apoio resultante de seus parceiros, interações generalizadas (HONNETH, 2003).

Honneth concebe a ordem moral da sociedade burguesa moderna-capitalista como uma estrutura institucionalizada de relações de reconhecimento e visa demonstrar que existe uma dependência humana característica do reconhecimento intersubjetivo. Há, portanto, uma espécie de condição intersubjetiva do ser humano, e a capacidade humana que permite o reconhecimento e a autonomia em si - a relação prática do sujeito consigo mesmo - não é algo dado antecipadamente ou de uma vez por todas, mas desenvolvida por um processo capaz de expansão intersubjetiva na forma de “reconhecimento social de componentes específicos da personalidade” (HONNETH, 2003, p. 138).

Em textos importantes da obra de Honneth, a autonomia aparece como algo indicado no desenvolvimento intersubjetivo do “eu” prático do sujeito, possível por meio de autorrelacionamentos práticos em três padrões de reconhecimento mútuo. A autonomia é identificada por Honneth como a capacidade do sujeito de desenvolver e concretizar sua própria concepção de vida como valiosa por meio de três modos de autorrelação prática, vinculados a relações de reconhecimento intersubjetivo. Atualizando Hegel, Honneth distingue três formas de autorrelação prática, a saber: a primeira, em que o sujeito consegue referir-se a si mesmo, compreende suas necessidades e desejos físicos, ganha confiança em si mesmo; a segunda, em que adquire a consciência de que é um sujeito moralmente responsável por seus atos, adquire respeito por si mesmo; e, por fim, a terceira, em que adquire a consciência de que possui habilidades valiosas para a sociedade, desenvolve um senso de autoestima. Em outras palavras, a autonomia exige que as pessoas sejam capazes de manter certas atitudes em relação a si mesmas, como autoconfiança, autorrespeito e autoestima, e esses níveis de autorrelação prática também dependem das atitudes adotadas pelos outros. Esses três modos de autorrelação prática, apontam Honneth e Anderson (2011, p. 88), são adquiridos e mantidos apenas na medida em que,

(...) alguém é reconhecido por aqueles que também se reconhecem” e representam qualidades que são o resultado de um processo dinâmico no qual os indivíduos experimentam que possuem um determinado status. Assim, a relação prática consigo mesmo não resulta de um processo solitário ou apenas de estados emocionais subjetivos, mas de um processo intersubjetivo contínuo, por meio do qual a atitude do sujeito para consigo mesmo “[...] emerge no seu encontro com a atitude do outro na frente dele” (HONNETH; ANDERSON, 2011, p. 88).

Um parâmetro privilegiado que afirma a importância das ideias de identidade e autonomia do sujeito por meio do reconhecimento é a ruptura dessas autorrelações, sugerindo

que a autonomia está sempre suscetível de ser afetada pela vulnerabilidade humana. Ou seja, todos os modos de autorrelação prática são centrais para a autonomia, sendo o seu desenvolvimento e manutenção dependentes de padrões de reconhecimento, o que significa que a autonomia dos indivíduos é vulnerável a ameaças a tais padrões. Honneth entende que o meio social em que o indivíduo está inserido é de grande importância, pois as condições para uma vida autônoma dependem da criação de certas relações de reconhecimento mútuo.

Nas sociedades modernas, os sujeitos dependem das três formas de reconhecimento mútuo para estabelecer a sua identidade e, através delas, é possível distinguir o grau de autonomia que um sujeito possui. São padrões ou esferas através dos quais os indivíduos podem afirmar-se de forma recíproca e crescente como pessoas autônomas e individualizadas. Portanto, cabe afirmar como se propõe o desenvolvimento da autonomia em cada uma dessas esferas.

A primeira delas refere-se às relações primárias específicas da esfera do amor, da família e da amizade, e Honneth a desenvolve em diálogo com a teoria das relações objetais de Winnicott (2007). Essa esfera refere-se aos laços emocionais que ligam uma pessoa a outra pessoa ou a um grupo limitado. O modelo aqui é o relacionamento entre mãe e filho, mostrando como eles passam da fusão completa à dependência relativa. É nos aspectos conflitantes dessa relação que ambos aprendem a se diferenciar e a se perceberem como autônomos. A autonomia nesse contexto ocorre a nível emocional. A experiência da criança de confiar nos cuidados da mãe proporciona-lhe condições para desenvolver um relacionamento positivo consigo mesma e o desenvolvimento saudável de sua personalidade.

O reconhecimento amoroso possibilita, por meio da segurança emocional, a autoconfiança necessária para projetos de realização pessoal e participação na vida social. Anderson (2011) afirma que, a autoconfiança é um tipo de autorrelação prática que caracteriza essa forma de reconhecimento e refere-se à capacidade do sujeito de ter um relacionamento aberto e de confiança no que diz respeito aos seus próprios sentimentos, desejos, impulsos, emoções, etc.

Além disso, o reconhecimento amoroso é considerado um pré-requisito psicológico para todas as outras formas de reconhecimento, pois é necessário para a formação de uma identidade estável e de uma personalidade autônoma. Por outro lado, a violação e os maus-tratos, ameaçam a integridade física e psicológica de um indivíduo, prejudicam a autoestima que essa pessoa tem pelo seu corpo, afetam a sua integridade corporal e destroem a autoconfiança, que é a forma mais básica de uma prática auto-relacionamento. Traumas

decorrentes de situações como tortura e estupro levam os indivíduos a olharem com desconfiança para seus próprios sentimentos e desejos.

A autonomia individual é vulnerável a qualquer coisa que reduza direta ou indiretamente a autoestima. A perda de confiança também se estende às relações com outros sujeitos e pode ser acompanhada de vergonha social. O sofrimento causado pela tortura e pelo estupro será sempre acompanhado por um dramático colapso da confiança na confiabilidade do mundo social e na própria autoestima (HONNETH, 2003).

Vale ressaltar que a autonomia nessa esfera elementar constitui a base para todas as outras formas de autonomia do sujeito. Além disso, do ponto de vista da teoria do reconhecimento, a autoconfiança não é uma conquista individual. Ela se forma nas relações íntimas, sua conquista e manutenção dependem de relações interpessoais que possibilitem ao indivíduo adquirir e manter a capacidade de se relacionar com a dinâmica de sua vida interior e com as ambivalências e conflitos que dela decorrem.

A segunda esfera de reconhecimento em que a autonomia pode ser encontrada é a esfera do Direito, local em que o indivíduo é reconhecido como autônomo no sentido moral e jurídico. Justamente por ser reconhecido como sujeito de direitos e obrigações, ele pode compreender suas ações como expressão de sua autonomia. É uma relação de reconhecimento mútuo em que o indivíduo, ao aceitar a perspectiva de seus parceiros de interação (outro generalizado), percebe-se como uma pessoa que possui os mesmos direitos legítimos que ele (HONNETH, 2008).

Dado que a vontade de respeitar as normas jurídicas só é eficaz na medida em que os parceiros na interação podem concordar com elas como seres livres e iguais, a relação de reconhecimento jurídico adquire uma nova forma de reciprocidade. Uma vez que os direitos já não são atribuídos de forma desigual aos membros de grupos sociais definidos por estatuto, como nas sociedades tradicionais, mas igualmente a todos como seres livres, uma pessoa titular de direitos pode perceber os direitos universais como um parâmetro da capacidade de formar um julgamento autônomo, assim ele encontra reconhecimento em si mesmo (HONNETH, 2003).

Se nas sociedades tradicionais o reconhecimento jurídico se baseava no conceito de estatuto e era obtido em função da posição que os sujeitos ocupavam na sociedade, nos tempos modernos substitui a atribuição de privilégios e exceções às pessoas, sejam elas quais forem. O reconhecimento legal baseia-se na capacidade individual e não mais no *status* social. Os sujeitos de direito agora são capazes de se reconhecerem como pessoas autônomas, numa posição em que podem decidir racionalmente sobre padrões morais (HONNETH, 2003).

Num sentido moderno, essa forma de reconhecimento assume ideias de reciprocidade e universalidade como base para que a autoestima seja partilhada. Os direitos universais são reconhecidos, o que exige condições para que sejam concedidos igualmente a todos os homens como seres livres. A base do reconhecimento legal reside em três áreas dos direitos fundamentais, nomeadamente: liberdade, participação e bem-estar. Graças a essa base, o reconhecimento mútuo como pessoa de direito significa não apenas a capacidade abstrata de seguir as normas morais como no início do desenvolvimento moderno do Direito, mas sobretudo a qualidade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso (HONNETH, 2003).

O reconhecimento dentro da lei destaca as qualidades gerais de uma pessoa. Seu contraponto é a privação de direitos e a exclusão social que afeta a integridade social de uma pessoa como membro de uma comunidade jurídico-política. O desrespeito dessa esfera afeta o relacionamento prático consigo mesmo. Assim, é negada ao indivíduo a plena responsabilidade moral que a lei confere a cada entidade jurídica, e a autonomia é prejudicada. Situações como a subordinação, a marginalização e a exclusão negam aos indivíduos o estatuto social de participantes na legislação, permitindo compreender que são incapazes de tomar decisões, a menos que tenham recursos internos excepcionalmente fortes. A origem desta experiência de desrespeito está na exclusão do exercício de determinados direitos numa determinada sociedade. Além da violenta limitação da autonomia pessoal, trata-se de uma perda da capacidade de identificar-se como parceiro igual na interação com todos os outros sujeitos (HONNETH, 2003). Vale ressaltar que a garantia dos direitos individuais não é suficiente para garantir a autonomia, pois depende da garantia do respeito próprio como forma de reconhecimento.

A terceira esfera de reconhecimento baseia-se em relações de respeito social. Graças a isso, o indivíduo é respeitado pelas qualidades que o distinguem das outras pessoas. Está em causa a contribuição social do indivíduo e o valor social de determinadas formas de vida, ou seja, o objeto do respeito social é uma avaliação positiva das capacidades adquiridas ao longo da vida e o facto de as suas próprias capacidades serem significativas para os seus parceiros na vida (HONNETH, 2008). É a forma de reconhecimento que está ligada ao pressuposto de um contexto de vida social em que os seus membros formam uma comunidade de valores orientada por objetivos éticos comuns. É esta comunidade de valores que permite que os projetos de realização pessoal sejam respeitados de forma solidária. Com o surgimento da identidade individualizada nos tempos modernos, surgem diferentes características dos indivíduos. Portanto, a estima social é o que permite ao sujeito referir-se positivamente às

suas qualidades e habilidades particulares, aspectos que caracterizam o ser humano em suas diferenças pessoais (HONNETH, 2003).

É a esfera do reconhecimento social e, nessa área, a autonomia se expressa conforme um sujeito individual; é capaz de contribuir para a sociedade com suas habilidades pessoais. A autonomia tem aqui um significado social.

Central para Honneth é a ideia de que para desenvolver uma autorrelação positiva e saudável o sujeito deve ser reconhecido por outros sujeitos para não sofrer experiências de desrespeito. Tais experiências prejudicam a autorrelação positiva consigo mesmo, de modo que cada uma das formas de reconhecimento apresentadas corresponde a uma determinada forma de desrespeito, que afeta a relação prática de uma pessoa consigo mesma e impede o reconhecimento das dimensões básicas de sua identidade e autonomia.

Experiências de desrespeito podem, em vários graus, minar a relação de uma pessoa consigo mesma, de tal forma que a privam do reconhecimento de certas reivindicações de identidade. Nesse caso, as condições necessárias para o desenvolvimento do senso de valor próprio e autoestima podem ser prejudicadas em decorrência da humilhação, tornando a pessoa menos autodeterminada em relação aos seus projetos (HONNETH; ANDERSON, 2011).

Por outro lado, a importância da autoestima para a autonomia pode ser encontrada no argumento de que a atividade autointerpretativa pressupõe não apenas um certo grau de abertura afetiva, mas também certos recursos semânticos. Como mostrou a crítica contemporânea do sujeito moderno, os indivíduos não podem decidir por si próprios o que significam os seus atos e ações de fala porque o seu valor e significado são moldados pelo campo semântico e simbólico.

A possibilidade de ser um “pai de família”, (exemplo de Honneth), é assim configurada por uma constelação de modos de falar já disponíveis e carregados de valor. Ficar em casa pode, portanto, ser representado como um estilo de vida valioso, ou não. No segundo caso, a autonomia do indivíduo é cerceada, quer na medida em que este já não perceba um significado expressivo e significativo nas suas atividades, quer na medida em que o ambiente pode ser-lhe hostil por não ter em conta as suas atividades domésticas como importantes. Em ambos os casos há uma situação desmoralizante e uma diminuição da autoconfiança.

Em suma, para o exercício efetivo da autonomia, os indivíduos dependem de um ambiente semântico-simbólico que lhes permita uma rica autointerpretação, porém, ao mesmo tempo, também são vulneráveis a um ambiente semântico-simbólico hostil. No segundo caso, a ação autônoma é diretamente limitada ou violada, segundo Honneth e Anderson (2011).

Portanto, se Honneth propõe a autonomia como uma forma prática positiva para o sujeito se relacionar consigo mesmo, passar pela mediação com os outros em diversos padrões de reconhecimento mútuo, experiências de violação e maus-tratos, privação de direitos e exclusão, e humilhação e crimes outros, configurados no nível subjetivo e/ou interpessoal, podem, ao contrário, ameaçar o desenvolvimento da autonomia possibilitada em cada um desses padrões.

O conceito de autonomia proposto por Honneth no sentido de uma autorrelação prática associada às esferas de reconhecimento intersubjetivo é desenvolvido em cada uma delas, e desencadeia um processo de desenvolvimento da autonomia pessoal e de desconsideração do seu oposto. Esse termo pode se tratar de autonomia descentralizada, em que o autor promove a identificação dos limites do conceito moderno de autonomia e reconhecer a relevância, mas também o viés da crítica à autonomia do sujeito moderno.

Honneth aponta que a representação clássica moderna da autonomia individual em termos da Teoria da Consciência foi posta em crise pelas principais orientações de pensamento do século XX, especialmente a crítica psicológica e a crítica do sentido. Como Honneth toma a abordagem de Wellmer (1993) como referência para esta análise, incluímos nessas críticas, como essa última, um aspecto da crítica da razão instrumental e de sua lógica de identidade.

A primeira das orientações, enraizada em Freud e Nietzsche, realizou sua crítica ao sujeito na forma de crítica psicológica, que se caracteriza por questionar a existência de total transparência das ações humanas. Uma vez que existem forças e motivos para a ação individual que independem da consciência, como aponta Wellmer a esse respeito, o sujeito descentralizado da psicanálise é muito mais a interseção de forças psíquicas e sociais do que o proprietário dessas forças. Nesse sentido, “[...] o que Freud (ou Nietzsche) descobriu, e não em última instância, foi também que a ganância (ou a vontade de poder) sempre se instalou nos argumentos racionais e na consciência moral como uma força alheia à esfera inteligível ” (WELLMER, 1993, p. 75). Portanto, esta posição duvida da autonomia como possibilidade humana de controle total sobre as próprias ações.

A segunda orientação, baseada em Wittgenstein e Saussure, operou uma crítica do sujeito do ponto de vista da filosofia da linguagem. Isso põe em causa a existência de uma constituição individual de sentido, põe em causa a imagem de um sujeito que, com as suas experiências e intenções, seria a fonte dos significados linguísticos. Ao dissolver a compreensão dos significados como algo ideal, psicológico ou dado na realidade, também se dissolve a noção do sujeito como autor e juiz infalível de suas próprias intenções de sentido.

A crítica filosófico-linguística do sujeito dirige-se a algo que precede toda intencionalidade ou subjetividade, a saber: sistemas linguísticos de significados e formas de vida. A premissa dessa crítica é que o discurso individual depende sempre de um sistema de significados linguísticos dados anteriormente. Na verdade, a linguagem, tal como o inconsciente, sugere forças presentes na ação individual que revelam que o sujeito nunca poderá controlar ou compreender plenamente as suas próprias ações. A ideia clássica de subjetividade, normativamente ligada à autodeterminação individual, é questionada e, portanto, não seria mais possível compreender o sujeito como um ser completamente transparente consigo mesmo ou como seu dono.

Finalmente, a terceira crítica do sujeito moderno, a crítica da razão instrumental e da sua lógica de identidade, é interpretada por Wellmer como uma radicalização da crítica psicológica. Ela aparece em Nietzsche, radicaliza-se em Adorno e Horkheimer, está presente em Foucault (2004) e na abordagem norte-americana, que interpreta parte da filosofia francesa contemporânea como pós-estruturalista.

Na perspectiva de Adorno e Horkheimer (1985), representa a opressão dirigida à natureza interior na busca da felicidade e, portanto, como resultado da autopreservação e do domínio da natureza interior, representa o preço a ser pago pela formação do eu como eu unitário. A razão instrumental encontraria a sua expressão mais plena nas ciências naturais modernas (Adorno e Horkheimer) e na ordem das humanidades (Foucault).

Na sua perspectiva, o sujeito humano é esvaziado e torna-se um mero impasse entre as reações e funções convencionais que dele se esperam como algo objetivo. O “eu” se constituiria se fosse sublimado em um sujeito transcendental ou lógico, no “ponto de referência da razão, na instância legislativa da ação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, 41). Em Foucault (2004), por sua vez, esse tema aparece como produto do discurso moderno.

A partir desse panorama geral, Honneth entende que existem três respostas possíveis à crise da representação clássica moderna da autonomia individual. A primeira diz respeito à radicalização das tendências descentralizadoras para objetivar os poderes do sujeito estrangeiro como forças anônimas que aparecem como o “segundo sujeito”. Consequentemente, a ideia de autonomia individual encontrada na interpretação pós-estruturalista é abandonada.

A segunda esforça-se por preservar o ideal clássico de autonomia e ao mesmo tempo reconhece, paradoxalmente, os resultados dessa descentralização. A terceira consiste em reconstruir o conceito de sujeito de forma a associá-lo às forças que o compõem, (como o inconsciente e a linguagem), como parte do seu próprio processo de individuação.

Honneth assume a última posição porque acredita que formular o conceito de sujeito em termos de uma teoria da intersubjetividade é a forma mais produtiva de preservar a ideia de autonomia individual em relação às restrições impostas ao inconsciente e à linguagem. Esse caminho parece mais promissor porque entende que a descentralização do sujeito não leva necessariamente ao abandono da ideia de autonomia, mas sim que ela precisa ser reformulada. Nesse sentido, sua posição (HONNETH, 2007) é que as forças descentralizadoras desempenhadas pelo inconsciente e pela linguagem não devem ser entendidas como obstáculos, mas sim como condições constitutivas do processo de individuação humana.

(...) a meta clássica de tornar transparentes nossas necessidades precisam ser substituídas pela noção de que somos capazes de articulá-las através da linguagem; a ideia de consistência biográfica deve ser substituída pela noção de uma coerência narrativa da vida e, finalmente, a ideia de orientação por princípios tem de ser complementada com o critério de sensibilidade moral ao contexto. (HONNETH, 2007a, p. 188).

Essa passagem é crucial para a compreensão do conceito de autonomia descentralizada, pois mostra precisamente os limites do conceito moderno de sujeito autônomo e ao mesmo tempo envolve uma reformulação do conceito clássico de autonomia para além dos limites da crítica contemporânea. Portanto, é necessário examinar especificamente cada uma dessas três habilidades:

- a) Capacidade de formular necessidades em linguagem. O conceito clássico de autonomia combinava a ideia de total transparência de nossas necessidades e impulsos, pois o pré-requisito para determinar a própria vida era o conhecimento ou domínio de todos os motivos de ação que pudessem influenciar nossa tomada de decisão. Na psicanálise, essa ilusão foi substituída pela transformação processual do inconsciente em linguagem. Em vez da autotransparência completa, numa perspectiva descentralizada, a pessoa autônoma não só se liberta de motivos psíquicos que inconscientemente impõem respostas comportamentais rígidas e forçadas, mas também está em condições de descobrir impulsos de ação novos e até então inexplorados, em si mesmos e torná-los objeto de decisões refletidas. A capacidade de articular necessidades sem coerção requer então o apoio do ambiente intersubjetivo em dois aspectos, a saber: (1) o sujeito pode focar criativamente apenas na medida em que tem certeza da constância do afeto de outros indivíduos; (2) a articulação individual de

suas necessidades depende do alcance de uma linguagem intersubjetiva, suficientemente aberta e diferenciada para que os impulsos de ação possam ser expressos com a maior precisão possível.

- b) A coerência narrativa da vida. Esse aspecto refere-se à forma como é possível ao sujeito incorporar diversos estímulos de ação em sua vida para ser considerado autônomo do ponto de vista do todo. O ideal moderno de autonomia tinha como um dos seus parâmetros centrais a ideia de que as exigências das necessidades podem ser integradas em toda a biografia na forma de um esquema hierárquico que é racional e os estímulos e motivos externos são organizados de acordo com a relação de valores e significados orientados para um projeto de vida delineado linearmente. Esse ideal de linearidade é substituído pelo conceito de que existe uma infinidade de possibilidades identitárias inesgotáveis que podem viabilizar o sujeito em relação a si mesmo. Como os sujeitos podem, a qualquer momento, ser confrontados com novos e diferentes estímulos internos para a ação, não é possível subordinar reflexivamente a própria vida a uma única referência significativa. A vida terá de ser apresentada reflexivamente como uma conexão coerente em que as várias partes expressam a atitude espelhada da mesma pessoa. Tal reflexividade está ligada à capacidade do sujeito de justificar suas próprias decisões de vida na metaperspectiva de avaliação de desejos e impulsos para agir. Dessa forma, pode-se afirmar que ele só é capaz de conduzir a sua vida de forma autônoma ou reflexiva na medida em que for capaz de perceber e organizar as suas necessidades primárias à luz dos valores éticos. A condução autônoma de sua vida se expressa pela capacidade de apresentá-la como uma conexão narrativa resultante de avaliações éticas; o que não significa que todas as etapas biográficas tomadas retrospectivamente sejam narráveis como etapas de consecução de um único objetivo de vida.
- c) Complementar a liderança baseada em princípios com o critério da sensibilidade moral ao contexto. Desde Kant, a ideia de orientar a ação por princípios morais que podem ser universalizados para que o sujeito não seja influenciado por inclinações pessoais faz parte do ideal clássico de autonomia. Contudo, a ideia normativa da articulação criativa das necessidades exige a extensão do ideal de autonomia moral à dimensão da sensibilidade ao contexto. Para Honneth, essa expansão é rica em termos práticos, ou seja, para que uma pessoa se considere moralmente autônoma não basta seguir princípios estritamente universalistas em suas ações. Do seu ponto de vista, também é necessário saber aplicar esses princípios com responsabilidade, incluindo a sua

participação emocional e sensibilidade às circunstâncias específicas de cada caso concreto. Mas o que permite a ligação entre liderança baseada em princípios e sensibilidade ao contexto? Honneth responde que só a compreensão afetiva do fato de que outros sujeitos possam ser, de sua parte, confrontados com possibilidades imprevisíveis de seu si mesmo, e que por isso tenham que lidar com decisões difíceis, proporciona à orientação por princípios o grau de sensibilidade ao contexto que hoje distingue uma pessoa como moralmente autônoma. Honneth observa que a ideia normativa de autonomia individual decente inclui as três capacidades apresentadas anteriormente em conjunto e permite-nos contrariar as objeções dos críticos do sujeito moderno autônomo. Em suma, só pode ser considerada autônoma uma pessoa capaz de revelar criativamente as suas necessidades, apresentar a totalidade da sua vida de forma eticamente reflexiva e aplicar contextualmente normas universalistas. Contudo, o autor chama a atenção tanto para o fato de que tais capacidades devem levar em conta o fato de que o psiquismo não é algo que esteja fundamentalmente sob nosso controle, quanto para a possibilidade de conflito entre essas capacidades e o desenvolvimento de uma delas à custa de outros, o que levaria a uma espécie de autonomia unilateralizada.

4.6 A educação diante da concepção de reificação de Honneth

O fato de Honneth ter regressado ao conceito de reificação não significa o seu regresso às premissas do marxismo ocidental, pela simples razão de que a sua inspiração teórica básica continua a ser o pensamento habermasiano. Foi fundada sua tese da compreensão comunicativa como um *télos* imanente à ação humana o levou a reexaminar o significado e o papel de conceitos centrais na tradição do marxismo ocidental, como os do serviço social e da incorporação humana. Não há dúvida de que tal pensamento serve como uma importante fonte de inspiração para Honneth. Hoje, talvez, o principal herdeiro desta longa tradição intelectual, tanto na sua interpretação do conceito lukacsiano de reificação como na sua tentativa de o atualizar.

Portanto, o legado habermasiano ainda pesa tanto na exegese de Honneth do conceito lukacsiano de reificação, quanto em sua tese central sobre a primazia do reconhecimento na sociabilidade humana. Nesse contexto, uma questão interessante, que não será de todo explorada, é saber até que ponto a herança habermasiana da primazia da compreensão comunicativa não cria dificuldades desnecessárias para estabelecer a primazia

do reconhecimento e da interpretação do fenômeno da reificação, como forma de esquecer aquele vínculo humano espontâneo que proporciona à pessoa a condição indispensável para ser considerada humana.

De qualquer forma, penso que agora é realmente importante destacar as razões que levaram Honneth a abordar o tema da materialização. Na última seção do seu artigo **Observations on reification**, ele toma como razão principal a dificuldade de explicar o “genocídio industrializado”. (HONNETH, 2008)

Esse tipo de genocídio, refere-se a uma “prática terrível” que caracterizou a história humana, também fortemente manifestada no século XX, e no início de tal prática está o fenômeno da reificação como forma real de reconhecimento esquecido. Em outras palavras, Honneth é levado ao tema da reificação pelo fato de que tal fenômeno significa, aos seus olhos, a forma mais radical de destruição do vínculo original que une as pessoas. Em seu livro **Verdinglichung**, Honneth revela três sinais que mostram a relevância do conceito de materialização para o diagnóstico do nosso tempo.

A primeira diz respeito ao número considerável de romances e narrativas que realçam a aura estética de economização do nosso cotidiano. Através de um vocabulário pré-selecionado, esses testemunhos literários apresentam, segundo ele, um mundo social em que seus habitantes se relacionam entre si na forma de objetos inanimados, ou seja, como pessoas que não possuem mais ou não possuem sentimentos interiores, mais estão interessados no ponto de vista do outro.

A segunda pista é fornecida por novas análises tanto da sociologia da cultura como da psicologia social que apresentam o sujeito contemporâneo como marcado pela automanipulação emocional, resultante de uma forte tendência à comercialização de sentimentos.

E, finalmente, a última dica encontra-se no campo da ética e da filosofia moral, à medida que reemergem o tema da reificação para denotar formas grosseiras de uso instrumental dos seres humanos ou para analisar fenômenos comparáveis de alienação econômica das nossas relações vitais. Honneth conclui afirmando que, em tais contextos éticos, a reificação é concebida como um modo de procedimento que toma os sujeitos não de acordo com suas qualidades humanas, mas sim como objetos mortos, sem sentimentos (HONNETH, 2005).

A existência da “prática terrível” que leva ao esquecimento do reconhecimento, manifestada hoje nas evidências aqui já mencionadas, é o que torna necessária a investigação do fenômeno da reificação. Em que sentido, então, Honneth desenvolve a sua exegese do

conceito lukacsiano de reificação e em que sentido procura estendê-lo? Dada a amplitude do tema e a variedade de autores que utiliza para ampliar o conceito de reificação, é fundamental definir o foco da abordagem. Nesse sentido, destacamos apenas o que ele considera ser o cerne do conceito de reificação de Lukács: se deixarmos de lado os seus esforços, feitos nos capítulos seguintes do livro acima mencionado, para expandir esse conceito a partir de conceitos retirados de vários outros autores, incluindo, especialmente os conceitos de “cuidado” de Heidegger (2005) e a “experiência qualitativa” de Dewey.

Embora Honneth (2003) retorne repetidamente ao tema da reificação de Lukács ao longo do livro mencionado, o cerne de sua abordagem já pode ser encontrado no primeiro capítulo, pois é aí que seus esforços interpretativos ocorrem de forma mais sistemática. O ponto de partida de sua exegese baseia-se na crença de que os meios categóricos utilizados por Lukács não são suficientes para uma concepção fenomenológica dos procedimentos adotados. Assim, Honneth adota uma estratégia conceitual dupla para reconstruir o significado lukacsiano de reificação. A primeira consiste em analisá-lo através de duas versões: uma que considera oficial e outra não oficial. A segunda estratégia conceitual é que, segundo Honneth, Lukács não entende a reificação nem como um erro epistêmico categórico nem como um comportamento moralmente errado, mas sim como uma forma distorcida da prática humana porque ele pretende compreender a reificação lukacsiana com base nesta dupla estratégia.

A versão oficial do conceito de reificação está muito próxima do fetichismo marxista da mercadoria e, portanto, concebe o fenômeno da reificação de acordo com o modelo da troca de mercadorias. Nessa forma elementar, o termo denota uma primazia cognitiva através da qual algo que não possui propriedades de ser uma coisa (objeto), como uma pessoa, torna-se uma coisa vista. Honneth define o conceito lukacsiano de reificação como um hábito de comportamento atento que permite que a perspectiva do mundo natural circundante, do mundo social e das potencialidades da personalidade seja entendida apenas como uma ausência de participação e afeto, portanto, em última análise, como uma coisa

Ao prosseguir nessa perspectiva, Lukács oferece uma fenomenologia das mudanças posturais que os participantes na troca de bens induzem em si próprios e no mundo que os rodeia. O cerne dessas mudanças é representado por três formas típicas de reificação, que incluem formas de relação com o mundo objetivo, com a sociedade e com o próprio sujeito. Tais formas eventualmente forçam as pessoas a adotar três formas típicas (reificadas) de comportamento: a) perceber que objetos previamente dados são apenas coisas utilizáveis (reificação do mundo objetivo); b) ver o oponente apenas como uma transação produtiva

(reificação do mundo social); c) finalmente, considerar as próprias capacidades apenas como um complemento ao cálculo das oportunidades utilitárias (reificação do mundo subjetivo).

Ora, nesse contexto, o limite da análise de Lukács, segundo Honneth (2003), é que ele não levou em conta as possíveis diferenças que existem entre as três formas típicas de reificação ao incluí-las em um único conceito, sem analisá-las. Isso o leva, então, a aceitar críticas nas condições totalizantes de reificação, não delimitando esferas sociais em que o comportamento do observador insatisfeito ocuparia um lugar completamente legítimo, e outras em que não se mostraria eficaz.

Em suma, Lukács parece subestimar o fato de os membros de sociedades altamente diferenciadas e complexas, movidos por razões de eficiência, aprenderem a lidar estrategicamente consigo próprios e com os outros. Implícita na crítica de Honneth está a tese de que tal abordagem estratégica permitiria aos sujeitos desenvolver formas de vida que excedem as condições de materialização sugeridas por Lukács. Portanto, no contexto das sociedades diferenciadas, o fenômeno da reificação não pode adquirir o carácter totalizante assumido pela análise do pensador húngaro. A crítica de Honneth a este aspecto do conceito de reificação de Lukács torna-se decisiva, como veremos abaixo, no apoio à sua crença filosófica fundamental na primazia do reconhecimento como o artigo original que constitui o vínculo social.

No que diz respeito à versão não oficial da reificação, Lukács, segundo Honneth, distancia-se do modelo marxista ao analisar os efeitos coercitivos que a reificação causa no contexto das sociedades capitalistas ao longo da vida cotidiana. O problema é que mesmo aqui não está claro como ocorre essa generalização social, pois Lukács parece vacilar entre diferentes estratégias elucidativas. Por um lado, desenvolve o argumento funcionalista de que a expansão do capitalismo exige que todas as esferas da vida sejam equiparadas a um modelo de ação baseado na troca de bens. Por outro lado, quando Lukács aborda Max Weber, ele argumenta que o processo de racionalização leva à extensão do comportamento proposital a áreas sociais que até então estavam exclusivamente subordinadas aos modos tradicionais de comportamento.

Por mais problemático que possa parecer esse passo de universalização do fenômeno da reificação para todas as áreas da vida humana e social, é precisamente com isto que Lukács chega à tese central do seu estudo, nomeadamente que no capitalismo a reificação se torna a "segunda natureza" humana.

De acordo com a avaliação crítica geral de Honneth, a versão oficial da reificação, baseada no modelo de troca de mercadorias e no critério da utilidade das transações

econômicas, é naturalmente insuficiente para justificar a reificação como uma "segunda natureza" do homem, porque pensar em incluir tal um conceito requer uma ideia de ação humana que vai muito além da esfera econômica. Honneth quer mostrar a inadequação do modelo de bolsa de mercadorias para a análise de áreas de atividade que não estão diretamente ligadas à dimensão econômica. Essa inadequação define o próprio limite da tese da reificação do próprio Lukács como “segunda natureza”: na esfera da ação generalizada da troca de mercadorias, os sujeitos são forçados a comportar-se não como participantes (*Teilnehmer*), mas sim como meros observadores (*Beobachter*) de eventos sociais. Os sujeitos são reduzidos a tal estado porque o modelo de troca de mercadorias incentiva uma espécie de cálculo mútuo entre eles que leva à neutralização dos seus afetos.

A ausência desta base de afeto anula o esquema existencial indispensável à experiência humana, que, como base do reconhecimento elementar (prévio), levará ao desenvolvimento de outro tipo de reconhecimento, eminentemente social, que Honneth chama de reconhecimento mútuo. Baseia-se em sentimentos de amor, direitos e solidariedade. Justifica-se, portanto, seu intenso interesse crítico pela “versão oficial” da reificação e ao mesmo tempo pelo desenvolvimento de uma “leitura não oficial”, pois somente com isso o conceito de reificação poderia ser novamente atualizado.

