

A educação e o conceito de reconhecimento em Axel Honneth

Education and Axel Honneth's theory of recognition

La educación y la teoría del reconocimiento en Axel Honneth

Maria Patrícia Cândido Hetti¹

RESUMO

Neste artigo apresento a teoria do reconhecimento de Axel Honneth (2003) e os fundamentos filosóficos e psicológicos que sustentam o conceito na obra *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Ademais, argumento que a teoria do reconhecimento é fundamental para pensar práticas pedagógicas que levam em consideração o processo de negação dos valores e dos direitos dos grupos sociais, bem como as lutas pelo reconhecimento dessas comunidades historicamente excluídas.

Palavras-chave: Teoria do Reconhecimento. Axel Honneth. Educação e Reconhecimento. Teoria Crítica.

ABSTRACT

This paper presents Axel Honneth's (2003) recognition theory and the psychological and philosophical underpinnings that support the concept in the work *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Furthermore, I argue that recognition theory is crucial for thinking about pedagogical practices that take into account the process of denying the values and rights of social groups and people, as well as the struggles for recognition of these historically excluded communities.

Keywords: Theory of Recognition. Axel Honneth. Education and Recognition. Critical Theory.

RESUMEN

El artículo presenta la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (2003) y los fundamentos filosóficos y psicológicos de este concepto en el libro *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Asimismo, argumento que la teoría del reconocimiento es fundamental para pensar las prácticas pedagógicas que tienen en cuenta el proceso de negación de valores y derechos de grupos sociales y personas, además de las luchas por el reconocimiento de esas comunidades históricamente excluidas.

Palabras clave: Teoría del Conocimiento. Axel Honneth. Educación y Reconocimiento. Teoría Crítica.

¹Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: patriciahetti2013@gmail.com 
<https://orcid.org/0000-0003-4966-2729>

Este artigo é resultado de uma pesquisa realizada em instituições de educação e de uma busca para compreender e desvelar a educação atual, bem como analisar pressupostos teóricos que fundamentem uma ação pedagógica que pensa o “eu” indissociável do “nós,” como diria Honneth (2003). A teoria do reconhecimento de Honneth (2003) forneceu bases para compreender a discussão de uma educação que se preocupa com a constituição do ser, com base na reconstrução do percurso sócio-histórico de grupos sociais cujo reconhecimento foi negado.

No Brasil, constatou-se a prevalência de um projeto de escola elitista, que apresenta uma história do país permeada pelo mito da democracia racial, no qual se mascaram as relações entre os diversos grupos sociais e étnicos, além de silenciar acerca dos conflitos e processos de dominação existentes na nossa sociedade. Segundo Souza (2011, p. 304), “a escola pública brasileira foi constituída dentro de um ideário liberal, contaminada por uma cultura nascida do escravismo que não cessava de desmenti-lo.” Para a autora, as regras do jogo nas escolas demonstram o vínculo com o coronelismo da nossa sociedade, assim forjando uma cultura escolar que sempre esconde a violência do fracasso escolar, configurando-se como elitista e segregadora. Mesmo diante dessa cultura escolar, a autora considera que existem conflitos internos à escola que proporcionam mecanismos para escapar do modelo de uma escola meramente reprodutora do *status quo*.

Para compreender melhor a cultura escolar, adotou-se, neste texto, uma perspectiva da teoria crítica que forneceria conceitos e categorias para a análise da relação entre a cultura de nossa sociedade e a escola. Ao utilizarmos a teoria do reconhecimento, tornou-se necessário neste trabalho apresentar, em linhas gerais, as características, conceitos e a construção da teoria de Honneth (2003), principalmente na obra *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*.

Assim, este artigo tem como objetivo apresentar, em linhas gerais, a obra *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, de Axel Honneth (2003), cuja teoria crítica fornece categorias importantes para a análise das condições sociais atuais, além de circunscrever as questões da teoria crítica à sociedade contemporânea. Segundo Nobre (2003, p. 7), pode-se considerar a teoria de Honneth como centrada na vida social e nos conflitos, sem esquecer que tais temas e discussões são marcas da teoria crítica inaugurada por Marx. Pode-se sustentar que não só o objeto de reflexão da teoria, mas as abordagens e metodologias adotadas por Honneth permitem que este autor seja inserido no campo crítico, como “autêntico continuador do sentido inaugural da teoria crítica, encoberto especialmente pela hegemonia do paradigma da ‘crítica da economia política’ na versão que lhe deu Horkheimer nos anos 30” (Nobre, 2013, p. 12).

Na tese de doutoramento de Honneth, apresentada à Universidade Livre de Berlim, em 1983, *Crítica del poder*, o autor sustenta que o projeto de análise da sociedade, adotado pela teoria crítica, carecia de uma abordagem que propiciasse uma ação social e que, por isso, apresentava um déficit sociológico (Honneth, 2009). Com isso, afirma que faltava analisar o papel da ação social como mediadora entre os determinantes econômicos e a racionalização do indivíduo. Nessa obra, analisa detalhadamente os problemas a serem superados pelo Instituto de Pesquisa Social, ressaltando a necessidade de verificar a adequação da mediação entre teoria e práxis, de tal forma que o exame do tempo presente, com processos de dominação e alienação, permitisse pensar a respeito de um projeto emancipatório para a sociedade atual.

Honneth (2009) considera que o projeto inicial da teoria crítica estava voltado à identificação das injustiças experimentadas pela classe oprimida e à superação do modelo social capitalista. No entanto, Honneth (2009, p. 74) afirma que os pensadores da teoria crítica, inclusive Horkheimer, distanciaram-se do caminho inicial proposto no texto de 1937, “Teoria tradicional e teoria crítica” (Horkheimer, 1991). Honneth (2009) procura resgatar a proposta

original do Instituto de Pesquisa Social, pois acredita que os princípios teóricos desse artigo seminal se perderam nos textos posteriores.

Em *Crítica del poder* (Honneth, 2009), ele retoma o percurso de vários teóricos — Horkheimer, Adorno, Foucault, Habermas —, buscando identificar o “déficit sociológico” de cada uma dessas vertentes da teoria crítica. Em *Luta pelo reconhecimento* (Honneth, 2003), o conceito de reconhecimento torna-se essencial para superar esse “déficit sociológico.”

Neste artigo será dado foco, especificamente, à obra *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (Honneth, 2003), pois considera-se que a ideia da luta por reconhecimento seja fundamental para a formação ética e crítica do sujeito e da sociedade. Dessa maneira, alguns pressupostos e discussões sobre o conceito de reconhecimento e sobre a luta por reconhecimento podem encaminhar à compreensão do processo de formação do sujeito nas instituições escolares, além de oferecer o fundamento de uma educação que discuta as questões de grupos “historicamente prejudicados” e não reconhecidos em seus direitos e valores.

Em *Luta pelo reconhecimento*, Honneth (2003) procura desenvolver o plano de uma teoria da intersubjetividade que se baseia, segundo o autor, em “um conceito de pessoa em que a possibilidade de uma autorrelação imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento (amor, direito e estima)” (Honneth, 2003, p. 24). O autor busca uma “teoria crítica da sociedade na qual os processos de mudança social devem ser explicados com referência às pretensões normativas estruturalmente inscritas nas relações de reconhecimento recíproco” (Honneth, 2003, p. 24).

