

O SENTIDO FORMATIVO DO OUTRO: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE HERMANN E HONNETH

Angelo Vitório Cenci

Resumo:

O presente trabalho explora o tema do outro e o sentido formativo a ele vinculado nas reflexões ético-estético-educativas de Nadja Hermann e na abordagem das relações de amizade de Axel Honneth. Procura-se, primeiramente, mostrar que, se as estratégias argumentativas dos dois autores são distintas a partir da interpretação crítica que fazem sobre o outro na *Fenomenologia do espírito* de Hegel, pode-se, todavia, identificar nelas uma clara aproximação sob o prisma da ideia de formação. Em segundo lugar, defende-se que, se a diferença entre os autores pode ser expressa pela adoção da fórmula hegeliana do “ser si mesmo como um outro”, em Honneth, e da fórmula gadameriana do “pensar com o outro e voltar sobre si mesmo como outro”, em Hermann, ambos aproximam-se ao defenderem uma noção de formação como *autocriação mediante o diálogo* (Hermann) ou como *autoexploração ética* por meio das relações de amizade (Honneth).

Palavras-chave: Formação. Outro. Hermann. Honneth.

Introdução

Muito possivelmente, uma das contribuições mais significativas de Nadja Hermann à filosofia da educação encontra-se em sua “genealogia do outro”, esforço teórico que mostra o processo evolutivo que vai da redução do outro ao mesmo, sustentada na lógica identitária, à tomada de consciência do outro enquanto outro, irreduzível ao que quer que seja e intrinsecamente constitutivo de nossa própria identidade. Todavia, se filosoficamente vale observar que a genealogia explicita claramente um processo de evolução moral no plano formal – e isso equivale a uma superação irretrocedível da lógica identitária – no plano histórico-social ainda convive-se cotidianamente com tal lógica e com retrocessos que beiram a barbárie.

Hermann evidentemente tem plena consciência desse aspecto e isso indica que o tema do outro é um dos mais importantes e mais complexos da esfera ético-educacional. Não se trata de algo simples conceber o outro como efetivamente outro. A genealogia hermanniana do outro mostra filosoficamente as razões dessa dificuldade inscrita em uma lógica que se incrustou profundamente no *ethos* da cultura ocidental e que ainda hoje se expressa em inúmeras formas de negação do outro,

das mais sofisticadas às mais elementares, das mais sutis às mais explícitas. Dentre outras tantas maneiras, o outro pode ser negado pela sua redução ao mesmo; pela afirmação da diferença pela diferença em si, na forma de apenas outra identidade; na valorização da diferença para mantê-la em condições de desigualdade social ou subalternidade, como na glamourização da pobreza; em sua singularidade e constituição ética, sob a pecha de “tudo o que não presta”.¹

Nosso intuito é levarmos adiante uma abordagem sobre o lugar do outro e o sentido formativo que pode estar implicado quando considerado como efetivamente outro. Procuraremos retomar um tema que está na base das reflexões ético-estético-educativas de Hermann e aproximá-lo de um aspecto que pode ser encontrado também na abordagem honnethiana das relações de amizade. Em última instância, interessa-nos extrair o sentido formativo implicado conceitualmente nessa aproximação entre os autores mostrando que o lugar conferido ao outro é o aspecto que permite identificar tal sentido e aproximá-los. Para tal, tomaremos uma obra de cada respectivo autor como referência principal, a saber, o livro *Ética e educação: outra sensibilidade*, de Hermann, e *Direito de liberdade: esboço de uma eticidade democrática*, de Honneth. Faremos um pequeno recorte dentro de uma e de outra obra tomando o tema do outro como foco e com base neste levaremos adiante algumas aproximações com a ideia de formação.

Nosso percurso principia com uma retomada da abordagem de Hermann acerca da problemática ético-educativa do outro como questão hermenêutica [1]. Na sequência, abordaremos o vínculo existente entre o “nós” das relações pessoais e o sentido moderno da amizade em Honneth, para mostrar a centralidade do outro ali presente [2]. Por fim, trataremos do sentido formativo que o tema do outro pode assumir na interpretação hermenêutica de Hermann, levada adiante sob o prisma de uma filosofia da educação, e na abordagem teórico-crítica de Honneth sobre as relações de amizade. Nesse particular, mostraremos que uma das principais diferenças entre Hermann e Honneth reside no modo como recorrem à obra de Hegel na apropriação que fazem do tema do outro e que tal diferença, todavia, ao mesmo tempo permite aproximá-los [3].

1 Hermann e a problemática ético-educativa do outro como questão hermenêutica

¹ Referimo-nos aqui ao parlamentar federal gaúcho que classificou "quilombolas, índios, gays, lésbicas" como "tudo o que não presta".

