



Práxis Educativa (Brasil)

ISSN: 1809-4031

praxeducativa@uepg.br

Universidade Estadual de Ponta Grossa

Brasil

Cenci, Angelo Vitório

Autonomia, reconhecimento e educação

Práxis Educativa (Brasil), vol. 10, núm. 1, enero-junio, 2015, pp. 253-274

Universidade Estadual de Ponta Grossa

Ponta Grossa, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=89438282013>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Autonomia, reconhecimento e educação

Autonomy, recognition and education

Autonomía, reconocimiento y educación

Angelo Vitório Cenci*

Resumo: O presente artigo tematiza o conceito de autonomia em Honneth a partir de duas dimensões de sua obra, distintas, mas inseparáveis. A primeira é sugerida por meio da autorrelação prática positiva do sujeito vinculada aos padrões de reconhecimento recíproco do amor, do direito e da estima social; a segunda é formulada como autonomia descentrada em contraponto à crítica contemporânea ao sujeito autônomo moderno e engloba três níveis, a saber: o da capacidade de articulação linguística, o da coerência narrativa de vida e o da complementação da orientação por princípios com um critério de sensibilidade moral ao contexto. Defende-se a posição de que, ao ancorar pós-metafisicamente o conceito de autonomia nos pressupostos intersubjetivos de sua teoria do sujeito e explorá-lo vinculado à autorrelação prática positiva do sujeito e a um sentido descentrado, Honneth consegue renová-lo, o que permite extrair consequências importantes deste esforço para o campo da educação.

Palavras-chave: Autonomia. Reconhecimento. Educação.

Abstract: This paper addresses Honneth's concept of autonomy from two dimensions of his work, distinct, though inseparable. The first one is suggested through the subject's positive practical self-relation linked to the patterns of reciprocal recognition of love, right and social esteem; the second is formulated as non-centered autonomy opposed to the present-day criticism of the modern autonomous subject encompassing three levels, namely: the capacity of linguistic articulation, the narrative coherence of life and the complementation of being guided by principles with some criteria of moral sensitivity to the context. We defend the position that, by metaphysically anchoring the concept of autonomy onto the intersubjective assumptions of his/her theory of the subject, and exploring it linked to the subject's positive practical self-relation and to a non-centered meaning, Honneth has managed to renew it, which allows drawing important consequences of such effort to the field of education.

Keywords: Autonomy. Recognition. Education.

Resumen: El artículo presenta como tema el concepto de autonomía en Honneth desde dos dimensiones de su obra, distintas, pero inseparables. La primera es sugerida por la autorelación práctica positiva del sujeto asociada a las normas de reconocimiento

* Professor da Universidade de Passo Fundo (UPF). E-mail: <angelo@upf.br>

recíproco del amor, del derecho y de la estima social; la segunda es formulada como autonomía descentrada en contrapunto a la crítica contemporánea al sujeto autónomo moderno y comprende tres niveles, a saber: el de la capacidad de articulación lingüística, el de la coherencia narrativa de vida y el de la complementación de la orientación por principios con criterio de sensibilidad moral al contexto. Defendemos la posición que, al apoyar pos-metafísicamente el concepto de autonomía en los supuestos intersubjetivos de su teoría del sujeto, y al explorarlo en relación a la autorelación práctica positiva del sujeto y a un sentido descentrado, Honneth consigue renovarlo, lo que permite extraer consecuencias importantes de este esfuerzo para el campo de la educación.

Palabras-clave: Autonomía. Reconocimiento. Educación.

Introdução

A autonomia é um dos temas centrais do pensamento filosófico e pedagógico moderno. Ela conta, entre seus maiores defensores, com autores filiados à tradição iluminista como Kant, Hegel e Marx. Para a tradição iluminista e seus herdeiros do século XX, como Adorno, Freire e Piaget, a educação é entendida como um processo que possibilita aos indivíduos o desenvolvimento de seu potencial racional para tornarem-se autônomos. Esse postulado fora claramente assentado por Kant ao enunciar como lema do esclarecimento a coragem de fazer uso do próprio entendimento e ao defender que a propensão humana para pensar e agir livremente seria possibilitada pela educação. Todavia, na segunda metade do século XX, os termos em que o potencial de autonomia do sujeito moderno e seu ideário pedagógico foram sustentados é colocado em questão por importantes correntes teóricas. A elas se filiam tradições como a psicanálise, a filosofia da linguagem e uma leitura pós-estruturalista da filosofia francesa contemporânea¹, bem como toda a corrente que colocou sob suspeita o humanismo. Nesse particular, pensadores como Foucault, Levinas e Heidegger ajudam a abalar a ideia metafísica de uma essência humana invariável que especificaria de antemão o significado do humano.² Essa posição é bem traduzida pela famosa

¹ Por pós-estruturalismo referimo-nos a uma leitura específica, de origem norte-americana, de autores franceses contemporâneos como Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Baudrillard e outros. Nessa linha de interpretação, inserem-se, entre outros, Peters (2000) e Silva (1994).

² O humanismo é compreendido aqui genericamente como a compreensão que entende ser possível determinar a essência do ser humano. Sua superação constitui-se, pois, em uma questão filosófica de primeira grandeza e, como o propõe Biesta (2013, p. 25), trata-se também de um desafio fundamental colocado à educação na medida em que a questão da humanidade do ser humano for tomada como uma questão “radicalmente aberta”, somente possível de ser respondida mediante a participação na educação e não antes desta. Essa posição não pode ser confundida, todavia, como não normativa. Ao contrário, deveria ser entendida

imagem foucaultiana (1966) do homem como um rosto desenhado na areia à beira do mar e na constatação de Heidegger (1957) de que todo humanismo funda-se em uma metafísica, razão pela qual não conseguiria dar conta do modo de o ser humano existir no mundo.

Todavia, ao invés de sugerir uma despedida apressada da ideia moderna de autonomia do sujeito e suas bases teóricas, a crítica ao sujeito moderno e ao humanismo deve ser tomada como um impulso para recuperar seu potencial ainda válido e levar adiante sua atualização crítica. Tal impulso coloca os defensores do ideário pedagógico da autonomia diante de uma encruzilhada: abandoná-lo, diante dos limites expressos pela ideia de um sujeito autossuficiente e metafísico ou repensá-lo criticamente e atualizá-lo. Nesse sentido, ao invés de uma problemática crítica *in totum* ao sujeito moderno, o que se impõe é a crítica a certas pretensões desmesuradas que lhe foram conferidas, sobretudo na forma de sujeito epistêmico. Por conseguinte, trata-se agora de ressituar o sujeito moderno de modo pós-metafísico, intersubjetivo e descentrado. A abordagem de Axel Honneth é orientada nessa direção.³ A seu juízo, os potenciais inerentes à ideia de autonomia do sujeito não se esgotaram e necessitam ser retomados sob um novo prisma. Nesse sentido, o esforço teórico honnethiano pode ser entendido como um voltar atrás para retomar a senda da autonomia aberta por autores como Kant e Hegel, atualizando-a sob o prisma de uma teoria do reconhecimento. Em que pese Honneth, não ter a intenção de extraír consequências pedagógicas das possibilidades abertas pelo conceito de autonomia por ele atualizado, entendemos, todavia, ser possível fazê-lo.

