

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 25 • n. 03 • mar. - nov. 2020
Dossiê Axel Honneth

Publicação semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH-USP
São Paulo - SP

Indexado por:

Clase

International Philosophical Bibliography - Répertoire
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the Social
Sciences)

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.revistas.usp.br/filosofiaalema www.ficem.fflch.usp.br
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

Editores Responsáveis: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e Ricardo Ribeiro Terra

Editora Responsável pelo Dossiê Honneth: Nathalie Bressiani

Comissão Editorial

Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Leonardo Rennó Santos, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Renata Brito, Rúrion Soares Melo, Simone Fernandes, Yara Frateschi

Conselho Editorial

Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa), Hans Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervégan (Universidade Paris I), João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Buffalo State Colllege), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (Unisinos), Júlio César Ramos Esteves (UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCAR), Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ), Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG)

Universidade de São Paulo

Reitor: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandes

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Paulo Martins

Vice-diretor: Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia

Chefe: Oliver Tolle

Vice-chefe: Luiz Sérgio Repa

Coordenação do Programa de Pós-graduação:

Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso Keinert

Capa: Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 25; n. 03 - mar.-nov. 2020

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial 9

Artigos - Dossiê Axel Honneth

Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas 13

NATHALIE BRESSIANI

Reconstrução e indignação: Sobre o potencial transformador do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth 35

RICARDO CRISSIUMA

Desfazendo o Reconhecimento? Além de concepções negativas e positivas de intersubjetividade 59

INGRID CYFER

Democracia como forma de vida: Cultura política e eticidade democrática em Axel Honneth 75

RÚRION MELO

Sumário

- O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na Teoria Crítica de Axel Honneth 95
LUIZ REPA
- Para além da legalidade: Direito e antilegalismo na teoria crítica recente 113
FELIPE GONÇALVES SILVA
- Razão instrumental como liberdade negativa? Sobre o *leitmotiv* da teoria crítica na obra de Axel Honneth 137
MARIANA TEIXEIRA

Traduções - Dossiê Axel Honneth

- Redistribuição e reconhecimento do ponto de vista da igualdade real: Anderson e Honneth através das lentes de Babeuf 159
JEAN-PHILLIPE DERANTY
Tradução de Felipe Ribeiro, Izabela Loner Santana, Nathalie Bressiani e Pedro Casalotti Farhat
- Reconhecibilidade, percepção e a partilha do sensível: Honneth, Rancière e Butler 185
DANIELLE PETHERBRIDGE
Tradução de Amanda Soares de Melo, Gabriel Valim Alcoba Ruiz, Kadú Firmino, Michele Teixeira Bonote e Nathalie Bressiani
- Sumário em inglês 209

Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.

Editorial

Os *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade*, periódico integrante do portal de Revistas da USP, apresenta o volume 25, número 03 de 2020, número especial sobre o pensamento de Axel Honneth.

O **Dossiê Honneth** contém sete artigos originais elaborados a partir de discussões ocorridas no Colóquio “A Teoria Crítica de Axel Honneth: reconstrução, capitalismo, patologias”, realizado na Universidade de São Paulo nos dias 8 e 9 de novembro de 2018 com financiamento da FAPESP. Além disso, inclui traduções dos artigos de Jean-Phillipe Deranty e Danielle Petherbridge sobre a obra de Honneth, tendo o primeiro deles também sido apresentado no evento. Todos os textos foram avaliados por meio de análise cega de pares.

Nathalie Bressiani, em “Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas”, analisa textos de Honneth da década de 1980 para pensar a teoria honnethiana do reconhecimento como uma reformulação intersubjetiva de seu projeto inicial de desenvolver uma crítica imanente do capitalismo.

Em “Reconstrução e indignação: sobre as modulações da crítica e o potencial transformador do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth”, Ricardo Crissiuma mobiliza escritos tardios do autor para discutir o seu potencial transformativo contra as críticas de conservadorismo recebidas após a publicação de *Direito da Liberdade*.

Editorial

Para isso, analisa a compatibilidade entre a ideia de socialismo e o método reconstrutivo e em que medida a crítica reconstrutiva vem acompanhada da crítica genealógica e do sentimento de indignação.

Ingrid Cyfer, em “Desfazendo o Reconhecimento? Além de concepções negativas e positivas de intersubjetividade”, aborda o debate entre Judith Butler e Honneth sobre a noção de ambivalência a partir dos anos 2000. Cyfer analisa os deslocamentos teóricos na obra de Butler e afirma que esta noção de ambivalência fornece uma contribuição crucial para a teoria crítica contemporânea e desafia a distinção entre teorias positivas e negativas de intersubjetividade proposta por Rahel Jaeggi.

Em “Democracia como forma de vida: Cultura política e eticidade democrática em Axel Honneth”, Rúrion Melo discute a ideia de democracia como forma de vida a partir dos trabalhos mais recentes de Honneth. O autor observa que, embora a abordagem Honneth permita à teoria crítica compreender como o ideal democrático está sustentado por comportamentos e disposições sociais, há limites em sua reflexão. Neste artigo, Melo defende que esses limites decorrem da ausência de um debate sobre fenômenos sistemáticos de violência e dominação, que colocam em risco uma democracia socialmente efetiva, e da falta de clareza sobre o papel das lutas sociais.

Luiz Repa, em “O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na Teoria Crítica de Axel Honneth”, discute o nexo entre método e política no pensamento de Honneth e defende que o projeto socialista honnethiano comporta uma inovação política instigante, mas que, por outro lado, paga o preço de um grau de abstração maior no nível do método.

Editorial

Em “Para além da legalidade: Direito e antilegalismo na teoria crítica recente”, Felipe Gonçalves Silva toma como ponto de partida as críticas de William Scheuermann a uma forte tendência antilegalista na teoria crítica recente para explorar os significados do antilegalismo na obra de Honneth, suas continuidades com a herança teórica que o antecede e sua possível justificação em nome da persistência e vitalidade da crítica social.

Mariana Teixeira, em “Razão instrumental como liberdade negativa? Sobre o *leitmotiv* da teoria crítica na obra de Axel Honneth”, argumenta que o modelo teórico honnethiano não só é compatível com, como fornece as bases para uma crítica da razão instrumental como crítica da liberdade negativa - ainda que o próprio autor não tenha levado essa conexão até suas últimas consequências.