Em sua “genealogia do outro” Hermann (2014) chama a atenção para o “abismo metafísico” existente entre o eu e o outro na herança metafísica que marcou a tradição de pensamento e a cultura ocidental. Tal herança foi impregnada pela lógica da identidade e pela grande dificuldade em reconhecer o que é diferente ou que causa estranheza. É justamente a dificuldade em levar em conta a dialética entre a identidade de si e do outro o que teria impedido à filosofia ocidental de perceber que “o mesmo e o próprio possam estar impregnados pelo outro e pelo estranho” (2014, p.12) e que muitas vezes somos “surpreendidos pelo outro que nos habita” (2014, p.13). Tal dificuldade se traduz em dualismos de modo a fazer com que a educação tendesse a ver no outro e no estranho tudo o que foge ao horizonte das idealizações de um sujeito calcado na identidade e na mesmidade, restando ao que dele foge a pecha de bárbaro, selvagem, etc. (2014, p.12). Na *Política* (I, 2, 1252b) o próprio Aristoteles, citando Eurípedes, refere ser normal que os gregos comandem os bárbaros.

A herança antropológico-metafísica presente na filosofia ocidental foi bem destacada também por Arendt (1993) ao argumentar que a distinção entre o sensível e o suprassensível, entre o espírito e seus sentidos, sustentada na ideia de que o que não é dado aos sentidos é mais verdadeiro que aquilo que aparece, exauriu-se. Para a autora, a atitude do retirar-se do mundo das aparências mediante a invisibilidade do pensar, muito presente na tradição filosófica ocidental, resultou no surgimento das teorias dualistas que dividiram a realidade em duas esferas, a sensível, apreendida pelos sentidos, e a inteligível, acessível apenas por via do pensar. O dualismo metafísico decorrente da experiência humana do pensar é lido por Arendt como uma retirada do pensar em relação ao mundo das aparências para a invisibilidade de um outro mundo, como o das ideias de Platão, ou da subjetividade de Descartes. Por conseguinte, à morada dos homens equivaleria a morada do pensamento, e esta seria compreendida também em termos espaciais, apenas que, ao invés de sensível, possuiria uma natureza inteligível.

Como destaca Hermann (Cf. 2014, p.30), o pensamento grego, ao estabelecer a identidade e a diferença enquanto relação fundamental do pensamento metafísico, influenciou profundamente nossa compreensão sobre o homem e suas relações com o outro. Isso ocorreu sobretudo na medida em que a diferença é estabelecida tomando a identidade como referência para avaliá-la na forma de sua contraposição. O outro acaba sendo colocado como limite da própria identidade de modo a não ser situado como a singularidade de um si mesmo. Em Descartes, essa tendência a tomar o outro como o estranho, distinto ou contrário da identidade, permaneceria, uma vez que o sujeito constituir-

se-ia sem o recurso e nenhuma exterioridade, o que seria bem exemplificado pela radical separação entre o pensar e a corporeidade. Na sexta de suas *Meditações* Descartes afirma que

“(…) pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa a minha natureza ou a minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar” (1973, p.142).

A separação e a tendência a reduzir o diferente a si mesmo gerou como consequência tanto a dificuldade em “reconhecer o outro em nós mesmos” quanto em compreender que “o outro já está interiorizado no eu” na medida em que se constitui em “uma espécie de duplo de mim mesmo” (Hermann, 2014, p.34).

Uma compreensão intersubjetivista da subjetividade e, pois, da alteridade, torna-se possível somente quando são ultrapassados os limites de uma compreensão metafísica do sujeito, seja na concepção clássica do ser, seja na da subjetividade moderna. Em tal compreensão opera-se o deslocamento de um sujeito centrado e autossuficiente para a perspectiva de um sujeito descentrado, não completamente transparente a si próprio, em que sua unidade-identidade não é mais concebida como um todo homogêneo, mas abriga e convive com aspectos contraditórios dentro de si mesmo. Nessa perspectiva pós-metafísica a identidade é constituída intersubjetivamente. Não bastasse, nos processos educativos uma compreensão intersubjetivista abre espaço para a exigência do reconhecimento do outro enquanto outro e para uma dimensão ética na medida em que o reconhecimento recíproco demanda a permanente recriação tanto de si quanto do outro.