Antes de passar para o segundo núcleo da estratégia conceitual, como já indicado, devemos fazer aqui uma observação crítica. Alguém que estuda os pensamentos de Lukács, ou que simpatiza com os seus pensamentos, poderia certamente ficar muito insatisfeito com a interpretação sucinta de Honneth. A sua insatisfação poderia facilmente ser expressa sob a forma de duas questões, a primeira das quais, abordando a divisão do argumento de Lukács em duas versões, oficial e não oficial, objetaria: a que custo permite que o argumento de Lukács seja interpretado? Por aqui? A segunda questão já é consequência da decisão teórica anterior de realizar um tema relacionado à primeira. Em outras palavras, assumindo que não há “violência hermenêutica” na atribuição das duas versões do conceito de reificação de Lukács aqui apresentado, pode-se perguntar se Honneth se distanciaria incoerentemente do argumento de Lukács, quando ele não depende inteiramente de uma concepção de humano prática desfigurada pelo modelo de conduta baseado na troca de mercadorias.

De qualquer forma, com esse passo, a sua crítica social distanciou-se enormemente dos fundamentos materialistas da Teoria Crítica da sociedade que, originada em Marx, conduziu ao marxismo ocidental, inspirando profundamente as obras não só do próprio Lukács, mas também de outros autores, como Adorno e Horkheimer. A questão é se, com a separação do conceito de prática humana da sua base econômica e a incorporação apropriada

de tal conceito no quadro da Teoria da Primazia do Reconhecimento Elementar (prévio), Honneth ainda é capaz de captar o concretamente dimensões distorcidas que a prática assume nos contextos socioculturais altamente mercantilizados do mundo contemporâneo. Voltaremos a este ponto na parte final do artigo, quando tentarei mostrar que pelo menos num desses contextos, o educativo, a distorção da prática humana que aí ocorre se deve em grande parte à intensa mercantilização do ensino. Do qual se destaca um amplo processo educativo humano, especialmente o institucionalizado.

O segundo núcleo da estratégia conceitual de Honneth, como já foi afirmado, o pensamento de Lukács é interpretado no sentido de que a reificação não significa nem uma falácia epistêmico-categórica nem um comportamento moral distorcido, mas sim uma forma distorcida da prática humana. Um aspecto importante dessa análise é que a reificação, manifestada no comportamento observacional afastado da participação, impede o desenvolvimento de uma forma originalmente autêntica de prática humana. Desse ponto de vista, a análise de Lukács não parece estar afastada de uma base normativa, uma vez que a sua crítica à atitude distorcida da ação humana pressupõe a ideia de prática autêntica como pano de fundo. Por outras palavras, o que é importante para Lukács não é apenas a reivindicação dos princípios morais, mas antes a restauração de tal prática, a fim de contrastá-la com uma forma desfigurada. Diante disso, seus princípios normativos não residem, como interpreta Honneth, em um conjunto de princípios legitimamente morais, mas sim no conceito de prática humana autêntica.

A segunda estratégia é crucial para as preocupações de Honneth, pois lhe abre caminho para atualizar o conceito de reificação. Se a intenção maior de Lukács reside na prática humana, a sua leitura oficial desloca-o para o campo idealista, obrigando-o a criticar o fenômeno da reificação com base no conceito de “atividade espontânea do espírito” desenvolvido por Fichte. Agora, ao seguir essa perspectiva, ele bloqueou qualquer possibilidade de justificação na direção da teoria social. Dado que a estratégia oficial adotada por Lukács se revela completamente desinteressante, o próprio Honneth vê-se obrigado a agarrar-se a uma leitura não oficial, na qual encontraria as sementes de um modelo de atitude intersubjetiva do sujeito, derivado do primado do reconhecimento elementar.

5 TESE DA PRIMAZIA DO RECONHECIMENTO

Segundo Honneth, Lukács tornou-se um autor importante para o pensamento crítico contemporâneo na medida em que utilizou o conceito de reificação de forma original e expressiva para explorar a sociabilidade de seu tempo e a forma como nele se apresentava a situação humana.

Contudo, ao deixar-se influenciar excessivamente pelo modelo de intercâmbio religioso, atribuiu um carácter totalizante ao fenómeno da reificação, do qual só se poderia livrar recorrendo a uma mania idealista (Fichtiana) de autoconfiança. Sujeito ativo. Sua estratégia conceitual oficial, além de levá-lo a compreender a prática humana principalmente por meio de um esquema sujeito-objeto em que o sujeito assume para si o status de observador distante e emocionalmente neutro, também bloqueou seu caminho para duas importantes descobertas. Reconhecimento e compreensão da prática humana em termos de teoria social capaz de justificar a posição intersubjetiva do sujeito agente. Ora, são justamente essas duas descobertas que Honneth toma como referência para atualizar o conceito de materialização, entendendo-a como uma forma de reconhecimento esquecido.

Dado que o cerne do seu argumento assenta na tese da primazia do reconhecimento em relação ao conhecimento, é necessário neste momento examinar o que isto significa. Para sustentar a sua tese sobre a primazia do reconhecimento, Honneth recorre a dois argumentos, um genético e outro categórico.

A primeira é apoiada por descobertas recentes na psicologia do desenvolvimento infantil; o último nas análises de Cavell e Sartre. Neste contexto, o ponto de partida da minha reconstrução deve ser novamente o livro *Verdinglichung*, especialmente o terceiro capítulo, apropriadamente intitulado *A Primazia do Reconhecimento*, no qual Honneth explica este tópico em detalhes.

A justificação da tese sobre a primazia do reconhecimento significa ao mesmo tempo tornar visível a ideia de que o comportamento humano específico consiste na atitude comunicativa de assumir uma perspectiva (*Perspekti vüber nah me*). Ou seja, o que está em jogo, segundo Honneth, é a tese de que não se trata de uma atitude cognitiva baseada no modelo de um observador distante e emocionalmente neutro, mas sim de uma atitude de reconhecimento, repleta de afeto e constituída pelo contato direto. Envolvimento dos

participantes, modelo que constitui originalmente um vínculo social e, portanto, possibilita a sociabilidade humana. Geralmente é isso que devemos entender por primazia do reconhecimento em relação ao conhecimento. Então, como é que o argumento genético apoia esta tese?

As análises de Honneth sobre este ponto, como muitas outras em seu pequeno livro *Reificação* (ver *dingli chung*), pressupõem um conjunto de argumentos e fazem conexões amplas e complicadas entre autores e conceitos de tradições teóricas tão diferentes que o leitor pode sentir que está diante de um procedimento completamente eclético. Isto talvez se deva em parte ao fato de que ele queria resolver muitos problemas simultaneamente em um trabalho muito curto e pequeno.

De qualquer forma, você está interessado no fato de que estudos recentes na psicologia do desenvolvimento infantil, contra a ortodoxia freudiana e mesmo contra os estudos da psicologia social de George Herbert Mead, têm mostrado que o processo de aquisição das habilidades cognitivas da criança é entrelaçado com a formação de relações de comunicação primárias. Em outras palavras, a criança aprende a se relacionar com o mundo dos objetos constantes à medida que gradualmente se torna independente de sua perspectiva egocêntrica.

O longo processo de descentralização começa já com experiências que o bebê desenvolve rudimentarmente tanto com a pessoa que está em sua relação mais direta, ou seja, com quem lhe presta intensamente os cuidados imediatos, quanto com os primeiros objetos de sua relação. Tais relações sinalizam um período de testes experimentais da independência de uma criança, que ao mesmo tempo a prepara para entrar na próxima fase do mundo dado. Embora esse processo comece com o nascimento de um bebê, uma chamada revolução no seu desenvolvimento ocorre apenas aos 9 meses, pois é nessa idade que a criança pequena adquire a capacidade de perceber a pessoa ao seu redor. Relação como um ator intencional cuja atitude em relação ao mundo dado se torna tão significativa quanto a sua própria atitude.

Neste contexto, a criança de 9 meses faz uma série de avanços observáveis no seu modo de interação, o que lhe permite observar a pessoa na sua relação mais próxima através de gestos protodeclarativos dirigidos aos objetos. A partir desta fase, ele começa a perceber a pessoa do seu relacionamento próximo como outro indivíduo específico que reage contra ele.

É precisamente neste ponto que novas pesquisas desenvolvidas por Peter Hobson e Michael Tomazello, entre outros, dão uma contribuição que autores como Georg Hebert Mead não viam. Antes disso, o ponto comum de todos esses autores era destacar o desenvolvimento das habilidades comunicativas como um impulso decisivo para que a criança

aprendesse a perceber os objetos como entidades do mundo objetivo através de outra pessoa. Mas embora Mead considerasse que colocar-se no lugar do outro era fundamental para o nascimento do pensamento simbólico, ele ignorou o lado emocional da relação entre a criança e a pessoa mais próxima dela.

Com esse procedimento, como muitos outros autores, segundo Honneth, ele se deixou dominar pela “tendência ao cognitivismo” (Hang zum Kognitivismus), que representa uma relação triangular na qual a criança se coloca ativamente assim que atinge seu objetivo. Independência da perspectiva do outro, como um espaço completamente desprovido de caráter emocional.

Por outro lado, em contraste com propostas focadas na cognição, Tomazello e Hobson afirmam que uma criança não pode alcançar etapas de aprendizagem interativas sem primeiro desenvolver um sentido de ligação com uma pessoa na sua relação próxima. Somente esta conexão primária permite o movimento na presença de um outro particular. Isto justifica, como cerne do argumento que interessa a Honneth, a ideia de que a identificação emocional com o outro constitui um pressuposto afetivo necessário para assumir a perspectiva que conduz ao desenvolvimento simbólico.

Para contrariar a “tendência cognitivista” já indicada, Honneth baseia-se no facto de, segundo a investigação de Hodson e Tomazell, as crianças autistas primeiro se identificarem emocionalmente com a pessoa mais próxima antes de formarem uma atitude cognitiva. É este facto que permitiu a estes estudiosos desenvolver uma grande sensibilidade ao papel que os componentes afetivos desempenham nos eventos interativos das crianças. Por outras palavras, devido às barreiras resultantes do seu autismo, as crianças pequenas são levadas a desenvolver um sentido de ligação com a pessoa de quem são mais próximas.

Além da referência a Hodson e Tomazell, Honneth também tenta encontrar respaldo no pensamento de Adorno, principalmente quando em sua obra “Mínima Moralia”, concebe o surgimento do espírito humano e com ele todas as faculdades que exigem esforço intelectual. Como vindo de uma imitação feita na pessoa da primeira referência. Nesse sentido, Adorno, assim como Tomazello e Hodson, vê uma descentralização no processo de aprendizagem espiritual da criança, ou seja, “uma espécie de simpatia existencial e afetiva pelo outro” que lhe permite vivenciar a relação com o mundo como algo significativo.

Em resumo, Honneth, utilizando evidências genéticas, objetivou mostrar a primazia da acessibilidade emocional em relação ao conhecimento de assuntos apresentados intersubjetivamente. Em outras palavras, colocar-se numa situação assumindo a perspectiva do outro requer progresso numa forma de reconhecimento que não pode ser plenamente

apreendida através de conceitos epistêmicos, porque tal perspectiva envolve sempre uma espécie de amor espontâneo.

Passemos agora à prova categórica da primazia do reconhecimento. Para desenvolvê-lo, Honneth recorre a Cavell e Sartre. O primeiro está interessado numa crítica, inspirada em Wittgenstein (1969), da abordagem epistêmica dos estados de sensação (*Empfinden* *des* *anderen*). Em suas análises, Cavell mostra que a tentativa de descrever o acesso a outro sujeito segundo o modelo das relações cognitivas não explica o fato de que no contexto dos estados mentais eles não são meros objetos de conhecimento. Entrelaça-se a isso a ideia de que o sujeito não se percebe como objeto em relação ao outro, pois não compartilha com ele informações apenas na forma de fatos, mas antes oferece seus próprios estados ao seu parceiro de interação. Com base no qual chama a atenção para si mesmo.

Neste contexto, também para Sartre, os estados de sentimento não podem significar apenas um objeto de conhecimento para os envolvidos. Segundo ele, a assimetria só pode ser superada se a relação do sujeito com seu oponente for considerada de acordo com um modelo em que também nós representamos na relação do outro sujeito com seus estados específicos. Assim como não estamos falando aqui de conhecimento, mas sim de apreensão (confusão) ou engajamento, também temos que pensar no agente comunicativo principalmente não como um sujeito epistêmico, mas sim como um sujeito existencial envolvido que não formula de forma neutra maneira de conhecer os estados de sentimentos de outras pessoas, que são, no entanto, profundamente afetadas na sua relação privada consigo mesmas.

Para Honneth, embora Cavell esteja distante do ponto de vista metodológico de Sartre, certamente concorda com ele em suas conclusões. Depois de mostrar que enunciados sobre estados de sentimento não devem ser entendidos como proposições de conhecimento, Cavell tira implicações para a compreensão de uma relação elementar de interação que se aproxima da análise fenomenológica de Sartre: quando um falante normalmente expressa seus sentimentos para outra pessoa, se essas percepções são percebidas, sem fazer uma pretensão de conhecimento, a resposta linguística desta segunda pessoa não pode ser entendida como a realização do conhecimento, mas sim como uma “participação nas percepções” que o falante percebe.

No contexto desta discussão, fica claro que Honneth está interessado no conceito de participação utilizado por Cavell. Baseando-se em Wittgenstein, Cavell afirma que antes de todo conhecimento possível dos estados emocionais de outro sujeito deve haver uma certa posição em que o próprio sujeito se sinta existencialmente envolvido neste mundo de

sentimentos. Reconhecimento aqui significa assumir uma postura segundo a qual as manifestações comportamentais da outra pessoa podem ser entendidas como exigências de reações atentas (receptivas). Ao fazê-lo, Cavell conecta intimamente a compreensão das proposições de sentimento com o pressuposto de adoção de uma postura de reconhecimento quando afirma que a estrutura da interação social não é constituída pela questão do ato cognitivo, mas sim pela questão das posições reconhecidas. Desta forma, segundo Honneth, ele fornece um argumento sistemático para a sua tese sobre a primazia do reconhecimento.

É precisamente neste ponto que novas pesquisas desenvolvidas por Peter Hobson e Michael Tomazell, entre outros, dão uma contribuição nunca vista por autores como Georg Hebert Mead.

O ponto comum de todos esses autores era destacar o desenvolvimento das habilidades comunicativas como um impulso decisivo para que a criança aprendesse a perceber os objetos como entidades do mundo objetivo por meio de outra pessoa. Mas embora Mead acreditasse que colocar-se no lugar de outra pessoa era essencial para o nascimento do pensamento simbólico, ele ignorou o lado emocional do relacionamento entre a criança e a pessoa mais próxima a ela. Com este procedimento, ele, como vários outros autores, segundo Honneth, deixou-se dominar por uma "tendência ao cognitivismo" (*Hang zum Kognitivismus*), que representa uma relação triangular na qual a criança entra ativamente assim que ele atinge seu objetivo.

Por outro lado, ao contrário das proposições focadas na cognição, Tomazello e Hobson afirmam que uma criança não pode atingir os estágios interativos da aprendizagem sem primeiro desenvolver um sentimento de conexão com uma pessoa no seu relacionamento próximo. Somente esta conexão primária permite o movimento na presença de um outro particular. Isto justifica, como cerne do argumento que interessa a Honneth, a ideia de que a identificação emocional com o outro constitui um pré-requisito afetivo necessário para a tomada de perspectiva, o que leva ao desenvolvimento simbólico.

Para contrariar a "tendência cognitivista" já indicada, Honneth parte do facto de, segundo a investigação de Hodson e Tomazell, as crianças autistas primeiro se identificam emocionalmente com a pessoa mais próxima antes de formarem uma atitude cognitiva. Foi este facto que permitiu a estes investigadores desenvolver uma grande sensibilidade ao papel desempenhado pelos componentes afetivos nos eventos interativos infantis. Por outras palavras, devido às barreiras resultantes do seu autismo, as crianças pequenas são levadas a desenvolver um sentido de ligação com a pessoa de quem estão mais próximas.

Além da referência a Hodson e Tomazello, Honneth também tenta encontrar respaldo no pensamento de Adorno, principalmente quando em sua obra *Mínima Moral* ele concebe o surgimento do espírito humano e com ele todas as faculdades que exigem esforço intelectual. Como vindo de uma imitação feita na pessoa da primeira referência. Nesse sentido, Adorno, assim como Tomazello e Hodson, vê a descentralização no processo de aprendizagem espiritual da criança, ou seja, “uma espécie de compaixão existencial e afetiva pelo outro” que lhe permite vivenciar a relação com o mundo como algo.

Em resumo, Honneth utilizou evidências genéticas para mostrar a primazia da acessibilidade emocional em relação ao conhecimento de objetos apresentados intersubjetivamente. Em outras palavras, colocar-se numa situação assumindo a perspectiva do outro requer progresso numa forma de reconhecimento que não pode ser plenamente apreendida através de conceitos epistêmicos, uma vez que tal perspectiva sempre envolve uma espécie de amor espontâneo.

Com estas características Honneth quer indicar como tese central do seu argumento uma forma de reconhecimento que é condição de possibilidade para outras formas eminentemente sociais, jurídicas, morais e institucionais. Nesse sentido, em relação à arquitetura de sua teoria do reconhecimento, essa forma espontânea de reconhecimento desempenha uma condição transcendental.

As características do reconhecimento prévio aqui dadas individualmente e como um todo têm muitas implicações de caráter educativo formativo para a ação humana, às quais me referirei agora de forma muito vaga e breve. Neste sentido, gostaria de comparar a crítica de Honneth ao conceito de reificação com uma questão educacional. Isto leva-me, em primeiro lugar, à questão mais geral de qual o significado que tal crítica tem para o campo da educação; em segundo lugar, saber em que sentido o conceito de reconhecimento elementar é decisivo para uma crítica educacional orientada para a reificação.

Um ponto de partida promissor para destacar a ligação entre reconhecimento, reificação e educação deve ser encontrado no conceito de prática humana baseado na análise desenvolvida até agora. Ou seja, é por meio desse conceito que podemos imaginar as implicações da crítica de Honneth para o campo da educação, pois a educação, entendida como uma ação significativa que ocorre entre duas ou mais pessoas, mediada simbolicamente, é uma das mais reais formas de prática humana. No entanto, esta é novamente uma questão de pensar com Honneth contra Honneth.

Contra Honneth está a necessidade, como já foi mencionado, de preservar o significado económico que sustenta o fenómeno da reificação. É verdade que hoje já não é

claramente uma organização social e económica regida pelo modelo de troca de mercadorias concebido por Marx e adoptado pelo jovem Lukács em *História e Consciência de Classe*. Mas tal reserva não torna de forma alguma as “sociedades altamente desenvolvidas” e as ações das pessoas que nelas vivem independentes da mercantilização selvagem que parece estar a assumir novas faces. Portanto, devido às suas possibilidades teóricas, Honneth é levado a não reconhecer corretamente a influência decisiva que os fatores materiais da ordem económica exercem na própria rotinização da prática humana.

O exemplo mais concreto de tal influência é a colonização que a economia de mercado neoliberal causou nas últimas duas décadas na educação formal, especialmente no contexto do ensino superior, ao introduzir um processo económico de planeamento e troca que é estranho. À lógica do processo formativo-educativo humano. Estou convencido de que a intensa reificação mercantilizada da educação formal contemporânea contribui decisivamente para o “esquecimento” de um aspecto especificamente humano na formação das novas gerações, nomeadamente aquela capacidade latente de cada pessoa se determinar, que só pode desenvolver na medida em que também é bem controlado pela autoridade externa, legitimamente constituída, que neste caso é exercida pelo professor.

Mesmo que Honneth estivesse certo sobre a prática humana completamente independente da base económica que sustenta o conceito de materialização, sua estratégia conceitual está de outra forma ameaçada, como aponta Seel (2008, p. 164.), quando demonstra que a primazia do reconhecimento impede a postura cognitiva (conhecer), para ser também portadora da “participação afetiva”. Por outras palavras, Honneth consegue provar a sua tese apenas com base numa postura rigidamente dicotómica, que por sua vez se desenvolve numa perspectiva dupla, a de um participante emocionalmente-afetivamente envolvido e de um observador distante e afetivamente neutro. Neste contexto, a sua própria posição é fragilizada pelo facto de, por um lado, ela não distinguir os significados internos do conceito de conhecimento e, por outro lado, ignorar que o conhecimento não é algo completamente desinteressado e pode até ser levado a um interesse emancipatório. Neste sentido, embora de um ponto de vista temático diferente, Honneth comete o mesmo curso de ação que Lukács acusa se desenvolver uma crítica totalitária do conceito de conhecimento.

Por outro lado, pensar com Honneth neste contexto significa, por um lado, criticar a primazia epistemológica (cognitiva) que impera irracionalmente no campo pedagógico e, por outro lado, dar a devida importância ao significado do elementar (prior). Reconhecimento como ato constitutivo baseado nas relações pedagógico-educativas entre as pessoas e especialmente no âmbito da educação formal entre professor e aluno. A oposição à primazia

epistemológica deve acompanhar a crítica à infeliz tentativa de transformar a educação em ciência em linhas metodológico-epistêmicas baseadas em critérios objetivadores, que levam os participantes do processo pedagógico a assumirem a posição de um observador distante, emocionalmente neutro, mas altamente adaptado à procura de uma posição de sucesso num mundo marcado por uma luta de competição devoradora. Com Adorno, poderíamos dizer que a primazia epistemológica no campo educacional pode ser eficaz na formação de indivíduos bem “adaptados”, mas de forma alguma “resilientes” (ADORNO, 1971).

A reintrodução do reconhecimento anterior na esfera educacional significa também um esforço para pensar a relação educativa formativa, que se estabelece de diferentes maneiras para todas as pessoas de todas as faixas etárias, como constituída pela "participação afetiva" baseada na "espontaneidade do amor" que sentimos um pelo outro. É nesta direção, pensando com Honneth, que a educação deve significar sempre uma crítica à materialização. O seu novo significado de reificação como esquecimento do reconhecimento ajuda-nos a pensar sobre o núcleo central do problema educativo, nomeadamente a exigência do desenvolvimento do especificamente humano no processo pedagógico. Se a versão atualizada da reificação “pressupõe que não percebemos mais nas outras pessoas as qualidades que as tornam exemplos adequados da raça humana” (Honneth, 2008, p. 70), então a educação como crítica da reificação deveria significar acima de tudo a persistente exigência de perceber tais qualidades nas outras pessoas e, portanto, também naqueles que estão envolvidos no processo pedagógico.

Como crítica da reificação, a educação assumiria então um papel claramente normativo e voltar-se-ia persistentemente contra o núcleo forte da reificação, ou seja, contra todos os atos violentos que provoca nos “pressupostos necessários do nosso mundo socialmente vivido”. No sentido positivo da palavra, a educação seria um ato de lembrança permanente daquele reconhecimento elementar que está no cerne da nossa autenticidade. Se pensarmos com Honneth, se a materialização é o esquecimento do reconhecimento, a educação deve ser uma ação interativa mediada por uma lembrança simbolicamente permanente do que é verdadeiramente humano! Nesse sentido, “como lembrar” e “o que é verdadeiramente humano” constituem, do ponto de vista metodológico e de conteúdo, as duas questões principais do projeto educativo considerado na perspectiva da teoria do reconhecimento.

Em todo o caso, pensar as relações sociais e sobretudo pedagógicas orientadas pelo conceito de reconhecimento elementar não significa, evidentemente, esquecer o lado distorcido e astuto que caracteriza o ser humano, nem a intensa mercantilização calculada a

que se adaptam. Exibidos na sociedade contemporânea, mas sim com esse fato em mente planejar nossos modos de agir, cuja maior fonte é o vínculo afetivo baseado no amor espontâneo que nos une e que pode nos tornar humanos.

6 DIALÓGOS EM TORNO DA TEORIA DO RECONHECIMENTO

6.1 Influências contemporâneas na percepção: uma análise de Paul Ricoeur

A análise de Honneth do movimento especulativo da percepção das palavras não é exclusiva dos filósofos modernos. Ricoeur (1913–2005) se destaca nos tempos modernos ao também abordar esse tema. No texto *A maneira de perceber*, o filósofo francês analisa até que ponto a “luta” (Hegel), a “violência” (Hobbes) e o “desdém” (Honneth) são métodos. Segundo Ricoeur, essas formas de reconhecimento escondem o anseio de solidão através da morte do outro. Por esta razão, Ricoeur não nega a realidade dos conflitos quotidianos, mas propõe que as experiências de reconhecimento pacífico, sublinhadas pela natureza altruísta do ágape, podem representar uma trégua na luta e uma tentativa de evitar a violência infligida aos outros.

O postulado concebido pelo autor francês chama a atenção porque adota, em certo sentido, a filosofia hegeliana do reconhecimento. Isso porque visa aperceber-se os momentos apropriados de exposição do termo como um momento especulativo nas entrelinhas desta categoria. A asserção de Ricoeur é, portanto, semelhante à de Hegel. Além disso, Ricoeur vê uma estreita ligação entre a análise do reconhecimento e a filosofia hobbesiana. A passagem a seguir explica bem essa conexão.

A filosofia política de Hobbes foi colocada anteriormente sob o signo do desafio: com efeito, a questão é saber se uma ordem política pode se fundar em uma experiência moral que seja tão originária quanto o medo da morte violenta e o cálculo racional que este opõe à vaidade segundo o resumo proposto por Levi Strauss (RICOEUR, 2006, p.187).

O filósofo francês, assim como Honneth, percebe que na filosofia hegeliana existem três momentos de reconhecimento. No entanto, a diferença está na abordagem de leitura. Honneth segue a lógica dos escritos juvenis de Hegel, Ricoeur por sua vez aborda a discussão com base no texto *Fenomenologia do espírito* de 1806. Não é de surpreender que as três abordagens citadas pelo filósofo francês a respeito do reconhecimento em Hegel se baseassem no seguinte: autorrealização, negação e vida ética.

Primeiro, o reconhecimento procura fornecer uma ligação entre a autorreflexão e a orientação para o outro. Para Hegel, “a consciência de si é em si e para si quando e por que é em si e para si para outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2008, p. 142).

O segundo componente do reconhecimento é representado pela negatividade. Pode ser interpretado, argumenta Ricoeur, como um motor de dinamismo que move a orientação do polo negativo para o positivo, “do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito” (2006, p. 188). O problema da negatividade, ligado ao desejo de reconhecimento, pode ser melhor visualizado na dialética da luta pelo reconhecimento entre senhor e escravo.

O terceiro componente do conceito de reconhecimento manifesta-se no conceito de vida ética de Hegel. Ricoeur utiliza o termo francês *vie éthique* (vida ética) e busca a melhor comparação para traduzir o termo alemão *sitten*, que ele traduz como hábitos. Isto porque na filosofia hegeliana Ricoeur observou:

Em vez de partir da ideia abstrata do dever moral, da obrigação, parte-se da prática dos costumes. Existe aí uma espécie de *eco* em Aristóteles, que precisamente escreveu uma ética a partir da palavra «ethos», os costumes [...]. Na expressão vida ética, há uma vontade de concretude da prática dos homens e não unicamente de suas obrigações abstratas morais (RICOEUR, 2010, p.359).

O autor enfatiza que a filosofia política hegeliana se configura a partir da *anerkennung* em suas três dimensões, conforme explicado anteriormente. Ao mesmo tempo, é igualmente claro que existe uma luta pelo reconhecimento no campo da filosofia política. Bem, nela “que continuará a fazer sentido em nossos dias enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo o processo, com cada conquista institucional respondendo a uma ameaça negativa específica, a injustiça” (RICOEUR, 2006, p.188).

O filósofo francês deixa claro que esta ligação entre reconhecimento e injustiça, “ilustra o adágio familiar segundo o qual sabemos mais sobre o que é injusto que sobre o que é justo” (RICOEUR, 2006, p.189). Este ditado também se aproxima do sentimento de indignação que o medo da morte violenta desempenha na filosofia política de Hobbes baseada na exigência de reconhecimento.

Desta forma, Ricoeur mostra a influência da filosofia hegeliana num único argumento e ao mesmo tempo ataca o conceito hobbesiano de violência. Isto acontece porque, ao nível do apaziguamento intersubjetivo, a eliminação do outro não é coerente, não é credível. Não existe processo de mediação para eliminar alguém como eu. Na verdade, a

alteridade deixa de existir e em seu lugar entra a dominação, a imposição da vontade de um ser isolado. O exemplo a seguir mostra como funciona esse mecanismo de “eliminação” ao outro: o desprezo.

6.1.1 Desprezo e reconhecimento: momentos de convergência com a filosofia de Honneth.

A força motriz que leva Ricoeur a introduzir uma reatualização contemporânea da *anerkennung* hegeliana com base numa discussão com *A luta pelo reconhecimento*, de Axel Honneth é a negatividade. O tema central do livro do filósofo de Frankfurt é a tese de que a luta pelo reconhecimento pode apoiar o desenvolvimento social. Nesse contexto, Ricoeur destaca que é justamente nas experiências negativas de desprezo e insatisfação que se baseia o desejo de reconhecimento.

Além disso, os três modelos de reconhecimento intersubjetivo herdados de Hegel são o amor, a lei e o respeito social. Neste sentido, o trabalho de Honneth pretende demonstrar a ligação entre estes três modelos e a sua correlação com formas negativas de desprezo. Para Ricoeur, esta cadeia significa fornece uma estrutura especulativa, enquanto os sentimentos negativos dão corpo e coração à luta (RICOEUR, 2006).

O primeiro modelo de reconhecimento é o amor. Permeia as relações familiares, amigáveis e eróticas, ou seja, todas as relações primárias, se consistirem em fortes laços emocionais entre diversas pessoas (HONNETH, 2003).

Logo, o reconhecimento ocorre principalmente no nível pré-legal. Neste nível, as necessidades específicas são o que os sujeitos afirmam mutuamente (RICOEUR, 2006).

Segundo Ricoeur (2006), com base nos estudos pós-freudianos de psicanálise social de Mead e Winnicott, Honneth constatou que o nível pré-jurídico inclui sentimentos negativos que podem ser verificados desde a primeira infância. São os sentimentos de abandono e desprezo que precedem o complexo de Édipo e que apresentam à criança duas opções: confiança ou isolamento. O filósofo francês afirma claramente que a criança, no desejo de ser consolada pela confiança na vida ou no fato de não ser consolada, de não ser aceita, busca a capacidade de isolar (RICOEUR, 2010). Isso representa nos amores da vida adulta uma maturidade emocional expressa na capacidade de ficar sozinho. Neste caso, resta um vínculo invisível que se tece na interrupção da presença e da ausência (RICOEUR, 2006).

Seguindo Honneth, Ricoeur aponta que a forma de desprezo correspondente a este primeiro modelo de reconhecimento é a ideia de desaprovação. Toda pessoa busca ser aprovada pelas pessoas que ama, principalmente amigos e familiares. Desacordo significa humilhação que atinge o nível mais básico, norma prévia, de estar com os outros. Nesse caso, “o indivíduo sente-se como que olhado de cima, até mesmo tido como um nada. Privado da aprovação é como se ele não existisse” (RICOEUR, 2006, p.206).

O segundo modelo de reconhecimento é legal e baseia-se nos pilares da liberdade e do respeito. Ricoeur afirma que, por um lado, o predicado livre sugere um sentido de racionalidade provavelmente o mesmo em cada homem na sua dimensão jurídica; por outro lado, o respeito caracteriza-se por uma reivindicação de uma universalidade que vai além da proximidade dos laços afetivos.

O nível jurídico implica um movimento simultâneo em que o indivíduo se torna portador de direitos e obrigações através da norma. Para Honneth, esse modelo de reconhecimento é muito desafiador, pois ao observarem a mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre padrões morais. Ricoeur esclarece que no que diz respeito à norma de reconhecimento significa, no sentido lexical das palavras, considerar válido, admitir validade; em relação a uma pessoa, reconhecimento significa a identificação de cada pessoa como livre e igual a todas as outras pessoas. É a conexão entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas.

O reconhecimento legal procura garantir a todos o acesso aos direitos civis e à igualdade de participação na formação da vontade pública. O problema, porém, é que nas sociedades democráticas contemporâneas, a igualdade de direitos não encontra um equivalente igual no acesso aos bens manufaturados. Neste ponto entra em cena o nível pós-jurídico, representado pelo respeito social.

Ricoeur afirma que a distribuição equitativa na distribuição se revela frustrante porque revela o contraste entre a atribuição igualitária de direitos e a distribuição desigual de bens. Neste sentido, parece contraditório que a mesma sociedade que produz riqueza também produza desigualdades que geram pobreza e miséria. No nível pós-legal, a figura do desprezo corresponde assim ao sentimento de exclusão pela falta de acesso aos bens mínimos necessários que possam garantir uma vida digna.

Segundo Ricoeur, aqueles que são legalmente reconhecidos e aqueles que não são socialmente reconhecidos sofrem de um desprezo fundamental que está relacionado com a própria estrutura desta contradição entre a atribuição igualitária de direitos e a distribuição

desigual de bens. A negação do reconhecimento a nível pré e pós-jurídico serve de incentivo para Ricoeur continuar a investigar a luta.

Será a luta interminável pelo reconhecimento a única forma de ser reconhecido pelos outros? Não será uma busca constante responsável por gerar uma insatisfação sem fim, reflexo da consciência infeliz de Hegel? A questão básica é verificar se existe outra opção que envolva não apenas a busca pelo reconhecimento, mas também o reconhecimento do outro, e que, além disso, não seja marcada pela negatividade da luta.

Nesse sentido, Ricoeur apresenta uma proposta em que a infelicidade da consciência dá lugar às felizes conquistas do reconhecimento. Para isso, afirma que é necessário recorrer à experiência efetiva do que chama de "estados de paz" (RICOEUR, 2006). Contudo, o autor alerta para o fato de que os conflitos e as lutas persistem, apesar das experiências de calmo reconhecimento mútuo que serão propostas. A certeza que acompanha os estados de paz oferece, portanto, a confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória. Portanto, não se trata de uma forma de Estado sem conflito ou algo isolado, mas de um Estado que surge através de uma trégua, de uma melhoria, pode-se dizer, de um acerto de contas.