Para a realização de tal projeto, Honneth (2003) resgata, nas obras de Hegel e de Mead, conceitos e pressupostos úteis ao desenvolvimento de sua teoria. Nas obras do jovem Hegel, particularmente em *Sistema de eticidade*, encontra uma teoria da intersubjetividade e, na obra *Mind, self and society: from the standpoint of the social behaviorist*, de George Mead (2015), os pressupostos da psicologia social.

Honneth (2003) identifica em Hegel os fundamentos da teoria do reconhecimento, encontrando, na luta social, um fator essencial de transformação daqueles que tiveram seus direitos e reconhecimento denegados, para que possam atuar como sujeitos autônomos tanto socialmente como moralmente. De acordo com o autor, Hegel confere à intersubjetividade da vida pública maior importância e recorre a Platão e a Aristóteles.

No entanto, segundo Honneth (2003), Hegel, em sua análise sobre o direito natural, não apresenta uma solução para a questão referente à organização social dos indivíduos, mas em o *Sistema de eticidade* (1991) delinea o caminho a ser percorrido em suas obras maduras. Uma das características da teoria hegeliana do direito natural é o retorno ao modelo aristotélico, pois, segundo Honneth (2003, p. 43), “o povo [...] por natureza é anterior ao indivíduo; pois, se o indivíduo não é nada autônomo isoladamente, então ele tem de estar, qual todas as partes, em unidade com o todo.” Infere-se que, para Hegel, toda a teoria filosófica parte dos vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem desde o princípio. Hegel guia-se pelas ideias aristotélicas, de acordo com as quais a natureza do homem traz consigo o substrato das relações comunitárias, que se realizou plenamente na pólis grega. Segundo Crissiuma (2013, p. 64-65), para Honneth, o conceito hegeliano de eticidade é fundamental para compreender que a socialização não é guiada pelo interesse de autoconservação — pressuposto da filosofia moderna, sustentado principalmente em *Leviatã*, de autoria de Hobbes —, mas por um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo.

Nesse sentido, a eticidade natural seria previamente dada em todo indivíduo, assim como o desenvolvimento de tal característica, a base propulsora da socialização humana. Segundo Honneth (2003, p. 43), a eticidade natural e todas as formas de organização social são pautadas por relações de totalidade ética, portanto descarta-se a possibilidade de um contrato social, de algo externo para

explicar a regulação do convívio social. Nesse sentido, pressupõe-se a “existência de obrigações intersubjetivas na qualidade de uma condição quase natural de todo o processo de socialização humana” (Honneth, 2003, p. 43-44).

Hegel interpreta o sentido da história como resultado de um processo de universalização conflituosa da potencialidade moral (Honneth, 2003) e reinterpreta a teoria de reconhecimento, de Fichte, para compreender como pode ocorrer o vir a ser da eticidade. A eticidade em Hegel é concebida como o entrelaçamento dos processos de socialização e individuação, e seu resultado seria um modelo de sociedade que encontraria sua coesão orgânica no reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os indivíduos (Honneth, 2003, p. 45). Honneth (2003) assinala alguns problemas na utilização do modelo hegeliano, pois afirma que existe um novo contexto, após Jena, em que Hegel acredita que a eticidade se deve a um processo de formação do sujeito, cujo conflito está no interior do espírito humano.

Na obra *Luta pelo reconhecimento*, Honneth (2003) estabelece uma diferença clara entre a ideia de luta por reconhecimento no Hegel (1991) do *Sistema de vida ética* e nas ideias de Hegel dos escritos posteriores característicos de uma “filosofia da consciência.” Deve-se salientar que Honneth (2003) acredita que a luta por reconhecimento é concebida como um processo social em direção à comunitarização, no sentido de descentramento das formas individuais.

Para Honneth (2003), essa distinção é importante, pois, no primeiro Hegel, existe uma mudança teórica. Neste primeiro momento, ele concebe a formação dos indivíduos no interior das relações humanas, em seu processo de interação social e ética. Já no segundo Hegel (2012), da *Fenomenologia do espírito*, há uma perda da ênfase nessa dimensão intersubjetiva. Isso porque, neste segundo momento da obra hegeliana, Honneth considera ter sido introduzida uma teoria da consciência em sua filosofia política, distanciando-se de uma concepção que parte das formas de interação social e direcionando-se para uma teoria que parte de “etapas de automediação da consciência individual” (Honneth, 2009, p. 65).

Hegel desloca-se de uma orientação aristotélica para assumir a perspectiva de uma teoria filosófica da consciência, de forma que o modelo conceitual de luta por reconhecimento ganhará uma versão distinta. Se, primeiramente, a comunidade política se efetivará com base no conflito de estruturas elementares de uma eticidade natural e originária, nas obras posteriores, será compreendida por intermédio da formação do espírito, mediado pela formação da consciência. Honneth (2003) acompanha a mudança de perspectiva de Hegel, analisando que, no novo contexto, ele busca reproduzir o processo de formação do espírito. Neste sentido, as relações éticas do Estado perdem a função central que tinham em *Sistema de eticidade*. Segundo Honneth (2003, p. 71), a consciência humana deixa de ser integrada no processo de construção nas relações sociais éticas, assim os relacionamentos sociais e políticos dos homens passam a ser etapas de transição no processo de formação da consciência humana.

O processo de realização do espírito, que se reflete na esfera da consciência, apresenta etapas expostas, em primeiro lugar, “na relação do indivíduo consigo próprio, depois nas relações institucionalizadas entre os sujeitos entre si, e finalmente nas relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo em seu todo” (Honneth, 2003, p. 72).

Nessa filosofia do espírito, as etapas acima comentadas representam respectivamente a formação do espírito subjetivo, espírito efetivo e espírito absoluto. Esse modelo tripartite será importante para a formulação da teoria do reconhecimento de Honneth (2003), sem que este se apoie no fundamento idealista.

Honneth (2003) realiza uma nova etapa em sua teoria ao repensar as teses hegelianas de formação da consciência tendo como base a construção de uma filosofia social. Para ele, a teoria de Georg Herbert Mead constitui uma ponte que permite “traduzir a teoria hegeliana da

intersubjetividade em uma linguagem teórica pós-metafísica” (Honneth, 2003, p. 123), preparando o caminho para conferir à teoria do reconhecimento uma inflexão materialista.

Segundo Mead (2015, p. 7), “na psicologia social o todo (a sociedade) é anterior à parte (o indivíduo), não a parte ao todo; e a parte é explicada em termos do todo e não o todo em termos da parte ou das partes.” Sass (2004) afirma que a origem social do homem, para Mead, inclui a expressão social de sua fisiologia. Em primeiro lugar, Mead (2015) sustenta que existem elementos consistentes fisiológicos que explicam a organização social humana, portanto, para o autor, o processo social humano depende de impulsos fisiológicos. No início, o homem é impulso sociofisiológico e suas atitudes dele decorrem, como a reprodução, a proteção dos filhos e certas condutas gregárias. O complexo equipamento fisiológico humano possibilita ao indivíduo adotar condutas sociais impossíveis para outras espécies animais. Pode-se asseverar que, segundo Mead (2015), a origem social do homem, com base na matriz inata social e nas relações sociais, permite a realização e o desenvolvimento da mente humana e do *self* individual.