Na hermenêutica de Gadamer essa exigência de reconhecimento tem como base a linguagem. Esta só existe no diálogo com o outro que, por sua vez, constitui-se numa ampliação do eu e do outro. A experiência do diálogo vivo, mesmo que por sua própria dinâmica permaneça aberta e inconclusa, possui sua própria unidade e sempre deixa marcas nos interlocutores. O que caracteriza o diálogo como tal é o fato de encontrar no outro algo não encontrado na própria experiência pessoal de mundo. Na força transformadora do diálogo reside seu sentido formativo e ele se aproxima da amizade na medida em que permite criar uma espécie de comunidade entre o eu e o outro, onde cada

um é o mesmo para o outro porque ambos encontram o outro e encontram a si mesmos no outro.² Gadamer (1988) argumenta que sem a existência de uma mútua abertura não há verdadeiro vínculo humano e que pertencer uns aos outros significa ao mesmo tempo poder escutar-se uns aos outros. Todavia, escuta não significa escuta cega, submissão ao que o outro quer, e compreender o outro não significa “compreender” no sentido de abarcá-lo. Ocorre que “a abertura ao outro implica (...) o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, mesmo que não haja nenhum outro que o vá fazer valer contra mim” (1988, p.438). A esse sentido de abertura ao outro, que implica conseqüentemente abertura a si mesmo, Hermann (2014) aproxima a ideia de formação como recriação de si e do outro.

Hermann destaca que a questão do outro interpela a educação, sobretudo em razão de que normas e princípios universais possuem dificuldades, por sua abrangência, de incluir o singular e o que ultrapassa as regularidades. Essa problemática remete para uma questão central, sob o ponto de vista ético-educativo, assim colocada pela autora: “como educar para incorporar um mundo comum e inserir os alunos numa sociabilidade, deixando aberto o espaço para a constante criação de normas que acolhessem a singularidade do outro”? (Hermann, 2014, p.19). Uma das condições para tal é ter presente a tensão existente entre a necessidade de, ao mesmo tempo, atender à singularidade do outro-educando e dar conta da normatização que permeia o mundo e os processos educativos. Hermann chama a atenção para o fato de que o que está em jogo nessa tensão é a própria questão da justificação da ação pedagógica. Trata-se da questão sobre “como se justifica a ação pedagógica para que seja válida, para que não se torne uma ação arbitrária” (2010, p.23).

Vale observar que, sob um prisma hermenêutico, como já destacamos, a experiência do outro só pode se efetivar na historicidade e no diálogo. Por conseguinte, a ação pedagógica desenvolve-se sempre de modo situado e perpassada por tensões que lhes são intrínsecas. Em outros termos, “a ação pedagógica, no horizonte em que situa suas expectativas, gera situações paradoxais entre a intencionalidade da ação pedagógica conduzida pelo professor e a exigência de uma ação livre e responsável por parte do educando” (2014, p.21). Hermann busca no conceito aristotélico de *phrónesis* (discernimento) o recurso conceitual para mediar tal tensão pedagógica que, em sentido mais amplo, revela a tensão existente entre a (auto) criação do eu singular e sua integração em um *ethos* comum. O papel da *phronesis* residiria em ajudar a esclarecer para o próprio eu a

² Gadamer (1998, p.20) refere explicitamente que o tema do outro em sua obra tem como guia as abordagens antigas sobre a amizade.

impossibilidade de um criar-se voltado exclusivamente para si mesmo, aos moldes de uma “autoestilização estética”, e demanda o reconhecimento de fins comuns válidos e reconhecidos por todos (Cf. Hermann, 2010, p.88).

Mas, deixemos em suspenso por um momento a perspectiva hermenêutica do outro de Hermann para mostrar como Honneth retoma esse tema sob o prisma de sua teoria crítica, vinculando-o às relações de amizade.

2 O outro no “nós” das relações pessoais e no sentido honnethiano moderno da amizade

Se Hermann leva adiante uma “genealogia do outro”, em *Direito de liberdade* Honneth apresenta uma “genealogia da amizade moderna” que pode ser entendida também como uma genealogia sociológica do advento do outro mediante relações pessoais. O tema do outro está no cerne do “nós” honnethiano das relações pessoais e a amizade é situada pelo autor dentro da discussão sobre a realidade da liberdade, a análise do devir histórico-normativo da liberdade social no contexto das sociedades capitalistas modernas de feição liberal. O ponto de partida de Honneth nesta obra reside num diagnóstico crítico acerca das teorias contemporâneas da justiça, como as de Rawls e Habermas. A seu juízo, haveria no interior delas uma desconexão com a análise da sociedade por se fixarem em princípios racionais puramente normativos, elaborados de modo procedimental, a partir dos quais avaliariam as práticas sociais. O problema não residiria no normativismo em si, mas no fato de seus princípios formulados para a análise da legitimidade moral da ordem social existente serem estabelecidos independentemente da eticidade das práticas sociais e da estrutura institucional existente.

Esse diagnóstico baliza a estratégia de Honneth e seu passo seguinte que consiste em tomar a ideia de liberdade como núcleo ético das concepções modernas de justiça esclarecendo então os distintos modelos de liberdade. O primeiro deles é o da liberdade negativa, representado por Hobbes, e que concebe a liberdade a partir da limitação das influências externas sobre a vontade do indivíduo. Na perspectiva desse modelo uma ordem social justa é aquela decorrente de um contrato entre interesses particulares, mutuamente egoístas, garantidos juridicamente. O limite dessa concepção residiria em sua incapacidade de determinar se os fins que orientam uma vontade concebida como livre são também livremente determinados.