É, portanto, óbvio que o autor francês vai na mesma direção da filosofia de Honneth: considera o reconhecimento como um processo especulativo de realização da alteridade. Contudo, a questão são os meios, os mecanismos, como fazer com que isso aconteça. O filósofo francês segue o caminho pacífico da mediação, deixando de lado a violência e os conflitos. A segunda segue então a proposta de uma luta, um confronto de minorias, a fim de garantir os programas específicos de cada grupo existente na sociedade.

No entanto, Ricoeur não exclui completamente a questão do desprezo na sua teoria. Isso ocorre porque o desejo de reconhecimento decorre da experiência do desprezo. E nisso o filósofo francês mantém um diálogo muito próximo com o filósofo de Frankfurt. Honneth vê o problema num nível intermediário entre o jurídico e o social. Este nível expressa uma nova forma de negação: o desprezo social. Tal desprezo consiste na negação dos direitos individuais (econômicos, jurídicos, políticos) na esfera da sociabilidade. Ricoeur acredita que é precisamente esta aproximação entre o desprezo e o reconhecimento na figura do desprezo social que é o mérito desta realização.

O desprezo social é o problema da sociedade civil, que é essencialmente marcada pela industrialização; ao mesmo tempo produz pobreza. É neste ponto que Ricoeur revela uma das questões mais fundamentais do debate atual na esfera política: a ligação paradoxal e estranha entre a produção de riqueza e a produção de desigualdades.

Agora, em vez de a produção de riqueza gerar a promoção da igualdade, gera a produção de desigualdade, porque a riqueza é a geração de mais dinheiro. Produzir mais dinheiro aumenta o fosso entre os que têm e os que não têm. Neste sentido, a criação de desigualdade através do dinheiro é uma fonte de desprezo, negação de reconhecimento. E não é só o lado financeiro que pode se manifestar com desdém. A falta de recursos também aponta para a contradição que existe nas nossas sociedades entre a atribuição igualitária de direitos e a desigualdade na distribuição de bens. Neste ponto encontramos novamente argumentos que aproximam Ricoeur e Honneth.

O filósofo de Frankfurt constrói sua teoria em um nível teórico, ou seja, aponta para o movimento especulativo do conceito de reconhecimento na esfera da sociabilidade. O filósofo francês desenvolve esta discussão na esfera social, apontando que para além destes níveis, o desprezo antes e depois da lei se aplica a todos. Isso se deve à incompatibilidade de propostas de solução de problemas da sociedade.

Na verdade, por mais que tentemos diminuir a distância entre a igualdade de direitos, por exemplo, garantida pela constituição de uma nação, e a desigualdade de bens, não é a expansão da primeira que elimina completamente a segunda. A realidade brasileira é um exemplo interessante dessa discussão. Embora o sistema político tente reduzir a disparidade social através do aparato legal de redistribuição de rendimentos, um mecanismo concebido para minimizar os efeitos das diferenças de classe, ele ainda existe.

Nesse aspecto, um indivíduo legalmente reconhecido, por um lado, mas não reconhecido socialmente, por outro, sofre um desprezo fundamental, segundo Ricoeur. Observa-se que a distribuição de direitos, que se expressa na igualdade de direitos, geralmente garantida pelas constituições dos Estados-nação, não procede da mesma forma quando se trata da distribuição de bens. Existe uma clara assimetria entre o reconhecimento legal e o reconhecimento social. Nesse aspecto, Ricoeur se distancia de Honneth nesta tematização do tema.

Honneth não dirige a sua crítica diretamente ao lado social e político do reconhecimento. O seu objetivo é tentar reatualizar a filosofia hegeliana a partir da perspectiva contemporânea da teoria crítica. Ricoeur, por sua vez, avança a discussão apontando as lacunas de reconhecimento e mostrando a incompatibilidade entre os aspectos jurídicos e sociais da discussão. E esta afirmação é tão verdadeira que a proposta do filósofo francês é buscar o reconhecimento através do conceito de *Ágape*.

6.1.2 O tema do ágape⁸ como possibilidade de reconhecimento pacífico

O elemento fundamental que distingue os estados de paz é que eles se opõem aos estados de luta caracterizados pela violência e pela vingança. Como o ágape também se contrapõe à justiça, torna-se uma figura privilegiada para Ricoeur (2006) como modelo de estado de paz. Enquanto a justiça se baseia no princípio da equivalência justa para interromper disputas geralmente geradas por situações de violência, a ágape não utiliza comparação e muito menos cálculo.

Neste caso, não se trata de ignorar a relação com o outro, mas de ignorar completamente qualquer tipo de medição, cálculo ou julgamento que possa ocorrer. Por isso, o ágape nos liberta de preocupações e nos permite suspender disputas, mesmo em tribunal. Como avalia Ricoeur, esquecer os crimes que inspira consiste não em suprimi-los, muito menos em suprimi-los, mas em deixá-los ir (RICOEUR, 2006). Dada esta distância, poder-se-ia pensar que ágape é uma mera utopia ou mesmo um fardo. No entanto, é o próprio discurso do ágape que o justifica e o corrige. O filósofo francês deixa claro que esse discurso funciona:

Seu impacto sobre a própria prática da reciprocidade, tal como seu conceito de próximo o exige, [e] que joga essa credibilidade: o próximo, não como aquele que está próximo, mas como aquele do qual nos aproximamos. É então na dialética entre o amor e a justiça, aberta por essa aproximação, que consiste a prova de credibilidade do discurso do ágape (RICOEUR, 2006, p. 236).

Portanto, o elemento comum entre ágape e justiça é a linguagem, ou o uso da fala. Segundo Ricoeur (2006), a fala ágape por mais estranhas que sejam essas expressões, elas se oferecem ao entendimento comum. A abordagem ágape da justiça ocorre precisamente através do mandamento do amor, que vem antes de toda lei e de toda coerção moral. O autor enfatiza que, “o mandamento que precede toda lei é a palavra que o amante

⁸ O tema do *Ágape* em Ricoeur é importante para o desenvolvimento do texto *Percurso do Reconhecimento*. O autor introduz a questão dos estados de paz a partir de sua leitura e interpretação do texto de Luc Boltanski *L'Amour et la Justice comme compétences, O amor e a Justiça como competências*, publicado em 1990. Nesse mesmo livro existe um capítulo que trata desta discussão intitulada: *Agapè. Une introduction aux états de paix* (Ágape: uma introdução aos estados de Paz). Não é a toa que Ricoeur elenca os três modelos de estados de paz apresentados por Boltanski, que prevalecem na cultura ocidental: *philia* aristotélica, *éros* platônico e *ágape* cristã.

dirige à amada: ame-me! É o próprio amor⁹ que se recomenda por meio da ternura de sua objurgação; ousar-se-ia falar aqui em um uso poético do imperativo” (RICOEUR, 2006, p. 237).

Os julgamentos que ocorrem em um tribunal são uma boa representação da disputa gerada pela argumentação. Para Ricoeur (2006), o ápice do embate de argumentos no processo ocorre com a decisão do juiz, que determina a separação: de um lado, a vítima, de outro, o culpado. A justiça cumpre assim o seu objetivo ao punir os culpados e afastar qualquer desejo de vingança por parte da vítima. No entanto, este procedimento não se aproxima de forma alguma de um estado de paz. Diante disso, surge a seguinte questão: existe alguma possibilidade de conexão entre ágape e justiça?

Para o autor, essa conexão não só é possível, mas necessária, visto que tanto o ágape quanto a justiça remetem ao mesmo mundo de ação. Esta oportunidade, que envolve confronto e conexão, pode ser viabilizada por meio de uma dádiva. Mesmo que seja uma dádiva, a dádiva é regida por códigos sociais nos quais existe a exigência de uma contrapresente. Como diz Ricoeur, o ágape:

Não comporta senão um desejo, o de dar; é a expressão de sua generosidade. Ele surge então no meio de um mundo costumeiro em que o dom assume a forma social de uma troca na qual o espírito de justiça se expressa, como no resto de seu reino, pela regra de equivalência. Quaisquer que sejam as origens arcaicas da economia do dom [...], o dom ainda está presente em nossas sociedades, aliás, dominadas pela economia mercantil onde tudo tem preço (RICOEUR, 2006, p. 238).

A partir da dinâmica do dom e do contra dom, parece que na concretude da vida o indivíduo tem a possibilidade de oscilar entre o ágape e a justiça. Porém, isso pode gerar mal-entendidos, pois ambos ficam fragilizados em favor da dádiva. O termo dádiva tem o significado de desigualdade a nível económico, ou seja, formas de não reconhecimento onde existe desigualdade jurídica e social. O autor tenta resolver este problema com a seguinte solução: o reconhecimento mútuo. Em outras palavras, um reconhecimento pacífico entre duas pessoas que buscam o bem comum.

O texto de Marcel Mauss, “Ensaio sobre a Dádiva” (ou dom, dependendo da tradução), apresenta uma interpretação do conceito de reciprocidade que Ricoeur presente a

⁹ Em seu texto *Simpatia e respeito – Fenomenologia e ética da segunda pessoa*, Ricoeur (2009) já havia antecipado essa dimensão poética implicada em uma filosofia do amor. Para tanto, ele avaliou que seria preciso partir do “horizonte de uma meditação não mais apenas sobre o limite, mas sobre a criação e o dom [...]”. Neste aspecto, o amor não seria capaz [...] de se anunciar no campo da reflexão filosófica como uma reconstrução desde os alicerces do respeito, da mesma forma que o respeito é uma retomada corretiva da simpatia. Uma filosofia do amor, caso fosse possível, “inventaria” o respeito como amor prático (RICOEUR, 2009, p. 332).

uma forma comercial de troca, cálculo e juros. A análise de Mauss baseia-se num estudo de sociedades arcaicas que ainda existem, e a principal preocupação do autor é a obrigatoriedade da retribuição que acompanha a dádiva. Obviamente, se a doação for de caráter livre e liberal, ela nunca deverá ter caráter obrigatório.

A complexidade do problema reside, portanto, na harmonização das obrigações: dar, receber e retribuir, isto é, encontrar um ponto de equilíbrio na dinâmica da dádiva e da contra-presente. Segundo Ricoeur,

Mauss vira bem que havia alguma coisa estranha nessas práticas arcaicas e que não o colocava no caminho da economia dos negócios, que não era um antecedente ou precedente, então uma forma primitiva, mas que estava situada num outro plano (RICOEUR, 2010, p. 363).

Residiria nas coisas que as pessoas trocam? Poderia ser chamado de poder mágico? O filósofo francês responde a estas questões afirmando que Mauss (2003) simplesmente aceitou a explicação fornecida pelos nativos Maoris da Nova Zelândia. Para esses, existe um poder mágico chamada hau,¹⁰ que faz com que o dom retorne ao seu doador. Mesmo com estas leituras, Ricoeur não concorda com estas posições e vai mais longe.

O filósofo francês aponta as vantagens desta regra de reciprocidade. Primeiro, o mérito reside na inclusão de três categorias: vingança, dádiva e mercado como figuras elementares de reciprocidade. Em segundo lugar, estas categorias estão integradas num círculo que pode ser tanto vicioso como virtuoso. Até porque se trata de um “o problema da passagem do círculo vicioso da vingança (malefício versus contramalefício) ao círculo virtuoso do dom (dom versus contradom), com o sacrifício abrindo o caminho para a reciprocidade positiva” (RICOEUR, 2006, p. 241).

Este aspecto da primazia desta ação de reciprocidade é tão verdadeiro que se criam vínculos, ou seja, círculos de relações entre conceitos. O círculo vicioso da vingança, por exemplo, perpetua-se enquanto os indivíduos permanecerem vinculados à regra de matar quem os matou. Por outro lado, há o caso do indivíduo que se recusa a retribuir a violência com violência: é o assassinado que não assassinou. Este sou eu oferecendo minha própria vida ao meu assassino. A reciprocidade permanece porque não se trata de um indivíduo que já se resignou à proximidade da própria morte, mas sim de uma entrega de si mesmo.

¹⁰ O *hau*, ou força mágica, incorporado por Mauss em seu texto, suscitou uma série de discussões nas mais diversas ciências. Dentre os autores que tematizam esse assunto, Lévi-Strauss critica Mauss por ter assumido as crenças do povo que ele observava. Lévi-Strauss, ao fazer tal crítica, exclui a força mágica e oculta do *hau* e reduz o dom a uma simples regra de troca, denominada lógica da reciprocidade. Para mais detalhes desta análise, cf. *Introdução à obra de Marcel Mauss*, publicado em 1950.

Ricoeur (2006) argumenta que esta oferta sacrificial supostamente promove a transição do círculo vicioso da vingança para o círculo da dádiva virtuosa. Contudo, o paradoxo da retribuição inerente o dom (à dádiva) persiste. A passagem a seguir mostra como essa situação funciona.

O paradoxo se enuncia do seguinte modo: como o donatário é obrigado a retribuir? E, se ele é obrigado a retribuir se for generoso, como o primeiro dom pôde ser generoso? Em outras palavras: reconhecer um presente retribuindo-o não é destruí-lo enquanto presente? Se o primeiro gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação da retribuição, anula a gratuidade do primeiro (RICOEUR, 2006, p. 242).

O paradoxo é na verdade um círculo vicioso no qual o dom está agora incluído. Segundo Ricoeur, o problema está na manutenção das trocas entre os indivíduos e nas regras de reciprocidade em diferentes níveis, representadas pelo círculo da vingança e pelo círculo do dom. A primeira é verificável pela experiência, enquanto a última existe apenas na teoria descrita por um observador de sociedades primitivas.

Além disso, o paradoxo do dom é percebido apenas pelo teórico (observador) ao distinguir que existe uma hierarquia entre reciprocidade e troca gestual. O filósofo francês sublinha, portanto, que o teórico é aquele que consegue compreender a circularidade benigna da troca como uma unidade transcendente e as operações individuais que a constituem. A transcendência da troca não impede a sua existência dependendo do bom desenvolvimento dessas mesmas operações. Diante disso, Ricoeur afirma que as operações entre particulares são essenciais.

A sua importância reside no fato de a reciprocidade poder estender-se a outras esferas da sociabilidade, da intersubjetividade. Nesse sentido, se insere o papel da reciprocidade. Nela, os sujeitos são envolvidos num processo simbiótico de pertencimento, aceitação mútua de suas individualidades. É com este modelo que Ricoeur desenvolve fortes especulações sobre o reconhecimento.

Esta afirmação faz sentido mesmo quando o filósofo francês tenta distinguir reciprocidade e reciprocidade na comparação entre dádiva e mercado. O mercado moderno para o autor representa a ausência de dádiva (dom) nas transações entre indivíduos. Neste caso, aplica-se a lei da impessoalidade. O autor francês faz a seguinte análise sobre isso:

No mercado não há obrigação de retribuir porque não há exigência; o pagamento coloca um fim às obrigações mútuas dos atores da troca. O mercado pode-se dizer, é a reciprocidade sem mutualidade. Assim, o mercado remete, por contraste, à originalidade dos vínculos mútuos próprios da troca de dons no interior da área

inteira da reciprocidade; graças ao contraste com o mercado, a ênfase recai mais na generosidade do primeiro doador do que na exigência de retribuição do dom (RICOEUR, 2006, p. 245).

Com isso, ganha destaque a ação entre indivíduos que reconhecem o dom, em detrimento do mistério da terceira pessoa (teórico), que fica fragilizado. Isto se deve ao fato de haver uma mudança do sentido de reconhecimento, que ainda é reconhecimento, isto é, identificação, para reconhecimento no sentido de reconhecimento mútuo.

Diante desses argumentos, percebe-se a relevância de Paul Ricoeur para o debate atual sobre o tema do reconhecimento. A partir da leitura da obra de Honneth, o filósofo francês desenvolve argumentos interessantes para pensar a interação dinâmica entre os sujeitos. E não só esse aspecto, pois o autor francês, assim como Honneth, traz uma releitura da filosofia hegeliana baseada em premissas sociais do século XX/XXI.

Ricoeur não reconhece a premissa da violência como princípio fundamental de reconhecimento. Pelo contrário, a lógica da sua “luta” é a preservação da alteridade individual, para que na atitude encontrem perspectivas de sociabilidade baseadas na compreensão, no respeito e na harmonia de atitudes e ideias. O filósofo francês desenvolve uma fenomenologia própria do conhecimento, que dialoga com a tradição (Maquiavel, Hobbes, Hegel), mas mostra caminhos alternativos da atualidade. Ainda assim, ele não dá respostas definitivas ao que sugere.

O caminho que Ricoeur se propôs estabelecer, até chegar ao tema do reconhecimento mútuo, enfatizou em primeiro lugar o dom, em segundo lugar o contradom. A reciprocidade veio assim à tona. Ágape, figura central do primeiro momento, concentra o seu poder na generosidade da dádiva, em oposição às regras retributivas da justiça. Houve a abertura da discussão do contradom como um mistério, elevando a reciprocidade a outro nível de sistematicidade, além da experiência real.

Uma consideração que ainda precisa ser aprofundada diz respeito à experiência do reconhecimento mútuo simbólico como modelo de reconhecimento pacífico. Esta forma de reconhecimento, que se baseia na dinâmica da troca de presentes, aproxima-se do ágape pelo caráter de generosidade inerente ao presente.

Um contrapresente, por sua vez, é levado como sinal de gratidão. É no gesto de aceitação e de gratidão que motiva a reciprocidade, o que é garantia de reconhecimento mútuo, uma vez que esta forma de reembolso difere e está desligada da reciprocidade imediata da lógica das trocas comerciais. A generosidade de um presente não tem preço porque reconhece o valor de outra pessoa. A gratidão por um contrapresente não tem prazo

determinado para reembolso, pois não se trata de um contrato, mas de uma relação mútua em que o caráter insubstituível do outro é reconhecido e preservado.

Portanto, esperamos que experiências de reconhecimento mútuo simbólico possam evitar que a luta pelo reconhecimento desencadeie violências que podem culminar na morte do outro.

Apesar desta intenção, Ricoeur não é o único contribuidor para a filosofia do reconhecimento no mundo contemporâneo. Charles Margreave Taylor (1931-) fez contribuições importantes para o debate atual. E ainda assim ele está constantemente em diálogo com a filosofia de Honneth. Mais precisamente, a contribuição decisiva do filósofo canadense é o reconhecimento a nível multicultural.

6.3 Charles Taylor e o reconhecimento numa vertente multicultural

Taylor tenta conceber uma filosofia movida pela primazia do reconhecimento. Mas não qualquer tipo de reconhecimento feito às pressas, sem mediação com a realidade. Em vez disso, a sua análise visa expressar as diferenças culturais, morais e comportamentais que existem entre diferentes pessoas e nações. Ele chama essa análise proposta de apreciação multicultural. Para tanto, o autor canadense realiza um profundo estudo historiográfico da modernidade para revelar quais fatores a tornaram possível. Neste empreendimento intelectual e filosófico, a política de reconhecimento emerge como uma das contribuições mais importantes do Canadá para as exigências da política democrática contemporânea.

A demanda por reconhecimento hoje, segundo Taylor (1998), assume certa urgência devido à suposta relação entre reconhecimento e identidade. Neste último, uma pessoa se define como é, ou seja, se distingue de outra pessoa por suas atitudes e características pessoais. Ele entende que a identidade, em última análise, define uma pessoa, por que ela pertence à humanidade. Neste contexto, indivíduos e grupos lutam não apenas pelo reconhecimento das suas diferenças. A luta pelo reconhecimento está interligada com a luta pela distribuição do poder político e da prosperidade econômica.

Na maioria das sociedades contemporâneas como o Canadá, os Estados Unidos, a Europa, a América Latina, especialmente o Brasil, a fragmentação inerente ao multiculturalismo, caracterizando o pluralismo identitário, apresenta-se como um problema proeminente. Isto se deve ao surgimento de movimentos radicais que tentam eliminar diversas formas de grupos sociais. Não faltam exemplos desse tipo no mundo de hoje. Ações como genocídio, discriminação racial e preconceito contra a orientação sexual de cada pessoa são

alguns tipos de atitudes políticas de oposição, ou seja, expressões que vão contra o estabelecimento de uma cultura de tolerância e respeito às diferenças. Tais ações são formas de minar ou eliminar as diferenças culturais presentes na dinâmica das sociedades. Na verdade, procura concretizar o “ideal de homogeneidade”, baseado no controle e na passividade, que são típicos das políticas de massificação e totalitarismo que surgiram no século XX.

Porém, ainda no século XX, esse estatuto começou a ser questionado pela eclosão de um forte destaque da heterogeneidade, das diferenças existentes nos grupos sociais. Neste sentido, a política de reconhecimento de Taylor surge como uma luta pela reconstrução pessoal e resgate de identidades – de grupos, minorias étnicas e comunidades oprimidas por diversas razões – face à dinâmica do multiculturalismo. Mesmo assim, Taylor admite a falta deste termo na sociedade atual. Até porque os indivíduos não têm identidade própria, porque não se sentem parte de diversas formas de instituições (Estados, famílias, etc.).

A formação da identidade de uma pessoa ou indivíduo tem diversas influências. O próprio autor canadense admite esta possibilidade quando diz:

A identidade é formada em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas ser realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitada, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos (TAYLOR, 1998, p. 45).

O filósofo canadense argumenta, portanto, que o não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto podem afetar negativamente um indivíduo. Essa negatividade vem de muitas formas. Seja agressão física ou não (mental, verbal), a pessoa pode sentir vergonha do seu potencial. Dessa forma, Taylor mostra que a importância central da questão do reconhecimento, bem como a necessidade de sua emergência nos diversos espaços públicos do cotidiano dos agentes sociais, é de fundamental importância. Este significado não se limita ao campo da ciência ou mesmo à filosofia política contemporânea.

Na verdade, o ato de reconhecimento afeta as ações políticas concretas dos municípios, estados, nações e agências internacionais, porque os danos causados pelo não reconhecimento podem ser catastróficos para inúmeras pessoas, grupos e civilizações. Neste sentido, a falta de reconhecimento cria uma falta de respeito e tolerância para com os outros. Sem mencionar que ele pode “marcar suas vítimas de forma cruel, submetendo-as a um sentimento paralisante de ódio por si mesmas. Portanto, o devido respeito não é um ato de bondade para com os outros. É uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 1998, p. 46).

Portanto, a teoria do reconhecimento como proposta ético-política para a atualidade, seja nos autores Ricoeur, Taylor, Fraser e Habermas em comparação com Honneth, consolidou-se como um quadro conceitual fecundo para a compreensão das lutas sociais. Oferece uma matriz interpretativa atenta à dimensão moral dos conflitos sociais e capaz de perceber a complexidade desses conflitos nas suas dimensões materiais, simbólicas e reais.

E com referência específica ao filósofo canadense, sua noção de reconhecimento traz um raro foco na intersubjetividade e enfatiza a natureza relacional e agonística da construção da sociedade. Taylor está preocupado com os processos de construção self ¹¹ argumentando que os indivíduos dependem do reconhecimento intersubjetivo para a autoatualização. E é por isso que ele apresenta a sua definição de multiculturalismo. Porém, este termo está carregado de simbolismo, pois alguns autores não têm uma opinião unificada sobre a sua definição.

Em termos gerais, a adoção do princípio multicultural refere-se às estratégias e políticas adotadas para gerir ou gerir os problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. Para Weller, o termo tende a transformar o multiculturalismo numa doutrina filosófica, reduzi-lo a uma singularidade formal e fixá-lo num estado petrificado. O termo multiculturalismo descreve uma série de processos e estratégias sempre inacabados, e assim como existem diferentes sociedades multiculturais, também podemos ver diferentes multiculturalismos e diferentes correntes teóricas discutindo diferentes multiculturalismos.

Duarte & Smith também apontam a diferença entre um estado multicultural e o multiculturalismo. O termo estado multicultural descreve a presença demográfica de diferentes grupos étnicos na população, fatores relacionados adjacentes às experiências históricas de grupos específicos, crenças culturais, valores dentro da sociedade em geral. Em contraste, o termo multiculturalismo está relacionado com a forma como um indivíduo interpreta ou vê o mundo e percebe o seu lugar nele o mundo é um lugar caracterizado por condições multiculturais. O multiculturalismo tem realmente a ver com a forma como um indivíduo avalia este sentido de espaço para si e para os outros e com o que se propõe fazer em resposta às condições multiculturais.

¹¹ A obra, “As Fontes do Self” representam a análise de Taylor de como a era moderna construiu o termo reconhecimento. Nela, o autor faz uma espécie de “genealogia filosófica” de como o self foi construído nas múltiplas facetas de nossa sociedade. Ele perpassa por categorias como a racionalidade, a autonomia, a interioridade e a autenticidade, que foram construídas filosófica e praticamente ao longo dos séculos.

Como pode ser visto, existem várias interpretações e interpretações deste termo. Para Taylor, o tema do multiculturalismo tem outro contexto bem definido: é expresso de forma normativa. Ou seja, sua teoria apresenta-se como uma proposta de resolução de problemas decorrentes da convivência de pessoas e de diferentes grupos culturais, que primam pela convivência e pela manutenção de seus programas culturais e sociais. E é neste contexto macro da discussão que o autor canadense chama a atenção para o aspecto político do multiculturalismo.

Taylor defende um contexto multicultural associado à necessidade de uma política legítima de reconhecimento público das diferenças pelas instituições públicas. Este objetivo justificaria a defesa da sobrevivência das comunidades culturais presentes nas sociedades multiculturais porque estão ligadas à formação de identidades humanas. Sem mencionar que tais comunidades identitárias também teriam acesso à concessão de direitos especiais a grupos culturais específicos.

Diante disso, existe uma noção subjacente de cidadania que busca o bem-estar de diversos grupos. Contudo, algumas condições básicas devem ser atendidas para isso: garantia de direitos básicos, compreensão das peculiaridades de cada nação, limites territoriais e soberania estatal. Sem esquecer, logicamente, que tais condições são implementadas no quadro de regras ideológicas aceitáveis, ou seja, respeitando opiniões diferentes. Quando reunimos todos estes aspectos, surge uma política multicultural.

No entanto, tal condição proposta por Taylor é conhecida por ser difícil de alcançar. Existem algumas exceções ao longo do caminho. O facto é que o próprio filósofo canadense encara a eficácia do multiculturalismo como um desafio.

Apesar destas dificuldades, Taylor considera o reconhecimento do multiculturalismo um dos fatores fundamentais da democracia contemporânea. A democracia dá aos indivíduos e grupos acesso a uma existência intelectual, emocional, moral e espiritual que está enraizada na identidade cultural dos cidadãos. Por exemplo, a população indígena deseja preservar a sua identidade e especificidades, bem como a sua integração no todo nacional.

O que é importante em toda esta discussão é que Taylor está interessado em delinear uma teoria democrática que responda aos desafios contemporâneos, especificamente aqueles relacionados com a exclusão das minorias em sociedades cada vez mais multiculturais. Depois de ler as teses de Taylor, Habermas faz a seguinte análise sobre este assunto:

Os movimentos de libertação nas sociedades multiculturais não são um fenômeno uniforme. Eles apresentam desafios diferentes dependendo se é uma questão das minorias endógenas tomarem consciência da sua identidade ou das novas minorias surgirem através da imigração, e dependendo se as nações que enfrentam o desafio sempre entenderem ser países abertos à imigração pela razão da sua história e cultura política ou se o autoentendimento nacional precisa primeiramente de ser ajustado de modo a acomodar a integração das culturas estrangeiras. O desafio torna-se maior, quanto mais profundas são as diferenças religiosas, raciais ou étnicas ou as disjunções histórico-culturais a ser construídas. O desafio torna-se mais atormentador, quanto mais as tendências das nossas próprias asserções tomam um caráter fundamentalista e separatista, quer seja porque as exigências de impotência conduzem a minoria que luta pelo reconhecimento a tomar uma posição regressiva ou porque a minoria em questão tem de mobilizar as massas para acordar as consciências de modo a firmar uma identidade novamente construída (HABERMAS, 1998, p. 136).

Mas o fato indiscutível é que, segundo Taylor, todas as sociedades estão a tornar-se cada vez mais multiculturais e permeáveis. Na verdade, existem duas tendências que estão se desenvolvendo juntas. A permeabilidade significa que as sociedades são mais receptivas à migração multicultural: mais membros cujo centro está noutro local experimentam a vida na diáspora. A exigência que o filósofo canadense imaginou é justamente que todos reconheçam o valor igual das diferentes culturas: que não apenas os deixemos sobreviver, mas também reconheçamos seus méritos.

É importante lembrar que para Taylor o reconhecimento é fundamental para a nossa formação (TAYLOR, 1998). O ódio racial ou étnico, a misoginia, a xenofobia, o antisemitismo ou as racionalizações em nome do interesse próprio e dos interesses de grupo disfarçados de conhecimento histórico ou científico não proporcionam, portanto, qualquer compensação ou compreensão das diferenças culturais. Este argumento é interessante porque Taylor nos diz que o reconhecimento cria, por assim dizer, identidade. Para esclarecer, temos exemplos de atitudes de colonizadores que, como grupo dominante, consolidam sua hegemonia ao implantar uma imagem de inferioridade em grupos subjugados. Portanto, a luta pela liberdade e pela igualdade deve passar por uma reformulação desta imagem.

Tal como Honneth, Taylor reafirma a necessidade de repensar o reconhecimento ao nível da esfera social. Há uma proximidade conceitual entre os dois autores. Isso ocorre em decorrência do reconhecimento operando em duas esferas: da intimidade e da sociabilidade. A primeira pode ser caracterizada como uma identidade em que a identidade individual é construída através do medo e do desprezo por outras pessoas significativas. A segunda pode ser definida pelo espaço em que ocorre a política de reconhecimento.

Contudo, a diferença encontrada em Taylor e Honneth está na extensão do ato de reconhecimento em suas respectivas filosofias. Honneth aborda a dimensão dos grupos

minoritários do ponto de vista da sua percepção como os principais representantes dos conflitos, da luta pela aplicação dos seus direitos. Para Taylor, trata-se de identidades, cujo reconhecimento é comumente chamado de identidades sociais coletivas, ou seja, dizem respeito à religião, ao gênero, à etnia, à sexualidade de grupos e/ou indivíduos da sociedade. No entanto, o campo de atuação destes grupos é multicultural, indo além das esferas específicas destes grupos nos países.

Em suma, a filosofia honnetiana reconhece que estes grupos têm direitos e que as suas lutas devem ser constantemente renegociadas na sociedade; Em Taylor, tais agendas vão além do quadro concreto de cada nação e atingem a esfera multicultural. E alguns autores notam algumas outras diferenças conceituais ao ler Taylor e Honneth.

De acordo com Appiah, por exemplo, Taylor usa identidades coletivas para fornecer aos manuscritos contemporâneos relatos das experiências individuais desses grupos heterogêneos. Tais experiências são as histórias que as pessoas podem utilizar para moldar os seus planos de vida e contar as histórias das suas vidas. Em outras palavras, é importante para todos os envolvidos que “as suas vidas tenham uma determinada unidade narrativa; querem ser capazes de contar a história das suas vidas que faça sentido” (APPIAH, 1998).

É esta ideia que Taylor parece defender, de que as identidades se formam num processo dialógico e intersubjetivo que cada pessoa vivencia e partilha na sociedade da qual faz parte. Daí a necessidade de construir narrativas imbuídas de sentido, pois um indivíduo só constrói um horizonte de sentido quando está imerso na linguagem.

O diálogo é essencial para compreender a realidade que nos rodeia, mas sobretudo para nos compreendermos. Portanto, a dicotomia apresentada por alguns teóricos políticos entre indivíduos formados atomisticamente e indivíduos socialmente formados parece-nos falsa. Porque se a identidade é algo dialógico, construído, então o reconhecimento deve realmente basear-se em ações públicas eficazes. Isto é eficaz, e Honneth e Taylor partilham a mesma visão, o que requer um espaço público para tomada de decisões e reflexão. O objetivo de tal atitude é legitimar todos os aspectos que partilhamos, pelo menos potencialmente, com outros cidadãos. Sem estas condições, qualquer forma de sociabilidade ficará fragilizada e insustentável no longo prazo.

Não é nenhuma surpresa que outra contribuição importante para a teoria do reconhecimento de Taylor que Honneth absorve em sua teoria seja o conceito de self. Além do aspecto intersubjetivo da relação eu-tu, influenciado pela filosofia hegeliana, Taylor desenvolve sua própria tese sobre como funciona esse reconhecimento em uma sociedade multicultural como a nossa. Este tópico será desenvolvido a seguir.

6.3.1 A desintegração do sujeito moderno através do self em Charles Taylor

Nas páginas anteriores, o atual debate sobre reconhecimento centrou-se na filosofia de Charles Taylor. Sua análise é importante para compreendermos as influências, diretas ou indiretas, na filosofia de reconhecimento de Axel Honneth. Isto porque em ambos os autores há um desenvolvimento claro e explícito de uma filosofia social que se baseia na implementação de políticas que garantam os direitos das minorias.

Mais especificamente, o trabalho de Taylor destaca-se neste renascimento do atual debate sobre a eficácia do bem comum baseado em referências a políticas governamentais de inclusão de minorias. Este bem comum destina-se a um nível coletivo, ou seja, para todos na sociedade. Para Taylor, porém, tal atitude coletiva pode ser considerada em termos do aspecto cultural de outras nações: o multiculturalismo. Mesmo assim, o tema na sua individualidade não pode ser esquecido. Até porque tem especificidades que diferem da sociedade, da cultura. Contudo, a introdução do conceito de indivíduo não pode enquadrar-se na falácia das atitudes modernas da tradição, que isolavam o homem no seu aspecto individualista e atomizado.