O artigo “Redistribuição e reconhecimento do ponto de vista da igualdade real: Anderson e Honneth através das lentes de Babeuf”, de Jean-Phillipe Deranty, foi traduzido por Felipe Ribeiro, Izabela Loner Santana, Nathalie de Almeida Bressiani e Pedro Casalotti Farhat. Deranty discute os problemas relacionados à redistribuição por meio de uma apropriação crítica do paradigma distributivo, passando por uma exposição de dois de seus mais importantes críticos na filosofia política contemporânea, Elizabeth Anderson e Axel Honneth. Ao questionar a leitura que Anderson faz de Babeuf, Deranty levanta diversas questões críticas às versões do igualitarismo apresentadas por ela e por Honneth.

“Reconhecibilidade, percepção e a partilha do sensível: Honneth, Rancière e Butler”, de Danielle Petherbridge, foi traduzido por Amanda Soares de Melo, Gabriel Valim Alcoba Ruiz, Kadú Firmino, Michele Teixeira Bonote e Nathalie Bressiani. Nesse artigo, Petherbridge explora

Editorial

a relação entre percepção e reconhecibilidade nos trabalhos de Honneth, Rancière e Butler e sugere que, apesar de suas abordagens distintas, uma comparação e um diálogo entre eles explicita a importância desta constelação para a teoria crítica.

Por fim, reforçamos o convite às nossas leitoras e aos nossos leitores para que contribuam, através da submissão de textos, com a interlocução filosófica que os *Cadernos* pretendem estimular e aprofundar.

Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas

From work to recognition: Axel Honneth between Marx and Habermas

Nathalie Bressiani

nathalie.bressiani@ufabc.edu.br
(Universidade Federal do ABC, São Paulo, Brasil)

Resumo: Em suas primeiras publicações, Axel Honneth realiza um frutífero confronto com Marx e Habermas e explicita, a partir deles, as tarefas que teriam ainda de ser enfrentadas por aqueles que procuram desenvolver uma teoria social crítica hoje. Tomando esse enfrentamento como central ao seu projeto crítico, analisarei aqui alguns textos de Honneth escritos na década de 1980 nos quais ele procura retomar o conceito de trabalho na teoria crítica e, ao tentar expandi-lo e complementá-lo, desenvolve um método de reconstrução negativa e se aproxima da categoria de reconhecimento. Com isso, meu objetivo é mostrar que a teoria honnethiana do reconhecimento pode ser compreendida como uma reformulação intersubjetiva de seu projeto inicial de desenvolver uma crítica imanente do capitalismo, que busca abarcar a dimensão moral das lutas de classe e identificar os potenciais de transformação inscritos nas experiências sociais de injustiça.

Abstract: In his first publications, Axel Honneth makes a fruitful confrontation with Marx and Habermas and explains the tasks that would still have to be faced by those who seek to develop a critical social theory today. Taking this confrontation as central to his critical project, I will analyze here some texts written by Honneth in the 1980's, in which he seeks to resume the concept of work in critical theory and, while trying to expand and to complement it, develops a method of negative reconstruction and approaches the recognition category. My aim is to show that Honneth's recognition theory can be understood as an intersubjective reformulation of his initial project of developing an immanent critique of capitalism able to encompass the moral dimension of class struggles and to identify a potential for transformation based on social experiences of injustice.

Palavras-chave: Honneth; Trabalho; Reconhecimento; Capitalismo; Marx; Habermas.

Keywords: Honneth; Work; Recognition; Capitalism; Marx; Habermas.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p13-34>

Para os leitores mais familiarizados com os textos em que Axel Honneth apresenta sua teoria do reconhecimento, pode parecer estranho que seus primeiros livros e artigos tenham sido dedicados a uma discussão sobre o legado e a atualidade da obra de Karl Marx (Honneth & Joas 1980; Honneth & Jaeggi 1980; Honneth 1980, 1981 e 1989a). Se observamos então as críticas dirigidas a ele por autores como Nancy Fraser, de acordo com a qual, ao dar centralidade ao conceito de reconhecimento, Honneth teria simplesmente desconsiderado questões e injustiças relacionadas à economia capitalista (Fraser 2001), suas incursões de juventude pelo marxismo

podem parecer distantes e pouco importantes para os futuros desenvolvimentos de sua teoria. Isso, todavia, está longe de ser verdade. Os confrontos travados com Marx explicitam preocupações e objetivos que continuam a orientar o trabalho de Honneth e o levam a desenvolver, mais adiante, uma teoria crítica centrada na gramática moral da luta por reconhecimento. Jean-Philippe Deranty chega a afirmar, nessa direção, que a trajetória de Honneth seria melhor descrita como a de um marxista que se interessou pela teoria crítica, do que como a de um teórico crítico que se interessou pelo marxismo (Deranty 2009, p. 53).

É inegável, todavia, que o retorno de Honneth a Marx teve Jürgen Habermas, desde o início, como principal interlocutor. Os primeiros textos de Honneth se inserem diretamente no debate sobre o legado marxista despertado, no final da década de 1970, pela tentativa de Habermas de reconstruir o materialismo histórico a partir de um novo arcabouço teórico (Habermas 1976; Melo 2013a). Insatisfeito com a rejeição de Habermas do potencial transformador inscrito na atividade do trabalho e também com sua guinada em direção à pragmática universal, Honneth retoma Marx (e outros autores) na tentativa de reabilitar uma crítica imanente do trabalho e de resgatar uma base imanente para a crítica do capitalismo. Já nesse momento, entretanto, Honneth reconhece o avanço trazido pela guinada intersubjetiva de Habermas na teoria crítica e combina o resgate do potencial normativo do trabalho com uma reformulação do potencial emancipatório identificado por Habermas nas relações intersubjetivas.¹