O segundo modelo, o da liberdade reflexiva, procura superar tal limitação ao enfatizar a distinção entre ações autônomas e heterônomas e toma como base a ideia de autolegislação dos fins pela própria vontade (Rousseau e Kant). Esse modelo teria como alcance o postulado da liberdade como autonomia do sujeito, mas sua limitação residiria em não abordar as condições sociais e/ou institucionais que possibilitam o exercício e a própria constituição da liberdade. Esse aspecto seria contemplado pelo terceiro modelo, o da liberdade social, desenvolvido originalmente na filosofia do direito de Hegel. Esta tem seu centro na dimensão institucional (ética) da liberdade e o seu núcleo residiria naquelas instituições sociais cujo conteúdo ético possibilitaria aos sujeitos aprenderem a ver os desejos do outro como condição para que a realização dos próprios fins individuais se tornem concretos. Trata-se de instituições que possibilitam práticas normativas onde a autonomia individual é alcançada de modo intersubjetivo mediante relações de reconhecimento recíproco, de acordo com a fórmula hegeliana do “estar consigo mesmo no outro”, expressa no parágrafo 7 da *Filosofia do direito*.

Honneth (2014) argumenta fazer pouco mais de duzentos anos que o amplo campo das relações pessoais passou gradativamente a ser entendido como um lugar social em que se realiza uma forma especial de liberdade. Pouco a pouco as relações pessoais foram sofrendo grandes transformações, libertando-se das amarras dos privilégios econômicos e das alianças sociais e abrindo-se a experiências emocionais em que cada um pode ver no outro a oportunidade e a condição de sua realização. Em tais relações, a natureza interna encontra sua liberdade por meio da confirmação mútua entre indivíduos, de modo que as obrigações relacionadas aos papéis sociais possibilitem realizar as qualidades por eles consideradas essenciais mediante a confirmação, ajuda e apoio mútuo. As relações de amizade passam a ser então constituídas por regras de ação baseadas na autenticidade e na confidencialidade. Nesse sentido, mesmo constituindo-se como um modo de relação marcadamente informal, a amizade não pode prescindir de algum grau de institucionalização social. Isso ocorre na medida em que engloba um saber compartilhado sobre as práticas que, juntas, descrevem o que deveria constituir sua realização adequada no plano normativo (Cf. Honneth, 2014, p.178).

Honneth, em consonância com Schleiermacher, destaca haver uma grande transformação institucional da amizade moderna em relação à antiga. Exemplo disso é que nesta última as relações de amizade eram algo quase exclusivo dos varões. Não bastasse, eram marcadas por intenções políticas e de negócios, apoiando-se menos no afeto e valoração mútua do que na reciprocidade de

interesses. Na leitura do autor, na antiguidade tais relações não poderiam ser concebidas como uma esfera da liberdade social em razão de a entrada e a saída delas não depender do arbítrio individual. Essa limitação devia-se à imposição de limites estamentais e aos interesses implicados nas alianças estabelecidas (Cf. Honneth, 2014, p.179).

O modelo moderno da amizade desenvolve-se junto com a valorização do comércio e do mercado capitalista e decorre da necessidade da constituição de uma esfera contraposta à sociedade comercial.³ Em um primeiro momento, esse tipo de prática fica restrita às camadas instruídas da população e se configura num modo de relação social sem precedentes históricos em razão de os sujeitos serem educados a adotarem papéis baseados na empatia e na reciprocidade, antes reservados às relações familiares. Essa mudança e a ampla expansão no papel desempenhado pela amizade leva um século e meio para se consolidar.

Honneth ressalta que o ideal moderno da amizade só pode institucionalizar-se como prática após a eliminação das barreiras que inibiam a articulação dos objetivos de vida pessoais e o compartilhamento empático e desinteressado do destino de vida do outro. O tipo de reciprocidade implicado na amizade moderna e nas obrigações que estão na sua base são aprendidas e possuem o caráter de normas institucionalizadas, como a de manter o sigilo de confidências feitas ao outro. A amizade é regida por regras de ação imprecisas e que, por essa razão, sempre necessitam de interpretação. O requisito que rege a amizade é a valoração recíproca que corresponde a perspectivas e decisões éticas que, mesmo de modo tácito, constituem-se como fator motivacional para as relações de amizade. Tal valoração, em razão do modo de o indivíduo compreender a própria existência, remete para a seguinte questão: Por que o indivíduo deve poder ver nas relações pessoais, como a da amizade, uma encarnação social de sua própria liberdade?