O presente artigo ocupa-se, pois, com a abordagem do tema da autonomia em Honneth a partir de dois momentos de sua obra, mostrando-os como distintos, mas inseparáveis. Inicia-se retomando aspectos de sua concepção intersubjetivista do sujeito (I) para, em seguida, explorar o conceito de autonomia a partir de duas dimensões presentes em sua obra, mostrando-as como distintas, mas também inseparáveis. A primeira é sugerida por meio da ideia de autorrelação prática positiva do sujeito vinculada aos três padrões de reconhecimento recíproco, a saber: amor, direito e estima social (II); a segunda,

na linha de Hannah Arendt (1989) ao afirmar que o ser humano possui uma condição humana e não uma natureza humana na medida em que o que caracteriza a primeira é a pluralidade, o fato de sermos humanos (os mesmos) e, ao mesmo tempo, distintos um dos outros.

³ Axel Honneth é sociólogo e filósofo filiado intelectualmente à tradição da teoria crítica da sociedade. Atualmente sucede Jürgen Habermas como diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Em linhas gerais, sua proposta teórica consiste em colocar o conflito como fundamento social da teoria crítica e em estabelecer a gramática moral deste na luta por reconhecimento. Nesse sentido, o esforço de sua teoria crítica consiste em explicitar as expectativas morais de reconhecimento presentes nos processos de individualização, socialização, construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Sobre aproximações da obra de Honneth com a educação vide, entre outros, Cenci (2011, 2013a, 2013b, 2013c), Dalbosco (2011, 2014), Trevisan e Rossatto (2010), Fagundes e Trevisan (2014).

a autonomia descentrada, aparece na retomada que o autor faz da crítica contemporânea ao sujeito moderno. Essa última dimensão será apresentada por Honneth englobando três níveis: o da capacidade de articulação linguística, o da coerência narrativa de vida e o da complementação da orientação por princípios com um critério de sensibilidade moral ao contexto (III). O ponto em comum a tais dimensões reside no caráter intersubjetivista imprimido ao conceito de autonomia. Defendemos a posição que, ao ancorar pós-metafisicamente o conceito de autonomia nos pressupostos intersubjetivos de sua teoria do sujeito e explorá-lo vinculado à autorrelação prática positiva do sujeito e a um sentido descentrado, Honneth consegue renová-lo produtivamente, o que nos permite extrair importantes consequências para o campo da educação (IV).

Uma concepção intersubjetivista do sujeito humano

Honneth desenvolve um modelo teórico que distingue três formas de reconhecimento cujo desdobramento pode ser lido como um processo intersubjetivo de formação do próprio eu. Inspirado em Hegel (1976) e Mead (1963), ele parte da premissa de que a identidade do indivíduo e sua capacidade de agir estrutura-se por meio de vínculos intersubjetivos, o que lhe permite sugerir uma concepção de autonomia individual distinta daquela sustentada pela posição liberal individualista moderna. Nesse sentido, Honneth (2003a) busca superar também a abordagem atomista oriunda do direito natural moderno de acordo com a qual o homem constituir-se-ia como um indivíduo isolado que se vincularia a seus semelhantes por interesse e realizaria sua autonomia apenas ao tornar-se independente deles.

Ocorre que, ao reduzir a autonomia a seus termos individualistas, tais concepções subestimam as vulnerabilidades dos indivíduos, desconsiderando a dependência destes para com relações de cuidado, de respeito e de estima, o que só pode ser suprido na mediação com os outros. O problema da posição liberal reside em cair em uma idealização enganosa dos indivíduos por considerá-los demasiadamente autossuficientes e autoconfiantes e interpretar de maneira equívocada tanto a carência e a vulnerabilidade humana quanto a interdependência existente entre indivíduos (HONNETH; ANDERSON, 2011). A questão da identidade e da autonomia do sujeito, está no cerne das preocupações articuladas em sua teoria do reconhecimento. Sua perspectiva leva em conta a vulnerabilidade dos sujeitos uma vez que estar apto a conduzir a própria vida não é um processo autossuficiente, pois depende de o sujeito estar amparado por relações de reconhecimento mútuo.

Essa concepção intersubjetivista de sujeito vincula um conceito cooperativo ou comunicativo de liberdade de acordo com o qual os sujeitos

considerariam suas oportunidades futuras de vida não tanto no interior de espaços de liberdade disponíveis individualmente, mas em função da qualidade das relações sociais a esperar. Honneth toma esse pressuposto de empréstimo de Hegel (1976), para quem o conceito de reconhecimento já representava a chave de um conceito não individualista de liberdade mediante o qual as liberdades individuais são concebidas como resultado de uma forma de comunicação humana estruturada em termos de reconhecimento recíproco. Nessa perspectiva, as relações intersubjetivas não se constituem em uma limitação, mas, antes, na própria condição da liberdade subjetiva e da autonomia pessoal. Honneth entende que o indivíduo somente consegue desenvolver sua autonomia na medida em que for capaz de manter relações com outros sujeitos de tal forma que estas proporcionem um reconhecimento recíproco de certos aspectos de sua personalidade. Por conseguinte, somente a experiência do reconhecimento das próprias capacidades e necessidades possibilita aos seres humanos adquirirem condições para configurar as suas metas de vida de maneira autônoma.

A realização espontânea de metas de vida é, assim, sinônimo de liberdade e é entendida também como uma espécie de confiança que o indivíduo dirige para fora de si e que lhe oferece segurança tanto na expressão das carências como na aplicação de suas necessidades. Todavia, a liberdade de autorrealização depende de pressupostos que não estão sem mais à disposição do próprio sujeito humano e isso se deve ao fato de que ele só pode adquiri-la com a ajuda de seus parceiros de interação. Honneth toma as relações íntimas afetivas, a amizade, as relações jurídicas e a esfera do trabalho como elementos que fomentam a autonomia. Enquanto as experiências do afeto, do amor e da amizade constituem-se no substrato emocional que possibilita aos sujeitos adquirirem o grau de confiança em si mesmos necessário para a autonomia do eu, o reconhecimento de sua contribuição na esfera laboral e social permite-lhes alcançar um sentido de pertença e de valorização social (HONNETH, 2009). O ponto de partida da liberdade cooperativa reside no substrato emocional baseado na confiança em si que impulsiona o sujeito à autonomia.

A formação da identidade do indivíduo e o desenvolvimento de sua autonomia ocorre em face das etapas de interiorização das respostas de reconhecimento socialmente estandardizadas. Os indivíduos dependem de um contexto permeado por formas de interação social, regido por princípios normativos de reconhecimento mútuo, razão pela qual, quando as relações de reconhecimento são prejudicadas, surgem experiências de desrespeito ou humilhação com consequências lesivas para a formação da identidade e o desenvolvimento da autonomia. A questão central que orienta a ideia de reconhecimento e, pois, dentro desta, a de autonomia, dirá respeito ao significado de os indivíduos serem reconhecidos como pessoas de valor. Ocorre

que os indivíduos só podem constituir-se como pessoas em razão de que, da perspectiva dos outros, aprendem a referir positivamente a si mesmos como seres aos quais compete certas propriedades e capacidades. Em outros termos, os indivíduos aprendem a ver a si mesmos de modo positivo na medida em que vão se convencendo das capacidades e das necessidades específicas que os constituem como personalidades autônomas e individuadas, e isso ocorre por meio da reação de apoio resultante de seus parceiros de interação generalizados (HONNETH, 2003b).