Outro dado importante no desenvolvimento da análise de Mead (2015) é compreender a complexidade dos processos fisiológicos humanos metamorfoseados da dimensão biológica em dimensão psicológica, em decorrência da ação social sobre o indivíduo. Para o autor, essa construção ocorre por intermédio do desenvolvimento da inteligência, que é identificada com o aparecimento do *self*. O aparecimento do animal humano encontra-se no desenvolvimento da comunicação. Na teoria social, o papel do processo comunicativo permite a mediação entre o indivíduo e a sociedade, possibilitando a construção da personalidade. A conversão da linguagem em *self* só se dá por se tratar de um indivíduo social, portanto tal capacidade só se desenvolve em sociedade. Como *self*, o indivíduo pode voltar-se a si mesmo e conduzir sua ação.

A linguagem gera reações “em que o indivíduo pode influir sobre si mesmo como influi sobre os demais” (Mead, 2015, p. 243). Nesse sentido, Mead (2015) aponta que a natureza humana é social, havendo uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da consciência, por meio da qual se daria uma espécie de importação do campo dos objetos sociais para o campo amorfo e desorganizado da experiência interna. Uma vez que ocorre o processo de organização na forma de uma autoconsciência, pode-se obter o controle deste material organizado por cada indivíduo.

Para Honneth (2003), a psicologia social de Mead apresenta pontos de contato com o jovem Hegel, sustentando que “ela [a teoria de Mead] também procura fazer da luta por reconhecimento o ponto referencial de uma construção teórica que deve explicar a evolução moral da sociedade” (Honneth, 2003, p. 125). O autor considera que Mead chega a uma concepção intersubjetiva da autoconsciência humana: “Um sujeito só pode adquirir a consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (Honneth, 2003, p. 131).

Após esboçar a ideia da formação da autoconsciência, Mead amplia a discussão para a formação do indivíduo por meio da constituição de juízos morais. Para o autor, nas atitudes do indivíduo, assumidas em seu papel de parceiro de uma interação com o outro, identifica-se a presença de expectativas normativas de seu ambiente social, considerando-se, pois, que o sujeito incorpora, calcado na solução intersubjetiva de conflitos, a instância moral. Assim, “ao se colocar na perspectiva normativa de seu parceiro de interação, o outro sujeito assume referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática consigo mesmo” (Honneth, 2003, p. 133).

Na experiência do indivíduo, na estruturação do *self* há dois componentes: “me” e “eu.” Podemos notar que o “eu” apresenta uma relação com o “me.” As duas dimensões, embora separadas, são partes de um mesmo todo. O “me” consiste na internalização do outro generalizado,

nas reações formadas e organizadas pela sociedade. O “eu” é o comportamento reativo, livre e original do sujeito.

Tomadas em conjunto, as duas dimensões de si constituem a identidade de cada um, como ela aparece na experiência social. O “eu” é a reação do organismo às atitudes dos outros; o “me” é o conjunto de atitudes dos outros que o indivíduo adota para si mesmo. Se não tivesse essas duas fases, o indivíduo não poderia ter responsabilidade consciente e nada haveria de novo na experiência.

Segundo Honneth (2003, p. 134), Mead apresenta uma gradual generalização do “me” no desenvolvimento da criança, pois esta desenvolve a personalidade ao aprender a conceber-se a si mesma da perspectiva normativa de seu defrontante. Ao apreender as normas sociais com a ampliação de parceiros, ela amplia a autoimagem prática. Mead recorre a duas fases da atividade lúdica infantil para expor a direção da evolução do ser. Na primeira etapa, denominada *play*, a criança comunica-se consigo mesma imitando o parceiro concreto de interação, brincando de ser médica, mãe, professora etc. Na segunda etapa, *game*, a criança, ao realizar um jogo de competição, com regras e normas, percebe o seu próprio papel e o dos outros no contexto de ação organizada coletiva. Tomando como base a mudança no comportamento da criança, Mead extrai o mecanismo base do processo de socialização do ser humano. Honneth (2003) resume, desse modo, a estrutura apresentada por Mead:

Ao aprender a generalizar em si mesmo as expectativas normativas de um número cada vez maior de parceiros de interação, a ponto de chegar à representação das normas sociais de ação, o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio; pois aquelas normas interiorizadas lhe dizem quais são as expectativas que pode dirigir legitimamente todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a eles (Honneth, 2003, p. 135).

Se o sujeito aprende a assumir as normas sociais de ação “do outro generalizado,” alcança a identidade de um membro aceito socialmente. O sujeito adquire um saber sobre os direitos sociais, sobre quais direitos lhe pertencem e quais pretensões pode exigir que lhe sejam satisfeitas. Ao ser reconhecido pela comunidade, o sujeito adquire, segundo Mead, a dignidade, com a qual o sujeito se vê como portador de direitos e reconhecido como membro da sociedade. Ao ter consciência de seu valor, Mead verifica no indivíduo uma atitude de autorrespeito, isto é, apreende que há um sentimento do valor social da sua identidade na comunidade, e que, portanto, há reconhecimento de si.

A experiência de ser reconhecido pela sua comunidade como pessoa de direito confere ao sujeito uma atitude positiva em relação a si mesmo. No entanto, se ocorre um processo inverso, em que não é possível uma forma de reconhecimento em relação às capacidades do sujeito, Mead incluirá em sua teoria o potencial para a superação da situação enfrentada pelo sujeito. Nesse modelo, em que ocorrem “divergências criativas com que reagimos habitualmente às obrigações sociais” (Honneth, 2003, p. 140), o sujeito contrapõe-se à comunidade e a modifica de acordo com suas próprias necessidades. O “eu” forma-se de uma insurgência contra as expectativas da comunidade. Honneth (2003, p. 140) sustenta nesse sentido que nossa espontaneidade prática é atribuída às operações entre o “eu” e o “me.”

Para Mead, é na impulsividade do “eu” que o sujeito assegura um campo maior do direito à liberdade. Assim, na medida em que vivencia o conflito moral e tenta assegurar as suas intenções em uma coletividade possível, o sujeito garante o movimento que conduz a um processo de evolução social, isto é, garante uma ampliação do reconhecimento jurídico.

Desta maneira, Honneth (2003) acredita que podemos falar de uma teoria do reconhecimento, aproximando as teorias de Mead e de Hegel. Honneth afirma que é possível pensar que ambos os autores “estão de acordo quanto ao desencadeamento histórico do potencial da individualidade pela via de um aumento do espaço da liberdade juridicamente concedida” (Honneth, 2003, p. 144).