O filósofo canadense Taylor destaca a influência do egocentrismo na instrumentalização do mundo. Ou seja, a atitude quando o sujeito confere um caráter utilitário a todas as associações às quais pertence. A consequência perniciosa deste aspecto é que o indivíduo não recebe nenhum crédito por quaisquer afirmações feitas sobre si mesmo. A escolha de um modo de vida deve ocorrer através de um monólogo fundamental. E qual é esse ponto? O indivíduo se reencontra, encontra o que lhe é original. Após esse estado, será possível buscar a sua própria expressão vital. Para Taylor, este tipo de existência, característico do antropocentrismo radical, põe em causa a própria atribuição de sentido à vida. Tal questionamento simplesmente leva o sujeito a nem sequer espelhar a natureza ao seu redor. O resultado de toda esta situação neste sentido não poderia ser mais empobrecido: o surgimento do narcisismo.

A afirmação que o narcisismo feita por Taylor, especialmente em sociedades dominadas pelas relações de mercado e pela burocracia, só pode levar ao enfraquecimento dos regimes democráticos. O “eu” casual equivale a uma pessoa completamente despreocupada com sua posição no espaço público. Quando este autoconceito é agravado pelos elevados custos da organização de grupo, é mais provável que as pessoas se resignem à ação política. Seja por motivos pessoais ou por imprevistos externos ao grupo. Aqueles que conseguem

unir-se enfrentam enormes desafios na mobilização de maiorias significativas em torno de programas e políticas de interesse comum.

Para Taylor admitir a possibilidade de que a difusão da linguagem dos direitos aponte o caminho para sair deste tipo de impasse. Embora os direitos individuais sejam enfatizados, a maior força motriz é a fragmentação de interesses. Para sair desse impasse, o autor propõe o conceito de self. Na modernidade, o indivíduo encontra em si mesmo o seu legado, torna-se independente das redes mediadoras que o formam, ou pelo menos as relativiza.

A busca do sentido da existência em si e a instrumentalização do mundo, seriam então os fatores responsáveis por esse mal. Essa identidade, imbuída de ideais e proibições, criaria uma forte ligação entre o eu (individualidade) e o “bem” na busca constante pelo sentido da própria existência. Ao definir o que é bom como aquilo que cada um de nós, à sua maneira e à sua maneira, diz que é, a tolerância, transformada em relativismo, passa a ocupar um lugar de destaque no espaço ético.

A este estado de coisas (forma em que o mundo atual precisa estar ordenado para que uma dada proposição sobre o mundo atual seja verdadeira), Taylor acrescenta uma apreciação da experiência de uma “ética da autenticidade”. Segundo o autor, permeia a forma como nos concebemos e inclui uma forte recomendação para exercermos nossa liberdade na constituição de nosso modo de vida. E é aqui que a leitura de Taylor começa a divergir de alguns autores.

O primeiro deles é Sennett (1943-), para quem autenticidade nada mais é do que um nome contemporâneo para um ethos puritano sem qualquer referência transcendental e, portanto, com um efeito puramente corrosivo no tecido social. O segundo é Georg Simmel (1858-1918), para quem a autenticidade corresponde à busca pela singularidade capaz de tornar cada indivíduo insubstituível na estrutura social. (SIMMEL, 2013)

Porém, para Taylor, e aqui motivado pelo texto de Trilling, a tensão ou desconforto decorre justamente do conflito que a busca pela autenticidade cria com a representação narcisista do self. O autor afirma ainda que a busca pela autorrealização é real no sentido de que a pessoa acredita que deve construir sua vida à sua maneira, caso contrário irá desperdiçá-la. Em vez de se restringir, como faz Trilling, a registrar este desejo expresso no típico relativismo “cada um com o seu”, Taylor criticará a base ética que legitima tal desejo.

Ele sugere ainda que este ideal de autenticidade, específico da formulação moderna do conceito de identidade, torna a alegada ligação entre identidade e reconhecimento particularmente complicada. Em suma, o debate sobre a identidade individualizada não

produziu resultados consistentes e credíveis na era moderna. Isso porque se o indivíduo autêntico é aquele que busca a sua verdade dentro de si, no seu modo particular de ser, quem deve ou pode reconhecê-lo como tal? Com essa pergunta vem outra ainda mais preocupante: quem pode me garantir que estou realmente em contato com meus sentimentos e alcançando meu “eu mais íntimo”? Este monólogo na perspectiva de Taylor não tem fim porque seu início é falho, ou seja, baseia-se no pressuposto de uma “geração interna do eu”. Apontando para o descaso com a relevância do diálogo na produção da identidade, Taylor contra-argumenta que se a busca pela autenticidade envolve criatividade, originalidade e provavelmente resistência às regras, ela não termina com este movimento.

A autenticidade também requer abertura a um horizonte de significados. Esse horizonte nesse sentido ganha relevância nesse contexto na medida em que o caminho que essa abertura pretende percorrer é um reconhecimento dialógico, ou seja, que envolve a intersubjetividade. Mesmo que o indivíduo se sinta solitário num mundo cada vez mais fragmentado, fragilizado nas relações sociais, o ato do reconhecimento é essencial nesta mudança.

Principalmente porque quando o ato de reconhecimento é conceituado em oposição ao modelo individual da modernidade, fica clara a busca pela autenticidade. Como resultado, a autocrítica na representação narcísica do “eu” cria conflitos internos no indivíduo. Em outras palavras, o desejo de autorrealização que ignora as demandas feitas pelos nossos relacionamentos com outras pessoas ou fatores outros que não as nossas aspirações serão necessariamente frustradas (TAYLOR, 2000).

A concepção alternativa de autenticidade de Taylor aponta para um modo de vida mais corresponsável. Esta autorresponsabilidade traz consigo mudanças de mentalidade na ação política. Entre eles, entre outras coisas, novas formas de agrupamento político, maior consciência do conceito de cidadania. Porém, antes que tais práticas realmente ocorram, o próprio autor canadense tenta reformular o conceito que tem de si mesmo em uma esfera mais ativa e positiva.

6.3.2 Salvando a subjetividade perdida: mudança conceitual do eu

Confrontado com a morte do sujeito exato, ou descomprometido, anunciada pelo pensamento pós-moderno, Taylor (2000) responde construindo uma imagem de um eu positivo. Essa reação é constituída por um diálogo, mesmo conflituoso, com as identidades que o outro reconhece. A resposta à pergunta "Quem sou eu?" Só pode ser encontrado se for

definido o lugar a partir do qual falo, na rede familiar, no espaço social e sobretudo, “no espaço de orientação moral e espiritual em que são vivenciadas minhas relações definidoras mais importantes” (TAYLOR, 2000, pág. 35).

Em suma, o *self* existe apenas na rede de conversas, por referência à comunidade. Contudo, não esqueçamos que para cada comunidade existe um conjunto de mediações e aspectos intersubjetivos a considerar.

Até porque toda identidade muda no decorrer da vida. A integridade de cada pessoa, integrada nesta rede de eus, depende, portanto, da forma como ela é contada. Sobre este assunto, o filósofo inglês Alasdair MacIntyre¹² (1929-) tem algumas considerações que nos ajudam a avaliar o quanto Taylor quer transmitir ao abordar a narrativa de cada sociedade. MacIntyre (1984, p. 205) trata deste tópico com muito cuidado em *After Virtue*. Se somos contadores de histórias, argumenta ele, não as criamos do nada; eles fazem parte da história que nos precede. Entramos na sociedade com um personagem pronto, cujos papéis teremos que aprender a desempenhar para compreender o que os outros esperam de nós.

Esta socialização não só transmite normas e leis, mas também define quem deveríamos ser. Tal perspectiva contrasta fortemente com a tentativa de Locke de explicar a identidade pessoal apenas através do exame de situações ou eventos psicológicos.¹³ Pois o que a noção do eu como narrativa exige é, por um lado, uma admissão de que sou o sujeito da minha história e que esta história tem um significado especial; e por outro, o reconhecimento de que sou sujeito das histórias de outras pessoas.

Ser sujeito da própria história equivale a responsabilidade pelas ações e experiências que compõem essa vida narrada. Assim, a identidade pessoal pressupõe a unidade de caráter que a narrativa exige. Sem isso, não há história para contar. Por outro lado, se faço, por exemplo, parte da história de quem convive comigo, minha narrativa é em coautoria. É isso que me leva a perguntar à outra pessoa por que ela agiu daquela maneira,

¹² Considerado por alguns comentadores como autor que defende o aspecto liberal, Alasdair MacIntyre tenta, assim como Honneth, reatualizar um autor clássico da filosofia. O filósofo escolhido pelo autor inglês é Aristóteles. A abordagem de MacIntyre se restringe ao âmbito da filosofia moral. Segundo ele, esta forma de filosofia possui uma série de características complexas nas sociedades contemporâneas. A fim de mudar essa situação, o autor inglês postula uma reformulação dos preceitos éticos que foram baseados na universalização abstrata. Para tanto, MacIntyre faz uma espécie de “genealogia” dos principais autores da filosofia que trabalharam a universalidade da ética a níveis abstratos. Como proposta, defende a retomada da noção aristotélica de teleologia. C.f CARVALHO, H. B. A. d. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Unimarco, 1999.

¹³ John Locke (1632-1704) ao analisar a relação entre ideia e impressão no mundo percebera a necessidade da mente apreender as sensações por meio da “tabula rasa”. Ou seja, a mente humana não possui nada ao nascermos; adquirimos conhecimento a partir das impressões dos objetos do mundo. Com o passar do tempo, tais eventos se repetem sucessivamente até que a mente humana esteja preenchida com os fenômenos externos ao sujeito.

porque sou parte da história que a outra pessoa criou. Uma narrativa individual é, portanto, parte de um conjunto de narrativas interligadas. Qualquer tentativa de esclarecer o conceito de identidade pessoal de forma independente e isolada dos conceitos de narrativas, compreensibilidade, entre outros, está assim fadada ao fracasso.

Tal como MacIntyre, Taylor introduz dois aspectos inexistentes na concepção liberal do sujeito: o aspecto da interlocução através do qual ele se constitui, e a referência a uma ordem normativa. A construção dialógica do self não representa nenhuma inovação fundamental, mas a postulação de uma ordem normativa traz consigo questões complexas.

A primeira delas diz respeito ao estatuto a ser dado à área de avaliação. Vivemos com referência à normatividade objetiva ou, pelo contrário, o nosso diálogo revela uma troca e eventual concorrência entre as nossas subjetividades? A segunda hipótese é a seguinte: refere-se ao conteúdo de verdade a ser atribuído a essas normas que limitam o exercício da nossa vontade. Por fim, vem à tona a questão do grau de liberdade concedido ao sujeito num contexto normativo objetivamente estruturado.

Apesar destes problemas, podem-se ver as contribuições de Charles Taylor para o debate contemporâneo sobre reconhecimento. A sua proposta de reconhecimento atinge ao mesmo tempo as esferas de diversas sociedades e culturas: um reconhecimento baseado no multiculturalismo. Esta proposta baseia-se na mediação da realidade. Não é surpresa que ele e Honneth tenham sido influenciados pela filosofia hegeliana desde os seus escritos juvenis. Contudo, o debate não se limita ao aspecto multicultural do puro e simples ato de reconhecimento.

O papel da justiça como elemento ora mediador de conflitos e ora mediador ao nível do reconhecimento jurídico não pode ser deixado de lado nesta discussão. Mesmo que tenha funcionado isoladamente, não garante aos grupos políticos a eficácia dos seus direitos. A distribuição do que é justo ou mesmo a quem pertence tem sérias implicações para o mundo de hoje. Por isso, Nancy Fraser (1949-) se destaca nesta edição. Filósofa associada à teoria crítica, é uma pensadora que trata de questões de justiça. Mais especificamente, como é que as mulheres terão os seus direitos garantidos e reconhecidos numa sociedade marcada por fortes desigualdades entre homens e mulheres? Ao lado de Honneth, ela desenvolve um diálogo filosófico muito frutífero sobre questões de gênero na filosofia. Na verdade, o problema dos “movimentos feministas”¹⁴ é um tema muito quente nos dias de hoje. Fraser é uma ativista

¹⁴ Nancy Fraser, ao lado de Seyla Benhabib (1950-), Iris Young (1949-2006) e outras feministas americanas estão preocupadas em situar as questões de gênero dentro do universo maior acerca dos impasses da justiça no mundo atual. Mais especificamente, os impasses que ocorrem nas democracias ocidentais. C.f CASTRO, S, d.

dos direitos das mulheres. Nesse sentido, o debate a seguir proporcionará um diálogo mais forte e próximo das ideias propostas por Honneth sobre o tema deste trabalho.

6.4 Justiça e reconhecimento em Nancy Fraser: como lidar com estes casos?

Fraser (2009) argumenta que as demandas por reconhecimento são atualmente relativamente recentes. Na verdade, fariam parte do processo de evolução da sociedade capitalista, que ele chama de “era pós-socialista”. O que caracteriza este processo, como o nome sugere, é a nova configuração de uma ordem mundial globalizada e multicultural. Anteriormente, as lutas eram impulsionadas pela redistribuição económica ou pelos direitos sociais; hoje em dia, porém, tais confrontos estão sendo gradualmente substituídos pelo reconhecimento. Por outras palavras, os conflitos de classe tendem a ser substituídos por conflitos de estatuto social resultantes da dominação cultural.

Na verdade, o autor trata de duas situações presentes nestes novos conflitos de reconhecimento: a dimensão económica e a cultural. Um não está separado do outro. Ele observa a significativa minimização e não tematização dos problemas relacionados com as desigualdades económicas numa ordem social globalizada marcada por injustiças económicas. A este respeito, a separação entre as dimensões económica e cultural é falsa e ilusória. O desafio então é descobrir como conceitualizar o reconhecimento cultural e a igualdade social de tal forma que um requisito não prejudique o outro.

Primeiro, Fraser discute o papel da justiça neste processo de obtenção de reconhecimento a nível cultural e económico. Não qualquer tipo de justiça que pense as decisões de forma normativa; a sua posição é aceitar o princípio da justiça como redistribuição. Na verdade, a produção teórica crítica de Nancy Fraser em todos os seus escritos guarda apenas alguns momentos de diálogo com a corrente de pensamento filosófico denominada “Teoria da Justiça”. O principal representante desta corrente, John Rawls, afirma que um modelo de organização social e política liberal deve centrar-se no conceito de justiça redistributiva. Segundo Rawls (2000), uma sociedade bem ordenada é aquela em que existem mecanismos compensatórios e reguladores legais capazes de reduzir as desigualdades económicas e equalizar oportunidades. Fraser (2001), por sua vez, não segue a mesma linha de interpretação de Rawls no que diz respeito à política compensatória. Sua atitude é enfrentar o problema.

Ela assume a tarefa de criar uma teoria crítica do reconhecimento que identifique e defenda uma política cultural de diferença (reconhecimento) que possa ser combinada de

forma coerente com uma política social de igualdade (redistribuição). Ou seja, pretende verificar como se relacionam as políticas da diferença e da igualdade, para argumentar a favor de abordagens político-filosóficas que permitam a integração destes dois eixos principais das lutas sociais. A integração conceptual que torne uma política de reconhecimento coerente com uma política de redistribuição é uma exigência da justiça.

Ao formular esse projeto, assumo o fato de a justiça requerer hoje tanto reconhecimento como redistribuição. Proponho-me a examinar a relação entre ambos. Em parte, isso significa descobrir como conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de forma que ambos se sustentem e não enfraqueçam um ao outro (pois há tantas concepções distintas de ambos!). Também significa teorizar sobre os modos pelos quais desvantagem econômica e desrespeito cultural estão entrelaçados e apoiando um ao outro. Também requer a clarificação dos dilemas políticos que surgem quando tentamos combater ambas as injustiças simultaneamente (FRASER, 2001, p. 247).

Um primeiro esforço nesse sentido foi feito por ela em seu texto intitulado *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista*. Ela fez o primeiro esforço nesse sentido em seu texto intitulado

Neste texto, Fraser constrói tipos ideais de conflito social para mostrar a inter-relação entre as demandas por redistribuição e reconhecimento por meio de uma análise de possíveis medidas corretivas tomadas para superar injustiças sociais específicas. Para tal, propõe-se traçar alguns esquemas de análise que permitam conciliar estas duas exigências. Para isso, ela toma como exemplos simbólicos a luta pelas questões de gênero e raça. Inicialmente, são feitas distinções analíticas entre esses dois tipos de afirmações. Deve-se enfatizar novamente que estas distinções são apenas analíticas, pois ele acredita que a injustiça econômica está relacionada com a injustiça cultural e vice-versa.

As exigências de redistribuição enfatizam que a injustiça socioeconômica está enraizada na estrutura político-econômica. Exemplos deste tipo de exploração incluem a exploração laboral (apropriação do trabalho de outras pessoas), a marginalização econômica (restrição a trabalhos indesejáveis ou mal remunerados) e a privação (negação de um nível de vida material adequado). Curiosamente, Fraser passa para o lado da injustiça ao mostrar possíveis alternativas para alcançar a justiça. Nesse sentido, o autor recorre a filósofos como Marx¹⁵.

¹⁵ Pelo fato da influência da Teoria Crítica, Fraser readapta as questões levantadas pelo marxismo a fim de postular a existência da luta de classes inserido nos movimentos sociais do século XXI. Os embates econômicos em que tais grupos estão envolvidos ajudam a entender a complexidade desses movimentos.

As lutas para superar as injustiças culturais levam à busca de soluções para a destruição de padrões sociais de comportamento e interpretação considerados consensos cristalizados e permeados por preconceitos. Exemplos deste segundo tipo incluem: dominância cultural (sujeição a padrões estranhos ou hostis de interpretação e comunicação), não reconhecimento (invisibilidade devido às práticas comunicativas, interpretativas e representacionais de uma cultura) e desrespeito. Axel Honneth, Charles Taylor e Iris Young são citados pelo autor como teóricos desse tipo de injustiça.

Para Fraser, a diferença é analítica, para fins heurísticos, mas não pode ser considerada substantiva. Na prática, os dois tipos de injustiça estão ligados: as instituições econômicas nunca deixam de ter uma dimensão cultural irreduzível e também estão permeadas de normas, símbolos, significados; Da mesma forma, as práticas culturais, por mais discursivas que sejam, não estão isentas de apoio material. Além disso, o autor assume que estes dois tipos reforçam mutuamente o padrão vicioso de subordinação cultural e econômica.

Em relação a estes dois tipos de injustiça, haveria dois tipos correspondentes de “remédios”: para a injustiça material da redistribuição; por injustiça simbólica, reconhecimento. No primeiro período agrupam-se várias medidas, desde a reestruturação radical da economia política até às políticas de bem-estar social; no segundo, acontece a mesma coisa: envolve políticas afirmativas de gênero, “raça”, sexualidade, etc., até transformações radicais dos “padrões sociais de representação, interpretação e comunicação”.

Esta ideia, que guarda semelhanças com a constituição weberiana dos tipos ideais, poderia levar esta teoria ao binarismo extremo, baseado na dicotomia materialidade/cultura da qual tudo fluiria. Contudo, como o autor admite que as dimensões materiais e simbólicas permeiam todas as relações, as “lutas pela redistribuição” e as “lutas pelo reconhecimento” não podem ser entendidas senão como tipos puros, inexistentes na realidade, úteis para a elaboração de diagnósticos e críticas, mas não a sua expressão empírica.

Esta distinção tem, portanto, finalidades heurísticas, visando explorar as características dos vários eixos norteadores dos conflitos políticos que os movimentos empreendem. Assim, o autor percebe a necessidade de examinar quais movimentos sociais tipicamente mais se aproximam de um ou de outro polo e quais estão em posição ambivalente e precisam enfrentar simultaneamente os dois tipos de problemas em sua prática. Embora saiba que existem vários outros tipos de coletividade organizadas na forma de movimentos sociais, Fraser se concentra em apenas quatro para demonstrar seu pensamento: o trabalhador, o negro, o feminista e o homossexual.

Para compreender como se situam as diferentes lutas políticas entre os conceitos de redistribuição e reconhecimento, o autor propõe um espectro conceitual em que as comunidades que lutam pela justiça socioeconômica estão num extremo e as comunidades que lutam pela justiça cultural no outro. Entre eles estão casos que se enquadram nos dois modelos de justiça ao mesmo tempo.

No primeiro extremo está o típico modo ideal de coletividade baseado na economia política, segundo o qual a raiz da injustiça está nas relações materiais, de modo que a sua superação exige soluções de natureza político-econômica. Estamos aqui a falar de grupos que lutam pela justiça distributiva principalmente sob o nome de “classe trabalhadora” articulados no movimento operário. Isto não quer dizer que os trabalhadores, enquanto tais, também não sofram injustiças culturais, como o preconceito de classe. No entanto, segundo Fraser (2004) e os autores que teorizaram sobre o assunto, elas derivariam, em última análise, da economia política e não de uma estrutura cultural injusta.

No outro extremo do espectro está o modo típico ideal de coletividade baseado na cultura. Neste caso, a raiz da injustiça está na estrutura de valores culturais de acordo com os padrões dominantes de interpretação e avaliação, pelo que a sua superação requer uma solução de natureza culturalmente simbólica. Normalmente, são grupos que lutam pelo reconhecimento do seu conceito de sexualidade, especificamente o movimento homossexual. Da mesma forma, isto não quer dizer que os homossexuais como tais não sejam afetados por injustiças socioeconômicas, como o despedimento em massa dos seus empregos ou a negação de políticas públicas distributivas centradas na família, mas que tais injustiças resultam, em última análise, de uma raiz cultural, uma estrutura injusta de valores culturais.

Entre estes dois extremos existem coletivos ambivalentes cujos tipos paradigmáticos são a “raça” e o gênero. A injustiça contra estes grupos envolveria dimensões econômicas e culturais em proporções semelhantes nas suas raízes. Seriam, portanto, necessárias soluções de redistribuição e reconhecimento para superar as injustiças que afligem esses grupos. A superação da injustiça contra os negros e as mulheres, por exemplo, não seria alcançada apenas através de políticas redistributivas ou apenas através de políticas de reconhecimento.

Assim, as políticas culturais que procuram superar a cultura do racismo, por mais bem-sucedidas que sejam, não resolverão as injustiças socioeconômicas que afetam as pessoas negras. Da mesma forma, por mais radical que seja a política de redistribuição, este isolamento não seria suficiente para remover as queixas simbólicas que sofrem. Para as mulheres, a ideia é semelhante. Fraser acredita, portanto, que movimentos como os

movimentos negros e feministas têm, em última análise, de lidar com um dilema fundamental, nomeadamente o dilema redistribuição/reconhecimento.

Reivindicações de reconhecimento frequentemente adotam a forma de chamar atenção para, se não performativamente criar, a especificidade putativa de algum grupo e depois afirmar seus valores. Assim, tendem a promover a diferenciação entre grupos. Demandas distributivas reivindicam, em contraste, a abolição de arranjos socioeconômicos que causam especificidades de grupos (...). O fato é que a política de reconhecimento e a política de redistribuição frequentemente aparentam ter fins contraditórios. Onde a primeira tende a promover diferenciação, a segunda tende a minar isso. Assim, os dois tipos de reivindicação estão em tensão; eles podem interferir, ou até mesmo atrapalhar uma à outra. Aqui, então, temos um dilema difícil. Eu o chamarei doravante de dilema redistribuição/ reconhecimento. Pessoas que estão sujeitas a ambas, injustiça cultural e injustiça socioeconômica, precisam tanto de reconhecimento como de redistribuição. Precisam reivindicar e negar suas especificidades. Como isso é possível? (FRASER, 2001, p. 253-254)

Apesar de todas essas análises feitas pelo autor, ainda existem exemplos de não reconhecimento. Ou seja, diariamente ocorrem preconceitos, humilhações e críticas à existência de minorias. Contudo, é necessário perguntar: é possível pensarmos na igualdade destas minorias e postularmos a sua igualdade de direitos? O reconhecimento só faz sentido no nível teórico? Estas questões são necessárias porque a cada nova demanda por agendas específicas, há mais ataques contra estes grupos. Esta situação é causada pela falta de tolerância e respeito pelas diferenças.

Num mundo cada vez mais fragmentado, as polarizações tornam-se mais latentes e mais evidentes. Como resultado, a questão de encontrar uma possível igualdade de direitos ou condições torna-se cada vez mais distante. Apesar disso, o autor acredita firmemente que tal paridade pode ocorrer. Esta afirmação é tão verdadeira que o tema seguinte ao tema da paridade será discutido.

O objetivo deste tópico é mostrar até que ponto as influências adotadas pelo autor podem direcionar grupos minoritários a buscarem condições de igualdade em seus direitos. Primeiro como modelo participativo. A segunda foi sobre reconhecimento. E também em que aspecto se distancia de Axel Honneth.

6.4.1 Paridade como símbolo de participação: é possível?

Segundo Fraser (2001), a questão do reconhecimento cultural dos grupos minoritários não é ética, mas moral. Não se trata da busca pessoal de felicidade e autorrealização, mas apenas de desenho institucional. O desenho institucional, isto é, as

normas e regras que organizam as instituições públicas, quaisquer que sejam, só serão justas na medida em que todos os segmentos da sociedade tenham a oportunidade de participar igualmente na formulação dessas regras. Não importa se fazem parte da ala majoritária ou de um grupo minoritário: a participação é essencial neste processo. Esta é a única forma de combater os padrões culturais excludentes que permeiam as regras das instituições.

Não cabe aos formuladores de políticas públicas interferir nas crenças e imaginações dos indivíduos; podem ser tão homofóbicos, racistas ou sexistas quanto quiserem, mas os padrões culturais excludentes devem ser banidos das instituições. Esta expulsão de padrões culturais excludentes não se deverá apenas à sabedoria e benevolência dos líderes e gestores públicos. Como os cargos de representação pública são ocupados exclusivamente por segmentos hegemônicos da população, há uma tendência à não moralização das regras institucionais.

A autora esclarece que o seu modelo moral de reconhecimento não invalida as reivindicações de justiça econômica. Estipula, portanto, que para criar um regime de paridade participativa é necessário “tanto que certas condições objetivas, quanto certas condições intersubjetivas, sejam satisfeitas” (FRASER, 2007, p. 36).

As condições objetivas são aquelas que excluem um nível de dependência econômica e de desigualdade que impede a igualdade de participação. Em outras palavras, são atos que excluem a ordem social institucionalizada pela privação da pessoa. Um exemplo desta situação são as grandes diferenças de rendimento, riqueza e tempo de lazer. Tais situações tornam impossível para algumas pessoas tratarem outras como iguais. A condição subjetiva de participação igualitária exige que os padrões institucionalizados de valores culturais expressem igual respeito por todos os participantes e garantam oportunidades iguais para que todos alcancem o reconhecimento social.

Ambas as condições são necessárias para a paridade de participação. A satisfação de apenas um deles não é suficiente. Fraser defende uma concepção bidimensional de justiça orientada para a norma de paridade de participação, que tem em conta os aspectos econômicos e culturais da justiça, mas sem reduzir um ao outro. Na verdade, este tipo de paridade participativa é central para a sua teoria. Em outras palavras, o conceito de forma paritária de participação exige “uma condição igualitária de participação para todos os indivíduos em todos os contextos da vida social” (MATOS, 2014, p. 173).

Nesse sentido, a proposta do autor norte-americano representa uma espécie de “ponteiro” para avaliar possíveis reivindicações, sejam elas justas ou não. Contudo, não podemos esquecer que nem todos serão abrangidos, o que provocará momentos de não

reconhecimento, ou seja, atos injustos que são cometidos diariamente. Até porque existem injustiças, gerando desigualdades, a ineficácia das condições objetivas de reconhecimento. Tais situações criam situações de colapso teórico para quem faz parte desses movimentos.

Os meios para resolver estes problemas parecem ser contraditórios em alguns casos. Reparar a injustiça econômica, por exemplo, envolve algum tipo de mudança na estrutura político-econômica. Como medida para isso, pode-se considerar a redistribuição da renda, a reorganização do trabalho, a sujeição dos investimentos à tomada de decisões democráticas.

Fraser (2001) afirma que um remédio para a injustiça cultural, por sua vez, implica um certo tipo de mudança cultural, como uma reavaliação positiva de identidades discriminadas e estereotipadas, bem como dos produtos culturais de grupos marginalizados. Também pode ser considerada uma valorização da diversidade cultural, ou mesmo uma desconstrução e transformação dos padrões sociais de representação. Uma análise das lutas raciais e de gênero pode muito bem ilustrar como estes meios podem ser contraditórios à medida que estes grupos sofrem injustiças econômicas e culturais.

No caso das lutas com questões de gênero e raça, é necessário afirmar o princípio da igualdade e da diferença. O movimento feminista teve que lutar para desconstruir a injustiça econômica, denunciando que o gênero estrutura a divisão básica entre trabalho produtivo remunerado e trabalho reprodutivo, doméstico e não remunerado típico das mulheres. Além disso, o gênero também estrutura a divisão do trabalho entre ocupações profissionais, bem remuneradas e dominadas pelos homens, e trabalho doméstico mal remunerado e dominado pelas mulheres. A solução para isto deveria ser a transformação da economia política, a eliminação da exploração, marginalização e privação específicas de gênero, o que significa a eliminação das diferenças de gênero, da especificidade de gênero.

Se a questão do gênero fosse apenas sobre isso, estaria resolvida. Contudo, o gênero não é apenas uma diferenciação baseada na política econômica, mas também em padrões culturais. Em outras palavras, há uma especificidade em ser mulher que não deve ser subsumida a um padrão cultural que privilegia as práticas, formas de comunicação e interpretação masculinas.⁸² Para combater a injustiça cultural, é necessário desconstruir o androcentrismo (padrões culturais que privilegiam a característica da masculinidade), que anda de mãos dadas com o sexismo cultural (desvalorização e desvalorização de coisas consideradas “femininas” tidas como emocionais e irracionais). A solução aqui assenta na afirmação das diferenças de gênero, na valorização de práticas associadas ao feminino.

A mesma análise é feita com o movimento preto. Por um lado, o movimento negro deve lutar contra a divisão do trabalho assalariado entre ocupações manuais, domésticas e de baixos salários, ocupadas por pessoas de cor, e ocupações técnicas, administrativas e bem remuneradas, ocupadas por pessoas brancas. Por outro lado, o movimento negro deve lutar contra o eurocentrismo e enfatizar a especificidade da cultura negra.

Como você pode ver, os remédios parecem contraditórios porque precisam enfatizar a igualdade e a diferença ao mesmo tempo. Como alternativa a dilemas deste tipo, Fraser analisa estratégias que chama de afirmação ou transformação. Podem ser tomadas medidas afirmativas ou transformadoras para superar os dilemas entre redistribuição e reconhecimento. A ação afirmativa visa corrigir resultados indesejáveis sem alterar a estrutura que os produz. Os meios transformacionais visam corrigir resultados indesejáveis, reestruturando a estrutura que os produz. Apesar destas diferenças, Fraser vê uma saída para este impasse: a paridade participativa.

Paridade, que consiste em permitir que as minorias sejam reconhecidas nos seus direitos, que é o estado ideal. Em Nancy Fraser, portanto, o objetivo das lutas políticas pelo reconhecimento deve ser a paridade. O desenvolvimento deste conceito representa também a identificação das condições mínimas e atuais para a sua implementação.

Primeiro, a distribuição dos recursos materiais deve dar-se de modo que assegure a independência e voz dos participantes. Essa eu denomino a condição objetiva de participação. (...) ao contrário a segunda condição requer que os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social. Essa eu denomino condição intersubjetiva de paridade participativa (FRASER, 2007, p. 119).

Esta tentativa de alcançar a paridade participativa em Fraser segue um caminho tortuoso. Entre elas medidas afirmativas e transformadoras. Em ambas as situações, estão unidos pela natureza intersubjetiva e conciliatória do reconhecimento. Poderá tal proposta garantir a tão desejada igualdade de condições entre os grupos? As diferenças de grupo permanecerão? O tópico a seguir descreve detalhadamente como esse mecanismo funciona.

6.4.2 A paridade como possibilidade de reconhecimento: uma crítica a Honneth

Nos parágrafos anteriores procurou-se mostrar a preocupação do autor em mostrar os limites da esfera econômica e cultural. Fraser procura desenvolver uma teoria social que não só lhe permitirá basear a sua concepção de justiça social, mas que também iluminará os próprios movimentos políticos sobre questões atuais que dizem respeito a todos. Até então, o filósofo americano tentava utilizar os exemplos das lutas dos movimentos sociais para mostrar tanto a emergência das lutas por reconhecimento como a sua ambiguidade. Ele aprofunda essas discussões em seu texto *Redistribuição ou reconhecimento?* Uma troca de diálogo político-filosófico diretamente com Axel Honneth.

A luta pelo reconhecimento é, em suma, uma luta para superar a injustiça na sua dimensão de valor cultural. É, portanto, outro caminho necessário, mas não suficiente para alcançar a paridade participativa. O problema do não reconhecimento que precisa de ser ultrapassado coincide com o problema da estrutura de valores culturais que hierarquiza a sociedade em grupos de estatuto. A emergência destes grupos é tão forte que ocorre um certo tipo de dominação cultural, que impõe um horizonte avaliativo da prática cultural a outros grupos. Na verdade, os restantes grupos sentem-se excluídos devido a práticas culturais que não são aceites pela maioria. Eles são, portanto, impedidos de participar como parceiros na interação social em igualdade de condições com os outros.

Dado este contexto, a questão premente neste momento é: como, de uma perspectiva moral-filosófica, Fraser (2007) teoriza sobre o reconhecimento fora do domínio da ética? Os pedidos de reconhecimento estão normalmente associados a uma perspectiva identitária, valorizando a diferença através da afirmação da identidade do grupo. Toda esta situação pretende levar a sociedade a uma reavaliação qualitativa de um grupo específico com um carácter cultural específico. Esta concepção, que reconhece o reconhecimento como uma questão de diferença de identidade, pode ser compatível com a ética e uma perspectiva de autorrealização, mas não com a moralidade e uma perspectiva de justiça baseada na igualdade.