Honneth concebe a ordem moral da sociedade moderna burguesa-capitalista como uma estrutura institucionalizada de relações de reconhecimento e propõe-se a demonstrar que há uma dependência caracteristicamente humana do reconhecimento intersubjetivo. Existe, dessa forma, uma espécie de condição intersubjetiva dos seres humanos, e a capacidade humana que torna possível o reconhecimento e a própria autonomia – a autorrelação prática do sujeito – não é algo dado de antemão ou de uma vez por todas, mas desenvolvida mediante um processo capaz de ampliar-se intersubjetivamente na forma de um “[...] reconhecimento social de componentes específicos da personalidade” (HONNETH, 2003b, p. 138). Essa tese exprime a premissa fundamental de toda a teoria do reconhecimento honnethiana, a saber, a de que a identidade pessoal possui uma estrutura fundamentalmente intersubjetiva e, pode-se acrescentar, a própria autonomia só pode ser constituída intersubjetivamente. Por outro lado, as experiências de desrespeito podem impedir a realização autônoma da pessoa em razão de atingir a compreensão positiva, adquirida intersubjetivamente a respeito de si própria. Por essa razão, o ponto de partida de Honneth está vinculado ao pressuposto hegeliano de que os sujeitos, para tornarem-se plenamente indivíduos, possuem a necessidade da aquiescência dos outros. A integridade de sua identidade depende, pois, de maneira constitutiva da experiência do reconhecimento intersubjetivo entre sujeitos.

A Autonomia como autorrelação prática positiva

Em textos importantes de sua obra (HONNETH, 2003a, 2003b, 2003c, 2011), a autonomia aparece como algo sugerido no desenvolvimento intersubjetivo do eu prático do sujeito, possível mediante autorrelações práticas em três padrões de reconhecimento recíproco.⁴ A autonomia é aí identificada por Honneth como a capacidade de o sujeito desenvolver e perseguir uma concepção própria de vida como digna de valor mediante três modos de autorrelacionar-se praticamente, vinculados a relações de reconhecimento

⁴ Posteriormente, o autor acrescenta a ideia de um reconhecimento primordial – via a tese da precedência do reconhecimento sobre o conhecimento –, que antecede toda e qualquer outra experiência de reconhecimento (HONNETH, 2007b).

intersubjetivo. Atualizando Hegel, o autor distingue três modos de autorrelação prática, a saber: o primeiro em que o sujeito é capaz de referir-se a si mesmo compreendendo suas necessidades e desejos físicos, adquirindo a confiança em si mesmo; o segundo em que obtém a consciência de ser um sujeito moralmente responsável por suas ações, obtendo o respeito por si mesmo; e, por fim, o terceiro em que ele adquire a consciência de possuir capacidades valiosas para a sociedade, desenvolvendo a consciência de seu próprio valor. Em outros termos, a autonomia requer que as pessoas sejam capazes de manter certas atitudes frente a si mesmas, como a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima, ao mesmo tempo em que esses níveis de autorrelação prática dependem também das atitudes adotadas pelos outros. Esses três modos de autorrelação prática, frisam Honneth e Anderson (2011, p. 88), são adquiridos e mantidos somente na medida em que “[...] se é reconhecido por aqueles que também se reconhece” e se constituem em propriedades que resultam de um processo dinâmico em que os indivíduos experienciam a si mesmos como possuidores de um certo *status*. A autorrelação prática não resulta, assim, de um processo solitário ou de estados emocionais meramente subjetivos, mas de um processo intersubjetivo contínuo mediante o qual a atitude do sujeito frente a si mesmo “[...] emerge em seu encontro com a atitude do outro frente a ele” (HONNETH; ANDERSON, 2011, p. 88).

Um parâmetro privilegiado para atestar a importância das ideias de identidade e de autonomia do sujeito mediante o reconhecimento é o rompimento de tais autorrelações, o que indica para o fato de a autonomia ser sempre suscetível de ser afetada pela vulnerabilidade humana. Ou seja, como cada modo de autorrelação prática é fundamental para a autonomia, o desenvolvimento e a manutenção deles depende de padrões de reconhecimento, o que significa que a autonomia dos indivíduos é vulnerável às ameaças a tais padrões. Honneth entende que o ambiente social onde está inserido o indivíduo é de enorme importância uma vez que as condições para conduzir autonomamente a própria vida são dependentes do estabelecimento de determinadas relações de reconhecimento mútuo. Nas sociedades modernas, os sujeitos dependem dessas três formas de reconhecimento mútuo para a formação de sua identidade, e são elas que permitem distinguir o grau de autonomia que o sujeito possui. Tratam-se de padrões ou esferas em razão dos quais os indivíduos podem confirmar-se de modo recíproco e cada vez maior como pessoas autônomas e individuadas. Cabe indicar, assim, como o desenvolvimento da autonomia é sugerido em cada uma de tais esferas.

A primeira delas refere-se às relações primárias próprias do âmbito amoroso, familiar e da amizade, e Honneth a desenvolve na interlocução com a teoria das relações objetais de Winnicott. Essa esfera refere-se aos vínculos afetivos

que unem a pessoa a outra pessoa ou a um grupo restrito. O modelo aqui são as relações entre mãe e filho mostrando como elas vão da fusão completa à dependência relativa. É justamente nos aspectos conflitivos dessa relação que ambos aprendem a diferenciar-se e a perceber-se como autônomos. A autonomia nesse âmbito ocorre no plano afetivo. A experiência da confiança da criança no cuidado da mãe propicia-lhe condições para desenvolver uma relação positiva consigo mesma e um desenvolvimento saudável de sua personalidade. O reconhecimento amoroso possibilita a autoconfiança, via segurança emotiva, necessária para os projetos de realização pessoal e para a participação na vida social. A autoconfiança é, então, o tipo de autorrelação prática que caracteriza essa forma de reconhecimento e concerne à capacidade de o sujeito possuir uma relação aberta e confiante no que se refere a seus próprios sentimentos, desejos, impulsos, emoções, etc. (HONNETH; ANDERSON, 2011). Além do mais, o reconhecimento amoroso é tomado como pressuposto psíquico para todas as outras formas de reconhecimento, uma vez que é indispensável para a constituição de uma identidade estável e uma personalidade autônoma. Por outro lado, a violação e os maus-tratos ameaçam a integridade física e psíquica do indivíduo lesando o autorrespeito que a pessoa possui de seu corpo, afetando sua integridade corporal e destruindo a confiança em si mesmo que é a forma mais elementar de autorrelação prática. Traumas resultantes de situações como tortura e estupro levam os indivíduos a tomarem seus próprios sentimentos e desejos com desconfiança.

A autonomia do indivíduo é vulnerável a tudo o que reduz direta ou indiretamente a autoconfiança. A perda de confiança estende-se também ao relacionamento com outros sujeitos podendo ser acompanhada pela vergonha social. O sofrimento gerado pela tortura e pela violação será sempre acompanhado por um dramático colapso da confiança na fidedignidade do mundo social e na própria autossegurança (HONNETH, 2003a). Vale ressaltar que a autonomia nessa esfera elementar constitui-se na base para todas as outras formas de autonomia do sujeito. Além disso, sob o prisma da teoria do reconhecimento, a autoconfiança não é uma conquista individual. Ela se forma no interior de relacionamentos íntimos e sua obtenção e sustentação depende de relações interpessoais que possibilitem ao indivíduo adquirir e manter a capacidade de relacionar-se com o dinamismo de sua própria vida interior e com as ambivalências e conflitos que emanam desta.