Neste artigo, meu objetivo é reconstruir esse duplo confronto e mostrar sua importância para a formulação da teoria do reconhecimento que viria a ser apresentada por Honneth na década de 1990. Com esse objetivo no horizonte, retomarei, nas duas primeiras seções do texto, os confrontos de Honneth com Marx e com Habermas. Na terceira seção, por sua vez, mostro como a categoria do reconhecimento começa a surgir nos textos de Honneth como uma resposta a questões e desafios que emergem desse projeto original. Mobilizarei, para isso, sobretudo os textos reunidos por Honneth na versão americana do livro *Fragmentado Mundo do Social* (1995), que inclui artigos e capítulos publicados ao longo da década de 1980; textos que refazem, dentre outros, seu percurso do trabalho ao reconhecimento.²

1 Na introdução de *Fragmented world of the social*, livro que reúne artigos desse período, Honneth afirma que, “a direção pela qual Habermas seguiu sua ideia original, empregando a pragmática universal como o meio teórico para analisar as pressuposições normativas da interação social, não conseguiu me convencer, desde o início, por razões inicialmente obscuras e um tanto difusas. [...] Precisamente porque essa reserva foi, no início, apenas uma reserva vagamente sentida, os ensaios a seguir documentam uma busca pela possibilidade de uma formulação alternativa da ideia original de Habermas” (Honneth 1995c, p. viii).

2 Embora a versão americana do livro tenha o mesmo título que o livro publicado por Honneth em 1990 em alemão, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, há diferenças significativas entre eles. O livro em alemão possui doze capítulos, dos quais quatro não são incluídos em *Fragmented World of the social* - um capítulo sobre Walter Benjamin, um sobre Elias Canetti, um sobre Charles Taylor e outro sobre Avishai Margalit. Além dos outros oito capítulos que fazem parte da versão alemã do livro, a versão americana inclui mais oito capítulos que foram originalmente publicados em revistas ou em coletâneas de livros esparsas, além de uma introdução do autor para essa edição. Estes

Honneth e o marxismo: reformulando um conceito crítico de trabalho

Para compreender o projeto de Axel Honneth, é importante notar que, desde seus primeiros escritos, ele rejeita que a crítica da sociedade possa ser realizada a partir de um ponto de vista externo à realidade social. Vinculando-se à teoria crítica, ele defende que a crítica social tem de ser imanente, isto é, depende da identificação de uma tendência estrutural à emancipação na própria sociedade criticada. Para ele, somente ao tomar essa tendência como ponto de partida, uma teoria se tornaria efetivamente consciente de suas origens pré-teóricas e poderia desenvolver uma crítica social embasada (Honneth 1995, pp. xii-xiv). Esse é o quadro teórico no qual se insere a tentativa do jovem Honneth de resgatar o projeto marxista de desenvolver uma crítica imanente da economia capitalista e dos processos alienantes em curso no mundo do trabalho.

Publicado originalmente em 1980, em um contexto no qual o diagnóstico predominante era o de que a tendência de crise do capitalismo havia sido neutralizada e o de que os potenciais de conflito teriam migrado para outras dimensões da vida social, “Trabalho e Ação Instrumental” é um dos primeiros artigos em que Honneth avança nessa direção (Honneth 1980). Já nesse texto, entretanto, ele admite que seu projeto esbarra em dificuldades significativas. Dentre elas, identificar um potencial crítico e transformador no âmbito do trabalho, mesmo no contexto do capitalismo tardio. De acordo com ele, não é trivial que, diante dessa tarefa, parte dos teóricos tenha rejeitado o potencial crítico do trabalho e, enveredando em outra direção, tenha passado a compreender o marxismo como uma teoria datada, que faria parte do ultrapassado edifício teórico do século XIX (Honneth 1981, p. 86, [1995, p. 3]). Também não é trivial, afirma, que a maior parte daqueles que continuaram a defender o projeto marxista tenha passado a reforçar suas tendências objetivistas e, com isso, subestimado as dificuldades enredadas na tarefa de vincular a crítica da economia política e a análise do capital com uma teoria da emancipação orientada à prática (idem, pp. 88-90 [pp. 4-5]).

Embora reconheça as dificuldades suscitadas por seu projeto, Honneth se contrapõe a essas duas tendências. No que se refere à primeira, rejeita a neutralização normativa do trabalho e defende que a ampliação de formas alienadas de trabalho não impede sua crítica, ao contrário, torna-a mais urgente. No que se refere à segunda, insiste na importância da dimensão normativa da crítica e rejeita que ela possa ser realizada a partir de um modelo sistêmico de crise que explica a transformação social a partir de um modelo funcionalista - não apenas porque a passagem entre esses dois níveis se mostrou problemática, mas também porque, ao menos naquele momento, a tendência de crise sistêmica do capitalismo parecia refutada pela realidade do

textos são centrais para a compreensão da trajetória de Honneth até a elaboração da teoria do reconhecimento e são sobretudo eles que serão aqui analisados, particularmente aqueles em que Honneth estabelece um confronto mais direto com Marx e com Habermas (Honneth 1980, 1981, 1982, 1989a, 1995).

capitalismo tardio. Para Honneth, todavia, desse diagnóstico não se segue que Marx tenha se tornado obsoleto. Pelo contrário. Por mover-se o interior do quadro de uma crítica imanente da sociedade, Marx ainda forneceria as melhores ferramentas conceituais para a elaboração de uma nova crítica do capitalismo. Consciente da necessidade de estabelecer um vínculo sistemático entre transformação social e análise da sociedade, Marx desenvolve um conceito de trabalho social que pode ser alçado à categoria central de uma teoria crítica do capitalismo (Honneth 1981, parte II; Honneth 1980, parte I).

Segundo Honneth, ao compreender o trabalho social como atividade responsável pelos processos de apropriação coletiva da natureza, Marx explicita seu papel nos processos de reprodução social. O trabalho social corresponde, nesse caso, à atividade propriamente humana por meio da qual produzimos e reproduzimos materialmente o mundo em que vivemos. Partindo dessa tese, de caráter teórico-social, Marx pode defender que a compreensão do funcionamento das sociedades e de seus processos históricos de transformação requer, em primeiro lugar, uma análise da estrutura técnica e da forma de organização social do trabalho (Honneth 1980, pp. 186-7 [1995, p. 186]). Marx, porém, não compreende o trabalho apenas como a atividade por meio da qual os seres humanos se apropriam e transformam a natureza para garantir a reprodução material da sociedade. Como afirma Honneth, o trabalho, para ele, seria “sempre mais do que a mera utilização produtiva de energia” e desempenha também uma importante função no nível da teoria do conhecimento e no nível da teoria prático-moral (Honneth 1981, p. 96, [1995, p. 9]). A atividade produtiva seria central no processo pelo qual adquirimos acesso à realidade e no processo de aprendizagem por meio do qual “as pessoas percebem que suas capacidades e necessidades extrapolam as possibilidades dadas no presente” (Honneth 1980, p. 188 [1995, p.17]).³ Em Marx, portanto, o trabalho possuiria ao menos três dimensões.