Para fundamentar esse argumento, o autor recorre a filósofos modernos que trataram do tema da moralidade. Mais especificamente, Kant e Hegel. Kant constrói suposições de razão baseadas na ideia de que uma característica central dos seres humanos é que eles compartilham um potencial para a racionalidade. A partir disso ele criou os pré-requisitos da razão prática, na qual as ações são justificadas e confirmadas pelo seu carácter universalista.

Em outras palavras, o sujeito moral tende a agir da mesma forma quando generaliza o imperativo moral obtido a partir de seu monólogo interior. Este monólogo é

representado pelo imperativo categórico, que representa o mandamento da razão. Porém, durante a realização deste imperativo, o indivíduo enfrentará ações de outras pessoas que são estranhas a este imperativo. Kant os chama de imperativos hipotéticos, ou seja, ações voltadas para um determinado objetivo de forma utilitária e pragmática. Portanto, exercer a própria liberdade até o limite da liberdade de outras pessoas seria algo que qualquer pessoa com bom senso rudimentar poderia fazer. Os sujeitos vivem em sociedade com seus direitos e obrigações. Mesmo assim, existem imperativos da razão que regem a ação humana e que estariam internalizados no sujeito moral. Em última análise, o indivíduo dialoga consigo mesmo para concretizar esses exemplos de razão.

Hegel, por outro lado, argumenta que a circunstância primária do sujeito moral é que ele está “localizado” num contexto ético mais amplo que o define em grande parte também como um ator moral. A teoria do reconhecimento desenvolvida por ele, como vimos no início deste trabalho, visa justamente mostrar que todo processo de interação é formado pelo reconhecimento mútuo. Além deste aspecto, todos os conflitos baseiam-se na violação deste consenso, que é a base dos acordos intersubjetivos. A evolução dos indivíduos e da sociedade ocorre à medida que esse reconhecimento se expande e permite novas formas de individuação e inclusão social, que serão discutidas pela teoria de Honneth.

É importante distinguir entre eles. Para Kant (2017), a fonte da moralidade é o monólogo do sujeito consigo mesmo, uma ação baseada nos imperativos da razão. Para Hegel, a fonte da moralidade são os acordos intersubjetivos baseados no reconhecimento mútuo, que são constantemente transformados à medida que a sociedade e os indivíduos evoluem a cada novo grau de reconhecimento.

Além de mostrar as principais diferenças entre Kant e Hegel, é necessário considerar também que Fraser e Honneth possuem posições conceituais diferentes. Seguindo a tradição hegeliana, Honneth argumenta que o reconhecimento intersubjetivo é uma condição para o desenvolvimento de uma identidade positiva necessária para a participação na esfera pública. Segundo ele, por trás da luta pelo reconhecimento está sempre o conceito de uma vida boa baseada em critérios normativos. Ao contrário de Honneth, Fraser (2001) deseja ver o reconhecimento não como uma categoria central das ciências (como a sociologia ou a psicologia moral), mas antes como essencialmente uma questão de justiça. Além dessas críticas, o filósofo americano não acredita na ideia de que o reconhecimento esteja ligado à autorrealização individual.

Seguindo a tradição kantiana, ele quer mostrar que a categoria de reconhecimento pode ser melhor explicada segundo um padrão universal de justiça, aceito por todos, baseado

no pressuposto da igualdade de valor dos seres humanos. Portanto, o seu não reconhecimento é menos analisado em relação às atitudes depreciativas dos indivíduos. O foco está agora na análise de práticas discriminatórias institucionalizadas.

Segundo Fraser (2003), é possível introduzir um padrão de justiça baseado na ideia de participação igualitária, ou seja, na ideia de desinstitucionalizar padrões de avaliação cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que o apoie. Fraser acredita que a sua proposta para uma análise do reconhecimento como paridade apoia tanto a teoria de Honneth como o multiculturalismo de Taylor. Segundo a própria autora, ambos entendem que ser reconhecido por outro sujeito é condição necessária para a criação de uma subjetividade completa e não distorcida. Nesse caso, o não reconhecimento é entendido como subjetividade danificada e identidade danificada. É uma lesão eticamente compreendida, um obstáculo à autorrealização, a uma vida boa.

Sugerir, como faz Fraser (2007), o reconhecimento como causa de justiça é afirmar que é injusto que seja negada a alguns indivíduos e grupos a oportunidade de participar plenamente na interação social. Esta situação ocorre por causa de padrões institucionalizados de valorização cultural, em cuja construção não participaram em igualdade de condições e que desvalorizam as suas qualidades distintivas ou as qualidades distintivas que lhes são atribuídas.

Neste sentido, o ato de não reconhecimento é um ato inaceitável porque representa uma forma de subordinação institucionalizada. Fraser vai além e ressalta que sua teoria tem três vantagens sobre a de Honneth.

A primeira seria que, uma vez que não existe uma concepção universalmente partilhada de autorrealização, qualquer tentativa de justificar lutas pelo reconhecimento que a ela recorra será sectária e não vinculativa. Sua teoria, por outro lado, utiliza um padrão deontológico e ao mesmo tempo abraça o espírito moderno “liberdade subjetiva”. E que espírito a autora se refere? A liberdade moderna é sustentada pela definição de boa vida, ou seja, de autorrealização. Mas, para que isso ocorra, faz-se necessária a criação dos meios, das condições objetivas para alcançá-las. Evidentemente que competem aos indivíduos e grupos chances reais de efetivação dessas liberdades aos restantes.

E que espírito o autor tem em mente? A liberdade moderna é apoiada pela definição de vida boa, ou seja, autorrealização. Porém, para que isso aconteça é preciso criar meios, condições objetivas para alcançá-los. Indivíduos e grupos têm claramente uma oportunidade real de conceder estas liberdades a outros.

Uma segunda vantagem corresponderia ao facto de as teorias do reconhecimento que ele desafia tenderem a localizar o problema do não reconhecimento na psicologia individual ou interpessoal. O filósofo norte-americano afirma que são precisamente os padrões institucionalizados de apreciação cultural que estabelecem alguém como indigno de respeito e reverência. Nesse sentido, a abordagem do autor tenta evitar a psicologização da questão do reconhecimento. Ao identificar os problemas nas distorções internas da autoestima dos oprimidos, ela teme que sua teoria possa culpar a vítima. Mesmo assim, Fraser está otimista quanto à sua proposta porque os arranjos interacionais que impedem a participação igualitária “são moralmente indefensáveis, quer violem a subjetividade dos oprimidos ou não.

A terceira vantagem procura superar outro ponto que considera problemático nas teorias rivais, que é a noção de deferência. Fraser, enquadrando a distinção filosófica entre respeito e estima, argumenta que a afirmação que liga o reconhecimento à autorrealização e que todos têm o mesmo direito ao respeito social é insustentável e é mais aceitável afirmar que todos têm o mesmo direito ao respeito dos outros. O objetivo da luta pelo reconhecimento, neste caso, seria um mundo onde a assimilação das normas culturais majoritárias ou dominantes não seja mais o preço a ser pago pelo respeito igual. Considerando que a exigência de que todos sejam igualmente valorizados é paradoxal, o autor propõe que todos sejam considerados como pessoas que têm o mesmo direito de buscar o respeito social em iguais condições de oportunidades. Neste caso, seriam padrões culturais injustos de apreciação que impediriam essa igualdade de oportunidades, e a luta pelo reconhecimento levaria à superação de tais padrões.

Em suma, Fraser entende estes benefícios da análise do reconhecimento como um critério de justiça. Em vez de ser autorrealizável, a sua análise permite a justificação das lutas como moralmente obrigatórias nas condições modernas de pluralismo. Isso deixa os componentes da autorrealização e dos valores éticos em segundo plano. Esses aspectos são levados em conta pela filosofia de Axel Honneth, a quem Fraser aponta as deficiências e contradições da teoria do filósofo de Frankfurt.

O método adotado pelo autor norte-americano é deontológico. A participação igualitária pode ser reconhecida como o objetivo principal de uma teoria da justiça e pode ser facilmente justificada de acordo com os critérios universalistas da razão. Fraser defende o argumento de que é muito mais difícil justificar a necessidade de reconhecimento com base na ideia de autorrealização desenvolvida por Honneth.

Quando pedidos de reconhecimento têm como premissa a teoria psicológica “das condições intersubjetivas para as identidades não distorcidas pela formação”, como a do modelo honnethiano, eles são feitos de forma vulnerável às vicissitudes do sistema operacional que a teoria proporciona; suas vinculações evaporam causando a teoria uma falsa concepção. Ao tratar o reconhecimento por uma questão de estado, em contraste, o modelo que estou propondo evita hipotéticas reivindicações normativas a questões de violência psicológicas de fato. Pode-se mostrar que uma sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é moralmente indefensável ou não distorcem a subjetividade dos oprimidos (FRASER, 2003, p. 32).

Na verdade, para Fraser, o que garante a moralidade é o procedimento, a garantia de participação igualitária na vida cotidiana e na esfera pública. Todos têm direitos iguais ao respeito social como condição de igualdade de oportunidades. Este ponto do argumento do autor difere novamente da perspectiva de Honneth.

O filósofo de Frankfurt trabalha com o conceito de respeito social como uma das categorias que pertence às condições de intersubjetividade não distorcida para a formação de uma identidade positiva. Com isto, a sua proposta de respeito social implicaria, e de facto implica, o conceito de moralidade.

Para ele, moralidade significa estabelecer critérios normativos já reconhecidos intersubjetivamente, não no contexto da “discussão da paridade” de Fraser (que se assemelha fortemente aos pressupostos do discurso moral habermasiano), mas no contexto da própria vida cotidiana, onde todos participam.

Outro aspecto que o autor norte-americano, ao contrário de Honneth, deve levar em conta é a construção do não reconhecimento como violação da justiça. A análise de Fraser facilita a integração das lutas pelo reconhecimento com as lutas pela redistribuição de recursos e riqueza porque não aborda possíveis exigências de reconhecimento como questões éticas.

Embora Fraser aponte esta esquizofrenia filosófica como uma contradição daqueles que defendem a redistribuição ou o reconhecimento, a sua postura filosófica avança com a sua concepção de classe e estatuto. A questão central que surge é a seguinte: como estão ligadas as relações teóricas entre a estrutura de classes e a ordem de estatuto no capitalismo globalizado? Os termos classe e status denotam ordens de subordinação socialmente conectadas e legitimadas.

Dizer que uma sociedade tem uma estrutura de classes é dizer que ela institucionaliza mecanismos económicos que negam sistematicamente a alguns dos seus membros oportunidades de participar na vida social com outros. Enquanto a estrutura que cria

hierarquias de estatuto institucionaliza padrões culturais que negam a alguns dos seus membros o reconhecimento necessário para a sua participação na sociedade.

O prestígio social deriva então de uma ordem intersubjetiva que reconhece que certos membros contribuem de maneira diferente para a reprodução da comunidade. As estruturas de classe e de estatuto social representam, portanto, barreiras à participação igualitária, supostamente representando diferentes ordens de subordinação. Apesar da representação analítica de diferentes ordens de subordinação, em geral, a injustiça resultante do não reconhecimento é acompanhada de má distribuição e vice-versa.

As dimensões das lutas sociais são normalmente distinguidas e estas dimensões estão associadas a diferentes aspectos da ordem social, ou seja, subordinação de estatuto e subordinação de classe. Esta dicotomia permite mostrar, segundo Fraser, a dificuldade de integração entre duas dimensões que estão interligadas. Distingue analiticamente. Especialmente porque este método revela estas duas dimensões nos seus opostos. Seu objetivo é propor uma visão dualista dessas dimensões. A citação a seguir esclarece a questão sobre o assunto:

Como veremos, a ordenação econômica normalmente é institucionalizada em mercados; ordenação cultural pode funcionar através de uma variedade de diferentes instituições, incluindo parentesco, religião e lei. Em todas as sociedades o ordenamento econômico e ordenamento cultural são mutuamente imbricados¹⁶ (FRASER, 2003a, p. 50).

Fraser tenta construir a sua teoria social de tal forma que fique claro que as injustiças de classe estão relacionadas com a estrutura moderna do capitalismo e não desapareceram com a mudança de uma sociedade tradicional para uma moderna. A mudança só atingiu padrões que encontraram status social. Na sociedade tradicional, o conceito de status social era expresso pelo ideal de honra. Numa sociedade estática como a tradicional, o ideal de honra derivava essencialmente dos papéis sociais. Isto não significa que não seja o caso atualmente, o que mudou na sociedade moderna foi a estrutura dos papéis sociais, a ordem cultural. Na sociedade tradicional, a ordem cultural era indiferenciada, eticamente monista e caracterizada pela falta de qualquer horizonte alternativo de cultura.

Nenhuma dessas condições está presente na sociedade moderna. A ordem cultural da nossa sociedade já não se limita a um grupo, a família, como acontecia na sociedade tradicional. Hoje, graças à cultura de massas, à migração e às esferas públicas transnacionais,

é difícil dizer onde termina uma cultura e começa outra; todas as culturas são internamente híbridas. Existem muitas esferas de ação que promovem diferentes padrões de valores culturais, tornando a ordem social eticamente pluralista. Neste aspecto, existe uma diversidade de valores que permite o constante questionamento de horizontes e padrões de valores. Há também um desafio à hierarquia do status social.

Finalmente, hierarquia de status é ilegítimo na sociedade moderna. O princípio mais básico de legitimidade nesta sociedade é a igualdade liberal, como é expresso nos ideais de mercado, trocas igualitárias, a carreira aberta para novos talentos, e a competição meritocrática, e em ideais democráticos, tais como a igualdade de cidadania e igualdade de status. A hierarquia de status viola todos esses ideais¹⁷. (FRASER, 2003a, p. 55).

Fraser pensa que seja possível eliminar os padrões que hierarquizam na sociedade moderna pela continuação de um processo histórico iniciado há mais de dois séculos de transformação qualitativa da sociedade. Dois grandes processos contribuíram para modernizar o status de subordinação da sociedade moderna, o mercado e o crescimento de uma sociedade civil plural.

A lógica do mercado que propaga a ideia de não ser regulada por padrões de valores culturais, mas, sim, governada por padrões de maximização dos ganhos pelos imperativos do autointeresse. O mercado introduz uma quebra na ordem cultural tradicional. O que Fraser deseja ressaltar é que o mercado, no entanto, coexiste com uma ordem valorativa. Ele não destrói ou dissolve simplesmente as distinções de status, ao contrário, ele as instrumentaliza para servirem aos fins da eficiência propagada pelo mercado.

O crescimento de uma sociedade civil plural permitiu uma ampliação enorme dos padrões culturais que regulamentam as diferentes arenas de ação social. Como resultado, tem-se a constituição de uma ordem eticamente plural na qual os padrões e horizontes de valores são bem mais contestados e estão abertos a mudanças. Há a diferenciação de amplas instituições não-mercadológicas que adquirem algum tipo de autonomia e desenvolvem cada uma delas padrões de valores culturais que regulamentam o processo de interação.

A denúncia da filósofa norte-americana é a de que as abordagens que se propõem a analisar a realidade contemporânea tendem a subsumir as duas dimensões dos conflitos sociais uma na outra. O economicismo, por exemplo, tende a propagar a ideia de que a solução para os problemas da realidade social pode ser dada pela economia. Já o aspecto

culturalista, propõe que mudanças na cultura são capazes de gerar mudanças em toda ordem social, transformando a economia num epifenômeno da cultura.

Fraser acredita que é possível eliminar os padrões que criam hierarquias na sociedade moderna, dando continuidade ao processo histórico iniciado há mais de dois séculos de transformação qualitativa da sociedade. Dois processos principais contribuíram para a modernização da posição subordinada da sociedade moderna, o mercado e o crescimento de uma sociedade civil pluralista.

Uma lógica de mercado que promove a ideia de não ser regulado por padrões de valores culturais, mas sim governado por padrões de maximização de lucros através dos imperativos do interesse próprio. O mercado representa um ponto de viragem na ordem cultural tradicional. Fraser quer enfatizar que o mercado coexiste com a ordem avaliativa. Não destrói nem dissolve as diferenças de estatuto, mas antes instrumentaliza-as para servir os objetivos da eficiência promovida pelo mercado.

O crescimento de uma sociedade civil pluralista permitiu uma enorme expansão dos padrões culturais que regulam diversas áreas da ação social. O resultado é a constituição de uma ordem eticamente pluralista em que padrões e horizontes de valores são muito mais contestados e abertos a mudanças. Há uma diferenciação de amplas instituições não mercantis que adquirem certo tipo de autonomia e cada uma cria padrões de valores culturais que regulam o processo de interação.

O filósofo norte-americano reclama que as abordagens que se propõem a analisar a realidade contemporânea tendem a incorporar entre si duas dimensões dos conflitos sociais. O economista, por exemplo, tende a promover a ideia de que a economia pode fornecer soluções para os problemas da realidade social. Já a vertente culturalista propõe que as mudanças na cultura são capazes de gerar mudanças em toda a ordem social e transformar a economia em um epifenômeno da cultura.

Por não acreditar que seja possível analisar os conflitos sociais isolando duas dimensões, a proposta de Fraser é utilizar uma perspectiva dualista (dualismo de perspectiva), que permite uma avaliação analítica das demandas de reconhecimento e redistribuição. Ele insiste que a separação é apenas analítica porque estas áreas (economia e cultura) estão totalmente interligadas.

A economia e a cultura não pertencem a áreas sociais diferentes. Contudo, as abordagens propostas pelo autor ainda deixam lacunas na implementação específica do reconhecimento. Ela mesma admite que tais esferas estão muito interligadas, gerando ambiguidades e confusões quanto à redistribuição e ao reconhecimento. Portanto, Honneth

não está satisfeito com a sua proposta de “entrelaçar” economia e cultura num outro nível teórico.

O filósofo de Frankfurt não ignora as críticas que lhe são dirigidas por Nancy Fraser. Ele refuta alguns pontos apontando as inconsistências e imperfeições da proposta de justiça paritária. Este modelo baseia-se no entrelaçamento de aspectos económicos e culturais para a possível concretização do reconhecimento das minorias.

Estas respostas não pretendem menosprezar ou diminuir as opiniões do autor. Já Honneth, além de enriquecer a discussão ao mostrar o outro lado do problema, aponta uma solução conceitual para a proposta de Fraser. Até porque a atitude do autor norte-americano por vezes se assemelha a um conceito liberal.

Como Honneth pertence à tradição hegeliana, o filósofo de Frankfurt adota um conceito centrado na comunidade, no coletivo. Neste aspecto, Axel Honneth pertence à linha do comunitarismo. Este conceito surgiu no final do século XX (meados ao final da década de 1980 e início da década de 1990) e preconiza a inserção de debates políticos e morais para defesa dos interesses coletivos na sociedade. Ele se opõe a alguns aspectos do liberalismo. Fraser assume uma postura liberal em sua teoria. Para contrariar este modelo, Honneth discute novamente algumas das considerações do próprio autor.

6.4.3 As posições de Honneth diante do "ataque" de Fraser

Honneth, ao contrário de Fraser, não acredita que basta construir uma teoria social e pensar uma teoria do reconhecimento baseada apenas na análise dos novos movimentos sociais. Segundo ele, isso se justifica por diversos motivos. Ele pensa que Fraser, ao caracterizar os novos movimentos sociais como uma multiplicidade de esforços politicamente organizados para reconhecer o próprio estilo de vida, adota uma perspectiva que generaliza excessivamente a experiência norte-americana. Isto porque este tipo de luta tem desempenhado apenas um papel secundário em países como França, Inglaterra e Alemanha, onde são repetidamente desenvolvidas questões “tradicionais” relacionadas com a política laboral e a segurança social.

Honneth acredita que para afirmar que os conflitos contemporâneos são lutas por reconhecimento cultural, é necessário primeiro estabelecer quais são as formas morais relevantes de privação e sofrimento. Sua proposta é ir além dos temas políticos na esfera

pública e tentar difundir os sentimentos reais dos mais diversos grupos do mundo contemporâneo.

É essencial que pensemos num critério normativo abstrato para conduzir uma análise dos conflitos sociais contemporâneos. Se a premissa de Honneth Fraser de ausência de um critério abstrato para medir as formas de sofrimento e privação estiver errada, o autor norte-americano comete um erro metodológico. Uma teoria social que se orienta para as exigências percebidas dos movimentos sociais tem como consequência que é incapaz de abordar os fatores básicos de análise.

Um desses fatores é que Fraser, assim como Taylor, superestima a capacidade das sociedades ocidentais de homogeneizar o princípio da dignidade associado ao conceito de universalização dos direitos. Esta universalização dá aos indivíduos acesso à igualdade como um fim em si mesmo. Ao fazê-lo, eliminam todos os elementos presentes nas lutas de identidade política dos conflitos jurídicos do passado.

De acordo com Honneth, todos os requisitos para a justiça distributiva podem ser melhor explicados utilizando as categorias normativas que decorrem da teoria do reconhecimento. Ao contrário de Fraser, ele argumenta que todos os conflitos sociais se baseiam na luta pelo reconhecimento. O autor de Frankfurt propõe utilizar as categorias explicativas de sua teoria do reconhecimento, baseada na teoria do reconhecimento de Hegel, para analisar as demandas dos conflitos sociais contemporâneos.

A sua primeira questão diz respeito a uma compreensão preliminar das possíveis formas de sofrimento social. Segundo Honneth, os estudos da teoria sociológica carecem de uma análise que enfatize a natureza normativa da moralidade. Por exemplo, a perspectiva marxista carece de uma hipótese que considere as causas potenciais de um sentimento de injustiça. Em suas palavras,

O marxismo e, em seguida, a inclinação em direção a antropologia utilitarista permite a concessão coletiva do interesse para a classe social, a posição antitética carece de qualquer conceito para formação de hipóteses sobre as possíveis causas da sensação social injustiça. (FRASER; HONNETH, 2003, p. 130)

Habermas é um dos poucos autores que se dedicou ao estudo da natureza normativa da moralidade. O procedimentalismo habermasiano baseia-se na ideia de que os indivíduos obedecem à lei porque ela representa aspirações e consensos pactuados no mundo da vida, ou seja, está vinculado a um código moral baseado na compreensão intersubjetiva. Contudo, o procedimentalismo habermasiano carece de uma análise da relação entre o

processo de interação social e a formação de identidades individuais, baseada na teoria da subjetividade. Somente combinando esses dois campos é possível determinar a natureza dos acordos morais, o que é considerado bom para a sociedade.

Honneth retoma os estudos realizados por Edward Thompson (1924-1993) e Barrington Moore (1913-2005) sobre as lutas de classes na Inglaterra do século XIX. Estes autores concluíram que o conteúdo das lutas do século XIX não era essencialmente sobre a distribuição de rendimentos, mas sim sobre o reconhecimento de que as expectativas intersubjetivas não eram tidas em conta ou cumpridas. Todas as lutas pela distribuição representam, portanto, uma luta pelo reconhecimento de acordos assinados intersubjetivamente que tenham validade normativa. É a falta de reconhecimento que está na base dos sentimentos de sofrimento, humilhação e privação.

Nesta perspectiva pode-se ver o ponto central de desacordo entre Fraser e Honneth. Isto é inconsistente com a sua divisão entre as exigências de reconhecimento e as exigências de redistribuição, a fim de compreender a ligação entre cultura e economia no capitalismo. Esta dicotomia entre lutas suprime ou negligencia as lutas por reconhecimento presentes em todos os conflitos pela igualdade jurídica. Para compreender a especificidade do capitalismo contemporâneo, bem como a inter-relação entre as injustiças culturais e económicas, é necessária uma análise da gramática moral por trás de todos os conflitos sociais.

Este tema do reconhecimento dificilmente pode ser subestimado. Para Honneth, isso significa uma espécie de divisão interna ocorrida dentro da categoria de honra, na transição para a sociedade moderna, que acabou por criar uma dualidade que assume a forma de duas fontes de reconhecimento paralelas e concorrentes: a legal, baseada em formalmente legal igualdade e status, ou social o prêmio associado à premiação do trabalho profissional. No primeiro sentido, o conceito hierárquico de honra é democratizado; no segundo, é “meritocrático” na medida em que depende da contribuição individual como “cidadão trabalhador”.

É precisamente esta dimensão de princípios incrustados na realidade social que permite o carácter de racionalidade e a necessidade de justificação pública para formas de reconhecimento mútuo. Fraser ignora esta suposição quando imagina o domínio “material” como o núcleo do tema distributivo.

Do ponto de vista de Fraser, este é realmente um fator complicador. Tenta adaptar cada característica específica dos movimentos sociais aos pressupostos relevantes que estão em jogo na luta pelo reconhecimento. Neste aspecto, esta proposta torna-se um

“imperialismo expansivo” de dimensão jurídica. A regulação tende a ser introduzida desde as relações familiares, esfera da autoconfiança por excelência, até à dimensão do “princípio de desempenho”, cuidadosamente separado das garantias jurídicas que se tornaram “direitos sociais”. Estes direitos sociais baseiam-se no esforço para construir uma zona social separada das considerações de desempenho, características das instituições do Estado-providência.

Em Honneth, nenhuma análise da “distribuição” deveria ignorar a incorporação parcial do recurso pelo estado de bem-estar social na “estima social”. Segundo ele, este processo talvez possa ser adequadamente entendido como a aplicação do princípio da igualdade de tratamento. Do ponto de vista do filósofo de Frankfurt, este princípio de igualdade é algo tão forte e valioso que se torna relevante para a aplicação dos direitos das minorias. Especialmente porque as minorias terão um papel decisivo e histórico em termos da eficácia do poder persuasivo baseado em razões morais justificadas pelas suas exigências específicas.

Toda a dinâmica da luta pelo reconhecimento para Honneth começa na relação entre o não reconhecimento e o posterior reconhecimento jurídico. Em outras palavras, toda luta por reconhecimento se dá através da dialética do geral e do particular. Afinal, tal estatuto passa sempre a reivindicar uma peculiaridade relativa, uma “diferença” que antes não gozava de proteção jurídica. No entanto, estes conflitos são percebidos num sentido completamente pré-político.

Nesse sentido, Honneth, ao contrário de Fraser, imagina a experiência do “desrespeito” como a base de todo conflito social (assim como Charles Taylor). Também neste sentido, Honneth rejeita o símbolo do “monismo culturalista” e postula o “monismo moral” se as instituições centrais do capitalismo dependerem do consenso moral. Contra Fraser, Honneth critica a ausência de uma explicação adequada que pudesse legitimar a perspectiva dualista do autor. A autora americana carece de qualquer indício de uma teoria social alternativa para apoiar a sua teoria do conflito político.

Também é evidente a atitude de Honneth relativamente ao afastamento da perspectiva de Fraser de análise do reconhecimento de minorias. O autor de Frankfurt assume a posição do monismo normativo, que busca identificar a ordem através da determinação de valores; Já Fraser segue a linha do dualismo, que defende o reconhecimento da relação mútua entre as dimensões (cultural, econômica, material), mas a sua preservação como ordens distintas.

Outro aspecto relevante de discordância no debate é o modelo padrão de reconhecimento, aqui há uma polarização entre o modelo de identidade associado a Honneth

e o modelo de status proposto por Fraser como alternativa. A crítica ao modelo identitário baseia-se basicamente no caráter essencialista que o autor vê no conceito de identidade utilizado e na compreensão do não reconhecimento “como dano à identidade”. Segundo ela, é muitas vezes o resultado da imposição de uma identidade grupal singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade da vida dos indivíduos, a multiplicidade de sua identificação e a intersecção de suas diversas filiações.

Para avançar em sua própria crítica, a autora propõe um modelo de status em que a injustiça ou o não reconhecimento são entendidos como a negação ao sujeito da condição de membro integrante da interação. Esse tipo de situação causa desigualdade de status social em uma pessoa. Tem 4 vantagens conceituais:

- 1) O modelo de status não apela para uma concepção de autorrealização e sim a uma concepção de justiça que pode, e deve ser aceita por indivíduos com diferentes concepções do “bem”;
- 2) Localiza o que está errado na relação social e não nos aspectos psicológicos do indivíduo ou da relação interpessoal, o que provoca a necessidade de desinstitucionalização de padrões culturais que impendem a participação paritária mesmo quando não causam (ou ainda não) efeitos subjetivos;
- 3) Evita a ideia de que todos têm direito a igual estima e defende a ideia que todos tem igual direito de buscar a estima social sob condições justas de igual oportunidade, o que altera o sentido da positivação da estima para a ideia de que todos tem o direito de não ser disesteemed e,
- 4) Entender o não-reconhecimento enquanto violação da justiça facilita a integração das reivindicações por reconhecimento com aquelas por redistribuição de recursos e riqueza. (FRASER, 2003, p. 31-34)

Outra polarização importante no debate fica evidente a partir da proposta do modelo de status, que podemos identificar como o princípio utilizado para avaliar a demanda: Moralidade ou ética?

Finalmente o modelo de status possui outra grande vantagem. Diferentemente do modelo de identidade, ele entende o reconhecimento de uma forma que esse não é colocado no campo da ética. Recusando o alinhamento tradicional á ética, ele ao contrário o alinha a moralidade. (FRASER, 2007, p. 110).

O argumento de Fraser sobre a presença de um conceito essencialista de identidade nas proposições da teoria do reconhecimento provoca fortes reações nos contra-argumentos de Axel Honneth. O filósofo de Frankfurt estabelece um paradigma relacional e intersubjetivo, longe, portanto, de conceitos fixos e totalizantes. O autor também assume posição oposta ao que chama de “redução” das políticas identitárias apenas ao seu aspecto cultural, argumentando que o ponto de partida e o ponto final das reivindicações por

igualdade social é a autorrealização do sujeito. Portanto, o argumento de Honneth busca garantir as condições para a formação integral, sem qualquer coerção, de identidades.

Mas a diferença entre nossas posturas consiste, essencialmente, no fato de que Fraser move-se imediatamente deste ponto inicial: da ideia de participação social para autonomia individual; enquanto eu movo, primeiramente, da autonomia individual para o objetivo mais intacto da possível formação de identidade, a fim de então trazer princípios de reconhecimento mútuo como algo pressupostamente necessário (HONNETH 2003, p. 176).

Quanto à dicotomia entre ética e moral, Honneth (2003) argumenta que sem antecipar o conceito de vida boa é impossível definir um conceito claro de injustiça. Além disso, a autora de Frankfurt também afirma que embora Fraser negue a importância de ativar o conceito de bem, ela o faz. Nancy Fraser define o porquê ou o quê da igualdade com referência ao bem da participação, enquanto eu entendo o porquê como o bem da formação da identidade pessoal.

A discussão proposta por Honneth contra Fraser ataca indiretamente Jürgen Habermas (1929-). Isso ocorre porque o modelo processual adotado por este autor acaba deixando de lado questões intersubjetivas entre as minorias. Assim, Honneth também aponta as deficiências e contradições da teoria deste autor alemão. Não é por acaso que a seção seguinte detalhará alguns aspectos desta crítica honnethiana ao modelo de reconhecimento proposto por Habermas.

6.5 Modelo de reconhecimento habermasiano e a crítica de Honneth a este modelo

Jürgen Habermas desenvolveu uma concepção processualista do direito e da democracia, cujas influências teóricas são fundamentais para a filosofia política do reconhecimento. Em sua obra *A Inclusão do Outro*, o autor alemão enfatiza que o sistema de direitos é sensível às exigências do reconhecimento. Isto pode proporcionar aos grupos culturais conexões em processos deliberativos de perpetuação. Continuidade baseada nas tradições, mantendo os usos e hábitos das pessoas, da cultura.

Honneth, por outro lado, não partilha dos sentimentos de Habermas sobre o assunto. O filósofo do reconhecimento admite que a institucionalização de procedimentos capazes de apoiar expectativas normativas de exigências identitárias seria insuficiente para garantir uma justiça social eficaz. Desta forma, qualquer tentativa contrária a este modelo é incapaz de conter o substrato moral inerente às lutas intersubjetivas por reconhecimento: a experiência do desrespeito.

Tal atitude de Honneth para com seu mestre não é acidental. O debate sobre a implementação do reconhecimento nas ações políticas contemporâneas suscita uma polêmica entre Habermas e autores que defendem o reconhecimento. Na verdade, o modelo de Habermas exclui a possibilidade de uma relação intersubjetiva entre minorias. Sua posição é formalizar o lado processual do direito.

Habermas (XX) reconstrói os principais argumentos sobre as “lutas por reconhecimento”. Neste texto, antes de apresentar seus argumentos, Habermas faz o seguinte diagnóstico: as constituições modernas baseiam-se na ideia de que os cidadãos ingressam voluntariamente em uma comunidade de pessoas livres e iguais. E é a mesma constituição que legitima os direitos que os cidadãos precisam de reconhecer mutuamente se quiserem regular legitimamente a sua coexistência por lei.

Para Habermas, o direito moderno baseia-se em relações de reconhecimento de forma intersubjetiva. No entanto, este modelo é sancionado pelo Estado, pois os direitos dele decorrentes garantem a integridade dos sujeitos relevantes de forma privada e não coletiva. Surge então a questão:

Pode uma teoria dos direitos com uma orientação tão individualista explicar as lutas pelo reconhecimento, que parecem ser principalmente sobre a articulação e confirmação de identidades coletivas? (HABERMAS, 2004, p. 137).

O ponto de partida para a discussão de Habermas é o artigo de Charles Taylor *Multiculturalismus und die Politik der Anerkennung* (Multiculturalismo e a Política de Reconhecimento). A pergunta que Taylor responde no artigo, que enquadra a discussão proposta pelo filósofo alemão, é a seguinte segundo Habermas: as formas de vida marginalizadas, as minorias culturais, deveriam, portanto, ser protegidas por uma espécie de “direito coletivo”, que a nossa autocompreensão de um Estado jurídico democrático, moldado por direitos subjetivos e, conseqüentemente, de caráter liberal, explodiria? Segundo Habermas, a resposta apresentada por Taylor é ambígua:

Ele [Taylor] diferencia duas formas de compreensão do Estado democrático de direito, que denomina liberalismo 1 e liberalismo 2. A denominação sugere que a segunda forma de compreensão (favorecida por Taylor) vem simplesmente corrigir um entendimento indevido das proposições de base do liberalismo. Contudo, ao se observar atentamente a leitura feita por Taylor, percebe-se que ela ataca esses próprios princípios e que põe em questão o cerne individualista da compreensão moderna de liberdade (HABERMAS, 2004, p. 239).