A segunda esfera de reconhecimento onde a autonomia pode ser encontrada é a do direito e nela o indivíduo reconhece-se como autônomo em sentido moral e jurídico. É justamente em razão de ser reconhecido como sujeito de direitos e deveres que ele pode compreender suas ações como expressão de sua autonomia. Trata-se de uma relação de reconhecimento recíproco em que o indivíduo, ao adotar a perspectiva de seus parceiros de interação (o outro

generalizado), percebe a si mesmo como detentor de direitos tão legítimos quanto eles (HONNETH, 2008, p. 51). Uma vez que a disposição para respeitar normas jurídicas só se efetiva na medida em que os parceiros de interação podem assentir a elas como seres livres e iguais, a relação de reconhecimento jurídico assume uma nova forma de reciprocidade. Dado que direitos não são mais atribuídos de modo desigual a membros de grupos sociais definidos por *status*, como nas sociedades tradicionais, mas de maneira igualitária a todos como seres livres, a pessoa de direito pode ver nos direitos universais um parâmetro para que a capacidade de formação do juízo autônomo encontre reconhecimento nella própria (HONNETH, 2003a). Se nas sociedades tradicionais o reconhecimento jurídico era alicerçado na noção de *status*, e era obtido em função da posição que os sujeitos ocupavam na sociedade, na modernidade ele suplantará a atribuição de privilégios e exceções a pessoas, quaisquer que sejam. O reconhecimento jurídico toma como base as capacidades individuais, não mais a posição social. Os sujeitos de direito são agora capazes de reconhecerem-se como pessoas autônomas, em condições de decidir racionalmente a respeito de normas morais (HONNETH, 2003a).

Em sentido moderno, essa forma de reconhecimento retoma as ideias de reciprocidade e universalidade como base para que o autorrespeito – a propriedade universal que faz do indivíduo uma pessoa –, seja compartilhado. Reconhece-se direitos universais, o que exige condições para que estes sejam adjudicados igualmente a todos os homens como seres livres. O fundamento do reconhecimento jurídico reside nas três esferas dos direitos fundamentais, a saber: liberdade, participação e bem-estar. Em razão de tal fundamento, reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito significa não apenas a capacidade abstrata de orientar-se por normas morais, como no início do desenvolvimento moderno do direito, mas, sobretudo, a propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para tal (HONNETH, 2003a).

O reconhecimento no âmbito do direito coloca em evidência as propriedades gerais do ser humano. Seu contraponto é a privação de direitos e a exclusão social, que afeta a integridade social da pessoa enquanto membro de uma comunidade jurídico-política. O desrespeito nessa esfera afeta a autorrelação prática do autorrespeito. Nesse caso, é recusado ao indivíduo a plena responsabilidade moral concedida por direito a toda pessoa jurídica e a autonomia é prejudicada. Situações como subordinação, marginalização e exclusão negam aos indivíduos a posição social de co-legisladores legítimos, dando-lhes a entender que não são capazes de tomar decisões, exceto que detenham recursos internos excepcionalmente fortes. A origem dessa experiência de desrespeito é a exclusão da posse de certos direitos dentro de uma determinada sociedade. Trata-se, além da limitação violenta da autonomia pessoal, da perda da capacidade de referir a

si próprio como parceiro com igual valor na interação com todos os demais sujeitos (HONNETH, 2003a). Vale salientar que a garantia de direitos individuais (liverais) não é suficiente para assegurar a autonomia uma vez que esta depende da garantia do autorrespeito como forma de reconhecimento.

A terceira esfera de reconhecimento assenta-se nas relações de estima social. Mediante esta, o indivíduo é respeitado pelas propriedades que o singularizam, distinguindo-o de outras pessoas. O que está em jogo nela são as contribuições sociais dada pelo indivíduo e o valor social de certas formas de vida, ou seja, o objeto da estima social concerne à avaliação positiva das capacidades adquiridas no curso de sua vida e ao fato de que suas próprias capacidades têm um significado para seus parceiros de interação (HONNETH, 2008). Essa forma de reconhecimento vincula-se à pressuposição de um contexto de vida social no qual seus membros formam uma comunidade de valores orientando-se por objetivos éticos comuns. É tal comunidade de valores que possibilita que os projetos de realização pessoal sejam respeitados de forma solidária. Com o surgimento da identidade individualizada na modernidade, emergem as propriedades diferenciais dos indivíduos. Por conseguinte, a estima social é o que permite ao sujeito referir-se de modo positivo às suas propriedades e capacidades concretas, aspectos que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais (HONNETH, 2003a). Trata-se da esfera do reconhecimento social, e, nesta, a autonomia expressa-se conforme o sujeito singular seja capaz de contribuir com a sociedade mediante suas capacidades pessoais. A autonomia possui, aqui, um sentido social.

O ponto central para Honneth, a esse respeito, é a ideia de que para desenvolver uma autorrelação positiva e saudável o sujeito necessita ser reconhecido pelos demais sujeitos, de modo a não sofrer experiências de desrespeito. Tais experiências ferem a autorrelação positiva consigo mesmo, de modo que a cada uma das formas de reconhecimento apresentadas corresponde uma forma de desrespeito, a qual afeta a autorrelação prática da pessoa, impedindo o reconhecimento de dimensões fundamentais de sua identidade e autonomia. Em diferentes graus, as experiências de desrespeito podem abalar tal autorrelação da pessoa de modo a privá-la do reconhecimento de determinadas pretensões de identidade. Nesse caso, as condições necessárias para haver o desenvolvimento de um senso de valor próprio e de autoestima podem acabar sendo prejudicadas devido à humilhação, tornando a pessoa menos autodeterminada em relação a seus projetos (HONNETH; ANDERSON, 2011).

Por outro lado, a importância da autoestima para a autonomia pode ser buscada no argumento de que a atividade autointerpretativa pressupõe não apenas um certo grau de abertura afetiva, mas também determinados recursos semânticos. Como indicaram as críticas contemporâneas ao sujeito moderno, os

indivíduos não podem decidir por si mesmos o que seus atos de fala e suas ações significam, pois o valor e o significado destas é moldado pelos campos semântico e simbólico. Assim, a possibilidade de ser um “pai que fica em casa” – exemplo de Honneth – é configurada por uma constelação de modos de falar já disponíveis e que são valorativamente carregados. Portanto, ficar em casa pode ser representado como um estilo de vida digno de valor – socialmente aprovado – ou não. Nesse último caso, há uma restrição à autonomia do indivíduo, seja na medida em que este pode não mais perceber um sentido expressivo e significativo em sua atividade, seja na medida em que o ambiente pode lhe ser hostil ao não considerar sua atividade doméstica como importante. Nos dois casos, há uma situação desmoralizante e uma redução da autoestima.