Honneth refere que o aspecto especial das amizades modernas reside no fato de transformarem o querer próprio em “algo experimentável para a pessoa, cuja articulação, por sua parte, aspira o outro concreto e, com isso, não se fecha em si mesmo” e que as exigências recíprocas, mediante as quais são caracterizadas as práticas de amizade, “permitem uma manifestação mútua de sentimentos, atitudes e intenções que não encontrariam eco sem o respectivo outro (...)” (2014, p.184). Aqui é possível encontrar a centralidade conferida ao outro para a

³ À juízo de Honneth (2014), nos escritos de filósofos morais escoceses como Ferguson, Hume, Hutcheson e Adam Smith residiria o primeiro delineamento sistemático da amizade como forma de relação social para além da família e na qual os sujeitos se vinculam por afeto e reciprocidade. Logo depois tal delineamento aparece também na filosofia alemã de Kant e Hegel e no movimento romântico.

experimentação de si implicada nas relações de amizade e a reciprocidade enriquecedora por ele possibilitada. Esse aspecto coloca a alteridade e a intersubjetividade no centro da forma moderna da amizade e, como tal, vincula um elemento formativo explicitado na experimentação enriquecedora de si mediante o outro.

Com efeito, para Honneth, na relação de amizade reside uma forma especial de liberdade que resulta no aperfeiçoamento, possibilitado reciprocamente, do próprio eu. Trata-se do desejo e da possibilidade da mútua revelação de si mediante a confiança e a segurança possibilitadas pelas relações de amizade: “as relações de amizade constituem uma forma institucionalizada de pontos em comum pré-reflexivos que está marcada pelo desejo não tematizado, de ambas as partes, de revelar à outra parte, sem reservas, os sentimentos e as atitudes próprias” (2014, p.185). Honneth observa que é esta experiência de auto-articulação, buscada e atendida mutuamente, que transforma a amizade numa “morada da liberdade social”. Em tal experiência, que denominamos formativa,

o indivíduo pode e deve desvelar frente ao outro as experiências a que acede de maneira privilegiada de modo que caiam aquelas fronteiras internas que, naturalmente, devem ser mantidas na comunicação cotidiana. ‘Estar consigo mesmo no outro’ significa, na esfera da amizade, poder confiar sem coerção e sem medo o querer próprio – em toda sua imperfeição e em toda sua transitoriedade – a outra pessoa (Honneth, 2014, p.185 – grifos do autor).

Essa forma de amizade possibilita compartilhar vivências e sentimentos próprios sem reservas e é entendida como um modo especial de liberdade intersubjetiva. Nela, o outro “*não é uma limitação, mas uma condição da liberdade individual* porque, como par confidente na interação, outorga ao indivíduo a oportunidade de desligar-se dos limites impostos à articulação do próprio querer e, assim, de obter um espaço ‘público’ para a auto-exploração ética” (2014, p.186 – grifos nossos). A ideia do outro como uma limitação da liberdade individual aparece claramente no âmbito do conceito negativo liberal de liberdade. Todavia, no contexto da liberdade social o outro é a condição da própria liberdade individual, pois esta só se efetiva na mediação com aquele. É essa mediação que possibilita o que Hermann denomina de “autocriação” ou “criação do eu” como uma tarefa ético e estética (2010) e Honneth de auto-exploração ética.

Vinculada à fórmula hegeliana do “estar consigo mesmo no outro”, a amizade traduz o sentido da liberdade social na medida em que os sujeitos se relacionam uns com os outros reconhecendo a necessidade de complementaridade de suas respectivas metas de modo a poder

conceber o outro como outro de si mesmo. A amizade vincula-se à liberdade e o sujeito só é livre quando se encontra com o outro que o conecta com uma relação de reconhecimento mútuo, de modo a poder ver nas metas do outro uma condição de realização de suas próprias metas (Cf. Honneth, 2014, p.68).

3 O sentido formativo do outro: aproximando Hermann e Honneth

Vimos que Hermann chama a atenção para o fato de que já no pensamento grego a alteridade é estabelecida tomando a identidade como referência para conceber o outro. O outro acaba sendo situado a partir do parâmetro do mesmo e colocado como limite da própria identidade. Esse modo de conceber o outro, sustentado em fundamentos onto-antropológicos de cunho metafísico, e posteriormente em uma metafísica da subjetividade, marcou profundamente a compreensão ocidental sobre o homem e suas relações com a alteridade. A consequência mais direta dessa compreensão reside no fato de o outro não ser compreendido como singular e também de não se levar devidamente em conta que “não somos unidade, mas constituídos por partes contraditórias” (Hermann, 2014, p.41), o que significa que o outro nos habita e que a diferença faz parte da própria identidade, de modo que cada um somente pode ver a si mesmo mediante o outro; ocorre que “o outro já está interiorizado no eu, é uma espécie de duplo de mim mesmo” (Hermann, 2014a, p.482).