Assim, o ponto de partida de Honneth (2003, p. 155) fundamenta-se na ideia de que a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo do reconhecimento recíproco. Existem dois movimentos importantes na proposta de Honneth (2003): primeiramente, a concepção de que os sujeitos apresentam uma autorrelação prática, aprendendo a se ver, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais; o segundo movimento obriga os indivíduos a conferir uma “expressão social às pretensões de sua subjetividade” (Honneth, 2003, p. 156). Deduz-se, assim, que o processo de individuação está vinculado à ampliação de relações de reconhecimento. Esta hipótese é traçada em uma perspectiva dialética interna às práticas da vida social, isto é: são as lutas coletivas, moralmente motivadas, na tentativa de estabelecer institucionalmente e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco (Honneth, 2003, p. 156).

Honneth (2003) busca clarificar tal processo em um modelo tripartite da teoria social do reconhecimento. Pautado em Hegel e Mead, assinala três padrões de relações distintos entre si como formas de reconhecimento que concernem tanto à autorrelação prática quanto ao desenvolvimento moral da sociedade.

As relações primárias amorosas são estabelecidas por Honneth (2003) como a primeira esfera de reconhecimento. Honneth (2003) emprega o termo “amor” no sentido de compreendê-lo como uma relação primária, na medida em que ele consiste em uma ligação afetiva entre as pessoas do círculo mais próximo, procurando, desse modo, ir além do sentido meramente sexual da relação entre dois seres adultos. Tomando como ponto de partida a concepção de amor em Hegel como um “ser-si-mesmo em um outro,” Honneth (2003, p. 160) considera que, “com isso, é dito das relações primárias afetivas que elas dependem de um equilíbrio precário entre autonomia e ligação, o qual constituiu o interesse diretivo pela determinação das causas e desvios patológicos na teoria psicanalítica das relações de objeto.” Dessa forma, orientado pela concepção de um processo interativo, afetivo e dependente na infância, ele toma o conceito de “amor como relação interativa à qual subjaz um padrão particular de reconhecimento recíproco” (Honneth, 2003, p. 160).

As contribuições da teoria psicanalítica das relações de objeto apontam, como uma primeira tentativa de resposta conceitual, a importância do valor psíquico das experiências de interação na primeira infância. Para compreender a relação amorosa como um processo de reconhecimento recíproco na esfera das relações primárias, Honneth (2003, p. 163) recorre a Winnicott.

A abordagem de Winnicott (1975), que para Honneth (2003) se distingue de uma abordagem ortodoxa da psicanálise, indica uma complexidade e significância dos estádios primitivos do desenvolvimento de cada ser humano, dando ênfase à maternagem “suficientemente boa” que pode permitir que o bebê em dependência possa constituir-se como sujeito. A “mãe suficientemente boa,” da qual fala Winnicott (1975), tem como premissa a adaptação quase que completa às necessidades de seu bebê, em seus primórdios, até aparecer uma espécie de falha nessa complementariedade mãe/bebê, decorrente do processo de separação gradual entre ambos. Se tudo correr bem, o bebê pode “lucrar” com a experiência de frustração, já que a adaptação incompleta à necessidade da criança torna os objetos reais. A adaptação precisa ser “quase que exata” às necessidades do infante, para que se lhe torne possível começar a experimentar uma relação com a realidade externa ou mesmo formar uma concepção desta realidade, o que pressupõe adiamento de satisfação, portanto, saber lidar com frustrações.

A maneira de descrever o estágio primordial do ser infante como uma unidade, como uma membrana limitadora entre o exterior e o interior, podendo-se afirmar que existe uma realidade interna e externa, não pareceu ser suficiente para Winnicott (1975). Segundo ele, existe um momento de transição do ser humano que constitui uma área intermediária de experimentação, para a qual contribuem a realidade interna e a realidade externa. Para o autor, na jornada do bebê puramente subjetivo até o acesso ao campo objetivo, existe o objeto transicional, que abre o caminho ao processo de tornar-se capaz de aceitar a diferença e a similaridade entre o eu e mundo.

O objeto transicional representa o seio, ou o objeto da primeira relação, e pode ser um pano, ursinho ou brinquedos duros, isto é, objetos materiais de seu ambiente que a criança investe afetivamente. O objeto transicional não é um objeto interno, é uma possessão; tampouco é, para o bebê, um objeto externo. O bebê pode usar o objeto transicional quando o objeto interno está vivo, real e suficientemente bom. O bebê percebe o seio, apenas na medida em que há um seio, pois o bebê recebe o seio que faz parte dele e a mãe oferece o leite a um bebê que faz parte dela. Assim, o objeto interno depende, quanto às suas qualidades, da existência, vitalidade e comportamento do objeto externo.

Segundo Winnicott (1975), os objetos transicionais representam formações substitutivas da mãe perdida (da qual se separou), tomando tais objetos como elementos que possibilitam continuar a viver as fantasias originárias de onipotência após a experiência de satisfação. Os objetos transicionais são, portanto, elementos que permitem a passagem da vivência primária de estar fundido a outro ser à experiência dele de encontrar-se separado — podendo sofrer ataques furiosos e tentativas de destruição —; assim, “no relacionamento lúdico com os objetos afetivamente investidos, a criança tenta amiúde lançar pontes simbólicas sobre o abismo dolorosamente vivenciado da realidade interna e externa” (Honneth, 2003, p. 171).

Após a vivência da ilusão do bebê, o papel da mãe é criar, pois, a desilusão. No processo gradativo da desilusão, o bebê estará pronto para as frustrações. Na aceitação da realidade, que nunca é completa, ocorre uma tensão no interior do processo de relacionar a realidade interna e externa, cujo alívio é proporcionado por uma área intermediária de experiência. A área intermediária é necessária para o início do relacionamento da criança com o mundo e está relacionada com o brincar. Os objetos transicionais são usados pelo bebê nesta fase intermediária. Dessa maneira, o significado do brincar, para Winnicott (1975), adquiriu sentido nos estudos dos fenômenos transicionais, remontando ao desenvolvimento do ser humano, desde o emprego primitivo de um objeto transicional ao estágio da capacidade do ser autônomo para as experiências culturais.

Essa área do brincar não é uma realidade psíquica propriamente interna, mas um processo de transição ao mundo externo. No brincar, a criança manipula fenômenos externos a serviço da fantasia e veste fenômenos externos escolhidos com significados oníricos. Percebe-se que ocorre uma evolução dos fenômenos transicionais para o brincar, do brincar para o brincar compartilhado e, assim, para as experiências culturais.

Há, nas teses sustentadas por Winnicott (1975), o lugar da experiência cultural que se localiza no espaço potencial existente entre o indivíduo e o meio ambiente. O mesmo afirma-se do brincar. Para todo indivíduo o uso desse espaço é determinado pelas experiências de vida que se efetuam nos primeiros estágios primitivos de sua existência. No início, o bebê tem experiências intensas no “espaço potencial existente entre o objeto subjetivo e o objeto objetivamente percebido, entre as extensões do eu e do não-eu” (Winnicott, 1975, p. 139). Tal espaço está entre o eu e a existência de objetos e fenômenos fora do controle onipotente do bebê. O espaço potencial ocorre na relação de sentimento de confiança por parte do bebê, isto é, na confiança relacionada à fidedignidade da figura materna ou dos fenômenos ambientais. Esta área do espaço potencial faz parte da organização do

ego que “não é ego corporal, que não está fundada no padrão de funcionamento corporal, mas nas experiências corporais” (Winnicott, 1975, p. 140).