O argumento de Charles Taylor é que a garantia de identidades coletivas está em concorrência com o direito às liberdades subjetivas e individuais, isto é, de uma forma que inevitavelmente entrará em conflito em algum momento e nesse caso será necessário decidir sobre a superioridade de e sobre o outro. O autor canadense explora a oposição entre identidades coletivas e individuais - oposição construída sem plena razão segundo Habermas - de acordo com os conceitos de bem e justiça, decorrentes da teoria moral. De acordo com Habermas, liberais da grandeza de Rawls, por exemplo, defendem uma ordem jurídica eticamente neutra que deve garantir oportunidades iguais para todos, para que todos possam seguir a sua própria concepção do bem. Com isto em mente, comunitaristas como Taylor e Honneth contestam a existência de qualquer neutralidade ética no direito e, portanto, permitem-se esperar que o Estado de direito promova ativamente certas concepções de boa vida, se necessário.

O exemplo a que Taylor se refere é o da minoria francófona canadense, que é a maioria na província de Quebec. Assim, para garantir a integridade do seu modo de vida - ameaçado pela cultura anglo-saxônica da maioria, este grupo exige o direito de estabelecer no Canadá, especificamente em Quebec, uma sociedade de sua própria natureza (HABERMAS, 2004). Para tal, pretendem proibir a população francófona e os imigrantes de matricularem os seus filhos em escolas de língua inglesa e as empresas com mais de 50 funcionários de utilizarem outra língua que não o francês como língua oficial.

Acusações deste tipo vão contra as teorias jurídicas. Na verdade, tais teorias exigem respeito pela “identidade ininterrupta” de cada indivíduo e exigem modelos alternativos de inclusão. Se esta forma de inclusão for avaliada desta forma, haverá garantias de estatuto e de direitos fundamentais para estas minorias. Como resultado, formas de vida culturais continuarão a existir, permitindo uma política ativamente empenhada em gerar membros destes grupos, se estes estiverem preocupados, por exemplo, em garantir que as gerações futuras também se identifiquem como francófonos (HABERMAS, 2004).

O autor alemão não concorda com esta posição anteriormente afirmada. De acordo com Habermas, a interpretação de Taylor dos sistemas de direitos é paternalista. Este facto ocorre graças à existência do princípio da igualdade para todos, para encontrar validação apenas na forma de autonomia amparada na lei, disponível a todos os que pretendam concretizar o seu projeto de vida pessoal (HABERMAS, 2004). Além desse aspecto, a interpretação adotada por Taylor, incluindo Honneth e autores que defendem o reconhecimento, dividi pela metade o conceito de autonomia.

Esse foco reside no fato de que a autonomia só pode ser obtida por aqueles que se beneficiam da lei se se entenderem como autores das leis a que estão sujeitos. Nesse sentido, o liberalismo adotado por Taylor (2013) ignora a origem igualmente remota da autonomia privada e da autonomia pública (HABERMAS, 2004). Só depois de perceber a coerência interna entre o Estado de direito e a democracia é que o sistema de direitos não ignora as diferenças culturais. Esta passagem explica muito sobre esta situação:

Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, até nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria pouca chance de ocorrer (HABERMAS, 2004, p. 242).

Usando o exemplo das lutas pelo reconhecimento do movimento feminista, Habermas conclui que melhor do que a luta pela melhor forma de garantir a autonomia das pessoas perante a lei, deveria haver uma concepção processual do direito. Este procedimento consiste em mostrar o processo democrático como um mecanismo que garante a autonomia privada e pública. Portanto, não basta que sejam concedidos alguns direitos intersubjetivos; somente com a participação dos envolvidos, as mulheres, nas discussões públicas sobre aspectos relacionados com a igualdade de gênero, o Estado garantirá aos cidadãos iguais a sua autonomia privada. O problema para os proponentes da teoria do reconhecimento, segundo Habermas (2008), é que eles ignoraram esta relação e compreenderam erradamente que o universalismo dos direitos fundamentais igualaria as diferenças, tanto culturais como sociais.

Até a legitimidade das lutas pelo reconhecimento também é discutida por Habermas. O feminismo, o multiculturalismo, o nacionalismo e a luta contra o legado do colonialismo são distinguidos como formas específicas de luta pelo reconhecimento. Todas essas formas de relacionamento criadas nessas lutas levariam à modificação de aspectos da sua identidade coletiva. Desafiador ou desafiador, não importa. Suas formas de expressar a alteridade, suas diferenças, mudariam.

As decisões políticas que estas lutas levam a tornar-se eficazes em sociedades complexas através da positivação. Habermas (2002) define a forma de direito que as decisões normativas anteriores tomadas no nível político têm como uma estrutura artificial formal, individualista, coercitiva e positiva, escrita processualmente. Este direito só pode regular o comportamento das pessoas, não a sua motivação. Contudo, a persistência da ordem jurídica ao longo do tempo depende também da sua aceitação como legítima, que garante igual

autonomia a todos os cidadãos. Na ligação entre a luta política e a aplicação de direitos, Habermas vê a base para a afirmação de que a ordem jurídica não é eticamente neutra, mas expressa parcialmente uma certa forma de vida.

Face aos argumentos apresentados, Honneth não concorda com as teses apresentadas pelo seu colega alemão. Nas últimas décadas, o pensamento crítico foi construído a partir da análise da obra de Habermas, que tem buscado apontar as limitações na abordagem linguística do paradigma da intersubjetividade e suas implicações para a teoria crítica.

Honneth destaca-se por escapar à lógica da racionalização do mundo da vida típica da abordagem de Habermas. Um dos objetivos do filósofo de Frankfurt é não negligenciar os fenômenos decorrentes das práticas e estruturas sociais. Em *Luta pelo reconhecimento*, ele tenta construir uma base para uma teoria social comunicativa que leve em conta uma nova conceituação das esferas sociais e elimine para ele o déficit sociológico da teoria crítica. Para isso, utiliza um enfoque nos pressupostos psicológicos e sociológicos da intersubjetividade.

Como aluno de Habermas, Honneth percebe as falhas na teoria de seu colega alemão. Assim como Fraser, Habermas adota as premissas kantianas do estabelecimento processual das relações humanas, sem a presença da mediação da intersubjetividade. Essas relações são baseadas na lei. Adotando o modelo hegeliano, Honneth postula a necessidade da luta como mecanismo para a realização dos direitos das minorias. Além desse contraste, Honneth apresenta alguns problemas relativos à teoria pragmática de Habermas. Mais precisamente, houve três erros. Nesta interpretação, esses argumentos falaciosos consistem no seguinte:

- 1) A crítica, inicialmente, a um mundo de vida sem relações de poder
- 2) A introdução do modelo de luta social na teoria da esfera pública
- 3) Por fim, uma crítica à forma como são analisadas as ameaças que afetam a esfera pública atual

A pragmática universal parece problemática aos olhos de Honneth, que levanta muitas objeções. A princípio, parece abstrato e leva muito pouco em conta a experiência moral pela qual passam os atores sociais quando participam de dinâmicas públicas. No processo de deliberação, os atores sociais não levantam discursivamente reivindicações de validade, mas formulam expectativas de reconhecimento.

O participante espera não só que as suas declarações encontrem um lugar no processo de argumentação, mas também que toda a sua pessoa seja julgada de uma forma

positiva. Ou seja, a abordagem à dinâmica pública da argumentação pressupõe, além do domínio das regras de interação e das competências comunicativas que as acompanham, uma relação positiva do sujeito consigo mesmo e com os outros. Sem esta base de apoio, nada garante a plena participação na esfera pública.

A relação consigo mesmo é uma construção social que se forma na relação do sujeito com o outro. É na ação do outro para consigo mesmo que o sujeito percebe o seu próprio valor e experimenta o reconhecimento, mas também é potencialmente confrontado com a sua própria vulnerabilidade e com a experiência da negação do reconhecimento e do desrespeito social.

A relação intersubjetiva tematizada na teoria do reconhecimento pressupõe uma definição ampla de interação que não se baseia apenas na teoria da linguagem, mas integra elementos como corporeidade e reivindicações morais de reconhecimento adquiridas durante o processo de socialização. Honneth expande assim o quadro da análise habermasiana, centrada nos procedimentos e nas competências comunicativas, às condições intersubjetivas de reconhecimento que estão na base da aquisição e atualização das competências linguísticas.

O processo de socialização, que possibilita uma relação positiva do sujeito consigo mesmo, vai além da interação linguística e pressupõe uma teoria da comunicação integrando dimensões extralinguísticas e expectativas morais. Com isso, as condições comunicativas de compreensão sem coerção, evidenciadas pela pragmática universal, não esgotam o conjunto de condições de interação social, uma vez que as expectativas normativas que os sujeitos associam ao envolvimento em relações comunicativas estão associadas a demandas por reconhecimento social.

Portanto, a autonomia do sujeito não pode ser assegurada simplesmente pela aquisição de competências comunicativas e da capacidade de se engajar na argumentação reflexiva e pública. Segundo Honneth, é formada pelo sentimento de integridade que o sujeito tem para consigo mesmo, que se constrói nas relações de comunicação linguística e extralinguística e que, por outro lado, pressupõe o reconhecimento pelos outros e a capacidade de confirmar a sua própria especificidade.

Ele vê o processo de formação da individualidade como um produto da tensão entre a experiência consciente do self e a emergência inconsciente do self. O self refere-se à parte descontrolada que se expressa impulsivamente sem atividade reflexiva por parte do sujeito; antecede o horizonte de consciência que o sujeito tem de si e dos seus parceiros de interação, e revela-se como um reservatório de impulsos de onde emerge a ação criativa não

passível de objetivação. Pelo contrário, remete-me à constituição consciente do sujeito e à sua capacidade de se tomar como objeto graças à sua capacidade de se colocar no lugar do outro.

O self, assim constituído na interação e na linguagem, corresponde à imagem criada a partir da perspectiva dos interlocutores e traduz o fato de o indivíduo ter consciência de si mesmo quando adota a perspectiva do outro. Segundo Honneth, tal distinção permite levar em conta a singularidade dos sujeitos sociais e a natureza intersubjetiva do processo de individuação. A singularidade do sujeito depende, portanto, das estruturas intersubjetivas e das relações de reconhecimento. Isto porque nos permite garantir que encontramos nos outros e na sociedade, nos diferentes níveis da estrutura de reconhecimento, o respeito social que constitui uma relação positiva entre o sujeito e ele mesmo. Na verdade, o conceito de autonomia subjetiva, dinâmica constitutiva da esfera pública, é modificado em relação a Habermas. Em outras palavras, passamos de um conceito focado na competência comunicativa para um conceito focado na autointegridade.

A aplicação do desrespeito social, que implica, por exemplo, violência psicológica, exclusão da comunidade política, humilhação pública, tem consequências negativas para a construção do eu. Sem falar na ocorrência de graves problemas para a autonomia dos sujeitos e sua capacidade de participar da dinâmica da esfera pública. A pragmática universal, segundo Honneth, não permite a integração desta experiência de desrespeito e não leva em conta a riqueza das experiências sociais na vida cotidiana.

O principal erro/pecado que ela comete é a presença de abstração em seus argumentos. Seu foco na linguagem o impede de captar experiências ou lutas sociais que não sejam articuladas de acordo com princípios morais articulados na linguagem. A noção de vida cotidiana de Habermas não tem em conta a dinâmica das lutas sociais, porque os seus fundamentos não residem em ofensas contra normas implícitas de compreensão comunicativa, mas em ofensas contra reivindicações de reconhecimento e convicção moral. As motivações das lutas sociais e as formas de resistência política não respondem aos critérios linguísticos formulados pelo conceito teorizado de esfera pública de Habermas e, portanto, o impedem.

Honneth tem consciência desse limite ao apontar o erro de Habermas, pois, “o potencial de ação moral por parte das classes sociais dominadas não pode entrar no campo de visão da ética do discurso porque suas principais categorias estão muito centradas na dimensão linguisticamente articulada dos princípios morais” (HONNETH, 1995, p. 14).

Honneth toma como exemplo grupos sociais dominados e formas de conflito que não se manifestam imediatamente nas sociedades contemporâneas. Baseia-se no princípio de que existem múltiplas formas de moralidade, diferenciadas e socialmente situadas, mas que a expressão pública de sensações de injustiça é suprimida por formas brandas de repressão simbólica. A formulação de princípios morais pressupõe a mobilização de recursos simbólicos e um apelo a uma instância de abstração moral socialmente distribuída.

Os grupos sociais que partilham o poder político e econômico são liderados pelo seu estatuto social para justificar a ordem social da qual derivam os seus privilégios. Os seus membros desenvolvem assim um sistema de valores estruturado e formulado em linguagem. Com o tempo, o acesso à formação escolar proporciona-lhes controlo sobre os recursos simbólicos. Desta forma, permite que estes grupos decifrem as suas próprias regras de conduta e fornece um sistema de valores que substitui situações específicas de conduta.

Por outro lado, os grupos sociais dominados escapam à necessidade de estruturar e justificar crenças morais relacionadas com a generalidade da ordem social, o que significa que a sua posição social não os encoraja a reelaborar reflexivamente. Muito menos ainda não há possibilidade de uma generalização lógica dos conteúdos implícitos da sua prática.

As exigências morais dos grupos dominados tendem a permanecer fora das formulações públicas de injustiça. Os seus membros consideram-se perfeitamente capazes de resolver os problemas morais do seu ambiente imediato de uma forma normativamente segura e eticamente considerada. A moralidade implícita opera e deve ser entendida como uma forma de expressão da injustiça social que não é formulada em linguagem sistemática. A teoria da esfera pública, que não tem em conta experiências que não estão organizadas linguisticamente num sistema de crenças morais explícitas, ignora formas de conflito que não são imediatamente visíveis na sociedade atual. Confrontado com os limites da pragmática universal, Honneth propõe um quadro teórico que permite uma análise empírica das motivações morais das lutas sociais. Um paradigma de comunicação concebido não mais em termos de uma teoria da linguagem, mas de uma teoria do reconhecimento, permite a transição da teoria do consenso para a teoria do conflito social.

A teoria da esfera pública de Habermas é guiada pelo consenso: os participantes na comunicação apresentam argumentos racionais com o objetivo de encontrar um acordo. Honneth vê esta suposição de consenso como problemática e critica Habermas por seguir o caminho da teoria do consenso e da racionalização. Ele acredita que um modelo de interação retirado de Hegel permitiria a Habermas desenvolver uma teoria do conflito, da ação coletiva e das lutas sociais na esfera pública.

É a renovação do programa de filosofia intersubjetiva mediada pelo conflito, prematuramente inaugurado por Habermas, que Honneth subscreve. A posição de Honneth consiste em desenvolver uma concepção de luta social que não se baseia/ancorada numa definição estratégica das ações e motivações do conflito. Propor uma teoria do conflito não instrumental que se afaste do modelo da teoria da escolha racional evita reduzir o problema da luta à ação estratégica, como aconteceria com Habermas.

Ao desenvolver a ideia de processo de aprendizagem evolutivo de sistemas de ação sociais, nos quais o processo de racionalização deveria ocorrer de maneira intersubjetiva, ele [Habermas] suspende a alternativa teórica [do primeiro modelo da comunicação, social] que, em seu segundo modelo de sociedade baseado sobre uma teoria da comunicação, teria um custo muito alto. Em vez de passar imediatamente ao conceito de sistema social, Habermas poderia ter tirado proveito da ideia de ação coletiva para evitar a representação equivocada de um sujeito da espécie uniforme. Os processos sociais de aprendizagem, por meio dos quais as sociedades se desenvolvem, não se caracterizariam por um macro-sujeito nem por sistemas de ação anônimos, mas por experiências específicas de grupos sociais trabalhadas de maneira comunicativa e que levam historicamente às novas convicções e concepções. Uma tal perspectiva teórica permitiria interpretar o processo de racionalização como um processo no qual os grupos sociais lutam para dar forma às instituições sociais e [as desenvolver]. Ao mesmo tempo, atribuiríamos um papel prático decisivo no processo de reprodução das sociedades às orientações das ações e aos valores sociais ligados aos grupos sociais (HONNETH, 1986, p. 313-314).

É a renovação do programa de filosofia intersubjetiva mediada pelo conflito, prematuramente inaugurado por Habermas, que Honneth subscreve. A posição de Honneth consiste em desenvolver uma concepção de luta social que não se baseia/ancorada numa definição estratégica das ações e motivações do conflito. Propor uma teoria do conflito não instrumental que se afaste do modelo da teoria da escolha racional evita reduzir o problema da luta à ação estratégica, como aconteceria com Habermas.

A dinâmica da esfera pública surge como resultado de lutas sociais causadas por razões normativas e exigências de reconhecimento. As lutas sociais desenvolvem-se quando indivíduos ou grupos sociais se sentem violados na expectativa de reconhecimento. A estrutura da atividade comunicativa se baseia numa infraestrutura normativa formada por tais expectativas de reconhecimento.

A vivência do desrespeito significa decepção em relação a essas expectativas e desperta sentimentos morais como raiva, rebeldia, indignação, comoções de injustiça, desonra, etc. atores à luta social, tematizada na forma de luta por reconhecimento. Honneth não recorre a um quadro analítico que mobiliza uma definição instrumental da ação e desenvolve uma concepção própria dos mecanismos de decomposição da esfera pública. Não

existe um domínio universal da razão instrumental como em Adorno e Horkheimer, nem “colonização do mundo da vida” como em Habermas.

A preocupação central do filósofo Reconhecimento não é utilizar soluções argumentativas possíveis, utilizadas tanto por Habermas quanto por seus antecessores, para uma interação social que possa ser libertada da mediação. Sem falar na falta de mecanismos regulatórios internos que possam criar “buracos”, contradições com a luta social. Honneth lembra destes dois elementos: um mundo de vida sem relações de poder e um sistema caracterizado exclusivamente pela dominação.

A certeza do afastamento da posição de Habermas é tão forte em Honneth que ele próprio tenta separar-se da “visão pragmática do mundo da vida” de seu mestre. O filósofo do reconhecimento analisa outras formas de decadência na esfera pública e nos convida a refletir sobre a infraestrutura do reconhecimento na sociedade contemporânea:

É necessário que o ponto de vista do diagnóstico histórico seja modificado em relação à abordagem habermasiana. Não são mais as tensões entre sistema e mundo da vida que devem ser colocadas no centro, mas as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento (HONNETH, 1996, p. 230).

O potencial da discussão pública fica ameaçado quando as condições para uma relação positiva entre os sujeitos em relação a si mesmos e, portanto, os seus acessos à autonomia não estão mais preenchidos. A expectativa não realizada de reconhecimento pressupõe uma ruptura do processo intersubjetivo de autoconstrução e faz com que os atores, vendo-se como vítimas da negação do reconhecimento no processo intersubjetivo de socialização, mostrem uma relutância à autonomia de julgamento e afirmação de uma dinâmica pública de argumentação.

Fazendo essas considerações, Axel Honneth constrói um distanciamento cada vez mais latente da filosofia habermasiana. E não só este aspecto precisa ser destacado. A posição de reconhecimento do filósofo na crítica às lacunas deixadas por Habermas torna esta tentativa relevante e necessária para salvar a teoria crítica no presente. Guardá-lo com vigor, de forma crítica e aberta às novas exigências do mundo de hoje.

7 INVENTARIANDO A TEORIA DO RECONHECIMENTO EM DISSERTAÇÕES DO PROFFILO-UFPE

Após intensa discussão teórica nas seções anteriores a respeito da evolução e do percurso da Teoria do Reconhecimento de Honneth, neste capítulo trazemos as repercussões desse tema na atualidade, através do inventário de trabalhos acadêmicos a ser apresentado a seguir.

7.1 Estado da arte da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth em dissertações do Mestrado Profissional PROFFILO-UFPE entre 2019-2022

A fim de demonstrar a importância e o alcance da teoria referida no ensino de Filosofia na escola básica, foi realizada busca na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), especialmente no PROFFILO-UFPE – Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco – sendo encontrados muitos trabalhos, essa tese se deteve em 10 (dez) dissertações de mestrado, abaixo discriminadas por nome do autor, título e ano de defesa:

ALMEIDA, Adriana Tavares de.	Filosofia e infância na escola: tecendo algumas contribuições a partir do projeto Em Caxias a Filosofia en-caixa?	2019
ALVES, Fernando José.	A discussão dos valores ético-morais: a ética mínima no ensino de Filosofia à luz do pensamento de Adela Cortina	2020
BISPO, José Cláudio.	O ensino de Filosofia na perspectiva da afroperspectividade	2021
LIMA, José Anderson de Oliveira.	O ensino de Filosofia por uma perspectiva dialógica: a competência discursiva como caminho para intersubjetividade no âmbito escolar	2019
MELO, Adailton Pereira de.	Uso do texto filosófico em sala de aula no ensino médio: uma educação do aprender a aprender	2019
SANTOS, Marcelo Alves.	O alargamento da compreensão a partir do conflito das interpretações: uma tarefa da Filosofia no Ensino Médio à luz de Paul Ricoeur	2019
SILVA, José Gilberto da.	O ensino de Filosofia: um diálogo com a educação interdimensional na formação de um jovem solidário, autônomo e competente	2019

SOUZA, Claudivan Lopes de.	A função pedagógica da arte: uma análise da poesia de Dom Pedro Casaldáliga e da música de Zé Vicente	2019
SOUZA, Conceição Ellayne Lima de.	As representações sociais e o ensino de filosofia: um estudo filosófico/pedagógico	2022
TORRES, José Airton Albuquerque.	Pressupostos da indústria cultural e massificação da juventude, numa perspectiva de Adorno e Horkheimer	2019

Após a leitura das dissertações foi realizada a análise, considerando o caráter exploratório da pesquisa, a ampliação do entendimento da teoria debatida, como também a possibilidade de uma pesquisa futura mais aprofundada. Então, as publicações foram alocadas em categorias com base no ciclo de suas conclusões; utilizou-se a análise de conteúdo para identificar as principais temáticas veiculadas. Na exploração do material e tratamento dos resultados, realizaram-se a leitura flutuante e a releitura detalhadas do material. Posteriormente, os produtos em análise foram categorizados e agrupados por semelhança temática (FIALHO; SOUSA, 2020).

Dessa forma, o estado da arte aqui desenvolvido, que teve como fim agregar as similaridades entre os trabalhos, perpassou a leitura dos títulos, das palavras-chave e dos resumos. Dessa leitura, emergiram pelo menos três categorias: prática de intervenção, reconhecimento e direito. Todas essas categorias são analisadas em razão da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth e suas implicações para o ensino de Filosofia. Seguem abaixo, as análises em relação a cada um dos trabalhos encontrados.

7.2 Filosofia e infância na escola: tecendo algumas contribuições a partir do projeto Em Caxias a Filosofia en-caixa?¹⁸

A dissertação de Almeida (2019), orientada pela Prof^a. Dr^a. Conceição G. Nóbrega Lima de Salles, considera o projeto “Em Caxias a Filosofia en-caixa” para discutir sobre o ensino escolar de Filosofia na infância.

A prática de intervenção pedagógica descrita no texto reflete a ideia de reconhecimento mútuo. As crianças são encorajadas a expressar suas ideias e sentimentos, e suas vozes são valorizadas e respeitadas. Isso está alinhado com a teoria de Honneth, que

¹⁸ Título da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE por Almeida, Adriana Tavares de.

ênfatiza a importância do reconhecimento mútuo para a realização pessoal e a coesão social.

A intervenção descrita na dissertação pode ser assim resumida: a professora apresenta um livro às crianças e inicia uma discussão sobre identidade e diferença. As crianças são convidadas a refletir sobre quem são e o que as torna diferentes. Esta prática de intervenção pedagógica pode ser vista como uma aplicação da Teoria do Reconhecimento de Honneth. Ao encorajar as crianças a refletir sobre suas identidades, a professora está ajudando-as a ganhar autonomia e liberdade individual.

Além disso, a discussão sobre identidade e diferença também se relaciona com as três esferas do reconhecimento humano identificadas por Honneth. Por exemplo, quando as crianças discutem sobre quem são, elas estão explorando a esfera do amor, que envolve relações pessoais e autoidentidade. Quando elas discutem sobre o que as torna diferentes, elas estão explorando a esfera do direito, que envolve o reconhecimento das diferenças individuais. E quando elas discutem sobre o que as aproxima, elas estão explorando a esfera da solidariedade, que envolve a identificação com um grupo maior.

A teoria de Honneth identifica três esferas de reconhecimento - amor, direito e solidariedade. No texto, essas esferas são evidentes na maneira como as crianças interagem umas com as outras e com o professor. Por exemplo, a discussão sobre o tempo reflete a esfera do direito, onde as crianças expressam suas diferentes percepções e usos do tempo.

Almeida (2019) revela que “(...) foi no exercício de aprendiz que nos colocamos ante a potência da infância e todos os movimentos por ela produzidos no espaço-tempo de uma escola pública”, destacando a importância do reconhecimento da capacidade das crianças de pensar e aprender. A autora da dissertação reflete também sobre a necessidade de reconhecimento nas relações interpessoais na infância, uma das esferas de reconhecimento na teoria de Honneth. E Almeida (2019) ressalta a importância do reconhecimento da individualidade e da diversidade, que são fundamentais para a teoria do reconhecimento de Honneth. A Me. Almeida transcreve falas de crianças e observa como demonstram reflexão sobre a identidade, o que se relaciona com a esfera do amor na Teoria do Reconhecimento de Honneth.

Em suas transcrições, Almeida (2019) observa como a professora encoraja as crianças a refletir sobre suas identidades e diferenças, o que se relaciona com as esferas do amor e do direito na Teoria do Reconhecimento de Honneth.

Portanto, o texto analisado apresenta várias práticas de intervenção pedagógica que se alinham com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth. Esse apresenta uma rica experiência pedagógica em uma sala de aula de uma escola pública, onde as crianças são

convidadas a refletir e compartilhar seus pensamentos e experiências.

As crianças são encorajadas a refletir sobre suas identidades e diferenças, e a professora usa essas reflexões para promover a autonomia, a liberdade individual e a solidariedade entre as crianças. Em destaque a importância do reconhecimento mútuo, respeito pela individualidade e diversidade, e a necessidade de criar um ambiente de aprendizado onde todas as vozes são ouvidas e valorizadas.

7.3 A discussão dos valores ético-morais: a ética mínima no ensino de Filosofia à luz do pensamento de Adela Cortina¹⁹

Alves (2020), orientado por Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa e coorientado pela Prof^a. Dr^a. Célia Maria Rodrigues da Costa Pereira, em sua dissertação de mestrado profissional, procura mostrar de que forma o ensino da Filosofia pode contribuir para a reflexão acerca da ética e da moral, e especificamente verificar como o ensino da Filosofia impacta na vida dos estudantes, além disso, evidenciar como os valores éticos-morais podem ser trabalhados em sala de aula.

A dissertação de Fernando José Alves, intitulada "A discussão dos valores ético-morais: A ética mínima no ensino de filosofia à luz do pensamento de Adela Cortina," explora a importância do ensino de Filosofia no Ensino Médio como ferramenta para a formação ética e moral dos jovens. A pesquisa foca no conceito de ética mínima desenvolvido pela filósofa espanhola Adela Cortina e discute a relevância da educação filosófica na construção de uma sociedade mais justa e reflexiva.

Alves (2020) propõe um estudo detalhado sobre como a ética pode ser resgatada e aplicada no contexto educacional para preparar os jovens a lidarem com questões ético-morais contemporâneas. Ele aborda a crise dos valores na sociedade atual e a dissolução das antigas certezas e instituições. Ao defender a necessidade de normas mínimas que guiem a convivência em uma sociedade plural, o trabalho encontra ressonância na Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth, que enfatiza a importância de padrões mínimos de respeito e reconhecimento para uma vida social saudável.

Essa dissertação investiga a discussão dos valores ético-morais no Ensino Médio, com base no conceito de Ética Mínima desenvolvido pela filósofa espanhola Adela Cortina.

¹⁹ Título da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE por Alves, Fernando José

No contexto contemporâneo, marcado pela crise de valores e a dissolução das antigas certezas e instituições, a ética torna-se ainda mais relevante. Cortina propõe que a busca pela felicidade deve ser conciliada com a observância de regras mínimas que possibilitam a convivência em uma sociedade plural. A pesquisa aborda a preparação dos jovens para lidar com questões ético-morais na sociedade, na comunidade e na escola, e examina o papel da filosofia na reflexão sobre esses temas.

O estudo explora como o ensino da Filosofia pode fomentar a reflexão ética e moral, avaliando seu impacto na vida dos estudantes e demonstrando como esses valores podem ser trabalhados em sala de aula. A metodologia adotada é qualitativa, utilizando o método descritivo e uma análise empírica das intervenções pedagógicas realizadas com os alunos para validar as teses de Cortina. O objetivo é mostrar como a educação filosófica contribui para a formação ética e crítica dos jovens em um mundo contemporâneo plural e complexo.

Axel Honneth, em sua Teoria do Reconhecimento, propõe que o desenvolvimento de uma identidade pessoal saudável depende do reconhecimento em três esferas: amor, direitos e solidariedade. Essas esferas são refletidas na análise de Alves de várias maneiras: ele destaca a importância de ensinar aos jovens o respeito pelo outro, promovendo uma ética que valorize o bem-estar coletivo. A necessidade de normas mínimas válidas para todos, conforme discutido na dissertação, está alinhada com a esfera dos direitos de Honneth. A ética mínima de Cortina propõe regras básicas de convivência que todos devem seguir para assegurar a justiça social. A dissertação enfatiza o papel da educação e da escola na formação de indivíduos e na promoção de uma convivência saudável e respeitosa, refletindo a esfera da solidariedade de Honneth.

As práticas de intervenção pedagógica analisadas no texto incluem a reintrodução da Filosofia no currículo escolar e a importância da educação na formação ética dos indivíduos. Essas práticas visam não só transmitir conhecimento, mas também fomentar a reflexão crítica e o desenvolvimento moral dos estudantes.

Alves (2020) inclui diversas citações que realçam a importância da discussão ética no ambiente escolar e na sociedade. Por exemplo:

Uma das queixas mais comuns nos dias atuais é a de que o mundo está perdido, que os sublimes valores não são mais cultivados pelas pessoas e que se está caminhando na direção dos contra valores, em que o certo é visto como o errado e vice versa.

Esta citação destaca a percepção de uma decadência moral na sociedade

contemporânea, sugerindo a necessidade urgente de uma educação ética. O autor sugere a necessidade de uma rediscussão dos valores morais na sociedade, reintroduzindo a Filosofia como disciplina curricular para a promoção de uma convivência respeitosa e na formação de indivíduos capazes de pensar criticamente.

Para complementar a análise desse texto com uma explicação mais detalhada, é essencial relacionar mais profundamente as práticas pedagógicas com a teoria de Honneth. Por exemplo, ao discutir a inclusão de discussões filosóficas sobre ética nas aulas, é possível explorar como essas discussões podem promover o reconhecimento mútuo e a valorização do outro, aspectos centrais para uma convivência democrática e respeitosa.

Alves (2020) ressalta a importância do debate em sala de aula sobre questões éticas e morais; a necessidade da Filosofia no currículo escolar para a formação dos estudantes, como também a relevância do ensino de ética e moral na formação dos jovens, especialmente em tempos de incerteza.

Além disso, a prática de seminários e discussões em grupo mencionada na dissertação pode ser analisada como uma forma de promover a solidariedade e a autonomia intelectual, ambos aspectos fundamentais na formação ética dos estudantes. Esse tipo de prática pedagógica não só permite aos alunos desenvolverem suas capacidades críticas e reflexivas, mas também os prepara para interagir de maneira respeitosa e inclusiva com os outros.

A prática de Alves, traz luz à referência de Paulo Freire quanto à educação na transformação da sociedade. Seu trabalho enfatiza a natureza social do ser humano e a importância das relações interpessoais; o pensamento crítico e reflexivo na compreensão de nós mesmos e do mundo ao nosso redor.

A dissertação de Fernando José Alves oferece uma análise aprofundada sobre a importância da educação filosófica na formação ética dos jovens. Ao relacionar esse tema com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth, a pesquisa destaca como o respeito, os direitos e a solidariedade podem ser promovidos através de uma educação baseada na reflexão ética. As práticas pedagógicas descritas no texto mostram-se eficazes na promoção de uma convivência saudável e respeitosa, preparando os estudantes para lidarem com as complexidades morais do mundo contemporâneo.

7.4 O ensino de Filosofia na perspectiva da afroperspectividade²⁰

A dissertação de Bispo (2021), orientada por Prof. Dr. Walter Matias Lima, teve por objetivo analisar as propostas de educação em relação à presença de temas étnico-raciais do ensino de filosofia referente à lei 10.639/2003, na questão da promoção do ensino da história e cultura afro-brasileira, oferecida pela rede estadual de ensino do estado de Sergipe. Para executar sua pesquisa, foi realizada observação numa comunidade quilombola urbana, intitulada Comunidade Maloca.

Nessa dissertação, o ensino de Filosofia é destacado como uma ferramenta importante para promover o reconhecimento e a descolonização do pensamento. A disciplina Filosofia não apenas estimula a curiosidade intelectual dos alunos, mas também contribui para a formação de um pensamento crítico e autêntico. Ao explorar conceitos como justiça, direitos humanos e cidadania, a filosofia pode ajudar os alunos a compreender e questionar as estruturas de poder que perpetuam a exclusão social. "A resposta a essa questão destaca o papel peculiar da filosofia no desenvolvimento da competência geral de fala, leitura e escrita – competência aqui compreendida de um modo bastante especial e ligada à natureza argumentativa da Filosofia e à sua tradição histórica" (BRASIL, 2006, p. 26).