Todavia, Hermann entende que, se por um lado a filosofia moderna produziu uma metafísica da subjetividade, à exemplo da encontrada em Descartes, por outro ofereceu importantes elementos para uma transformação do modo de conceber o outro. Nesse sentido, chama a atenção para a abordagem hegeliana acerca do reconhecimento presente na *Fenomenologia do espírito*. Nela, o eu se produz na relação com o outro aos moldes de uma luta por reconhecimento. Essa luta, explicitada na forma de uma dialética entre senhor e escravo, mostra que ambos, para serem reconhecidos, necessitam um do outro. Num primeiro momento, cada consciência aparece como estranha para a outra, excluindo a alteridade. Nesse caso, todavia, a relação é de domínio e o senhor não é reconhecido pelo escravo, pois não há mediação. No passo seguinte, senhor e escravo terão de colocar-se em situação de abertura e sob o risco de perder-se, expondo-se à consciência do outro. O senhor dá-se por conta então que depende do reconhecimento do escravo, o outro. Somente a mediação do outro permite o reconhecimento mútuo, pois no movimento das consciências há um duplo movimento, a saber, tanto um agir sobre si mesmo quanto um agir sobre o outro de maneira

que, no final, fica explícito que o reconhecimento se constitui somente pela mediação com o outro, de forma que a autoconsciência resulta de um processo complexo de interação.

Como destaca Hermann, mesmo que a dialética hegeliana do senhor e do escravo seja apresentada como um modelo de reconhecimento do outro, nela a existência do outro limitar-se-ia apenas a um movimento da consciência para reconhecer a si mesma e resultaria numa situação paradoxal: “a autoconsciência não é transparente como parece à primeira vista, pois ela vive de uma superação do outro e do estranho que recai numa irresistível negação. (...) o outro só existe para que o sujeito possa se reconhecer. A alteridade seria então o meio necessário (enquanto negatividade) ao reconhecimento do próprio sujeito como consciência de si” (Hermann, 2014, p.46 e 47). O limite do modelo hegeliano da *Fenomenologia do espírito* residiria em conceber o outro como momento do universal e o singular seria assimilado pelo universal.

É na perspectiva da hermenêutica gadameriana que Hermann vislumbra uma resposta mais satisfatória ao lugar do outro uma vez que o estranhamento é o que possibilita o diálogo com o outro. O ponto de partida desloca-se do sujeito para o diálogo. A situação de estranheza seria o fator gerador de uma tensão produtiva para a situação hermenêutica. Precisamente na “tensão entre familiaridade e estranheza se dá a tarefa hermenêutica da compreensão, que abre um horizonte novo, onde o sujeito se expõe ao outro e é por ele interrogado” (Hermann, 2014, p.49). Faz-se necessário considerar, por um lado, que o outro e o estranho encontram-se dentro do próprio eu e, por outro, que a identidade do outro não está dada, mas desenvolve-se no diálogo. O diálogo assume uma força transformadora e formativa pois, na medida em que se desenvolve, faz com que “algo nos afeta e nos transforma” (2014, p.54). Nesse sentido, a identidade do interlocutor se desenvolve na conversação, de acordo com o mote gadameriano – que Hermann torna seu – de que “todo o pensar é um diálogo consigo mesmo e com os outros”⁴ e que pensar implica também “pensar com o outro e voltar sobre si mesmo como outro” (Hermann, 2014, p.50). O diálogo exige um movimento de saída de si mesmo e é o elemento que possibilita tanto produzir um sentido comum sobre o mundo quanto desenvolver a identidade nossa e do outro, mas necessariamente com o outro. A perspectiva hermenêutica do diálogo abriria assim horizontes que “constituem-se em fontes inesgotáveis de sentido, que possibilitam uma constante recriação de nós mesmos e do outro” (Hermann, 2014, p.53).

⁴ Essa “fórmula” pode ser encontrada em Gadamer (1998, p.239).

Diferentemente de Hermann, em sua tematização do outro Honneth recorre ao próprio Hegel, mas à fase tardia desse filósofo. Num primeiro momento de sua obra Honneth (2003) havia recorrido ao jovem Hegel, do período dos escritos de Jena – prévio, pois, ao Hegel da *Fenomenologia* –, onde identificara a ideia do reconhecimento do outro na relação amorosa na qual se faz presente a reciprocidade do “ser-si-mesmo-no-outro”. O recurso ao jovem Hegel deveu-se à constatação que o Hegel da *Fenomenologia* deixaria para a luta por reconhecimento “tão-somente a função única de formar a autoconsciência” (2003, p.114). A passagem da *Fenomenologia*, representativa da crítica tanto de Hermann quanto de Honneth, é a seguinte:

a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do *ser-Outro*. Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si *apenas a si mesma* enquanto si mesma, então para ela a diferença é *imediatamente suprassumida*, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do “Eu sou eu”. (Hegel, 2008, p. 136 – grifos do autor).⁵