Em suma, para o efetivo exercício da autonomia, os indivíduos dependem de um ambiente semântico-simbólico que lhes possibilite uma rica autointerpretação; todavia, ao mesmo tempo, eles são também vulneráveis a ambientes semântico-simbólicos hostis. Nesse último caso, a ação autônoma é diretamente limitada ou violada (HONNETH; ANDERSON, 2011, p. 98). Portanto, se a autonomia é sugerida por Honneth como modo prático positivo de o sujeito autorrelacionar-se, passando pela mediação com os outros em distintos padrões de reconhecimento mútuo, experiências de violação e maus-tratos, privação de direitos e exclusão e degradação e ofensas, entre outras, configuradas no plano subjetivo e/ou interpessoal, podem, ao contrário, comprometer o desenvolvimento da autonomia viabilizada em cada um de tais padrões.

A autonomia descentrada

Após termos apresentado o conceito de autonomia sugerido por Honneth em termos de autorrelação prática vinculada às esferas do reconhecimento intersubjetivo, e de indicar como o reconhecimento em cada uma delas suscita um processo de desenvolvimento da autonomia pessoal e o desrespeito ao seu contrário, passamos a tratar de um segundo sentido desse conceito em sua obra. Trata-se da autonomia descentrada, levada adiante pelo autor mediante a identificação dos limites do conceito moderno de autonomia e do reconhecimento da pertinência mas, também, ao mesmo tempo, da parcialidade das críticas à autonomia do sujeito moderno. Esse segundo sentido também possui como base uma concepção intersubjetivista de sujeito, formulado a partir de um enfrentamento com tais críticas. Honneth destaca que a representação clássica moderna da autonomia individual em termos de teoria da consciência – pautada na ideia de autodeterminação individual –, foi colocada em crise por grandes orientações de pensamento do século XX, particularmente a crítica psicológica e a crítica do sujeito constituidor de sentido. Como Honneth toma por referência para essa análise a abordagem de Wellmer (1993), vamos incluir,

em tais críticas, como este último o faz, o aspecto da crítica da razão instrumental e sua lógica da identidade.⁵

A primeira das orientações, ancorada em Freud e Nietzsche, levou adiante sua crítica ao sujeito na forma de uma crítica psicológica. Essa posição caracteriza-se por colocar em dúvida a existência de uma transparência completa nas ações humanas uma vez que existem forças e motivos da ação individual que independem da consciência. Como pontua a esse respeito Wellmer, o sujeito descentrado da psicanálise constitui-se muito mais como uma encruzilhada de forças psíquicas e sociais do que como dono dessas forças. Nesse sentido, “[...] o que Freud (ou Nietzsche) descobriu, e não em último termo, era também que a avidez (ou a vontade de poder) se instalou desde sempre no *interior* do argumento racional e da consciência moral como uma força alheia à esfera inteligível” (WELLMER, 1993, p. 75, grifo do autor).⁶ Por conseguinte, tal posição duvida da autonomia enquanto possibilidade humana de controle completo do próprio agir.

A segunda orientação, com base no Wittgenstein tardio e em Saussure, operou uma crítica do sujeito em termos de uma filosofia da linguagem. Essa dúvida da existência de uma constituição individual de sentido, colocando em questão a imagem de um sujeito que, com suas vivências e intenções, seria a fonte das significações linguísticas. Ao dissolver a compreensão das significações como algo ideal, psicológico ou dado na realidade, dissolve-se, também, a ideia de um sujeito tomado como autor e juiz inapelável de suas próprias intenções de sentido. A crítica filosófica-lingüística do sujeito aponta para algo prévio a toda intencionalidade ou subjetividade, a saber: para sistemas linguísticos de significações e formas de vida. O pressuposto dessa crítica reside em que o discurso individual depende sempre de um sistema de significados linguísticos previamente dados. Com efeito, a linguagem, da mesma forma que o inconsciente, indica forças presentes na ação individual reveladoras de que o sujeito jamais pode controlar ou compreender por completo seu próprio agir. A ideia clássica da subjetividade, vinculada normativamente à autodeterminação individual, é colocada em questão e, por conseguinte, não seria mais possível compreender o sujeito como um ser totalmente transparente a si ou como dono de si próprio.

Por fim, a terceira das críticas ao sujeito moderno, a da razão instrumental e sua lógica da identidade, é interpretada por Wellmer como uma radicalização

⁵ Wellmer inclui também entre as formas de crítica ao sujeito moderno a literatura caracterizada como experimentos de vanguarda literária, mas não a desenvolve.

⁶ Há de observar-se que Wellmer vê Freud como legítimo representante, mesmo que cético, do racionalismo e do esclarecimento europeu na medida em que defende a energia da razão e a força do eu. Wellmer observa, todavia, que na psicanálise freudiana conceitos como autonomia, sujeito e razão ficam sem ser resolvidos enquanto conceitos normativos que também são (WELLMER, 1993, p. 76).

da crítica psicológica. Ela aparece em Nietzsche, é radicalizada em Adorno e Horkheimer, faz-se presente em Foucault e na abordagem norte-americana que interpreta parte da filosofia francesa contemporânea como pós-estruturalista.⁷ Na perspectiva de Adorno e Horkheimer (1985), a opressão dirigida à natureza interna em busca da felicidade e, pois, em razão da autoconservação e do domínio da natureza interna, constitui-se no preço a pagar pela formação do eu enquanto um si mesmo unitário. A razão instrumental teria encontrado sua expressão mais acabada na ciência moderna da natureza (Adorno e Horkheimer) e na ordem das ciências humanas (Foucault). Na perspectiva daqueles, o sujeito humano é desinflado, convertendo-se em um mero nó de engate entre as reações e as funções convencionais dele esperadas como algo objetivo. O eu se constituiria, na medida em que se sublimaria em um sujeito transcendental ou lógico, no “[...] ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41). Em Foucault, por sua vez, o sujeito aparece como produto do discurso moderno.

A partir desse panorama geral, Honneth entende haver três respostas possíveis à crise da representação clássica moderna da autonomia individual. A primeira concerne a uma radicalização das tendências descentradoras, de modo que os poderes estranhos ao sujeito ficariam objetivados como forças anônimas, aparecendo como “o outro do sujeito”. Como consequência, tem-se o abandono da ideia de autonomia individual, como ocorre na interpretação pós-estruturalista.⁸ A segunda busca conservar o ideal clássico de autonomia reconhecendo, ao mesmo tempo, paradoxalmente, os resultados de tais descentramentos.⁹ A terceira consiste em uma reconstrução do conceito de sujeito de modo vincular aos poderes que o abarcam – como o inconsciente e a linguagem – enquanto parte de seu próprio processo de individualização. Honneth aproxima-se desta última posição por considerar que a formulação de um conceito de sujeito em termos de teoria da intersubjetividade é o caminho mais produtivo para preservar a ideia de autonomia individual em relação às restritivas colocadas a partir do inconsciente e da linguagem. Esse caminho mostra-se mais promissor por entender que do descentramento do sujeito não resulta necessariamente o abandono da ideia de autonomia, mas sim que essa necessita ser reformulada. Nesse sentido, sua posição (HONNETH, 2007a) é que as forças descentradoras desempenhadas pelo inconsciente e pela linguagem

⁷ Conforme nota 1.