No trabalho de Bispo, enfatiza-se como a implementação da Lei 10.639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira, é um exemplo concreto de como o reconhecimento dos direitos pode ser promovido no contexto educacional. Através desta lei, busca-se valorizar e integrar a história e a cultura dos afrodescendentes no currículo escolar, promovendo uma educação mais inclusiva e representativa. Assim ele afirma que "(...) Preocupados com o tipo de práticas pedagógicas, que as instituições escolares vêm exercendo em relação à população afrodescendente, é que procuramos compreender como as entidades mantenedoras do ensino público vêm trabalhando, para a aplicação da Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003, a qual representa um marco na difusão da cultura afrodescendente..."

A intervenção pedagógica visa combater práticas de ensino tradicionais, como a "educação bancária", que Paulo Freire (2001) critica por sua abordagem passiva e autoritária. Em vez disso, o Me. Bispo promove uma educação participativa e crítica, em que os alunos são incentivados a se envolver ativamente no processo de aprendizado. Este tipo de intervenção é particularmente eficaz para abordar questões de desigualdade e exclusão social.

²⁰ Título da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE por Bispo, José Cláudio.

A intervenção pedagógica proposta no contexto do estudo de Honneth alinha-se com sua teoria de várias maneiras: a) Reconhecimento do amor: A valorização da experiência dos professores e alunos no processo educacional pode ser vista como uma forma de reconhecimento do amor. O cuidado e a atenção aos indivíduos são essenciais para um ambiente de aprendizado positivo e acolhedor. "A escola é o palco social onde através da filosofia, os pensadores afrodescendentes terão suas ideias difundidas e asseguradas na formação crítica dos alunos." b) Reconhecimento do direito: A crítica à "educação bancária" e a defesa de políticas educacionais mais inclusivas refletem a luta pelo reconhecimento dos direitos dos alunos a uma educação de qualidade e participativa. "Preocupados com o tipo de práticas pedagógicas, que as instituições escolares vêm exercendo em relação à população afrodescendente, é que procuramos compreender como as entidades mantenedoras do ensino público vêm trabalhando, para a aplicação da Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003, a qual representa um marco na difusão da cultura afrodescendente..." (BRASIL, 2003). c) Reconhecimento da solidariedade: A proposta de ensino de filosofia africana e a desconstrução do eurocentrismo são exemplos de como a solidariedade pode ser promovida no ambiente educacional, valorizando as contribuições culturais de diferentes grupos. "Acreditamos que a escola é o espaço da diversidade e é através dela que os estudos sobre o negro servirão como conhecimento dos pensadores negros, constituindo dessa forma um forte elemento do combate ao racismo."

O autor apresenta em seu texto outros **exemplos de práticas educacionais**. No Colégio Estadual John Kennedy, a implementação do projeto "Alma Africana" destaca a solidariedade e o reconhecimento das contribuições culturais afrodescendentes. Tal projeto visou promover a igualdade racial e combater o racismo através da educação, visto que "mesmo após 130 anos do fim da escravidão, ainda não fizemos da educação um caminho para eliminar a desigualdade entre brancos e negros no Brasil." Assim, Bispo (2021) sublinha a importância contínua de iniciativas educacionais que promovam a igualdade racial.

A Comunidade Maloca e a Teoria do Reconhecimento. No contexto da Comunidade Maloca (encontrada em Aracaju/SE), a Teoria do Reconhecimento de Honneth é claramente evidente. O amor é visível nas práticas culturais e sociais da comunidade, como as rodas de samba e as festas de São Cosme e Damião, que promovem a coesão e a solidariedade entre os membros. "As rodas de samba ficarão na memória de D. Creuza e D. Morena, que viraram verdadeiras guardiãs das músicas que embalam os corpos negros nas ruas da Maloca..." Este trecho ilustra como a música e a cultura são fundamentais para a identidade e o reconhecimento da comunidade. A luta da Comunidade Maloca para ser reconhecida como

um Quilombo Urbano pelo Estado Brasileiro é um exemplo claro da busca pelo reconhecimento dos direitos. Este reconhecimento é vital para a garantia de direitos e o acesso a políticas públicas que promovam a inclusão social e a justiça. "A comunidade remanescente de quilombo da Maloca, localizada no município de Aracajú, no estado do Sergipe (SE), foi certificada pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em fevereiro de 2007, sendo o segundo quilombo urbano oficialmente reconhecido no Brasil". Este reconhecimento oficial é um passo importante na luta da Comunidade Maloca por direitos e reconhecimento.

"A filosofia Ubuntu realmente é algo forte na essência africana, na convivência entre seus pares que dia a dia em coletividade lutam por sua sobrevivência e resistência contra o domínio dos abutres do sistema capitalista durante anos saquearam suas riquezas e subestimaram suas culturas". Esta citação de Bispo (2021) destaca a importância da filosofia africana na vida da Comunidade Maloca e na sua luta por reconhecimento.

Seguem citações de Bispo (2021), com que podemos aprender sobre:

- A difusão das ideias de pensadores afrodescendentes - "A escola é o palco social onde através da filosofia, os pensadores afrodescendentes terão suas ideias difundidas e asseguradas na formação crítica dos alunos".

- A escola como espaço de diversidade - "Acreditamos que a escola é o espaço da diversidade e é através dela que os estudos sobre o negro servirão como conhecimento dos pensadores negros, constituindo dessa forma um forte elemento do combate ao racismo".

- O uso da Filosofia no desenvolvimento da cidadania - "Cabe, então, especificamente à Filosofia a capacidade de análise, de reconstrução racional e de crítica, a partir da compreensão de que tomar posições diante de textos propostos de qualquer tipo (tanto textos filosóficos quanto textos não filosóficos e formações discursivas não explicitadas em textos) e emitir opiniões acerca deles é um pressuposto indispensável para o exercício da cidadania".

- O papel da Filosofia na formação crítica - "A pesquisa mostrou para nós um olhar dinâmico da qual a disciplina alcançou em seu percurso, conseguiu avanços bastante significativos através de algumas modificações 'políticas e educacionais' no país".

A análise de toda a dissertação de Bispo (2021) revelou que a intervenção pedagógica proposta está em sintonia com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth. O ensino de Filosofia, em particular, é visto como uma ferramenta crucial para promover o reconhecimento e a descolonização do pensamento, contribuindo para uma educação mais inclusiva e equitativa. Ao integrar essas abordagens, podemos avançar na construção de um sistema educacional que respeite e valorize a diversidade, promovendo o reconhecimento e a

justiça social.

7.5 O ensino de Filosofia por uma perspectiva dialógica: a competência discursiva como caminho para intersubjetividade no âmbito escolar²¹

Lima (2019), orientado pelo Prof. Dr. Anderson de Alencar Menezes, procurou pensar a possibilidade da competência discursiva como princípio norteador da intersubjetividade no ensino de Filosofia, a partir da leitura habermasiana sobre a racionalidade instrumental – cuja finalidade é a dominação do mundo.

O texto apresenta uma análise profunda do pensamento de Jürgen Habermas, especialmente em relação ao conceito de agir comunicativo e sua aplicação na educação. Embora o texto não mencione diretamente Axel Honneth ou sua Teoria do Reconhecimento, é possível traçar paralelos entre os dois pensadores, especialmente no que diz respeito à importância do diálogo e da intersubjetividade.

O objetivo dessa dissertação é investigar a possibilidade da competência discursiva como princípio norteador da intersubjetividade no ensino de filosofia. Compreender a linguagem como a chave da realidade humana é fundamental, pois a competência discursiva não se limita à capacidade de expressão, mas envolve a realização de atos de fala expressivos e estéticos. Dessa forma, é necessário reconhecer que a formação discursiva deve ser evidenciada não apenas na perspectiva de um observador, mas através da participação intersubjetiva dos sujeitos no ambiente escolar. Será a partir da leitura habermasiana sobre a racionalidade instrumental – cuja finalidade é a dominação do mundo – que se destacará a função colaboradora que a Filosofia pode desempenhar na reconstrução racional e no restabelecimento do papel fundamental da unidade racional na formação humana. Habermas (2008) argumenta que a racionalidade comunicativa deve ser preservada como garantia da participação intersubjetiva dos sujeitos, orientando implicitamente o ato educativo na formação para a emancipação. Contudo, partindo da compreensão de que todo agir tem uma racionalidade que fundamenta e legitima a ação, Lima (2019) chama atenção para a orientação implícita do ato educativo na formação para emancipação, da qual sua intencionalidade necessita preservar uma racionalidade comunicativa como garantia da participação intersubjetiva dos sujeitos. Ademais, como proposta de intervenção do Mestrado

²¹ Título da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE por Lima, José Anderson de Oliveira.

Profissional em Filosofia – Núcleo UFPE – será no contexto da sala de aula que se desenvolveu uma atividade discursiva através do teatro, pensada a partir do paradigma da intersubjetividade, destacando assim a principal intenção deste trabalho que é relatar a experiência discursiva encorajada pelo ensino de filosofia no cotidiano de uma escola pública do estado de Alagoas.

Habermas (2004), em sua Teoria do Agir Comunicativo, argumenta que a modernidade foi marcada por uma racionalidade técnica que instrumentaliza a razão, focando na eficiência e controle dos processos naturais e sociais. Essa racionalidade instrumental se manifesta em estruturas e sistemas que objetivam o mundo e as relações humanas, priorizando o controle e a manipulação sobre a comunicação e a interação. Para Habermas, a linguagem é a via principal para estabelecer relações intersubjetivas, diferenciando-se das relações objetivantes que sustentam o projeto da modernidade. A intersubjetividade se fundamenta na troca comunicativa, onde os indivíduos se reconhecem mutuamente como agentes de fala. Nesse contexto, a racionalidade comunicativa surge como uma alternativa à racionalidade instrumental, enfatizando o entendimento e o consenso ao invés da eficiência e do controle.

A preservação da racionalidade comunicativa é essencial para garantir a participação intersubjetiva dos sujeitos. No âmbito educacional, isso significa orientar o ato educativo de modo a promover o diálogo genuíno e a emancipação dos indivíduos. A educação não deve ser vista apenas como uma transmissão de conhecimento, mas como um processo de formação integral, onde os sujeitos aprendem a se comunicar, argumentar e compreender o outro. Habermas (2004) sugere que a formação discursiva deve se basear na racionalidade comunicativa, que possibilita a criação de um ambiente onde os indivíduos possam desenvolver suas capacidades críticas e reflexivas.

A Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth complementa a abordagem de Habermas ao enfatizar que o reconhecimento mútuo é fundamental para a formação da identidade individual e coletiva. Honneth argumenta que a luta por reconhecimento é uma força motriz nas interações sociais e no desenvolvimento da identidade. Ele identifica três esferas principais de reconhecimento: amor, direito e solidariedade.

No contexto das relações íntimas e familiares, o amor envolve a aceitação e o respeito mútuo, proporcionando uma base emocional segura para o desenvolvimento da autoconfiança e autoestima dos indivíduos. A esfera do amor é fundamental para o reconhecimento pessoal, pois permite que os sujeitos se sintam valorizados e aceitos em sua singularidade. No âmbito da sociedade, o direito refere-se ao reconhecimento legal e ao respeito pelos direitos individuais. Esta esfera assegura que os indivíduos sejam tratados com

dignidade e tenham seus direitos protegidos. O reconhecimento legal é crucial para a formação da identidade moral, onde os sujeitos se veem como membros respeitados de uma comunidade jurídica. A solidariedade se manifesta na valorização das contribuições individuais para a comunidade, destacando a importância do reconhecimento social. Na esfera da solidariedade, os indivíduos são reconhecidos por suas capacidades e realizações, o que fortalece o sentido de pertencimento e a identidade coletiva.

Honneth e Habermas compartilham a visão de que a intersubjetividade e o diálogo são centrais para as relações sociais e a formação da identidade. Enquanto Habermas foca na comunicação como meio para alcançar o entendimento e o consenso, Honneth enfatiza que o reconhecimento mútuo nas diferentes esferas é essencial para o desenvolvimento pleno dos indivíduos. Ambas as abordagens convergem na ideia de que a educação deve promover um ambiente onde o diálogo e o reconhecimento mútuo são centrais, permitindo aos sujeitos desenvolver suas capacidades comunicativas e fortalecer suas identidades.

Quanto às práticas de intervenção pedagógica, observa-se a utilização do método socrático e da taxonomia de Bloom. O método socrático, que promove o pensamento crítico através do questionamento, é essencial para o desenvolvimento do TCC. Questionar o tema, explorar criticamente a literatura, refinar a questão de pesquisa, desenvolver a metodologia e analisar os dados são etapas cruciais. Este método não apenas promove uma compreensão mais profunda do tema da pesquisa, mas também auxilia na identificação de lacunas e contradições na literatura existente.

A taxonomia de Bloom é outra ferramenta vital, categorizando objetivos educacionais em domínios cognitivo, afetivo e psicomotor. Para o desenvolvimento do TCC, focamos no domínio cognitivo, que envolve conhecimento, compreensão, aplicação, análise, síntese e avaliação. Esse *framework* auxilia na estruturação do processo de pesquisa, garantindo uma investigação completa e um engajamento crítico com o tema.

O professor de Filosofia utiliza uma combinação de aulas expositivas, discussões em grupo e atividades práticas para envolver os alunos no material do curso. A prática pedagógica envolve: 1) Discussões sobre questões Contemporâneas - ao discutir a política brasileira através do prisma da Filosofia, o professor ajuda os alunos a ver a relevância e a aplicabilidade da filosofia em suas vidas diárias. Um exemplo é a pergunta "Por que os brasileiros se interessam mais pelo futebol do que pela política do seu país?", que provoca os alunos a refletirem sobre a participação cívica e o desinteresse político; 2) Integração da teoria e prática - a frase "A escola parece que só se importa com nossa cabeça, com o que podemos fazer na prova. Mas, nosso corpo fica preso na cadeira. Todo dia é um monte de conteúdo

diferente que a gente olha. Ficamos presos! Gostamos de nos movimentarmos, de praticar. Sair da sala é como se pra mim eu tivesse de sair da teoria pra fazer.", que reflete a necessidade de uma abordagem mais dinâmica e prática no ensino, integrando atividades que envolvam o corpo e a mente; e 3) Discussões conclusivas e coletivas que podem levar a conclusões compartilhadas e compreendidas por todos os alunos.

Essas práticas pedagógicas se alinham com o pensamento de Axel Honneth, especialmente nas esferas do direito e da solidariedade. Ao incentivar a participação ativa e o diálogo, o professor promove um ambiente de reconhecimento mútuo, onde os alunos se sentem respeitados e valorizados por suas contribuições. Isso é essencial para o desenvolvimento de uma identidade coletiva e de uma comunidade de aprendizagem baseada no respeito e na valorização das diferenças.

No contexto da sala de aula, foi desenvolvida uma atividade discursiva através do teatro, baseada no paradigma da intersubjetividade. A principal intenção foi relatar a experiência discursiva encorajada pelo ensino de filosofia no cotidiano de uma escola pública de Alagoas. Essa prática pedagógica visa conectar o material do curso a questões contemporâneas, como a política brasileira, utilizando a "Alegoria da Caverna" de Platão para provocar discussões relevantes.

A abordagem pedagógica é ilustrada por várias citações dos alunos, que destacam a relevância e a aplicabilidade da filosofia em suas vidas diárias. Por exemplo: - "Por que os brasileiros se interessam mais pelo futebol do que pela política do seu país?" Assim, a dissertação de Lima (2019) é mais um exemplo de como a Teoria do Reconhecimento de Honneth deve ser observada na educação, especialmente no ensino de Filosofia.

7.6 Uso do texto filosófico em sala de aula no ensino médio: uma educação do aprender a aprender²²

A dissertação de Melo (2019), intitulada **“Uso do texto filosófico em sala de aula no ensino médio: uma educação do aprender a aprender”**, apresenta uma reflexão sobre a educação filosófica no Ensino Médio, focando na leitura e interpretação de textos filosóficos. A Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth pode ser aplicada aqui para entender como o

²² Título da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE por Melo, Adailton Pereira de.

reconhecimento mútuo pode facilitar a aprendizagem e a interpretação de textos filosóficos. Segundo Melo (2019, p. 48):

Formar novas subjetividades capazes de reconhecer suas raízes sociais e culturais a fim de compreender a sua inserção no mundo, esse poderia ser o objetivo primordial da escola pública e para isso o processo de letramento, a formação humana tornando-se essencial.

O texto discute se o professor deve ser um mediador da aprendizagem ou um comentador. Na Teoria do Reconhecimento de Honneth, o reconhecimento é um processo dialógico. Portanto, o professor pode desempenhar o papel de um mediador que facilita o diálogo entre o estudante e o texto filosófico.

O texto sugere que o professor deve atuar como intermediário entre o saber especializado e os alunos, facilitando o acesso dos alunos ao conhecimento. Isso reflete a visão de Honneth de que o reconhecimento é um processo social que requer a mediação de outros. Para Melo (2019, p. 48)

(...)a escola deve possibilitar as condições de emancipação a partir a formação de um pensamento autônomo, identificando as possibilidades de compreensão do todo e as contradições que sustentam a realidade social e política.

Ressalta-se que o estudante deve ser o protagonista na arte de criar conceitos, sugerindo que o ensino de Filosofia tem uma relação estreita com o fazer filosofia. Isso ecoa a ênfase de Honneth no papel ativo do indivíduo na luta por reconhecimento e na formação de sua própria identidade.

O trabalho acadêmico destaca a importância do trabalho com textos filosóficos para a formação do leitor crítico e para o confronto com uma realidade conceitual que serve como subsídio para a criação de conceitos. Isso se alinha com a Teoria do Reconhecimento de Honneth, que enfatiza a importância do reconhecimento mútuo e da interação social para a formação da identidade individual. Segundo a dissertação referida,

(...) Para compreender como a filosofia se insere nas questões educativas, pedagógicas e curriculares, se faz necessário entender que existe um mecanismo chamado de currículo e que neste, os conhecimentos e saberes de uma sociedade se entrelaçam, e que a escola tem o objetivo fundamental da constituição de sujeitos, fundada na socialização e no reconhecimento do outro. (MELO, 2019, p. 18)
(...) sobre o reconhecimento do Outro, haja vista que a linguagem pode ser carregada de afetos, agravos, preconceitos, xenofobia, ao mesmo tempo em que deve ser carregada de sentido comunicacional (positivo ou negativo). (MELO, 2019, p. 98)

Assim, Melo (2019) descreve uma intervenção pedagógica que envolve a leitura e interpretação de textos filosóficos. Na Teoria do Reconhecimento de Honneth, o reconhecimento é um processo de luta e negociação. Portanto, a intervenção pedagógica pode ser vista como um espaço para a luta e negociação de significados e interpretações.

Uma prática de intervenção pedagógica descrita no texto envolve a leitura e interpretação de textos filosóficos, a discussão e eleição de temáticas comuns, a interpretação e apropriação de conceitos fundamentais do texto, a reelaboração e confronto dos conceitos produzidos, e a elaboração de um texto dissertativo comum. Isso sugere uma abordagem pedagógica que valoriza a participação ativa dos alunos e a construção coletiva do conhecimento, o que se alinha com a ênfase de Honneth na interação social e no reconhecimento mútuo como fundamentais para a formação da identidade individual.

A segunda etapa se constitui da intervenção em sala de aula, ou seja, de exercícios de leitura de textos filosóficos (fragmentos), de modo a motivar os estudantes à sua interpretação/compreensão, como elemento de conceituação e formação de consciência crítica. (MELO, 2019, p. 89)

A intervenção deve ser o ponto de encontro entre os saberes dos filósofos e a compreensão dos estudantes. Isso sugere uma abordagem pedagógica que valoriza a participação ativa dos alunos e a construção coletiva do conhecimento, o que se alinha com a ênfase de Honneth na interação social e no reconhecimento mútuo como fundamentais para a formação da identidade individual.

Em resumo, o texto apresenta uma abordagem pedagógica para o ensino de filosofia que valoriza a leitura e interpretação de textos filosóficos, a participação ativa dos alunos na criação de conceitos, e a mediação do professor no processo de aprendizagem. Essas ideias se alinham de várias maneiras com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth, que enfatiza a importância do reconhecimento mútuo, da interação social e da participação ativa do indivíduo na formação de sua própria identidade.

7.7 O alargamento da compreensão a partir do conflito das interpretações: uma tarefa da Filosofia no Ensino Médio à luz de Paul Ricoeur²³

²³ Título da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE por Santos, Marcelo Alves.

Santos (2019), em sua dissertação de mestrado, defende que a presença da disciplina de filosofia no Ensino Médio pode viabilizar aos estudantes um processo de abertura mental em que ele admita possibilidades variadas de explicação para um mesmo problema. A leitura de algumas obras de Ricoeur mais voltadas ao problema da interpretação, colocados em diálogo com autores da atualidade que tratam do ensino de filosofia como problema filosófico, fornecem elementos significativos a uma filosofia da educação e podem levar o professor a uma revisão de sua prática pedagógica, inclusive nos seus aspectos mais didáticos.

O autor enfatiza a significativa tarefa do ensino de Filosofia no Ensino Médio explicando que o professor, “agora também filósofo, exegeta e árbitro, assume a tarefa de propor a leitura de textos filosóficos que tenham uma linguagem mais acessível a iniciantes, trazendo deles sua explicação e arbitrando o conflito de interpretações variadas”.

Quanto à prática pedagógica descrita na dissertação, ela envolve a leitura e interpretação de textos filosóficos, promovendo um ambiente de diálogo e conflito de interpretações. O método baseia-se na abordagem fenomenológica, onde o texto é entendido como o dado que gera o fenômeno na dinâmica da leitura. Isso permite aos alunos manifestarem os sentidos de que se apropriaram, expandindo assim sua compreensão através do confronto de interpretações.

A metodologia utilizada na pesquisa de Santos (2019) envolve a seleção de textos filosóficos acessíveis para os estudantes do ensino médio, especialmente aqueles que tratam do tema da liberdade e das perspectivas da suspeita. A proposta de atividade pedagógica foi estruturada com base nas orientações metodológicas de Amedeo Giorgi e teve como objetivo engajar os alunos em uma leitura atenta e livre de obras de Ricoeur. O professor, atuando como exegeta e árbitro, facilita a discussão e ajuda os alunos a desenvolverem suas próprias interpretações dos textos.

Quanto à intervenção pedagógica, observou-se que os alunos foram encorajados a participar ativamente do processo interpretativo, trazendo suas próprias perspectivas e debatendo diferentes pontos de vista. Esse processo de intervenção pedagógica não apenas ampliou a compreensão dos alunos sobre os textos, mas também os ajudou a reconhecer a validade das interpretações alheias, promovendo um ambiente de aprendizagem colaborativo e democrático. Um dos resultados mais significativos dessa abordagem foi a observação de que, através do conflito das interpretações, os alunos puderam ver além das suas próprias perspectivas, o que lhes permitiu desenvolver uma visão mais ampla e compreensiva dos problemas filosóficos discutidos. Este processo dialético é central para a filosofia de Ricoeur

e foi eficaz em alcançar os objetivos pedagógicos delineados.

Embora o texto da dissertação não mencione explicitamente Axel Honneth, existem paralelos claros entre a ênfase de Ricoeur no conflito das interpretações e a Teoria do Reconhecimento de Honneth: Honneth destaca que o reconhecimento mútuo é essencial para o desenvolvimento pessoal e a justiça social. Em um ambiente educacional, isso significa que os alunos se sentem valorizados quando suas interpretações são reconhecidas e discutidas. Honneth identifica três esferas de reconhecimento: amor, direito e solidariedade. No contexto do ensino de filosofia, a prática pedagógica descrita no texto pode ser vista como uma forma de promover essas esferas de reconhecimento. Quando os alunos participam de debates filosóficos e suas ideias são respeitadas, isso não apenas valida suas contribuições individuais, mas também fomenta um senso de solidariedade e justiça participativa dentro da sala de aula. Uma citação relevante que ilustra essa ideia é: "O trabalho do professor de Filosofia diz respeito, portanto, a uma questão de justiça, neste caso, também de justiça participativa. A ideia da construção de uma compreensão pelo embate convém lembrar tem uma relação direta com noção de democracia e com o efetivo exercício da cidadania". Isso sugere que o reconhecimento mútuo promovido através do ensino de Filosofia pode contribuir para a formação de cidadãos críticos e autônomos.

A dissertação destaca o papel do professor de Filosofia como exegeta e árbitro das interpretações. O professor não apenas apresenta os textos filosóficos, mas também facilita o diálogo e o conflito de interpretações na sala de aula. "Colocar em prática esses 'aprendizados' provenientes de uma leitura 'atenta' e 'livre' de Ricoeur exige do professor de filosofia que ele integre às suas funções as atividades de exegeta e de árbitro das interpretações". Esse papel multifacetado do professor está em consonância com a teoria de Honneth, que vê o reconhecimento mútuo como crucial para a justiça social e a realização pessoal.

O falibilismo, doutrina epistemológica de Charles S. Peirce, considera o conhecimento como essencialmente falível. Isso ressoa com a hermenêutica de Ricoeur e a Teoria do Reconhecimento de Honneth, pois todos enfatizam a importância do diálogo, da abertura à mudança e do reconhecimento da complexidade e incerteza do conhecimento humano. "A ideia de uma compreensão que se 'amplia' à medida em que lhe são integrados elementos novos por meio do conflito das interpretações necessariamente remanda a procedimentos dialéticos".

Santos (2019) destaca a mudança na abordagem do ensino de Filosofia no Ensino Médio, depois da reforma do EM, como isso pode impactar significativamente a forma como os alunos são expostos a conceitos filosóficos. Relacionando com Axel Honneth, a diluição do

ensino de Filosofia pode ser vista como uma redução do reconhecimento da importância da filosofia na formação crítica dos alunos, o que compromete o desenvolvimento de uma identidade reflexiva e autônoma.

O autor da dissertação referida enfatiza o papel central do conflito das interpretações na filosofia de Ricoeur, sugerindo que essa abordagem pode ser útil no ensino de filosofia no ensino médio. Relacionando com Honneth, o conflito das interpretações promove o reconhecimento mútuo, essencial para a justiça social e o desenvolvimento pessoal.

Quanto à prática pedagógica, Santos (2019) sugere que a filosofia de Ricoeur pode informar práticas pedagógicas eficazes no ensino de Filosofia. Relacionando com Honneth, essa prática pedagógica pode ser vista como uma forma de promover o reconhecimento dos alunos, valorizando suas interpretações e contribuindo para a formação de uma identidade reflexiva. Assim, reflete sobre a importância do ensino de Filosofia no Ensino Médio e sugere que a Filosofia pode desempenhar um papel crucial na formação dos jovens. Relacionando com Honneth, a Filosofia no Ensino Médio promove o reconhecimento mútuo e a formação de uma identidade crítica.

O professor de Filosofia deve assumir múltiplos papéis, incluindo o de exegeta e árbitro das interpretações. Relacionando com Honneth, o professor facilita o reconhecimento mútuo ao valorizar as diferentes interpretações dos alunos. Desse modo, o professor, como árbitro, tem a tarefa de facilitar o diálogo e o conflito de interpretações na sala de aula. Relacionando com Honneth, essa função é essencial para o reconhecimento mútuo, promovendo a compreensão e a justiça social. O professor também tem um papel crucial na promoção da cidadania, o que se alinha com a ênfase de Honneth no reconhecimento como um meio de promover a justiça social. O professor atua ainda como um mediador no processo educativo, facilitando o diálogo e a interação entre os alunos. Relacionando com Honneth, essa mediação é essencial para o reconhecimento mútuo e o desenvolvimento pessoal e social dos alunos.

Conclui-se que o texto deve ser entendido como o dado que gera o fenômeno na dinâmica da leitura. Assim, a explicação de vários textos sobre o tema da liberdade, com ênfase nas perspectivas da suspeita, tornou possível aos estudantes manifestarem os sentidos de que se apropriaram e o confronto das interpretações lhes possibilitou ainda mais o alargamento da compreensão. Esses aprendizados apreendidos da leitura de algumas obras de Ricoeur mais voltadas ao problema da interpretação, colocados em diálogo com autores da atualidade que tratam do ensino de filosofia como problema filosófico, fornecem elementos significativos a uma Filosofia da educação e podem levar o professor a uma revisão de sua

prática pedagógica, inclusive nos seus aspectos mais didáticos.

7.8 O ensino de Filosofia: um diálogo com a educação interdimensional na formação de um jovem solidário, autônomo e competente²⁴

O objetivo da dissertação de Silva (2019) foi discutir o papel do professor ao ensinar Filosofia no Ensino Médio, refletindo sobre o ensino de Filosofia como um meio de formação humana que proporciona uma compreensão de si mesmo e das relações com os outros e o mundo. Esta formação humana se alinharia com a Educação Interdimensional, que visa formar jovens autônomos, competentes e solidários. O foco da pesquisa foi verificar como o ensino de filosofia na ETE-Cícero Dias incorporou os princípios da Educação Interdimensional nos últimos cinco anos e quais impactos isso teve na formação dos alunos.

Utilizando a fenomenologia e a análise de conteúdo de Bardin, a pesquisa analisou questionários e testemunhos de alunos e professores para avaliar as práticas pedagógicas de ensino de filosofia na escola. Os critérios de avaliação se basearam em três perspectivas: processo, apresentação e integração, garantindo que o desenvolvimento dos alunos fosse uma construção contínua e significativa.

A dissertação se alinha inteiramente com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth no que se refere à identificação de três esferas principais de reconhecimento: amor, direito e solidariedade, sendo que cada uma dessas esferas corresponde a uma dimensão específica da identidade individual e coletiva. No contexto da pesquisa, a esfera do amor pode ser vista na relação entre os alunos e o professor. Um ambiente de aprendizado acolhedor e estimulante permite aos alunos se expressarem livremente e se sentirem motivados. Esta dinâmica é essencial para que os alunos desenvolvam uma atitude filosófica crítica e reflexiva. Assim, o autor afirma que "O professor cria um ambiente de aprendizado acolhedor e estimulante, que permite aos alunos se expressarem livremente. Isso é evidente quando o professor leva os alunos para fora da sala de aula, proporcionando-lhes uma sensação de liberdade e motivação em relação à aprendizagem."

Em relação à esfera do direito é evidente na maneira como o professor incentiva a participação ativa dos alunos nas discussões, garantindo que todas as vozes sejam ouvidas. Esta abordagem fomenta a autonomia e a capacidade de tomar decisões informadas,

²⁴ Título da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE por Silva, José Gilberto da.

elementos cruciais na formação de cidadãos críticos e responsáveis.

Quanto à solidariedade, ela se manifesta na colaboração entre os alunos durante as discussões e debates sobre questões complexas. Esta prática promove a competência e a capacidade de trabalhar em equipe, habilidades essenciais para a convivência social e o respeito às diferenças.

As práticas de intervenção pedagógica descritas no texto incluem uma combinação de aulas expositivas, discussões em grupo e atividades práticas. Essas abordagens visam envolver os alunos de forma ativa e significativa com o conteúdo filosófico. A prática de utilizar a “Alegoria da Caverna” de Platão para discutir a política brasileira é um exemplo de como conectar o material do curso a questões contemporâneas relevantes, ajudando os alunos a ver a aplicabilidade da filosofia em suas vidas diárias.

A pesquisa de Silva (2019) revelou que as práticas de ensino de filosofia na ETE-Cícero Dias têm promovido o desenvolvimento das categorias de autonomia, competência e solidariedade entre os alunos. Essas habilidades são fundamentais para a mudança de atitude, passando de uma postura habitual para uma atitude filosófica crítica e transformadora. Ele esclarece que "As práticas e o ensino de filosofia têm conseguido alcançar seus objetivos e as categorias: autonomia, competência e solidariedade têm sido desenvolvidas, principalmente a partir do desenvolvimento da habilidade do questionar."

O texto destaca a importância histórica da filosofia grega e sua contribuição para o desenvolvimento humano, enfatizando a necessidade de entender o ser humano como um mistério a ser descoberto. Inclusive a representação teatral desde a antiguidade grega é mencionada como uma prática cultural significativa que é criticada por Habermas por sua forma de espetáculo e autorrepresentação.

A Filosofia, enquanto disciplina, é vista como uma ferramenta crucial para a problematização das grandes questões humanas, incentivando a produção em equipe e a expressão através de diversas linguagens. A prática filosófica em sala de aula é caracterizada pela promoção do ato de pensar, que é descrito como uma atitude produtora e criadora, e não meramente uma reprodução do conhecimento existente.

O autor enfatiza com Cerletti (2009) que ao ensinar Filosofia o professor nunca terá garantia de que alguém “aprenda” a ser filósofo, mas cabe ao professor criar as condições para que talvez se dê um “amor”. Os alunos participantes da pesquisa relatam como o ensino de Filosofia despertou seu senso crítico, ajudando-os a refletir sobre si mesmos e a evoluir como seres humanos.

A pesquisa demonstrou que o ensino de Filosofia, alinhado com os princípios da

Educação Interdimensional, tem um impacto significativo na formação dos alunos, promovendo o desenvolvimento de habilidades críticas, reflexivas e sociais. A aplicação prática da Teoria do Reconhecimento de Honneth no contexto educacional é evidente, ressaltando a importância de um ambiente de aprendizagem que valorize o amor, o direito e a solidariedade. A Filosofia, assim, não apenas contribui para a formação acadêmica dos alunos, mas também para a sua formação como indivíduos autônomos, competentes e solidários, preparados para enfrentar os desafios do mundo contemporâneo.

7.9 A função pedagógica da arte: uma análise da poesia de Dom Pedro Casaldáliga e da música de Zé Vicente²⁵

Souza (2019), em seu trabalho acadêmico, analisou poesia de Dom Pedro Casaldáliga e música de Zé Vicente em contexto educacional. A leitura da dissertação permite extrair relações significativas com a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth, especialmente no que tange às práticas de intervenção pedagógica. O documento examina minuciosamente as relações entre a teologia da libertação e a teoria de Honneth, enfocando práticas pedagógicas e o ensino de Filosofia, revelando como essas práticas pedagógicas buscam o reconhecimento dos estudantes como agentes de transformação social, alinhando-se com as três esferas de reconhecimento propostas por Honneth: amor, direito e solidariedade.