Honneth está interessado em compreender a modificação da estrutura da pessoa por intermédio de uma construção interativa; assim, para tal empreendimento, recorre a Winnicott (1975). A fusão originária que marca a relação entre mãe e filho nos primeiros meses de vida, presente na constituição do estado simbiótico, constitui uma experiência importante para Honneth (2003), ou seja, um padrão importante nas relações interativas do sujeito adulto. Esse sentimento importante de fusão, existente na primeira infância, pode resultar em uma necessidade constante de ser reexperimentada, de acordo com este último.

Nesse sentido, Honneth (2003) retoma a tese de Hegel e reinterpreta-as à luz da teoria das relações de objeto, sustentando que a “forma de reconhecimento do amor, que Hegel havia descrito como um ‘ser-si-mesmo’ no outro, não designa um estado intersubjetivo, mas um arco de tensões comunicativas que medeiam continuamente a experiência do poder-estar-só com a do estar-fundido” (Honneth, 2003, p. 175).

Honneth (2003) enfatiza que não se pode caracterizar a relação de reconhecimento entre os sujeitos como aceitação cognitiva do outro, mas como “liberação para a independência ser sustentada por uma confiança afetiva na continuidade da dedicação comum” (Honneth, 2003, p. 178). O reconhecimento como elemento constitutivo não pode se restringir a um respeito cognitivo, mas sim ser entendido como afirmação da autonomia, acompanhada de dedicação mútua. O autor articula esta relação interativa primordial entre mãe e bebê, de simbiose e delimitação em relação ao outro, como suporte para outras relações na vida pública. Importante ressaltar que Honneth (2003) distingue as esferas de interação do campo das relações primárias afetivas das relações públicas, mas ambas pressupõem o mecanismo de reconhecimento recíproco.

O amor, como a primeira esfera de reconhecimento, prepara o caminho para outras formas de reconhecimento recíproco, uma vez que a bem-sucedida experiência intersubjetiva do amor, que constitui a base da autonomia do ser e do sentimento de autoconfiança, é também o alicerce afetivo da atitude de autorrespeito.

Honneth (2003) busca elucidar em que aspecto a forma de reconhecimento do amor se diferencia de outra esfera de reconhecimento, que está no campo do direito: a relação jurídica. Assim, novamente retoma Hegel e Mead para propor questões que se referem ao campo da esfera pública: as propriedades estruturais do reconhecimento jurídico assumidas nas sociedades modernas. Para Lima (2013, p. 110), Honneth procura tornar claro como seriam os princípios jurídicos decididos pelos membros da comunidade de maneira a garantir a liberdade individual, condicionando-a às condições efetivas de liberdade para os outros.

Para situar melhor as questões referentes ao reconhecimento jurídico, Honneth (2003) apresenta aspectos da passagem para a modernidade, assinalando como esta foi marcada pela dissolução do modelo de direitos e deveres das sociedades tradicionais. Deve-se assinalar que, na pré-modernidade, vinculava-se o direito ao papel social que a pessoa tinha no grupo, enquanto na modernidade o direito será universal e estendido a todos igualmente, pois há uma propriedade universal compartilhada por todos. A relação jurídica tradicional está baseada em propriedades particulares, na diferença e no valor que cada um carrega de forma inata por pertencer a um estatamento.

Na modernidade, o crescimento das pretensões jurídicas foi um processo em que “a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando passo a passo” (Honneth, 2003, p. 189), com base no exercício da luta por reconhecimento.

Com o direito pós-tradicional e a institucionalização dos direitos civis de liberdade, começa um movimento de ampliação dos direitos decorrente da luta organizada dos grupos menos favorecidos,

gerando a necessidade de proteção jurídica das comunidades para garantir a participação social e a formação cultural e econômica em condições de igualdade, para que seja assegurado que todos tenham condições de agir autonomamente.

As relações jurídicas ampliadas são o resultado da luta por reconhecimento na esfera do direito. A ampliação dos direitos ocorre quando os sujeitos sofrem a experiência de reconhecimento negado e lutam pela constituição de seus direitos. O reconhecimento dos direitos fundamenta uma autorrelação de respeito nos sujeitos, configurando uma relação positiva do sujeito consigo próprio.

Segundo Honneth (2003, p. 198), a constituição do sujeito mediada pelas relações intersubjetivas, estabelecidas nas esferas da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, resultariam nos sentimentos de autoconfiança e de autorrespeito.

A apresentação de uma terceira esfera de reconhecimento dá-se a partir da experiência de estima social que confere ao indivíduo a possibilidade de referir-se positivamente às suas propriedades e capacidades concretas. De forma diferente do reconhecimento jurídico, a estima social, para Honneth (2003, p. 199), “aplica-se às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais.” Para o autor, a estima social requer um “médium social que deve expressar as diferenças de propriedades entre os sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante” (Honneth, 2003, p. 199).

A tarefa da mediação social é operada por um quadro de orientação simbolicamente articulado que serve como referência para avaliar as potencialidades dos sujeitos. A cultura de uma sociedade estabelece critérios que orientam a estima social, com base nos quais as capacidades das pessoas são julgadas intersubjetivamente. A comunidade de valor orientada por objetivos comuns é marcada pelas transformações históricas, do mesmo modo como o reconhecimento jurídico passou por alterações.

Com a modernidade, a estima social passa a ser pautada por valores “intramundanos,” e não mais pelos valores transcendentais adotados pelo mundo feudal e aristocrático. Assim, na modernidade, o reconhecimento social obtido pelo indivíduo decorre da realização de seus atos. Os valores universais devem estar abertos às formas distintas de autorrealização e, quanto maior a pluralidade de valores que compõem uma sociedade, maior a possibilidade de realização de relações simétricas.

Com o declínio da sociedade tradicional, a ideia de “honra” deixa de ocupar o espaço central e dá lugar às ideias de “reputação” ou “prestígio,” por meio das quais “se deve apreender a medida de estima que o indivíduo goza socialmente quanto a suas realizações e suas capacidades individuais” (Honneth, 2003, p. 206). Ressalta-se que as definições das propriedades e capacidades estabelecidas nas sociedades modernas dependem das lutas e conflitos de grupos sociais, e as relações de estima social encontram-se na dependência da luta de grupos sociais, cujo desfecho temporário reafirma a força simbólica de um grupo e a aquisição de sua atenção pública.

Honneth (2003, p. 207-208) procura ressaltar que os movimentos sociais conseguem chamar a atenção pública de propriedades e capacidades negligenciadas que têm representação em tais grupos, portanto passa a existir a possibilidade de elevar na sociedade o valor social de seus membros. Fica claro, nesse momento, que Honneth está conferindo às formas de estima social uma vinculação às lutas travadas no mundo da vida determinadas pelo empenho de grupos sociais.