⁸ Como observam Deacon e Parker (2000, p. 100), autores representativos dessa posição, criticando a ideia de autonomia kantiano-moderna a partir dessa perspectiva, “[...] é essa atitude de modernidade e em relação à modernidade que tem tornado possível, e ao mesmo tempo necessária, a educação em massa de seres que são tanto objetificados quanto sujeitados, tanto produzidos como objetos de conhecimento a serem dominados quanto produzidos como sujeitos que reificam e dominam”.

⁹ Honneth cita como exemplos de representantes dessa posição Luc Ferry e Alain Renaut (1987).

não deveriam ser entendidas como obstáculos mas, antes, como condições constitutivas do processo de individualização humana.

O primeiro passo de sua estratégia argumentativa consiste em considerar que o conceito de autonomia individual não é unívoco, mas possui uma grande quantidade de extratos de significação. Em Kant, a autonomia aparece em três estratos de significados, presentes respectivamente na teoria moral, na filosofia do direito e na teoria filosófica da pessoa. Destes, interessa a Honneth o último, por representar um desafio crítico à crítica moderna do sujeito em razão de a autonomia significar, em sentido normativo, “[...] a capacidade empírica dos sujeitos concretos de determinar sua vida em sua totalidade de maneira livre e sem coação” (HONNETH, 2007a, p. 185). Essa classe de autonomia implica um grau de maturidade psíquica que permite aos sujeitos organizarem suas vidas em uma biografia singular, de modo a levar em conta suas inclinações e necessidades pessoais. Uma vez que organizar a própria vida de maneira livre implica certo conhecimento de suas necessidades pessoais e possuir um saber sobre o sentido de suas ações, essa ideia de autonomia ressalta duas capacidades pessoais: a transparência das próprias necessidades e a intencionalidade do sentido.

Ora, foi justamente a possibilidade ou a acessibilidade a essas capacidades o alvo do questionamento da crítica moderna do sujeito. Por conseguinte, para Honneth, o significado da autonomia relacionado à teoria do sujeito deve ser revisado para manter-se como um ideal normativo. Para poder posicionar-se a esse respeito, sustentando um sentido descentrado de autonomia, Honneth retoma o conceito de sujeito humano concebido em termos de teoria da intersubjetividade. O seu ponto de partida é a constatação de que “[...] algumas das forças e motivos que constituem o potencial impulsor psíquico do sujeito sempre escapam de sua experiência consciente” (HONNETH, 2007a, p. 186). Com base em Mead (1963) e Winnicott (2007), o sujeito humano é concebido então como resultado de processos de interação social e de uma espontaneidade inconsciente. Conforme já referido, essa posição possibilita conceber as forças incontroláveis da linguagem e do inconsciente não como limitações, mas como condição de possibilidade para o sujeito adquirir sua identidade e autonomia pessoal.

De Mead, Honneth vincula a ideia de que o sujeito só pode adquirir uma identidade consciente transladando-se à perspectiva excêntrica de um outro representado simbolicamente. A partir de tal perspectiva, ele aprende a ver a si mesmo e seu agir como participante da interação. O conceito de “Me” ajuda a esclarecer que o indivíduo não pode representar-se a si mesmo na consciência senão em posição de objeto, uma vez que representa a imagem que o sujeito tem de si desde a perspectiva dos outros parceiros de comunicação. Ocorre que o que é dado ao sujeito como consciência da realidade não resulta da constituição individual de sentido. Desta parte consciente do exercício da vida, distingue-se

o “I”, instância da personalidade responsável pelas reações de ação impulsivas e criativas sem entrar no horizonte da consciência. É desse inconsciente que se originam as energias psíquicas que fornecem ao sujeito um amplo leque de opções para sua identidade. Desse modo, entre a consciência e o inconsciente, há uma relação rica em tensões que o empurra para um processo de individualização.

Um intersubjetivismo ampliado pela psicanálise tem de vincular capacidades e propriedades descentradas (menos fortes) para postular a autonomia pessoal. Honneth entende, nesse sentido, que a autodeterminação livre do sujeito demanda o desenvolvimento de capacidades específicas no que tange tanto a nossas pulsões quanto à organização de nossa própria vida e das exigências morais do meio social. O modelo intersubjetivista de personalidade tem, quando comparado com o ideal clássico de autonomia, que resultar em três níveis ou capacidades que só podem ser alcançadas pelo sujeito na medida em que este experiencia o reconhecimento intersubjetivo:

[...] a meta clássica de tornar transparentes nossas necessidades precisa ser substituída 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 chave para entender o conceito de autonomia descentrada, pois indica exatamente os limites da concepção moderna de sujeito autônomo, ao mesmo tempo em que envolve a reformulação do conceito clássico de autonomia para além dos limites da crítica contemporânea ao sujeito moderno. Cabe, então, examinar cada uma dessas três capacidades de modo específico.

(a) A capacidade de articulação linguística das necessidades. A concepção clássica de autonomia vinculava a ideia de uma transparência total de nossas necessidades e impulsos, uma vez que, como condição prévia de uma determinação da própria vida, estava o conhecimento ou domínio de todos os motivos de ação que pudessem influenciar nossas decisões. Na psicanálise, essa ilusão foi substituída pela transformação processual do inconsciente em linguagem. Ao invés de uma completa transparência de si, sob uma perspectiva descentrada, uma pessoa autônoma não só é livre de motivos psíquicos que impõem, de maneira inconsciente, reações de comportamento rígidas e forçadas, senão que também “[...] está em condições de descobrir impulsos de ação em si próprio novos e ainda inexplorados e de torná-los matéria de decisões refletidas” (HONNETH, 2007a, p. 189). Essa capacidade de articulação de necessidades livres de coerção demanda, então, em dois aspectos, o apoio do meio intersubjetivo, a saber: (1) o sujeito só pode centrar-se criativamente na medida em que estiver seguro da estabilidade

do afeto dos outros concretos; (2) a articulação individual de suas necessidades depende do escopo de uma linguagem intersubjetiva, suficientemente aberto e diferenciado para que os impulsos de ação possam ser expressados da maneira mais precisa possível em tal linguagem (HONNETH, 2007a, p. 187).

(b) A coerência narrativa de vida. Esse aspecto diz respeito ao modo como é possível ao sujeito integrar os diferentes impulsos de ação em sua vida de modo que esta, sob um prisma de totalidade, seja considerada autônoma. O ideal moderno de autonomia tinha, como um de seus parâmetros centrais, a ideia de que as demandas das necessidades pudessem ser integradas ao longo do conjunto de uma biografia na forma de um esquema de hierarquização que fosse racional, e os impulsos externos e os motivos fossem organizados de acordo com uma relação de valores e significados orientados a um projeto de vida esboçado linearmente (HONNETH, 2007a, p. 189). Esse ideal de linearidade é suplantado pela concepção de que existe uma multiplicidade de opções de identidade não esgotadas possíveis de serem viabilizadas pelo sujeito na relação consigo mesmo. Como a todo o momento os sujeitos podem deparar-se com novos e divergentes impulsos interiores de ação, não é possível subordinar, de uma maneira refletida, a própria vida a uma única referência significativa. A vida terá de ser apresentada reflexivamente como um nexo coerente em que as partes diversas expressem a postura refletida de uma e mesma pessoa. Tal reflexividade está ligada à capacidade de o sujeito justificar suas próprias decisões da vida desde a meta-perspectiva da avaliação de desejos e impulsos de ação. Isso significa afirmar que ele tem condições de conduzir autonomamente ou de modo refletido sua vida somente na medida em que é capaz de perceber e organizar suas necessidades primárias à luz de valores éticos. A condução autônoma de sua vida expressa-se por meio da capacidade de apresentá-la como um nexo narrativo resultante de avaliações éticas - o que não significa que todos os estágios biográficos tomados retrospectivamente sejam narráveis como fases de realização de uma meta única de vida.¹⁰