Embora o conceito marxista de trabalho tenha sido alvo de diversos questionamentos, Honneth defende que é ele que torna sua teoria plena de consequências para os dias de hoje. Isso decorre, sobretudo, de sua dimensão prático-moral, que permite a Marx enxergar o trabalho como uma atividade que contém um potencial normativo de transformação social. Não é à toa que o artigo de Honneth enfatize essa dimensão. De acordo com ele, seguindo Hegel, Marx compreende o trabalho social como uma atividade em que o trabalhador objetiva suas habilidades e capacidades cognitivas no objeto produzido e, reconhecendo-as nele, adquire retrospectivamente autoconsciência de si mesmo enquanto sujeito. Extrapolando esse quadro para o campo do autodesenvolvimento da espécie, com a ajuda do materialismo antropológico de Feuerbach, Marx teria conseguido enxergar o trabalho como um processo por meio do qual os seres humanos, enquanto espécie, objetivam suas capacidades e necessidades e, reconhecendo-as, dão início a um

³ A tradução para o português das fontes em língua estrangeira foi feita por mim, a não ser quando expressamente indicado.

processo consciente de aprendizagem que pode levá-los, inclusive, a questionar e transformar a forma atual de organização social do trabalho. Vale dizer, sua forma capitalista de organização, que os impede de desenvolver plenamente suas capacidades e satisfazer plenamente suas necessidades. Segundo Honneth, é com base nesse modelo que Marx realiza uma crítica imanente da economia capitalista, ao menos antes de enveredar para uma análise funcionalista do capital. Como afirma Honneth, “com a ajuda de um modelo antropologicamente radicalizado de trabalho como um processo de externalização, Marx interpreta a época histórica do capitalismo como uma formação socioeconômica que faz com que seja estruturalmente difícil ou impossível para o sujeito trabalhador se identificar em seus próprios produtos” (idem, p. 189, [1995, p. 19]).

Honneth ressalta a importância dessa dimensão antropológico-normativa do trabalho para a crítica marxista. Apesar disso, ele sustenta que Marx não diferencia suficientemente a atividade do trabalho de outras atividades, como a própria práxis revolucionária, nem elucida como a categoria de trabalho social poderia ser aplicada para explicar um processo prático de transformação social. Esses problemas, afirma, decorrem da ausência, em Marx, de uma explicação mais detida sobre como se daria o processo prático-moral de aprendizagem em um contexto no qual o trabalho social estaria desprovido de seu potencial formativo. Isso, ao menos nas duas teorias da revolução que são apresentadas nos textos em que Marx se move no quadro de uma teoria da ação.

Na primeira delas, apresentada nos *Manuscritos de Paris*, Marx teria desenvolvido uma tese de caráter mais antropológico, de acordo com a qual o trabalho corresponde a um processo de objetivação que permite que os sujeitos enxerguem a si mesmos nos produtos de seu trabalho e tomem consciência de si enquanto sujeitos individuais e coletivos capazes de ação histórica. Com base nisso, afirma Honneth, Marx compreende o próprio processo de desenvolvimento histórico como uma sucessão de etapas de objetivação, que caminham em direção à efetivação plena das capacidades e necessidades humanas. O capitalismo e a propriedade privada surgem, nesse quadro, como obstáculos. Com eles, o trabalho se torna alienado, isto é, passa a ser orientado ao lucro e não à “continuação do processo histórico de objetivação de todos ‘os poderes essenciais’ da humanidade” (Honneth 1980, p. 191, [1995, p. 21]). O trabalho alienado corresponde, assim, a um bloqueio ao desdobramento das capacidades humanas na realidade social, motivo pelo qual é criticado por Marx em nome da emancipação humana.

Embora reconheça a complexidade do modelo crítico desenvolvido por Marx nesse período, Honneth afirma que ele não elucida um passo central para sua argumentação, a saber, como “a emancipação dos trabalhadores poderia ser explicada com base nas relações imanentes do trabalho alienado” (idem, *ibidem*).⁴

⁴ Segundo Honneth, Marx segue aqui o argumento de Hegel de acordo com o qual haveria um excedente normativo mesmo no trabalho alienado, que apontaria para além dele. Marx, porém, não teria desenvolvido esse ponto e não pode mobilizar o modelo hegeliano da dialética entre senhor e

Ele continua atribuindo um excedente normativo à atividade do trabalho, mas não elucida como trabalhadores formados no contexto do trabalho alienado e desprovidos das condições necessárias à formação de autoconsciência poderiam desenvolver uma orientação prática emancipatória (cf. Melo 2013b). Mesmo possuindo um critério normativo, com base no qual pode criticar as relações alienadas de trabalho, Marx não teria explicado as raízes do interesse emancipatório que poderia motivar lutas por transformação social, nem descrito em que consistiria essa práxis revolucionária.⁵

Em seus textos econômicos, Marx desloca parte desse problema ao transformar a distinção entre trabalho alienado e não alienado em uma contraposição entre duas formas de organização do trabalho na história empírica: o trabalho artesanal e o trabalho industrial. Na leitura de Honneth, a concepção do trabalho enquanto objetivação é mantida, mas agora a partir de uma imagem do trabalho artesanal como uma atividade autorregulada na qual o artesão possui uma intimidade familiar com seu objeto. Sobretudo nos *Grundrisse*, o trabalho social remeteria ao “conceito de um processo produtivo orientado pelo próprio conhecimento do sujeito trabalhador, que demanda a totalidade das capacidades humanas para a ação” (idem, p. 192-3, [p. 22]). O trabalho alienado, em contrapartida, passa a ser pensado na forma do trabalho abstrato, que se torna predominante com a industrialização e corresponde a uma atividade fragmentada e desvinculada do conhecimento do trabalhador. Para Honneth, todavia, esse deslocamento conceitual não oferece uma resposta aos problemas suscitados pelo modelo anterior. Afinal, Marx permanece sem explicar como se daria a passagem da forma abstrata de trabalho para sua forma autônoma. Para isso, sustenta Honneth, ele precisaria ter mostrado como, mesmo no contexto capitalista de produção industrial, os trabalhadores poderiam antecipar contrafaticamente uma forma autônoma de trabalho que incorporasse o conhecimento dos trabalhadores. Em outras palavras, Marx precisaria ter mostrado como, mesmo no contexto de produção capitalista, ainda haveria uma base comunicativa que manteria a forma artesanal de trabalho no horizonte dos trabalhadores e pressionaria em direção à sua realização (idem, pp. 194-5, [pp. 23-4]).