Dessa maneira, há uma diferença entre a estima social construída em bases estamentais, cuja medida de distinção se refere à identidade coletiva do grupo, submetendo as realizações do indivíduo e o seu reconhecimento às propriedades de seu estamento. O indivíduo não é o destinatário da estima, mas sim seu grupo.

No caso das sociedades modernas, a relação prática consigo próprio e com o grupo é alterada, pois o indivíduo que goza de respeito não estende este valor estimado a todo um grupo. Há um

sentimento de valor próprio ou de autoestima que o indivíduo apresenta como propriedade sua. Assim, cada indivíduo recebe a chance de ter seus valores e sua vida reconhecidos socialmente, consequentemente estabelecendo uma compreensão valorosa de si.

Em síntese, a primeira forma de reconhecimento, como foi visto, é obtida nas relações primárias, por meio do amor e da amizade, estabelecendo uma autorrelação prática de autoconfiança. A segunda forma seria o reconhecimento nas relações jurídicas, o que garantiria o autorrespeito. A terceira forma de reconhecimento de valor social estabelece uma autorrelação prática de autoestima. Para Honneth (2003), tais modos de reconhecimento, de assentimento por parte do outro, são indissolúveis da experiência de integridade do ser humano.

Assim, a visão positiva de si pode ser confirmada pelas relações intersubjetivas ou, pelo contrário, dependendo das relações, pode-se criar uma lesão e uma visão negativa de si mesmo, comprometendo a identidade de uma pessoa.

O desrespeito ou ofensa, de acordo com Honneth (2003), sinalizam a negação das esferas de reconhecimento. Partindo da primeira forma de desrespeito, aquela que toca a integridade corporal de uma pessoa, há formas de maus-tratos em que são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades da livre disposição sobre o seu corpo. Esta forma de desrespeito implica uma espécie de rebaixamento pessoal, fazendo com que a pessoa perca a confiança, pois é retirada a disposição autônoma sobre o próprio corpo. Destrói-se a forma mais elementar de autorrelação prática: a confiança em si mesmo.

A razão disso é que toda a tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que as outras formas de desrespeito; pois a particularidade das formas de lesão física, que ocorrem na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade (Honneth, 2003, p. 215).

A segunda forma de rebaixamento está inscrita na experiência que afeta o autorrespeito moral. Um processo que se refere aos modos de desrespeito pessoal infligidos a um sujeito pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de seus direitos. Assim, se não há direitos, não é concedida ao sujeito a imputabilidade moral, e a privação de direitos ou exclusão social representa não apenas uma limitação violenta da autonomia pessoal, mas supõe também que o indivíduo não possui *status* de um parceiro de interação com igual ou compatível valor moral. O indivíduo sente-se lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral, perdendo o autorrespeito. Honneth (2003) afirma que, do ponto de vista do indivíduo, negar-lhe pretensões jurídicas socialmente vigentes passa a ter o significado de se ver prejudicado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como capaz de formar juízo moral; nesse sentido, [...] vai de par com a experiência da privação de direitos, a perda de autorrespeito, ou seja, a capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos” (Honneth, 2003, p. 216-217).

A terceira forma de negação de reconhecimento refere-se à denegação dos valores de indivíduos ou de grupos. Nesse modelo, retira-se de alguns grupos ou sujeitos toda a possibilidade de atribuir valor social positivo às suas próprias capacidades.

Essa experiência de desvalorização social, de maneira típica, suscita a perda de autoestima pessoal, ou seja, a perda da possibilidade de se ver como estimado por suas características. O fato

de atribuir um valor negativo a determinados padrões de autorrealização impossibilita ao indivíduo a experiência de respeito e estima. Para o autor:

A degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização tem para os seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como algo a que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização, de uma maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e características (Honneth, 2003, p. 217-218).

As consequências individuais das experiências de desrespeito nas três esferas de reconhecimento podem ser descritas com metáforas. A experiência de tortura e violação pode ser caracterizada como morte psíquica. A escravidão, como experiência coletiva de privação de direitos e de exclusão social, pode ser qualificada como morte social. O desrespeito envolvido na degradação cultural de uma forma de vida está relacionado com a categoria de vexação.

Com a experiência do rebaixamento e da humilhação, os seres humanos são ameaçados em sua identidade, porém, ao se analisar a negação do reconhecimento, podem-se extrair dados acerca do que poderia contribuir, por assim dizer, para a integridade dos seres humanos. Para evitar sentimentos de desrespeito, devem-se garantir relações de reconhecimento capazes de proteger os sujeitos do sofrimento. As reações negativas que acompanham a experiência de denegação do reconhecimento podem representar a base motivacional afetiva na qual está ancorada a motivação da luta pelo reconhecimento. Assim, as experiências de sofrimento e de negação do reconhecimento encontram uma possibilidade de dissolução em uma ação ativa, como, por exemplo, em formas de resistência política para alcançar o reconhecimento pretendido.

Para compreender como um sujeito pode entrar na luta ou num conflito prático, faltava em Hegel ou em Mead, segundo Honneth (2003), o elo psíquico que levasse do sofrimento à situação ativa, informando cognitivamente a pessoa atingida acerca da sua situação social. Honneth (2003) defende a tese de que reações emocionais negativas podem ser impulsionadoras da luta pelo reconhecimento. Vergonha, ira, vexação ou desprezo, delas se compõem os sintomas psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado. A razão disso pode ser vista, por sua vez, na dependência constitutiva do ser humano em relação à experiência do reconhecimento: para chegar a uma autorrelação bem-sucedida, ele depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e de suas realizações; se tal forma de assentimento social não ocorrer em alguma etapa de seu desenvolvimento, abre-se uma lacuna psíquica, na qual entram em ação reações psíquicas negativas.

Para tornar apreensível do ponto de vista teórico esta autorrelação prática do sujeito, o autor reporta-se a uma concepção de sentimento humano como a que John Dewey desenvolveu em sua psicologia pragmática. Dewey contrapõe-se à concepção de que as excitações emocionais devem ser compreendidas como formas de expressão de estados anímicos internos. Para Dewey, os sentimentos representam, de modo geral, as reações afetivas diante do sucesso ou insucesso de nossas ações práticas: os sentimentos “acompanham, como estados de excitação ligados ao corpo, a experiência de ‘comunicações’ (com coisas ou pessoas) particularmente bem-sucedidas ou surgem como vivências de um contrachoque de ações fracassadas ou perturbadas” (Honneth, 2003, p. 221).

Tomando essas ideias como ponto de partida, Honneth (2003) acredita que pode ser possível encontrar uma via para outras diferenciações, quando se busca perceber os “tipos de perturbações” que impedem a ação humana. Cada expectativa malsucedida deve ser analisada de acordo com a particularidade de cada caso. As expectativas, em linhas gerais, são para

Honneth divididas em dois tipos: expectativas instrumentais de êxito e expectativas normativas comportamentais. Segundo o autor:

Se ações orientadas ao êxito fracassam nas resistências com que se deparam imprevisivelmente no campo das tarefas a serem vencidas, então isso leva a perturbações “técnicas” no sentido mais amplo; em contrapartida, se as ações dirigidas por normas ricocheteiam em situações porque são infringidas as normas pressupostas como válidas, então isso nos leva a conflitos morais no mundo da vida social (Honneth, 2003, p. 222).