(c) A complementação da orientação por princípios com um critério de sensibilidade moral ao contexto. Desde Kant, faz parte do ideal clássico de autonomia a ideia de orientação da ação por princípios morais capazes de serem universalizados de maneira que o sujeito não se deixe levar por inclinações pessoais. Todavia, a ideia normativa da articulação criativa das necessidades demanda a ampliação do ideal de autonomia moral para a dimensão da sensibilidade ao contexto. Para Honneth, essa ampliação é rica em termos práticos e isso significa que, para se considerar moralmente autônomo, não basta ao indivíduo orientar-se em seu agir estritamente por princípios universalistas. De seu ponto de vista,

¹⁰ A juízo de Honneth essa pauta narrativa deveria ser entendida como a capacidade de apresentar as diferentes etapas da vida como elos de uma cadeia de valorações fortes, no sentido de Taylor. A esse respeito, Taylor (1998), sobretudo partes I e II.

há também de saber aplicar com responsabilidade tais princípios envolvendo sua participação afetiva e sensibilidade às circunstâncias concretas de cada caso particular. Porém, o que é que possibilita a vinculação entre a orientação por princípios e a sensibilidade ao contexto? Responde Honneth:

[...] 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, 2007a, p. 191).

Honneth observa que a ideia normativa de autonomia individual descentrada envolve as três capacidades apresentadas anteriormente de forma conjunta e permite fazer frente às objeções apresentadas pela crítica ao sujeito moderno autônomo. Em suma, somente a pessoa capaz de revelar criativamente suas necessidades, de apresentar a totalidade de sua vida de maneira eticamente refletida e de aplicar normas universalistas de modo sensível ao contexto pode ser considerada autônoma. O autor alerta, todavia, tanto para o fato de que tais capacidades devam levar em conta que a psique não é algo que, em princípio, está sob nosso controle quanto para a possibilidade de haver conflito entre tais capacidades e de poder ocorrer o desenvolvimento de uma delas às custas das outras, o que resultaria em uma espécie de autonomia unilateralizada.

À guisa de conclusão: autonomia, reconhecimento e educação

Cabe agora retomarmos o fio condutor do percurso feito até aqui em três momentos para extraímos consequências educativas desse tema clássico, revisitado pelo autor em termos de sua teoria do reconhecimento com base em uma concepção intersubjetivista do sujeito humano. Vimos que a premissa honnethiana de que a identidade do indivíduo e sua capacidade de agir estruturam-se por meio de vínculos intersubjetivos permite superar uma concepção atomista de sujeito entendido como alguém que somente estabeleceria vínculos com seus semelhantes por interesse e conceber-se-ia como autônomo apenas ao tornar-se independente deles. A concepção intersubjetivista da pessoa humana entende que os sujeitos, para tornarem-se plenamente humanos, necessitam da aquiescência dos outros, o que significa que a integridade da identidade depende da experiência do reconhecimento intersubjetivo. Por conseguinte, uma concepção intersubjetivista do sujeito humano, tomada sob o prisma da teoria do reconhecimento, possibilitaria pensar processos educativos orientados pela ideia de cooperação e pela aprendizagem da consideração das vulnerabilidades próprias e dos demais sujeitos. Tais processos poderiam auxiliar na tomada de consciência da dependência destes para com relações de cuidado, respeito e

estima, o que só pode ser satisfeito na mediação com os outros. Ao invés de cair em uma idealização enganosa dos indivíduos, considerando-os demasiadamente autossuficientes e autoconfiantes, os processos educativos assim orientados deveriam considerar a interdependência existente entre os indivíduos como algo intrínseco ao tornar-se humano. Destarte, tratar-se-ia aqui de aprender a conduzir a própria vida a partir da consciência da dependência de relações de reconhecimento mútuo.

Conforme destacamos anteriormente, assim entendidas as relações de reconhecimento intersubjetivo, estas não se constituiriam em uma limitação mas, antes, na condição da liberdade subjetiva e da autonomia pessoal, e a experiência bem sucedida do reconhecimento das próprias capacidades e necessidades possibilitaria aos sujeitos condições para estabelecerem suas metas de vida de maneira mais autônoma. Uma tal educação, voltada à autonomia, ajudaria a fortalecer a capacidade de os indivíduos reconhecerem-se como pessoas de valor, aprendendo a ver a si mesmos de modo positivo como possuidores de capacidades e necessidades específicas que os constituem como personalidades autônomas e individuadas.

Vimos também que a autonomia é entendida em Honneth como um processo de construção que envolve o sujeito e que se faz na mediação intersubjetiva com os outros em relações de reconhecimento. O indivíduo só alcança seu poder de ação e, com este, a autonomia, nas esferas em que é capaz de adquirir certa segurança sobre suas próprias capacidades ao vê-las refletidas na atitude dos parceiros de interação. Por essa razão, as dimensões da autonomia individual ampliam-se na medida em que se alargam também os padrões de reconhecimento intersubjetivo. Na abordagem honnethiana, a autonomia aparece em um primeiro sentido como conceito sugerido mediante três modos de autorrelação prática, requerendo que as pessoas sejam capazes de manter certas atitudes positivas frente a si mesmas, como a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima. Como se trata de algo que o sujeito tem de desenvolver em seu “encontro com a atitude do outro frente a ele”, o que está em tela são autorrelações que têm de ser aprendidas enquanto processo de individualização e socialização desenvolvidos desde a infância. Se entendermos processos de socialização como interação – na linha de Simmel (1981) – podemos entender tais autorrelações, em que pese suas especificidades, como processos complexos que permeiam as relações de reconhecimento ou de desrespeito que envolvem o indivíduo no processo de formação de seu eu e que de algum modo necessitam ser permanentemente desenvolvidos ou prevenidos.

Por sua vez, nessa perspectiva, o processo educativo formal poderia ser concebido, dentro da especificidade de seu âmbito, como espaço fomentador da aprendizagem de relações de reconhecimento mútuo e de prevenção de formas

de desrespeito. Os princípios do reconhecimento como o cuidado, o respeito e a solidariedade seriam os parâmetros para tal e necessitariam de um ambiente próprio para seu cultivo. Ser destinatário de afetos, de cuidados e de igual dignidade, bem como sentir-se valioso por suas capacidades e propriedades, são condições que podem ser entendidas como resultantes de um processo de aprendizagem prático e que demanda um ambiente próprio para tal. Se a ampliação das relações de reconhecimento recíproco depende do desenvolvimento de maiores níveis de autonomia, a infância tem papel decisivo e, nela, demanda-se que as relações de reconhecimento baseadas no amor e na amizade cumpram um papel fundamental para o desenvolvimento de sujeitos capazes de reconhecimento recíproco. Se experiências de desrespeito afetam negativamente e, por vezes, irreversivelmente a autorrelação prática que o sujeito estabelece em diferentes níveis, o desenvolvimento da autonomia e a própria confiança nos laços sociais e nas instituições pode ficar comprometido. Esse argumento reforça a necessidade de os processos educativos serem levados adiante com base em ambientes que propiciem adequadamente a aprendizagem de relações de reconhecimento recíproco.