Nos momentos em que enfrenta essa questão, porém, a estratégia de Marx é outra. Sobretudo em seus escritos de maturidade, ele caminha em direção a uma análise funcionalista do capital e passa a explicitar como o próprio desenvolvimento do capitalismo contribui para a organização e para o disciplinamento do proletariado,

escravo, em que o último busca estabelecer uma relação de reconhecimento intersubjetivo com o primeiro, para explicar esse excedente. Marx tem de explicar como uma consciência emancipatória pode surgir mesmo em uma situação de trabalho alienado. Como mostra Thomas Meyer, citado por Honneth, “Marx busca, na realização do princípio do proletariado, não uma mediação com a consciência do senhor, mas sua substituição pela consciência do escravo” (Meyer apud Honneth 1980, p. 191 [1995, p. 21]).

5 Nesse momento, Honneth parece unir dois problemas: como pensar a formação de um interesse emancipatório e no que consiste a práxis emancipatória. Em sua teoria do reconhecimento, entretanto, ele os distingue: procura analisar como surge a consciência da injustiça e como ela pode desencadear em lutas políticas por reconhecimento e, portanto, por transformações sociais (Honneth 1992, caps. 6 e 8).

mostrando que “o processo de organização capitalista do trabalho iria socializar a classe trabalhadora em um sujeito coletivo disciplinado, organizado e tecnicamente qualificado” (idem, pp. 196-7 [p. 25]). A concentração cada vez maior do capital em poucas mãos aproximaria e uniria os trabalhadores; a exigência de qualificação permitiria a eles a formação da autodisciplina e da capacidade de cooperação; por fim, a exigência de educação aumentaria o acesso do proletariado às reservas do conhecimento social. Nos três casos, a lógica interna de desenvolvimento do capitalismo geraria as condições sociais necessárias à sua superação prática. Para Honneth, embora sejam uma tentativa de resolver a passagem para a práxis, esses diferentes processos não explicam o potencial prático-moral de aprendizagem do trabalho social. Sua ênfase recai, antes, em como o desenvolvimento do capitalismo contribui para o processo de disciplinamento e qualificação técnica da classe trabalhadora. Com esse passo, mostra-se que o trabalho oferece meios técnicos para a libertação, mas o desejo por ela permanece inteiramente inexplicado. Marx teria pressuposto novamente uma consciência prático-normativa prévia no trabalhador, sem explicar como ela teria se formado e de onde teria se originado. Como afirma Honneth, “tanto no modelo argumentativo [funcionalista], como em seus primeiros escritos, permanece obscuro de que modo o processo de formação dessa consciência emancipatória estaria ancorado nas estruturas de ação do trabalho social” (idem, ibidem). Apesar de tentar atribuir à categoria de trabalho social as várias funções necessárias ao estabelecimento da relação entre a crítica do capitalismo e a sua superação prática, Marx não teria sido inteiramente bem-sucedido nessa empreitada.

Para Honneth, os desenvolvimentos que tiveram lugar na esfera da produção capitalista desde então contribuíram ainda mais para colocar em questão o potencial transformador atribuído por Marx ao trabalho. Com a transição para o capitalismo industrial, ainda em curso no período histórico vivido por Marx, o conhecimento e a organização necessários ao trabalho são inteiramente centralizados, o trabalho é fragmentado e reduzido a seus elementos mais básicos e o processo de produção é completamente desvinculado do conhecimento e das habilidades dos trabalhadores, passando a ser ditado pelo ritmo forçado e mecânico das máquinas (cf. Braverman 1978 apud Honneth 1980, p. 200 [1995, p. 27]). A experiência simultânea das formas artesanal e industrial do trabalho, que ainda teria sido a de Marx, é solapada pela absolutização da sua forma industrial e o trabalho parece se tornar uma atividade destituída de qualquer potencial de aprendizagem moral.

Essas transformações no âmbito do trabalho possuem, segundo Honneth, um impacto tão profundo que podem ser observadas até mesmo nos modos de conceber o trabalho na sociologia e na filosofia social. Na sociologia, o trabalho começa a ser analisado cada vez mais apenas da perspectiva da racionalização produtiva, o que faz com que o cerne das preocupações passe à forma de organização da produção e com que as dimensões culturais, normativas e psicológicas do trabalho entrem em cena apenas em discussões sobre os entraves a esse processo de racionalização. No

campo da filosofia social, temos um movimento semelhante, explicitado por Honneth a partir de Max Scheler e Hannah Arendt: enquanto, em Scheler, o trabalho é visto como um fardo, um sofrimento que somos obrigados a enfrentar para sobreviver, Arendt o concebe como uma atividade ditada pela natureza cujo sentido e valor são conferidos de fora.⁶ Em todas essas análises, o trabalho perde a dimensão prático-moral que lhe havia sido conferida por Hegel e Marx.⁷ Como afirma Honneth sobre esse processo:

Sob a pressão exercida pela experiência da rápida mecanização do trabalho industrial, filósofos sociais e cientistas sociais, desde a virada do século, passaram a enfatizar excessivamente os aspectos técnicos e economicamente funcionais do conceito de trabalho, extirpando dele todo o significado emancipatório que Marx e Hegel reivindicavam para ele (idem, p. 201 [p. 28]).