Essa segunda parte de ações perturbadas é o que interessa a Honneth. Partindo do pressuposto de que os nossos sentimentos são reações diante do sucesso ou insucesso de nossas práticas, Honneth (2003) afirma que se pode, de maneira mais exata, entender, por exemplo, que as reações emotivas se medem conforme a violação de uma norma, que refreia a ação. Destarte, diante da ação refreada, vivenciamos o deslocamento da atenção para as nossas próprias expectativas, tomando consciência de nossos sentimentos e das reações morais que impedem nossas ações.

As esferas de reconhecimento pressupõem, nesse sentido, tensões que podem desencadear conflitos sociais, sendo caracterizados como sociais, pois extrapolam os interesses individuais e ampliam-se de maneira generalizada. Honneth (2003) explica que a negação do reconhecimento ao direito e à estima social possibilita conflitos sociais, pois as tais experiências pessoais de desrespeito podem ser vistas como experiências compartilhadas por outros sujeitos. Assim, as experiências individuais de desrespeito, ao serem interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, exigem ações que desencadeiem relações ampliadas de reconhecimento” (Honneth, 2003, p. 257).

O modelo de luta social, definido pelo autor, contrapõe-se aos modelos estabelecidos pela teoria sociológica, pois, para Honneth (2003), até então, as lutas sociais eram entendidas como determinadas por interesses gerais e utilitaristas. Esta análise amplia a noção de conflito social, posto que a luta social se forma no quadro de uma experiência moral que procede da frustração de expectativas individuais e coletivas de reconhecimento.

Se essas expectativas normativas são desapontadas pela sociedade, isto desencadeia exatamente o tipo de experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. Sentimentos de lesão desta espécie só podem tornar-se base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetivo que os comprova como típicos de um grupo inteiro (Honneth, 2003, p. 258).

Considerando que haja uma experiência moral de desrespeito percebida pelo indivíduo como coletiva, o autor pressupõe que o surgimento dos movimentos sociais depende de uma semântica coletiva, ou seja, quando a experiência individual de lesão ou de sofrimento por falta de reconhecimento se estende a todo um grupo. Dessa forma, a ação engajada coletivamente conduz à superação do estado de rebaixamento, portanto o indivíduo em luta sente indiretamente o valor moral e social de si próprio. Outro elemento que o autor acrescenta refere-se ao sentimento de solidariedade e estima mútua desencadeado pela ação coletiva de um grupo.

Para Honneth (2003), a lógica das relações de reconhecimento deve ser considerada em um quadro explicativo para compreender a formação das lutas sociais. Analisar os conflitos e lutas por intermédio da luta moral por reconhecimento significa mudar nosso olhar diante do material de pesquisa histórico e sociológico.

Nesse sentido, é preciso observar que as experiências morais de desrespeito e injustiça devem ser vistas como desencadeadoras de ações transformadoras e como estas se desdobram nas relações de reconhecimento. A luta por reconhecimento deve ser compreendida como “um quadro interpretativo crítico de processos de evolução social,” segundo Honneth (2003), tornando-se necessária uma justificação teórica do ponto de vista normativo pela qual guiar-se.

Honneth (2003) apresenta uma relação entre moralidade e eticidade, inspirado na filosofia moral hegeliana e na ética antiga, de acordo com a qual a validade dos princípios morais universais deve se dar à luz das “concepções historicamente cambiantes da vida boa, isto é, das atitudes éticas” (Honneth, 2003, p. 270). A eticidade refere-se, desse modo, no quadro de sua teoria, “ao total das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (Honneth, 2003, p. 271-272).

Para o autor, o fato de a possibilidade da autorrelação positiva ser dada pela experiência do reconhecimento é uma indicação de condições para autorrealização pessoal. No entanto, Honneth (2003) chama a atenção para o fato de que a liberdade da autorrealização é dependente de condições que não estão disponíveis para o sujeito, pois ele só pode obtê-la com o seu parceiro de interação. A questão central da contribuição de Honneth (2003) é o nexo por ele identificado entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio, que segundo o autor resulta da “estrutura intersubjetiva da identidade pessoal.” Ou seja, os indivíduos aprendem a referir-se a si mesmos como seres dotados de determinadas propriedades e capacidades advindas das experiências de reconhecimento: do amor, por meio do qual experimenta a autoconfiança; do reconhecimento jurídico, o autorrespeito; e da solidariedade, a autoestima.

O autor conclui que estão esboçadas as condições para os critérios metodológicos de uma concepção formal de eticidade, como assinala a seguir:

De uma parte, os três padrões de reconhecimento, que de agora em diante devem ser considerados as outras tantas condições de uma autorrealização bem-sucedida, são, segundo a sua definição, abstratos ou formais o suficiente para não despertar a suspeita de incorporarem determinados ideais de vida; de outra parte, a exposição dessas três condições é, sob o ponto de vista do conteúdo, rica o suficiente para enunciar mais a respeito das estruturas universais de uma vida bem-sucedida do que está contido na mera referência à autodeterminação individual (Honneth, 2003, p. 274).

Por meio das formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade, constituem-se dispositivos de proteção intersubjetivos, assegurando liberdade interna e externa, dependentes de articulação e de realização espontânea de metas individuais de vida; mas, ao mesmo tempo, eles representam padrões de comportamentos universais, distintos de formas particulares de vida.

O segundo problema ao se pensar em uma metodologia para a teoria do reconhecimento abarca a questão relativa às condições normativas de autorrealização no contexto histórico. Os três padrões de reconhecimento devem ser introduzidos historicamente:

No sentido de que eles podem ser considerados elementos da eticidade somente no grau evolutivo mais elevado em cada caso: de que maneira devem se constituir os pressupostos intersubjetivos da possibilidade da autorrealização se mostra sempre sob as condições históricas de um presente que abriu desde o início a perspectiva de um aperfeiçoamento normativo das relações de reconhecimento (Honneth, 2003, p. 275).

Honneth (2003) pretende apresentar um modelo de eticidade que esteja ancorado no processo histórico, aberto às mudanças, mas que não perca seu teor normativo. Para Honneth, o aspecto da eticidade pós-tradicional deve ser analisada nas três esferas do reconhecimento. No que se refere ao reconhecimento do amor, o autor confere a esse sentimento uma passagem inalterada, ou seja, da sociedade tradicional para a pós-tradicional não identifica no amor um desenvolvimento normativo mais amplo. No entanto, torna-se possível pensar que as estruturas básicas invariantes podem ser desdobradas tanto “mais indeformadas e espontâneas quanto mais direitos partilham os parceiros que se deparam numa relação de amizade e amor” (Honneth, 2003, p. 276).