Segundo Souza (2019), a teologia da libertação é uma corrente teológica que surgiu na América Latina na década de 1960, combinando elementos da doutrina cristã com a filosofia marxista para promover a justiça social e a libertação dos oprimidos. Axel Honneth, em sua Teoria do Reconhecimento, argumenta que a realização pessoal e social depende do reconhecimento em três esferas: amor, direito e solidariedade. Na teologia da libertação, a "opção preferencial pelos pobres" é um princípio central, refletindo a esfera do amor de Honneth, em que o reconhecimento interpessoal e o cuidado são fundamentais. Este princípio enfatiza a dignidade e a valorização dos "pobres materiais, das classes oprimidas, dos povos desprezados" (BOFF, 2011). A crítica à perseguição econômica e eclesiástica e a luta por autonomia e direitos alinham-se com a esfera do direito de Honneth, que enfatiza a igualdade e o reconhecimento legal. A defesa da "criatividade e originalidade no pensamento marxista latino-americano" (VILELA, 2013) demonstra essa esfera. A união de movimentos sociais e

²⁵ Título da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE por Souza, Claudivan Lopes de.

religiosos, inspirados em figuras como Mariátegui e Freire, reflete a esfera da solidariedade de Honneth, em que o reconhecimento é alcançado através da contribuição para objetivos compartilhados.

As práticas pedagógicas descritas na dissertação de Souza (2019) envolvem a promoção do reconhecimento dos estudantes enquanto sujeitos capazes de compreender e transformar sua realidade social. O estudo de textos como o Manifesto Comunista é utilizado para fomentar esse reconhecimento. Elas promovem a compreensão crítica de estruturas sociais e políticas, incentivando os alunos a buscar justiça e igualdade. A luta pela autonomia e direitos é central tanto na Teologia da Libertação quanto na teoria de Honneth. O engajamento dos estudantes na análise crítica de textos e músicas que refletem lutas sociais e teológicas promove a participação ativa na sociedade, em consonância com a esfera da solidariedade.

A crítica marxista da religião como “ópio do povo” é desafiada pela teologia da libertação, que busca emancipar e engajar os oprimidos na luta por justiça social. Este movimento teológico representa uma forma de religião que está em diálogo com as lutas sociais e políticas, oferecendo uma nova perspectiva sobre o papel da religião na sociedade contemporânea. A teologia da libertação, ao integrar elementos da filosofia marxista, dialoga com a Teoria do Reconhecimento de Honneth, que se divide em três esferas: amor, direito e solidariedade. Essa integração é evidente nas práticas de intervenção pedagógica e no ensino de filosofia, onde a música e as letras de Zé Vicente, especialmente “Pelos Caminhos da América”, servem como ferramentas didáticas para explorar as lutas por reconhecimento.

O ensino de Filosofia, ao abordar a teologia da libertação e suas intersecções com a filosofia marxista, pode se beneficiar da estrutura da teoria do reconhecimento de Honneth para explorar como as lutas por reconhecimento se manifestam historicamente e na atualidade. Isso permite aos estudantes uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais e de como a filosofia pode ser aplicada para promover mudanças sociais significativas. A prática pedagógica relatada no documento envolve os alunos na análise crítica de textos e músicas, promovendo uma participação ativa na sociedade e alinhando-se com a esfera da solidariedade de Honneth. A música de Zé Vicente oferece uma rica oportunidade para analisar a intersecção entre a filosofia marxista, a teologia da libertação e a Teoria do Reconhecimento, servindo como um instrumento pedagógico para o ensino de filosofia e a promoção de uma *práxis* pedagógica transformadora.

As práticas pedagógicas descritas no documento são orientadas para promover o reconhecimento dos estudantes como sujeitos ativos na transformação de sua realidade social.

Essas práticas incluem o estudo de textos significativos e a análise crítica de músicas que refletem lutas sociais e teológicas. O estudo do Manifesto Comunista e textos da Teologia da Libertação visa fomentar o reconhecimento dos estudantes enquanto sujeitos capazes de compreender e transformar sua realidade social. A análise das músicas de Zé Vicente, como "Pelos Caminhos da América", serve como uma ferramenta pedagógica para discutir questões de identidade, justiça e transformação social. A música expressa a dor e o sofrimento dos povos latino-americanos, mas também a esperança e a alegria do encontro com Cristo, o que pode ser associado à esfera do amor na teoria de Honneth, onde o reconhecimento afetivo é crucial.

Esta prática, (desenvolvida na Escola de Referência em Ensino Médio Raimundo de Castro Ferreira), está alinhada com a esfera da solidariedade de Honneth, promovendo a participação ativa dos alunos na sociedade e a reflexão crítica sobre as estruturas sociais e políticas foram integradas ao currículo. Os alunos foram engajados na análise crítica de textos e músicas, como "Pelos Caminhos da América", que refletem as lutas sociais e teológicas. A música pode ser utilizada como recurso didático para discutir a filosofia marxista e a Teologia da Libertação, incentivando a reflexão crítica sobre as estruturas sociais e políticas que perpetuam a opressão. Através da análise da letra, os alunos podem explorar conceitos como dialética e luta de classes, alienação, ideologia, superestrutura e luta de classes, conectando-os com as realidades sociais contemporâneas e históricas da América Latina.

A integração da teologia da libertação e da filosofia marxista com a teoria do reconhecimento de Honneth, aplicada através de práticas pedagógicas inovadoras, oferece uma abordagem transformadora para o ensino de Filosofia. A música de Zé Vicente, ao expressar a complexidade das experiências latino-americanas, serve como uma ferramenta pedagógica para discutir questões de identidade, justiça e transformação social. Essas práticas pedagógicas promovem uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais e do papel da filosofia na promoção de mudanças sociais significativas. A música de Zé Vicente oferece uma rica oportunidade para analisar a intersecção entre a filosofia marxista, a teologia da libertação e a Teoria do Reconhecimento, servindo como um instrumento pedagógico para o ensino de Filosofia e para a promoção de uma *práxis* pedagógica transformadora. A prática pedagógica, enraizada na filosofia marxista e na teologia da libertação, torna-se um meio de transformação social e empoderamento dos estudantes, promovendo uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais e do papel da Filosofia na promoção de mudanças sociais significativas.

7.10 As representações sociais e o ensino de filosofia: um estudo filosófico/pedagógico²⁶

O trabalho de Souza (2022) teve como objetivo investigar como o ensino de Filosofia pode auxiliar na formação e percepção das identidades sociais e coletivas, partindo da categoria honnethiana. Neste sentido, o texto apresenta uma discussão sobre o papel da filosofia e da educação na sociedade contemporânea, destacando a importância do reconhecimento social e da interação entre indivíduos. O filósofo Axel Honneth é citado como referência teórica, especialmente sua Teoria do Reconhecimento Intersubjetivo.

Ao citar Matos (2014), o autor ressalta a importância da reflexão crítica na educação e o papel da filosofia em questionar e analisar a prática educacional. Destaca também a necessidade de considerar as experiências e perspectivas dos alunos, em vez de impor uma estrutura pré-definida de aprendizado. Destaca ainda a visão de Honneth de que a identidade humana é construída através de relações intersubjetivas e depende do reconhecimento dos outros. Isso é particularmente relevante no contexto educacional, onde o reconhecimento pode desempenhar um papel crucial no desenvolvimento da identidade dos alunos.

Quanto à relação com o ensino de Filosofia, o texto sugere que esse ensino pode servir como uma ferramenta para explorar questões de identidade, representação social e reconhecimento. Isso está alinhado com a Teoria do Reconhecimento de Honneth, que enfatiza a importância do reconhecimento mútuo nas relações sociais. A Filosofia pode ajudar os alunos a desenvolver uma compreensão crítica de suas próprias identidades e das formas como se representam na sociedade. Além disso, pode promover o respeito e o reconhecimento do outro, contribuindo para um convívio social equilibrado.

O texto propõe uma intervenção pedagógica que envolve o uso da Filosofia para trabalhar o reconhecimento na sala de aula. Isso envolve identificar a relação entre filosofia e reconhecimento, definir metodologias para trabalhar o reconhecimento em sala de aula e verificar como o processo de integração social pode ser pensado a partir do estudo sobre identidade, representações sociais e reconhecimento na sala de aula. Essa abordagem reflete a visão de Honneth de que o reconhecimento é fundamental para a identidade e a dignidade dos indivíduos, e sugere que a filosofia pode desempenhar um papel importante na promoção do reconhecimento na educação.

²⁶ Título da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE por Souza, Conceição Ellayne Lima de.

A base teórica desta pesquisa é centrada na Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth, que é amplamente discutida na dissertação. Honneth destaca que o reconhecimento é um elemento fundamental para o desenvolvimento da identidade pessoal e social dos indivíduos. Ele identifica três esferas de reconhecimento: amor, direitos e solidariedade, que são essenciais para a formação de uma autorrelação positiva e a construção de uma sociedade justa. Honneth argumenta que o reconhecimento deve ser um ato moral que afasta o caráter de invisibilidade e promove a valorização do indivíduo. No contexto educacional, a Teoria do Reconhecimento pode ser utilizada para analisar e desenvolver práticas pedagógicas que promovam a inclusão e a valorização das diferenças individuais. A educação, portanto, deve ser vista como uma prática social que contribui para a emancipação dos indivíduos e a construção de uma sociedade democrática.

A pesquisa em que se baseia a dissertação de Souza (2022) foi realizada com uma abordagem qualitativa, utilizando questionários, discussões textuais e músicas como propostas de reflexão. Esta metodologia permitiu observar a relação entre filosofia, reconhecimento e educação, focando na formação dos sujeitos envolvidos na pesquisa. A coleta de dados foi realizada em uma escola pública no interior de Pernambuco, com alunos do ensino médio, configurando uma pesquisa bibliográfica e exploratória. Foram aplicadas três ferramentas principais: uma averiguação socioeconômica para conhecer as raízes dos participantes, um questionário para investigar a noção de conceitos de filosofia e problemas sociais, e discussões reflexivas utilizando músicas e textos sobre a teoria do reconhecimento. Essas técnicas visaram compreender as percepções dos alunos sobre identidade social e suas interações no contexto escolar. Os resultados indicam que os alunos reconhecem a importância do respeito e da valorização das diferenças. No entanto, alguns demonstraram insegurança ao justificar a relevância do reconhecimento, o que pode ser atribuído à falta de capacidade argumentativa ou familiaridade com a discussão filosófica. Este ponto destaca a necessidade de fortalecer o ensino de filosofia nas escolas para promover uma compreensão mais profunda sobre identidade e reconhecimento.

A partir de Souza (2022), as práticas pedagógicas devem focar no desenvolvimento do pensamento crítico e na capacidade de enfrentamento de situações sociais. Proporcionar espaços de fala e reflexão onde os alunos possam se posicionar e discutir temas relevantes ajuda a aguçar diferentes formas de pensamento e a compreender as ações dos outros. Além disso, é fundamental que as práticas pedagógicas promovam a inclusão e o reconhecimento das capacidades individuais, reforçando a ideia de coletividade e solidariedade. Um desafio identificado é a resistência à mudança nas práticas educacionais tradicionais, que muitas vezes

não valorizam a diversidade e a inclusão. No entanto, a oportunidade reside na capacidade da educação de transformar a sociedade ao promover o reconhecimento e a valorização das diferenças. A filosofia, como disciplina, tem um papel crucial neste processo, ao estimular a reflexão crítica e a autonomia dos alunos.

Este trabalho acadêmico reforça a importância da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth como base para práticas pedagógicas que promovam a inclusão e a valorização das diferenças. A metodologia qualitativa aplicada permitiu uma compreensão profunda das percepções dos alunos sobre identidade e reconhecimento. As práticas pedagógicas devem ser continuamente adaptadas e refinadas para atender às necessidades de uma sociedade diversa e democrática, contribuindo para a formação de cidadãos críticos e conscientes.

A pesquisa conduzida por Conceição Ellayne Lima de Souza enfatiza a importância de metodologias inclusivas e reflexivas no ensino de Filosofia para promover o reconhecimento e a valorização das diferenças. As práticas pedagógicas utilizadas mostraram-se eficazes em fomentar o respeito à diversidade e em desenvolver o pensamento crítico dos alunos, contribuindo para a formação de uma sociedade mais justa e inclusiva. Essas práticas pedagógicas, detalhadamente aplicadas, oferecem um valioso modelo para educadores que buscam integrar a teoria do reconhecimento em suas abordagens educacionais, promovendo um ambiente escolar mais inclusivo e reflexivo.

7.11 Pressupostos da indústria cultural e massificação da juventude, numa perspectiva de Adorno e Horkheimer²⁷

Torres (2019), também orientado pelo Prof. Dr. Walter Matias Lima, propôs, em sua dissertação de mestrado profissional, relacionar o nível de aprendizado dos jovens, a medida do comprometimento do seu tempo livre, com o uso indiscriminado das mídias tecnologias de comunicação de massa e de entretenimento. Para isso, realizou uma pesquisa de campo, em formato de questionário, com perguntas objetivas e subjetivas, analisadas, a partir da metodologia da Análise de Conteúdo, fornecida pelas obras de Laurence Bardin e Maria Laura Franco.

A dissertação proposta se concentra no estudo da juventude, especificamente nos anos finais do ensino médio das escolas públicas, com foco em uma escola modelo do estado

²⁷ Título da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE por Torres, José Ailton Albuquerque.

de Alagoas. O objetivo é relacionar o nível de aprendizado dos jovens com o uso das mídias tecnológicas de comunicação de massa e entretenimento em seu tempo livre.

A dissertação sugere que a educação para a emancipação e esclarecimento, conforme ensinado por Theodor Adorno e Max Horkheimer, é necessária para combater os efeitos potencialmente alienantes das mídias tecnológicas. Isso implica em práticas de intervenção pedagógica que promovam a conscientização crítica dos jovens sobre o uso das mídias tecnológicas e a indústria cultural.

O ensino de Filosofia pode desempenhar um papel crucial na promoção da conscientização crítica entre os jovens. Os pensamentos de Axel Honneth sobre o reconhecimento podem ser particularmente relevantes neste contexto, pois eles podem ajudar os jovens a entender a importância do reconhecimento mútuo para a realização humana e a necessidade de resistir à alienação potencialmente causada pelo uso indiscriminado das mídias tecnológicas.

Para Torres (2019), a educação é vista como um meio para o reconhecimento, permitido que o indivíduo forme sua identidade, conforme a teoria de Honneth; a velocidade da vida moderna, amplificada pela tecnologia, pode dificultar o reconhecimento mútuo e a formação da identidade dos jovens; o reconhecimento mútuo no contexto educacional é vital. A análise das respostas dos alunos em sua pesquisa de campo revela essa necessidade, alinhada à teoria de Honneth.

Dessa forma, o reconhecimento mútuo no contexto educacional é fundamental e a Filosofia é destacada como fundamental para o reconhecimento mútuo e a formação da identidade dos jovens, promovendo autonomia e emancipação. As práticas pedagógicas são cruciais no processo de reconhecimento, promovendo o reconhecimento mútuo entre alunos e professores, e um uso mais consciente e educativo das tecnologias.

Torres (2019) enfatiza que o papel da tecnologia na educação é ambivalente: pode tanto ajudar quanto prejudicar os alunos. Isso se alinha à teoria de Honneth, onde o acesso à tecnologia e sua utilização eficaz representam formas de reconhecimento. A tecnologia, especialmente as mídias sociais e os jogos virtuais, poderia ser uma ferramenta para o reconhecimento, mas também pode distrair e impedir o reconhecimento mútuo.

Quanto à indústria cultural, o Me. Torres ressalta a alienação provocada pela indústria cultural, que vê os indivíduos apenas como consumidores ou trabalhadores, contrastando com a ênfase de Honneth no reconhecimento mútuo e na identidade individual.

As sugestões dos alunos na matriz de conteúdo 08 mostram uma compreensão madura sobre o sistema de ensino e suas dificuldades. Eles expressam insatisfações e

descontentamentos, mas também propõem soluções, evidenciando um desejo de serem reconhecidos como participantes ativos em seu processo educacional, conforme a teoria de Honneth.

A educação é abordada como um meio para a emancipação e esclarecimento, alinhando-se com a teoria de Axel Honneth, onde o reconhecimento mútuo e a formação da identidade são fundamentais.

A dissertação propõe uma reflexão crítica sobre a educação, a indústria cultural e o uso da tecnologia, temas que são fundamentais para o ensino de Filosofia. A Filosofia, em sua essência, busca questionar e entender o mundo ao nosso redor. Nesse sentido, a análise crítica da educação e da indústria cultural, bem como a reflexão sobre o papel da tecnologia na sociedade, são questões filosóficas fundamentais. Além disso, a Teoria do Reconhecimento de Honneth, com seu foco no reconhecimento mútuo e na formação da identidade, fornece um quadro teórico útil para explorar essas questões. Portanto, o texto propõe um caso interessante para o ensino de Filosofia, pois aborda questões contemporâneas importantes através de uma lente filosófica.

Relacionando com o ensino de Filosofia, a dissertação propõe uma análise crítica do impacto das mídias tecnológicas na educação e na juventude. Através da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth, sugere-se que a educação para a emancipação e esclarecimento é necessária para combater a alienação potencialmente causada pelo uso das mídias tecnológicas. Isso implica em práticas de intervenção pedagógica que promovam a conscientização crítica entre os jovens. O ensino de Filosofia, e particularmente os pensamentos de Axel Honneth, pode desempenhar um papel crucial neste processo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese de doutorado conclui com êxito que a articulação entre Filosofia e Educação, mediada pela Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth, é não apenas uma possibilidade, mas uma necessidade urgente para o contexto educacional contemporâneo. Ao propor um olhar crítico sobre o ensino de Filosofia no Ensino Médio, o estudo ressaltou a importância de superar as limitações de práticas pedagógicas centradas apenas na transmissão de conteúdos curriculares. Em seu lugar, a tese defende a valorização do diálogo, da argumentação e da construção conjunta de habilidades e competências que permitam aos estudantes pensar de forma crítica e criativa sobre si mesmos e sobre o mundo.

A análise das dissertações do PROFFILO-UFPE demonstrou que práticas educativas fundamentadas na Teoria do Reconhecimento de Honneth têm o potencial de transformar o ambiente escolar em um espaço de construção coletiva e mútua valorização. A luta por reconhecimento, compreendida como a gramática moral dos conflitos sociais, revelou-se uma ferramenta teórica de enorme aplicabilidade para pensar a educação como um espaço de formação integral, no qual os sujeitos são valorizados em suas singularidades e potencialidades. Nesse sentido, a tese oferece uma contribuição significativa ao indicar caminhos para que o ensino de Filosofia promova não apenas o desenvolvimento intelectual, mas também o fortalecimento ético e emocional dos estudantes.

O trabalho evidenciou a relevância da luta por reconhecimento, tal como definida por Honneth, como uma gramática moral indispensável para a compreensão e a transformação das relações sociais e educativas. A pesquisa reforçou a tese de que o reconhecimento recíproco entre sujeitos é fundamental para a formação de identidades saudáveis e para a superação de experiências de desrespeito que fragilizam tanto a individualidade quanto a coletividade. Esses conceitos foram particularmente úteis para a análise de práticas docentes e para a construção de uma proposta pedagógica que valoriza o diálogo, a intersubjetividade e a justiça.

Tal reflexão sobre as dinâmicas do reconhecimento, que faz um uso peculiar e associa as clássicas versões de teoria de reconhecimento dos séculos XIX e XX, dá-nos a esperança de compreender melhor, de um modo novo e criativo, a realidade social atual que

aguarda e, às vezes, assusta as novas gerações oriundas da escola e em busca de inserção econômica e social.

Parece evidente, já a partir da experiência do cidadão comum, e, é de se esperar, ainda mais na condição do observador interessado no conhecimento e na reflexão sobre as tramas da vida social, que a inserção no mundo do trabalho, sobretudo, no mutante mercado do emprego, com suas dimensões afetivas, jurídicas e sociais, exerce influência na formação das condições de sobrevivência. Portanto, parece correto supor que serão determinantes na manutenção das condições de reconhecimento e na dinâmica da solidariedade, influenciando a conformação das condições de vivência da estima social, logo, da autoestima dos sujeitos envolvidos. Trabalho, desemprego e autoestima parecem apresentar ligações evidentes, fortes e múltiplas, e suas interconexões parece fácil supor. O problema é: qual seria exatamente essa interconexão?

Por mais que as duas primeiras esferas de reconhecimento estejam alimentadas por boas condições na experiência infantil, e pelas modernas leis igualitárias, ante as mudanças no mundo do trabalho com novas formas de organização da atividade e novas dependências econômicas, a forma da convivência em grupo pode vir a ser tão atingida que não seja óbvio construir um lugar digno na esfera da estima social requerida para o reconhecimento intersubjetivo. Para corrigir as possíveis distorções provocadas nas novas estruturas de reconhecimento, em tempos de tempestade nas estruturas sociais, exige-se muita lucidez e um grande esforço de adaptação, como tarefa coletiva, o que concerne sobremaneira aos estudiosos da psicologia social e aos profissionais da educação. A consciência das três dimensões da dinâmica social do reconhecimento, a meu ver, pode inspirar novas direções de pesquisa e contribuir para o encontro de soluções práticas ante os desafios do presente.

A teoria de Honneth permite articular de novo a filosofia social com as ciências empíricas, no que se pode interpretar como uma nova viragem sociológica no sentido da pretensão inicial do Instituto de Frankfurt. A educação será o grande olhar para teses do mestrado do PROFFILO-UFPE, partindo da tarefa de seguir os sentimentos afetivos de desprezo e a gramática moral das exigências de justiça para encontrar na sociedade existente um excedente normativo que transcenda o modelo social dado.

Neste percurso até aqui desenvolvido, consideramos estar reunidas as condições para empreender uma abordagem pedagógica capaz de aplicar o quadro teórico à pesquisa teórica dos fundamentos normativos dos textos estudados, seus aportes dentro do contexto das esferas da realidade honnetiana e suas principais características.

A Teoria do Reconhecimento, ao abordar as três esferas do amor, do direito e da solidariedade, traz um entendimento profundo sobre as relações humanas que são fundamentais para a construção de uma educação transformadora. A esfera do amor, que engloba o reconhecimento afetivo, destaca-se como essencial na construção da autoconfiança dos estudantes. Por meio de relações afetivas positivas – entre colegas, professores e a comunidade escolar – é possível criar um ambiente no qual o estudante se sinta acolhido e respeitado. Esse acolhimento é a base para que ele desenvolva uma relação saudável consigo mesmo e com os outros, um aspecto fundamental para a aprendizagem e a autorrealização.

A esfera do direito, que envolve o reconhecimento jurídico, enfatiza a importância de considerar o estudante como sujeito de direitos, portador de dignidade e autonomia. Ao garantir que o ambiente escolar respeite e promova esses direitos, o sistema educacional reforça a inclusão e combate práticas excludentes que desrespeitam a diversidade e as peculiaridades de cada sujeito. Essa abordagem é particularmente relevante no contexto atual, marcado por crescentes desafios de discriminação, desigualdade e exclusão social. O reconhecimento jurídico é, portanto, indispensável para que os estudantes se vejam como membros plenos de uma sociedade justa, participativa e democrática.

Por fim, a esfera da solidariedade, relacionada ao reconhecimento social, destaca-se como elemento crucial para a valorização das habilidades, talentos e contribuições únicas de cada indivíduo. No ambiente escolar, a prática da solidariedade reflete-se em estratégias pedagógicas que incentivam a cooperação, a empatia e a construção de comunidades de aprendizagem. Ao reconhecer o valor de cada estudante como agente transformador, a escola cumpre seu papel não apenas como transmissora de conhecimento, mas como espaço de construção de relações humanas baseadas no respeito e na reciprocidade.

A tese reforça que as três esferas – amor, direito e solidariedade – são interdependentes e indispensáveis para a formação integral dos estudantes. Uma educação que negligencia uma dessas dimensões corre o risco de formar indivíduos fragmentados, desprovidos de confiança, autonomia e senso de pertencimento. Ao contrário, uma educação que se fundamenta na integração dessas esferas é capaz de promover o desenvolvimento de sujeitos críticos, éticos e engajados socialmente, aptos a contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e solidária.

Ao propor a Teoria do Reconhecimento como uma base teórica viável para o ensino de Filosofia, a tese reafirma o papel essencial dessa disciplina na formação crítica dos sujeitos. A abordagem honnetiana, ao destacar o reconhecimento jurídico, social e afetivo, contribui para a construção de uma educação que não apenas instrui, mas também forma

cidadãos capazes de atuar com autonomia, respeito e solidariedade em suas comunidades. Além disso, o estudo demonstrou que o reconhecimento promove a autorrealização dos estudantes, reforçando sua autoestima e incentivando a valorização de suas capacidades e talentos.

No contexto atual, em que as práticas educacionais enfrentam desafios relacionados à padronização, à exclusão e à desvalorização do pensamento crítico, a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth surge como uma proposta inovadora e necessária. Ao integrar as dimensões afetiva, jurídica e social, a tese oferece um modelo teórico e prático que pode guiar educadores, gestores e pesquisadores na construção de escolas que valorizem não apenas o ensino, mas também a formação de sujeitos autônomos e conscientes de seu papel no mundo.

Na educação, a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth oferece um caminho teórico e prático sólido para a construção de uma educação transformadora, que vai além da mera transmissão de conteúdos e se concentra na formação integral do ser humano. A tese reafirma a viabilidade e a pertinência de incorporar os princípios do reconhecimento ao ensino de Filosofia e a outras áreas educacionais, apontando para um modelo de educação que valorize a diversidade e a interdependência dos sujeitos.

Conclui-se, portanto, que a aplicação das ideias de Honneth na educação é um caminho viável e promissor para enfrentar os desafios contemporâneos. A tese não apenas contribui para ampliar a compreensão sobre o papel do reconhecimento no ensino de Filosofia, mas também aponta diretrizes que podem ser aplicadas em diferentes contextos educacionais. Assim, este trabalho reafirma o valor da Filosofia como disciplina essencial para o ensino básico e consolida a Teoria do Reconhecimento como uma base sólida para práticas pedagógicas que visam formar sujeitos completos, preparados para lidar com os desafios éticos, sociais e políticos de nosso tempo.

Assim, este trabalho não apenas cumpre sua proposta inicial de analisar as relações entre Filosofia e Educação sob a perspectiva de Honneth, mas também contribui para o fortalecimento de práticas educacionais inovadoras e críticas. Ele abre caminho para futuras pesquisas e aplicações práticas que possam aprofundar a interação entre teoria e prática pedagógica, consolidando o reconhecimento como um elemento-chave na formação de sujeitos engajados em uma sociedade democrática e ética.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. ([1947]. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra. 2009
- ALMEIDA, Adriana Tavares de. **Filosofia e infância na escola: tecendo algumas contribuições a partir do projeto Em Caxias a Filosofia en-caixa?** Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE, 2019
- ALVES, Fernando José. **A discussão dos valores ético-morais: a ética mínima no ensino de Filosofia à luz do pensamento de Adela Cortina**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE, 2020.
- ANDREOZZI, Maria Luiza. Educação inclusiva: fracasso escolar da educação na modernidade. *In: Educação e subjetividade*, ano 1, n. 2, p. 43-75, 1.sem. 2006.
- BISPO, José Cláudio. **O ensino de Filosofia na perspectiva da afroperspectividade**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE, 2021.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- CALHOUN, Craig. (1996). A teoria social e a esfera pública. *In: TURNER, Bryan. Teoria social*. Algés: Difel, 1996, p. 437-479.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=175. Acesso em: 03.nov.2016.
- DURKHEIM, ÉMILE. **Educação e sociologia**. 9. ed. Tradução de Lourenço Filho. São Paulo: Melhoramentos, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. Tradução de Márcia Prates. *In: SOUZA, J. (Org.). Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora UnB, 2001. p. 245-282.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político filosófico**. Tradução de Pablo Manzano. Fundación Paideia Galiza. Madrid: Morata, 2003.
- FRASER, NANCY. Reconhecimento sem ética? *In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia. Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.
- FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. *In: Mediações*, Londrina, v. 14, n. 2, pp. 11-33, jul./dez. 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

FREITAG, Barbara. **A Teoria Crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo 2: sobre a crítica da razão funcionalista**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. Observações sobre a reificação. In: **Civitas. Revista de Ciências Sociais**. v. 8, n. 1, p. 68-79, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à História da Filosofia**. Tradução e notas: Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Abril, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na História: uma introdução geral à Filosofia da História**. Introdução de HARTMAN, Robert S. São Paulo: Centauro, 1976.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. **Fenomenologia do Espírito**. 2. ed. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, MARTIN. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

HONNETH, Axel. Traduzido por Luiz Repa. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação – uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel. Observações sobre a reificação, *In: Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, jan.-abr. 2008. Porto Alegre. PUCRS Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

HONNETH, Axel. Trabalho e Reconhecimento - Tentativa de uma redefinição. *In: Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, jan.-abr. 2008. Porto Alegre. PUCRS Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

HONNETH, Axel.; ANDERSON, J. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. *In: Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade*, São Paulo, n. 17, p. 81-112, jan./jun. 2011.

HONNETH, Axel. **La Sociedad del Desprecio**. Edição e tradução de Francesc J. Hernández y Benno Herzog. Fernandez Ciudad, S.L.: Trotta, 2011.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes – Selo Martins, 2015.

HONNETH, Axel. **As enfermidades da sociedade: aproximação a um conceito quase impossível**. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2015.4.22520>. Acesso em: 20 out. 2018.

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. In: **Praga: estudos marxistas**. v. 7. São Paulo: Hucitec, 1999.

HORKHEIMER, Marx. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2003.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. Disponível em: <https://www.netmundi.org/home/wpcontent/uploads/2018/04/KANT-Immanuel.-Fundamenta%C3%A7%C3%A3o-da-metaf%C3%ADsica-dos-costumes.pdf>. Acesso em: 16 set. 2019.

LIMA, José Anderson de Oliveira. **O ensino de Filosofia por uma perspectiva dialógica: a competência discursiva como caminho para intersubjetividade no âmbito escolar**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE, 2019.

LUKÁCS, GEORG. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

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

MAUSS, MARCEL. Ensaio sobre a dádiva. in: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEAD, GEORGE HERBERT. **Mente, self e sociedade**. Edição definitiva. Charles, W. Morris. Morris, notas de Hans Joas e Daniel Huebner. Petrópolis: Vozes, 2021.

MELO, Adailton Pereira de. **Uso do texto filosófico em sala de aula no ensino médio: uma educação do aprender a aprender**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE, 2019.

PIAGET, JEAN. **Para onde vai a educação?** Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1973.

RAWLS, JOHN. **O liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2000.

RICOEUR, PAUL. **O si-mesmo como um outro** (Soy-même comme un autre, 1990). Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Editora Papirus, 1991.

- RICOEUR, PAUL. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. São Paulo: Loyola, 1995, vol. III.
- RICOEUR, PAUL. **Princípios da filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RICOEUR, PAUL. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- RICOEUR, PAUL. **Fenomenologia do espírito**. São Paulo: Vozes, 5. ed. 2008.
- RICOEUR, PAUL. **A luta pelo reconhecimento e a economia do dom**. In Ethic@. v. 9. v. 2. Revista Internacional de Filosofia da Moral. Florianópolis, 2010.
- RICOEUR, PAUL. **A ideologia e a utopia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Adorno e a crise da barbárie: um olhar psicanalítico. In: SOARES, Jorge Coelho (Org.). **Escola de Frankfurt: inquietudes da razão e da emoção**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010. pp.11-23.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência** (Vol. 1). Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez Editora, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2013.
- SANTOS, Marcelo Alves. **O alargamento da compreensão a partir do conflito das interpretações: uma tarefa da Filosofia no Ensino Médio à luz de Paul Ricoeur**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE, 2019.
- SILVA, José Gilberto da. **O ensino de Filosofia: um diálogo com a educação interdimensional na formação de um jovem solidário, autônomo e competente**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE, 2019.
- SIMMEL, GEORG. **O conflito da cultura moderna e outros escritos**. Arthur Bueno (org.). São Paulo: SENAC, 2013.
- SOUZA, Claudevan Lopes. **A função pedagógica da arte: uma análise da poesia de Dom Pedro Casaldáliga e da música de Zé Vicente**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE, 2019.
- SOUZA, Conceição Ellayne Lima de. **As representações sociais e o ensino de filosofia: um estudo filosófico/pedagógico**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE, 2022.
- TAYLOR, C. A política do reconhecimento. In: TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. et al. **Multiculturalismo, examinando a política de reconhecimento**. Tradução de Marta Machado. Editora Instituto. Piaget, Lisboa, 1998.

TAYLOR, CHARLES. **A ética da autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações Editora, 2000.

TAYLOR, CHARLES. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TORRES, José Ailton Albuquerque. **Pressupostos da indústria cultural e massificação da juventude, numa perspectiva de Adorno e Horkheimer**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Filosofia/ UFPE, 2019.

VOIROL, Olivier. **A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth**. São Paulo: Cadernos de filosofia alemã, n. 11, p. 33-56, Set./Out, 2007.

VOIROL, Olivier. **Teoria Crítica e Pesquisa Social: da dialética à reconstrução**. Tradução de Bruno Simões. Dossiê Teoria Crítica. Novos Estudos, Cebrap, 93, jul./2012. pp.81-99. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n93/n93a07.pdf>. Acesso em: 16 set. 2018.

WELLMER, A. **Sobre la dialéctica de modernidade y postmodernidad**. Madrid: Ed. Antonio Machado Libros, 1993.

WINNICOTT, D. **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Editora Artmed, 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da certeza**. Lisboa: Edições 70, 1969.