Ainda que reconheça as dificuldades colocadas pelos vários desenvolvimentos sociais e problemas conceituais discutidos acima, Honneth recusa que o marxismo e a categoria de trabalho social tenham deixado de ser relevantes. Se, por um lado, não faria mais sentido desenvolver uma teoria funcionalista da crise capitalista, nem partir dela para explicar os potenciais de transformação (que só teria como ser pensada do ponto de vista da teoria da ação), disso não decorreria a necessidade de abandonar o projeto marxista de elaborar uma crítica da sociedade capitalista a partir da categoria do trabalho social. A suposta ausência de significado do trabalho decorre, segundo Honneth, da situação atual de alienação das relações de produção. Ela não é estrutural, mas conjectural, e tem de ser criticada. Por esse motivo, ele se contrapõe a autores que, inseridos nesse novo contexto, esvaziaram o trabalho de qualquer significado prático-moral. Eles teriam deixado de lado a importante tarefa de criticar as formas alienadas de trabalho, assumindo-as como normais. Opondo-se então principalmente a Habermas, que entende o trabalho nos termos de uma ação meramente instrumental, Honneth procura reconstruir os contornos de uma categoria crítica de trabalho social.

6 Em *A condição humana*, Arendt diferencia trabalho, obra e ação. Enquanto o primeiro diz respeito às atividades dirigidas, de forma imediata, à satisfação das necessidades da vida, a segunda engloba o mundo que os seres humanos criam por meio do trabalho. Nos dois casos, as atividades são ditadas pela natureza e têm seu valor dado pelos produtos que geram. A ação, por sua vez, tem valor em si mesma e diz respeito às relações intersubjetivas por meio das quais as pessoas criam autonomamente um mundo. Apenas nesse último caso, como defende Arendt em *Entre o passado e o futuro*, temos uma ação livre e com uma dimensão propriamente humana e normativa (Arendt 2007; 2005).

7 A situação na teoria crítica, apesar de diversa, não seria inteiramente distinta. Para Honneth, as tentativas de Lukács e Marcuse de resgatar uma crítica do trabalho no contexto do trabalho industrial não recaem em uma teoria funcionalista, mas lançam mão de uma noção problemática de macrossujeito para unir todos os processos fragmentados de trabalho. Por outro lado, autores como Adorno e Horkheimer, que se recusam a abandonar o paradigma do trabalho, atribuem a ele um caráter meramente instrumental, cujo desdobramento é a dominação na natureza e do próprio ser humano. Como resultado, a dimensão emancipatória do trabalho é inteiramente recusada ou retomada de forma problemática por aqueles que a defendem (Honneth 1980, pp. 211-15 [1995, pp. 35-39]).

Habermas desenvolve um conceito de trabalho a partir da antropologia filosófica de Arnold Gehlen, para quem a constituição orgânica incompleta dos seres humanos, que nascem desamparados, os impele em direção a um processo de aprendizagem técnico-instrumental. Para Gehlen (2016), ainda que a subespecialização humana possa inicialmente parecer uma desvantagem, ela logo se mostra vantajosa e permite que, ao contrário dos demais animais, os seres humanos sejam capazes de ação social e não tenham de se restringir à eterna repetição de respostas instintivas de comportamento (Deranty 2009, p. 163). O processo de aprendizagem técnico-instrumental pelo qual a espécie humana tenta compensar sua baixa capacidade de adaptação permite que as pessoas consigam se adaptar à natureza e transformá-la por meio do trabalho (Honneth & Joas 1980, p. 55). Tendo isso em vista, Habermas reconstrói a racionalidade instrumental a partir da atividade do trabalho, cuja lógica interna de desenvolvimento pressionaria em direção à ampliação da dominação técnico-instrumental da natureza (Honneth 1980, p. 220 [1995, p. 41]). Em Habermas, portanto, o trabalho mantém uma dimensão econômica e uma antropológica: ele permanece central aos processos de reprodução material e está ancorado antropologicamente. O que se perde, afirma Honneth, é a dimensão prático-moral: o trabalho deixa de ser visto como uma forma de objetivação que seria central ao processo de formação da autoconsciência.

Para Honneth, todavia, essa consequência não decorre diretamente da concepção do trabalho como ação instrumental. Ao concebê-lo desse modo, Habermas não impede o estabelecimento de uma distinção entre as ações instrumentais que são coordenadas pelos atores sociais de modo autônomo e aquelas ações instrumentais que são ditadas por forças sociais que os sujeitos não controlam. Habermas, porém, não estabelece essa distinção. Ele reconstrói a lógica interna de desenvolvimento do trabalho como um processo contínuo de racionalização da produção, que se desdobra como que pelas costas dos sujeitos sociais. Com esse passo, de acordo com Honneth, ele não apenas cede demais à teoria dos sistemas (Honneth 1989b), como perde a oportunidade de distinguir formas alienadas e não alienadas de ação instrumental, o que poderia servir de base para uma crítica imanente do capitalismo. Há, segundo Honneth, formas de trabalho que são autônomas, isto é, atos instrumentais regidos pelo trabalhador que se apropria efetivamente de sua atividade produtiva. Em contrapartida, há formas de trabalho não autônomas e alienadas, aquelas sobre as quais o trabalhador não possui qualquer controle e que não são estruturadas por seu conhecimento ou habilidades. Para Honneth, um conceito crítico de trabalho tem de dar conta dessas diferenças, que se faziam presentes em Marx, mas teriam se perdido. É exatamente esse caminho - aberto mas não trilhado por Habermas - aquele que Honneth procura seguir nesse texto, ainda que de modo programático (Teixeira 2016).

Para que esse projeto seja realizado, é preciso enfrentar os problemas

identificados no conceito marxista de trabalho social. É preciso mostrar que, mesmo em um contexto no qual o trabalho alienado se tornou predominante, continua havendo um impulso que pressiona em direção à sua superação, isto é, em direção à reapropriação do trabalho. Ora, se assumirmos que essa tarefa faz sentido, a pergunta que se impõe é, então: como identificar esse impulso em um contexto em que as lutas de classe parecem ter sido neutralizadas e a classe trabalhadora inteiramente integrada à realidade do capitalismo tardio? De acordo com Honneth, a resposta é: voltando nossa atenção à experiência social gerada pela destruição de formas autônomas de trabalho, bem como analisando as tentativas de reapropriação que decorrem dessas experiências. Caso sejam capazes de mostrar que as pessoas não reagem de modo indiferente à fragmentação e à alienação do trabalho, essas práticas e experiências indicarão que este permanece central nos processos de formação da identidade e que seu potencial crítico não foi neutralizado.