Nesse sentido, a leitura honnethiana da *Fenomenologia* sobre o reconhecimento do outro coincide com a de Hermann. A diferença reside no fato de que, enquanto Hermann volta-se a Gadamer, Honneth busca no Hegel tardio, mesmo que reconhecendo os limites deste, os recursos conceituais para dar conta das limitações da *Fenomenologia*.⁶ Com base neste e em sua concepção de liberdade social, toma a amizade como forma de encarnação social da própria liberdade e isso implica fundamentalmente a abertura ao outro e o comprometimento com ele. O sentido formativo dessa compreensão de amizade onde está implicado o outro reside na auto-exploração ética que possibilita a expansão de si. De modo mais específico, é ao adendo ao parágrafo 7 da *Filosofia do direito* de Hegel que Honneth recorre para caracterizar a amizade como modelo paradigmático da liberdade e, ao mesmo tempo, da alteridade. Ali afirma Hegel:

Essa liberdade a temos já na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Nesses casos o homem não está unilateralmente dentro de si, senão que se limita de bom grado na relação com o outro e se sabe como si mesmo nessa limitação. Na determinidade, o homem não deve sentir-se determinado, senão que, somente ao considerar o outro como outro, tem aí

⁵ Essa passagem é referida explicitamente por Hermann em (2014, p.46) e (2014a, p.142).

⁶ Tais limites são apontados por Honneth na parte final de *Sofrimento de indeterminação* (2007, p.124s.).

seu sentimento de si mesmo. A liberdade não reside, portanto, nem na indeterminação nem na determinidade, senão que é ambas” (PFD, &7, p.87).

No trecho acima Hegel apresenta o processo pelo qual a amizade se constitui em modelo da experiência da liberdade. Se em um primeiro momento dessa experiência o eu é pura atividade, universalidade abstrata que permanece consigo mesma, e no segundo é universalidade que se coloca como outro, no terceiro, limita-se na relação com o outro (mediação) e desse modo se sabe como si mesmo – o si mesmo como um outro. Em outros termos, na amizade, assim como no amor, cada parceiro da relação sabe-se no outro e é ele próprio no outro. Não se trata aqui de uma identificação narcísica de um ser desejante e carente que vê uma imagem de si enquanto mera identificação de si no outro. Diferentemente, “o que o desejo recíproco revela para cada parceiro é, antes de tudo, sua dependência mútua, de forma que ambos se compreendem como um gênero de ser que carece afetivamente do outro” (Repa, 2010, p.29).

Como lembra Honneth, com base em Hegel, pode-se identificar aí um potencial de formação cognitivo da amizade. Nesse sentido, “amigos sempre realizam na sua relação uma parte de seu Self, uma vez que se orientam, em sua interação, por normas morais de bem-querer e de apoio que são exigidas no desenvolvimento e articulação de suas carências individuais” (Honneth, 2007, p.130). Honneth concebe, pois, as relações modernas de amizade como uma esfera para a realização da liberdade dos indivíduos e o modelo de experiência da liberdade social é o da amizade uma vez que a vontade livre se constitui de acordo com o padrão do “ser consigo mesmo no outro”. A articulação entre amizade e liberdade deve-se ao fato de que para a liberdade individual se efetivar na realidade objetiva o sujeito necessita levar adiante objetivos cuja realização tem de supor a existência de outros sujeitos que possuam objetivos complementares. Os indivíduos têm de aprender pois, mediante um processo de formação, que a satisfação de seus objetivos, assim como seu comportamento em relação a desejos e intenções, só são possíveis mediante a ação complementar dos outros.

À guisa de conclusão

Nosso percurso iniciou com uma apresentação da abordagem de Hermann acerca da problemática ético-educativa do outro sob um prisma hermenêutico e seguiu com o tema do outro no “nós” das relações pessoais e no sentido moderno da amizade em Honneth para indicar o sentido

formativo implicado no outro concebido enquanto outro. Procuramos mostrar, por um lado, que a principal diferença entre Hermann e Honneth reside no modo como recorrem à obra de Hegel para a apropriação do tema do outro e que isso, todavia, ao mesmo tempo os aproxima. Hermann destaca a importância da *Fenomenologia do espírito*, mas reconhece também seus limites na medida em que ali o outro só existiria como meio para o sujeito poder se reconhecer. Por essa razão, amplia a tematização do outro com o recurso a hermenêutica de Gadamer. Honneth também identifica os limites da *Fenomenologia* em razão de que o outro entraria ali tão somente para ajudar na formação da autoconsciência. Se num primeiro momento – que não foi objeto de nossa abordagem – Honneth recorre ao jovem Hegel dos escritos de Jena, sua obra mais recente vale-se do Hegel tardio da *Filosofia do direito* e interpreta a experiência da liberdade social – e, vinculado a ela, a das relações modernas da amizade – segundo o padrão do “estar consigo mesmo no outro”.