Na análise dos padrões do reconhecimento do direito, fica claro que os pressupostos jurídicos da autorrealização representam uma grandeza que se modificou na sociedade pós-tradicional, “contendo um potencial moral capaz de um aumento tanto da universalidade quanto da sensibilidade para o contexto” (Honneth, 2003, p. 277). A esfera jurídica ganha destaque na teoria do reconhecimento de Honneth (2003), pois o quadro ético do direito relaciona-se com a primeira esfera de reconhecimento, tornando-se um campo importante para assegurar a integridade pessoal na experiência do amor. Além disso, a relação jurídica interfere nas condições de solidariedade, na medida em que estabelece limites na formação de valores da comunidade.

As condições morais do direito moderno asseguram o reconhecimento dos valores de uma comunidade, pois nele encontramos o princípio de igualização e de individualização no campo jurídico das sociedades pós-tradicionais.

Honneth (2003) afirma que as relações de reconhecimento de uma comunidade de valores devem coexistir com o padrão de reconhecimento do amor e do direito. Ao analisar a sociedade atual, ele verifica que as

transformações socioestruturais nas sociedades desenvolvidas ampliaram objetivamente a tal ponto as possibilidades de autorrealização, que a experiência de uma diferença individual ou coletiva se converteu no impulso de uma série inteira de movimentos políticos (Honneth, 2003, p. 280).

As reivindicações dos movimentos que surgem desse contexto moderno podem ser cumpridas em longo prazo, acarretando uma ampliação nas relações de solidariedade. Assim, ele define que os valores materiais devem ser introduzidos ao lado das formas de reconhecimento jurídico e do amor.

Honneth (2003) pretende fornecer uma gramática moral dos conflitos sociais, propondo, entretanto, maior flexibilidade, sem instituir quais tipos de práticas correspondem a cada uma das formas de interação. O diálogo honnethiano com as contribuições da psicanálise winnicottiana e da psicologia social de George Mead indicam uma preocupação em conferir uma dimensão objetiva à proposta hegeliana, no sentido de tornar evidente um quadro estrutural fundado no tecido intersubjetivo das relações sociais, necessário à análise da sociedade.

Neste sentido, a teoria de Honneth (2003) delineia uma lógica concreta das formas de configuração social, pautada nas relações de reconhecimento intersubjetivas que podem auxiliar na compreensão da dinâmica e experiências dos movimentos sociais para além do modelo que compreende os movimentos sociais guiados pela necessidade da superação das condições de classe. Segundo Melo (2014a), Honneth avança na conexão entre os movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito, sendo possível que a teoria do reconhecimento elucide os fundamentos de uma teoria social de teor normativo em que o conceito de luta social tenha como ponto de partida os sentimentos morais de injustiça.

A teoria do reconhecimento propõe compreender a gramática moral dos conflitos sociais, mas no caso deste trabalho pode nos auxiliar a compreender os fundamentos dos conflitos existentes nas instituições escolares brasileiras. A discussão sobre as relações intersubjetivas constitutivas dos

sujeitos que sejam pautadas no reconhecimento do outro fundamenta uma concepção de escola que priorize uma relação prática do sujeito com o outro e consigo próprio, culminando numa construção positiva de si apoiada na relação com o outro.

Nessa acepção, ao se refletir sobre a história da sociedade brasileira, marcada pela diferença que sustenta a desigualdade, depara-se com o fato de que os conflitos sociais remontam à infração de regras universais de reconhecimento recíproco, o que justifica o recurso à teoria do reconhecimento para a interpretação dos conflitos históricos, inclusive os étnico-raciais, na constituição do tecido social no Brasil. Ao se analisarem as lutas dos negros na história do Brasil, encontramos uma motivação nas experiências do racismo pela busca de uma identidade étnica, individual e coletiva, em prol de uma regulação normativa e jurídica, que defina relações de reconhecimento mútuo capazes de garantir a universalização dos direitos sociais.

Honneth (2003) propõe uma nova abordagem para as lutas sociais, desvelando a gramática moral das lutas como princípio norteador das ações individuais, ou seja, enquanto “horizonte das normas morais de ação, inseridas no cotidiano social” (Honneth, 2003, p. 262).

Assim como a sociedade, a escola brasileira é marcada por um processo de exclusão e de negação do reconhecimento dos valores de determinados grupos, impedindo que o processo de constituição das subjetividades e identidades desses sujeitos esteja pautado na relação de construção de si com base no outro, de uma autorrelação positiva de si e do outro, com vistas a uma construção coletiva da integridade pessoal de cada um.

REFERÊNCIAS

CRISSIUMA, Ricardo. Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel. In: MELO, Rúrion S. (Coord.). **A teoria crítica e Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Ática, 2013. p. 55-82.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sistema de vida ética**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: 70, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HONNETH, Axel. **Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003.

HONNETH, Axel. **Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad**. Tradução: German Cano. Madri: Machado Libros, 2009.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Teoria crítica**. Tradução: Zeljko Loparic *et al.* São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores.) p. 31-68.

LIMA, Erick C. Normatividade e a dialética de individuação e socialização. In: MELO, Rúrion S. (Coord.). **A teoria crítica e Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Ática, 2013. p. 83-116.

MEAD, George Herbert. **Mind, self and society: from de standpoint of the social behaviorist**. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

MELO, Rúrion. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 15, p. 17-36, set./dez. 2014a. <https://doi.org/10.1590/0103-335220141502>

- MELO, Rúrion. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2014b.
- NOBRE, Marcos. Luta pelo reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica (Apresentação). In: HONNETH, Axel. **A luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003. p. 7-26.
- NOBRE, Marcos. Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion S. (Coord.). **A teoria crítica e Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Ática, 2013. p. 11-54.
- SASS, Odair. **Crítica da razão solitária: psicologia social segundo George Mead**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004.
- SOUZA, Maria Cecília Cortez C. de. Permanências e Inovações na cultura escolar brasileira. In: AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do; SOUZA, Maria Cecília Cortez C. de (org.). **Educação pública nas metrópoles brasileiras: impasses e novos desenlaces**. Jundiaí: Paco; São Paulo: Edusp, 2011. p. 301-314.
- WINNICOTT, Donald Woods. **O brincar & a realidade**. Tradução: José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Coleção Psicologia Psicanalítica.)

Como citar este artigo: HETTI, Maria Patrícia Cândido. A educação e o conceito de reconhecimento em Axel Honneth. Revista Brasileira de Educação, v. 31, e310003, 2026. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782026310003>

Conflitos de interesse: A autora declara que não possui nenhum interesse comercial ou associativo que represente conflito de interesses em relação ao manuscrito.

Financiamento: O estudo não recebeu financiamento.

Declaração de disponibilidade de dados: Os dados de pesquisa estão disponíveis em https://teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-06122017-112704/publico/MARIA_PATRICIA_CANDIDO_HETTI_rev.pdf.

SOBRE A AUTORA

MARIA PATRÍCIA CÂNDIDO HETTI é doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Professora titular do Instituto Federal de Educação Tecnológica de São Paulo (IFSP).

Recebido em 11 de dezembro de 2023

Revisado em 3 de julho de 2024

Aprovado em 17 de outubro de 2024

Editor/a responsável: Terezinha Oliveira  <https://orcid.org/0000-0001-5349-1059>