Dando um primeiro passo em direção à realização desse projeto, Honneth defende em “Trabalho e Ação Instrumental” que o teórico crítico deve voltar os olhos para os atos de trabalho que “reivindicam sua autonomia mesmo na realidade das formas de trabalho externamente determinadas” (Honneth 1980, p. 230 [1995, p. 47]). Embora não sejam facilmente observados, esses atos fazem parte da realidade social, como teria mostrado Phillipe Bernoux (1979), cujo trabalho explicita as constantes tentativas dos trabalhadores de subverter e modificar criativamente os processos de produção. Essas tentativas de reapropriação englobam desde estratégias para reorganizar o ritmo e os espaços de trabalho até iniciativas para desenvolver cooperativamente novas técnicas e tecnologias na fábrica. Segundo Honneth, tais tentativas apontam a importância do trabalho para as pessoas e seu interesse em estruturá-lo autonomamente: elas mostram que os trabalhadores não são indiferentes aos processos de alienação do trabalho. Mais do que isso, elas apontam a existência de práticas de oposição que podem gerar movimentos sociais por transformação. Se enxergamos isso, afirma Honneth, temos que o potencial de conflito no interior do âmbito do trabalho não está desativado, mas latente. Caberia ao teórico crítico identificá-lo e reconstruí-lo.

A correção marxista da teoria de Habermas passa, desse modo, pela reabilitação da crítica do trabalho, possibilitada pela distinção entre duas diferentes formas de ação instrumental. É com base nessa distinção que Honneth identifica as patologias no âmbito da produção, entendidas nesse momento como trabalho alienado. É, também, a partir dela que ele toma como emancipatórias as práticas de reapropriação por meio das quais os trabalhadores procuram superar essas deformações e retomar o controle de sua atividade laboral, ambas desconsideradas por Habermas. Reformulando elementos do projeto crítico de Marx, Honneth procura então resolver pontos cegos da teoria de Habermas e de todos aqueles que, como ele, não se deram conta da importância do trabalho para a autorrealização e para o

processo de formação da identidade dos indivíduos. Ao mesmo tempo em que corrige Habermas, porém, Honneth admite que este já o teria convencido de que a crítica requer também uma dimensão intersubjetiva e não pode ignorar a dinâmica moral da interação social. Isso significa que o projeto de Marx não sai ileso do enfrentamento promovido por Honneth entre ele e Habermas. Atento aos erros e acertos de ambos, Honneth parece utilizar Marx para corrigir Habermas e Habermas para corrigir Marx.⁸

Honneth e Habermas: da importância da experiência moral

O surgimento da teoria crítica foi profundamente marcado pela experiência de perda da confiança no proletariado e da ascensão do fascismo, do nazismo e do stalinismo (Honneth 1981, pp. 183-4 [1995, p. 206]). Já nos anos 1930, as pesquisas interdisciplinares realizadas sob a direção de Horkheimer no Instituto de Pesquisa Social são orientadas à compreensão dos mecanismos sociais responsáveis pela integração da classe proletária à sociedade capitalista e pela neutralização dos conflitos de classe. Ao longo das décadas subsequentes, afirma Honneth, esse diagnóstico de neutralização das lutas de classe adquire contornos ainda mais pessimistas, dando lugar à imagem de uma sociedade totalmente integrada, na qual os potenciais de transformação estariam estruturalmente bloqueados. Sobretudo no trabalho de membros do círculo interno da teoria crítica, como Adorno, Horkheimer e Marcuse, essa imagem é ainda acompanhada por uma filosofia da história que enxerga o desenvolvimento social nos termos do desenvolvimento das forças produtivas, que levaria a uma ampliação contínua da reificação (Honneth 1987).

Desde seu surgimento, portanto, a teoria crítica se vê confrontada com o importante desafio de reestabelecer as bases imanentes da crítica social. Mesmo aqueles que defendem a existência de um potencial de emancipatório inscrito na atividade do trabalho, como Honneth, não podem se furtar à tarefa de explicitá-lo. Cabe a eles mostrar como, mesmo no contexto capitalista de produção industrial, os trabalhadores poderiam antecipar uma forma autônoma de trabalho que pressiona em direção à sua realização. Caberia a eles mostrar que a fragmentação e a alienação do trabalho não são experienciadas de modo neutro pelos sujeitos sociais, indicando que tais fenômenos contêm em si, mesmo que de modo latente, um potencial de transformação. Consciente dessas tarefas, Honneth dedica a elas diversos textos, nos quais começa a esboçar uma estratégia para realizá-las.

Honneth, entretanto, não para por aqui e analisa também o trabalho daqueles que não mais identificam uma dimensão emancipatória no âmbito da produção e se veem diante da tarefa de repensar as bases da crítica social como um todo. É nesse

⁸ Inverto, com isso, a afirmação de Deranty de que “Honneth usa Habermas para corrigir Marx e Marx para corrigir Habermas” (Deranty 2009, p. 11).

contexto que podemos compreender os textos nos quais reconstrói o modelo crítico de Adorno e Habermas, autores que oferecem respostas distintas a esse mesmo problema. O projeto adorniano de desenvolver uma crítica social a partir de uma reflexão não coercitiva sobre um material metodologicamente não estruturado é interpretado por Honneth, nesse quadro, como uma tentativa de resgatar uma experiência estética que se opõe à lógica abstrata da troca de mercadorias. O resultado é uma teoria crítica, mas uma destituída de suas intenções práticas originais (Honneth 1982, p. 113). Habermas ofereceria uma resposta distinta e mais promissora ao desafio.