O sentido formativo implicado conceitualmente na aproximação levada adiante entre os dois autores foi buscado no lugar por eles conferido ao outro. Vimos que para Hermann, tomando como base a fórmula gadameriana do “pensar com o outro e voltar sobre si mesmo como outro”, quando os processos educativos são compreendidos a partir de uma perspectiva intersubjetivista, abrem espaço para a exigência do reconhecimento do outro e para uma dimensão ética na medida em que o reconhecimento recíproco demanda a permanente recriação tanto de si quanto do outro. Destacamos também que a autora chama a atenção para a tensão existente entre a necessidade de, ao mesmo tempo, atender à singularidade do outro-educando e dar conta da normatização que permeia o mundo e os processos educativos e que o que está em jogo nessa tensão é a própria questão da justificação da ação pedagógica. Vimos que para Hermann a experiência (hermenêutica) do outro só pode se efetivar na historicidade e no diálogo e que, por essa razão, a ação pedagógica sempre é situada e perpassada por tensões que lhes são intrínsecas. Hermann recorre à retomada gadameriana da *phrónesis* aristotélica para encontrar um suporte conceitual de mediação de tais tensões.

Honneth, por sua vez, explora o “sentido formativo” do outro vinculado à experiência da liberdade social que tem como modelo as relações de amizade. A vontade livre se constitui de acordo com o padrão do “ser consigo mesmo no outro” e demanda dos indivíduos o aprendizado, mediante um processo de formação, de que a satisfação de próprios objetivos só é possível com o recurso à práticas em que os sujeitos possam reconhecer-se mutuamente como outros de si mesmos. Nesse sentido, formação demanda uma autoexploração ética que, como autorrealização de uma vontade livre, pressupõe determinadas condições sociais e institucionais, especialmente as que se

referem a um reconhecimento recíproco. A amizade, na medida em que possibilita compartilhar livremente vivências e sentimentos próprios, se caracteriza como um modo especial de liberdade intersubjetiva e nela o outro não é uma limitação, mas se configura, em última instância, na própria condição da liberdade individual.

Em suma, se as estratégias argumentativas dos dois autores são distintas a partir da interpretação crítica similar que fazem da *Fenomenologia* de Hegel sobre o outro, sob o prisma da ideia de formação pode-se identificar nelas uma clara aproximação. Se a diferença pode ser expressa pela adoção da fórmula hegeliana do “ser si mesmo como um outro” em Honneth e da fórmula gadameriana do “pensar com o outro e voltar sobre si mesmo como outro” em Hermann, em nossa leitura ambos se aproximam ao defenderem uma noção de formação como autocriação mediante o diálogo (Hermann) ou como autoexploração ética por meio das relações de amizade enquanto símbolo da liberdade social (Honneth). Tanto em uma quanto em outra formulação, no papel que conferem ao outro enquanto outro está implicado um claro sentido formativo.

Referências

- ARENDDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARISTOTELES. *La politique*. Paris: Vrin, 1982.
- DESCARTES, R. *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FLICKINGER, H.-G. *A caminho de uma pedagogia hermenêutica*. Campinas/SP: Autores Associados, 2010.
- GADAMER, H.-G. *Verdad y metodo*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- _____. *El giro hermenêutico*. Madrid: Cátedra, 1998.
- _____. La hermenéutica tras la huella. In: Ramos, A.G. (Ed.). *Diálogo y deconstrucción: los limites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Madrid: Cuaderno Gris, 1998a, p. 231-253.
- HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofia del derecho*. 2ed. Barcelona: Edhasa, 1999.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. 5ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HERMANN, N. A. *Autocriação e horizonte comum: ensaios sobre educação ético-estética*. Ijuí: Editora Unijuí, 2010.

____. *Ética e educação: outra sensibilidade*. Belo Horizonte: autêntica, 2014.

____. A questão do outro e o diálogo. *Revista Brasileira de Educação*, v. 19 n. 57 abr.-jun. 2014a, p. 477-493.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

____. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Singular, 2007.

____. *Derecho de libertad: esbozo de una eticidad democratica*. Buenos Aires; Madrid: Katz, 2014.

REPA, L. Reconhecimento da diferença na teoria crítica. In: TREVISAN, A. L.; TOMAZETTI, E. M.; ROSSATTO, N. D. (Orgs.). *Diferença, cultura e educação*. Porto Alegre: Sulina, 2010.