Outro aspecto importante levado em conta pela concepção de autonomia de Honneth é o papel que a vulnerabilidade humana possui nos processos de reconhecimento e autonomia. A ideia de reconhecimento aponta para a dependência que temos dos outros para podermos vir a ser nós mesmos, o que indica que nossa autonomia é sempre uma construção mediada intersubjetivamente. Esse tema remete a Rousseau (1969), para quem a vulnerabilidade da condição humana é justamente o que nos aproxima como humanos.¹¹ Rousseau desempenha o importante papel de lembrar que nossa insegurança é inseparável de nossa sociabilidade e de nossa propensão a vínculos emocionais e que é nossa fragilidade que nos permite compreender os vínculos que nos unem a nossos semelhantes. A incompreensão de tal fragilidade perverte a sociabilidade por levar as pessoas a acreditarem estar acima das vicissitudes da vida humana e a tratarem os demais de modo a impingir-lhes sofrimentos, negando-lhes o devido reconhecimento como pessoas de valor. Uma concepção de sujeito e de educação que leve devidamente em conta a vulnerabilidade humana tem de fazer frente à autossuficiência desmedida que nega o reconhecimento recíproco. A questão suscitada a partir da argumentação de Honneth é como criar condições para a formação de um indivíduo autônomo no sentido de ser capaz de expressar suas próprias necessidades, respeito e estima sem recorrer a uma falsa autossuficiência.

Vale destacar, também, o alcance que o conceito de autonomia descentrada possui para a esfera dos processos educativos. Trata-se, como observamos, de um conceito sóbrio de autonomia que leva em conta os limites da concepção de

¹¹ A esse respeito ver Carnevali (2012).

sujeito autônomo ao mesmo tempo em que envolve a reformulação do conceito moderno de autonomia voltando-se para o sujeito em sua capacidade de articulação linguística, em sua necessidade de configurar uma coerência narrativa de vida e em sua capacidade de vinculação de um critério moral que contemple a sensibilidade moral ao contexto. Um sujeito descentrado é um sujeito mais consciente da não completa transparência de suas necessidades, da impossibilidade de constituir linearmente sua biografia e de suas vulnerabilidades enquanto humano que é. Por outro lado, a necessidade de sensibilidade moral ao contexto, sem abrir mão de parâmetros universais de ação, tem uma implicação ético-educativa fundamental na medida em que coloca a exigente necessidade de aprender a colocar-se no lugar do outro.

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ARENKT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- BIESTA, G. **Para além da aprendizagem**: educação democrática para um futuro humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- CARNEVALI, B. **Romantisme et reconnaissance**. Figures de la conscience chez Rousseau. Gêneve: Droz, 2012.
- CENCI, A. V. Reconhecimento, realização de si e paideia: sobre o sentido atual de um antigo ideal. In: BOMBASSARO, L. C.; DALBOSCO, C. A.; KUIAVA, E. A. (Orgs.) **Pensar sensível**: homenagem a Jayme Paviani. Caxias do Sul: Educs, 2011. p. 317-329.
- CENCI, A. V. Reconhecimento, conflito e formação na teoria crítica de Axel Honneth. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 323-342, jun. 2013a.
- CENCI, A. V. Individualização e reconhecimento. **Educação**, Porto Alegre, v. 36, n. 03, p. 314-324, dez. 2013b.
- CENCI, A. V. Reconhecimento e progresso moral: aportes da concepção de modernidade de Honneth para a ideia de formação humana. **Linhas Críticas**, Brasília, v. 19, n. 39, p. 271-288, maio/ago. 2013c.
- DALBOSCO, C. A. Reificação, reconhecimento e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 46, p. 33-51, jan./abr. 2011. DOI: 10.1590/S1413-24782011000100003
- DALBOSCO, C. A. Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 799-812, jul./set. 2014. DOI: 10.1590/s1517-97022014091625
- DEACON, R.; PARKER, B. Educação como sujeição e recusa. In: SILVA, T. T. (Org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 97-110.

- FAGUNDES, A.; TREVISAN, A. L. A reificação da formação docente e a onipresença das competências. **Espaço pedagógico**, Passo Fundo, v. 21, n. 1, p. 110-131, jan./jun. 2014. DOI: /10.5335/rep.v21i1.3876
- FERRY, L.; RENAUT, A. 68–86: **Itinéraires de l'individu**. Paris: Gallimard, 1987.
- FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**: une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.
- HEGEL, G. W. F. **Système de la vie éthique** (1802-1803). Tradução de J. Taminiaux. Paris: Payot, 1976.
- HEIDEGGER, M. **Lettre sur l'humanisme**. Paris: Aubier, 1957.
- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: 34, 2003a.
- HONNETH, A. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition**. Londres/Nova York: Verso, 2003b. p. 110-197.
- HONNETH, A. The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder. In: FRASER, N; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition**. Londres/NY: Verso, 2003c. p. 237-267.
- HONNETH, A. Decentered autonomy: the subject after the fall. In: HONNETH, A. **Disrespect**: the normative foundations of critical theory. Cambridge: Polity Press, 2007a. p. 181-193.
- HONNETH, A. **La réification**. Petit traité de théorie critique. Paris: Gallimard, 2007b.
- HONNETH, A. Reconnaissance et reproduction sociale. In: PAYOT, J.-P.; BATTEGAY, A. (Eds.). **La reconnaissaince à l'épreuve**: explorations socio-anthropologiques. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2008. p. 45-58.
- HONNETH, A. Justicia y libertad comunicativa: reflexiones en conexión con Hegel. In: HONNETH, A. **Critica del agravio moral**: Patologías de la sociedad contemporánea. Buenos Aires: FCE; UAM, 2009. p. 225-248.
- HONNETH, A.; ANDERSON, J. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. **Cadernos de filosofia alemã**: Crítica e modernidade, São Paulo, n. 17, p. 81-112, jan./jun. 2011.
- MEAD, G. H. **L'Esprit, le soi et la société**. Paris: PUF, 1963.
- PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença** - uma introdução. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- ROUSSEAU, J.-J. **Émile ou De l'éducation**. Paris: Gallimard, 1969.
- SILVA, T. T. (Org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SIMMEL, G. Questions fondamentales de la sociologie. In: SIMMEL, G. **Sociologie et Épistémologie**. Paris: PUF, 1981. p. 83-60.
- TAYLOR C. **Les sources du moi**: La formation de l'identité moderne. Seuil: Paris, 1998.
- TREVISAN, A. L.; ROSSATTO, N. D. Reificação e reconhecimento: reflexões para a pesquisa em educação. **Linhas Críticas**, Brasília, v. 16, n. 31, p. 275-286, jul./dez. 2010.

WELLMER, A. **Sobre la dialéctica de modernidade y postmodernidad.** Madrid: Visor, 1993.

WINNICOTT, D. **O ambiente e os processos de maturação.** Porto Alegre: Artmed, 2007.

Recebido em 19/06/2014

Versão final recebida em 15/03/2015

Aceito em 19/02/2015