Como vimos acima, Habermas defende que a forma instrumental de racionalidade e as regras de abstração por meio das quais apreendemos os objetos podem ser diretamente reconstruídas a partir da atividade do trabalho, cuja lógica interna de desenvolvimento pressionaria em direção à ampliação contínua da capacidade de produção e de sua eficiência. Embora compreenda o trabalho nesses termos, Habermas nega que o desenvolvimento histórico corresponda a um processo de desdobramento da racionalidade instrumental que levaria a uma dominação social cada vez maior. Isso porque, ao lado do trabalho, entendido como o responsável pela reprodução material da sociedade, ele analisa uma segunda forma de ação, a comunicativa, na qual estariam ancorados os processos prático-morais de aprendizagem. Reconstruindo, então, a racionalidade inerente à ação comunicativa, Habermas explicita uma segunda dinâmica do desenvolvimento social, que estaria atrelada aos processos simbólicos de reprodução da sociedade. Seu objetivo, com isso, é mostrar que a racionalidade comunicativa inscrita na interação social - que se diferencia da racionalidade instrumental inscrita no trabalho - pressiona em direção à realização de uma comunicação livre de impedimentos, da qual depende o estabelecimento do entendimento recíproco. Habermas diferencia, desse modo, duas dinâmicas de desenvolvimento social e assevera a existência de um domínio intersubjetivo de ação, no interior do qual identifica os potenciais emancipatórios que não mais encontrava nas estruturas da atividade laboral.

Mesmo que discorde da noção funcionalista de trabalho e do diagnóstico da neutralização dos conflitos de classe, Honneth reconhece o alcance da distinção habermasiana entre trabalho e interação. Com ela, Habermas teria chamado atenção para uma importante dimensão da ação social e permitido uma melhor compreensão das diferentes formas de reprodução social, concebida de modo unilateral por Marx e pelos teóricos críticos que o antecederam.⁹ Para Honneth, portanto, o projeto de resgatar um conceito crítico de trabalho não implica a rejeição da importância da interação: uma teoria crítica das sociedades contemporâneas exigiria, pelo contrário, que as dimensões normativas dessas duas formas de ação fossem conciliadas. Segundo

⁹ Como afirma Honneth, “hoje, uma teoria social crítica inspirada em Marx só tem como recobrar seu potencial crítico se a priorização funcional da esfera econômica for deixada de lado e a importância dos outros domínios de ação forem considerados” (1989a, p. 90a, p. 5i)

ele, “o progresso representado pela ‘virada intersubjetiva’ na teoria social crítica foi pago com o desaparecimento do potencial de conflito ainda disponível no trabalho social” (Honneth 1980, p. 214, [1995, p. 40]), mas isso não significa que o potencial normativo da interação e o do trabalho não podem ser articulados numa mesma teoria. Convencido da importância da interação social e do trabalho para teoria crítica, Honneth procura então reconstruir a normatividade das duas atividades. Como diz Eleonora Piromalli a esse respeito:

embora aceite a diferenciação habermasiana entre ação comunicativa e instrumental, Honneth a reformula em um sentido mais normativo: as duas esferas, a da comunicação e a da atividade laboral, são transformadas em esferas caracterizadas por uma normatividade interna, uma a partir do ponto de vista do entendimento discursivo, como em Habermas, a outra a partir da perspectiva da “apropriação”. A ação técnico-instrumental propriamente dita, desprovida de conotações normativas, é tirada do quadro da teoria: esta, da forma em que é proposta por Honneth, chama atenção apenas para a estrutura moral da sociedade (Piromalli 2012a, p. 30).

Honneth aceita, assim, a crítica de Habermas ao monismo marxista, ao mesmo tempo em que rejeita os termos de seu dualismo. Ao fazer isso, contudo, seu alvo não é apenas a compreensão de Habermas sobre o trabalho como ação instrumental, mas também seu modo de reconstruir a normatividade da interação social.

Honneth, como vimos, rejeita o diagnóstico de que o capitalismo tardio estaria marcado pela neutralização dos potenciais de conflito no âmbito do trabalho. Para ele, o fato de que lutas de classe não eclodiram não quer dizer que os trabalhadores tenham sido integrados ao sistema capitalista. Não é porque as pessoas continuam desempenhando pragmaticamente suas atividades produtivas e mantêm os processos de reprodução material em marcha que elas consideram esses processos legítimos. Ainda que os programas de compensação social e a regulação do trabalho tenham, na segunda metade do século XX e nos países do centro do capitalismo, satisfeito interesses materiais e garantido tempo livre, eles não são capazes de satisfazer as expectativas dos trabalhadores sobre suas próprias atividades de trabalho, algo que ficaria claro se olhássemos para as práticas de resistência nas fábricas. Para Honneth, por não tomar as experiências de injustiça como ponto de partida, Habermas perde de vista essas práticas de resistência e enxerga apenas aqueles movimentos sociais mais articulados, que já adquiriram algum espaço na esfera pública. Movimentos que, não por acaso, costumam ser compostos por grupos privilegiados, que não enfrentam os mesmos obstáculos que os demais para terem voz na esfera pública oficial e possuem maior facilidade para articular suas demandas em termos universalistas.¹⁰

10 Nestas críticas a Habermas, Honneth parece partir de diagnósticos apresentados em livros como *Técnica e ciência como ideologia*, de 1968, onde Habermas vê na revolta estudantil o maior potencial de contestação (exatamente porque estes não têm como ser facilmente integrados ao sistema capitalista), e *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*, de 1973, no qual Habermas identifica potenciais de transformação nas crises de legitimação que podem advir da politização de novas questões, gerada pela entrada do planejamento estatal em áreas como a

O modelo crítico de Habermas privilegiaria, assim, a expressão moral de uma elite intelectual que já teria aprendido a formular argumentativamente suas reivindicações e enfatizaria apenas aquelas reivindicações sociais já plenamente articuladas em termos universalistas, isto é, aquelas que se colocam no debate público como a expressão neutra de princípios sociais de justiça. Ele ignoraria, por conseguinte, o que Honneth denomina, a partir de Barrington Moore, de “consciência da injustiça”, a saber, a moralidade social não escrita das classes dominadas que, apesar de “não conter ideais de uma ordem moral total ou projeções de uma sociedade justa abstraída de situações particulares”, possui “um sensor altamente sensível às violações de demandas morais intuitivamente reconhecidas” (Honneth 1981, p. 187 [1995, p. 209]). Seguindo Moore, Honneth defende então que há uma grande diferença entre as ideias básicas de justiça formuladas e defendidas pela vanguarda política e por especialistas da cultura burguesa, por um lado, e a moralidade social das classes dominadas, que possui um caráter fortemente fragmentado, por outro. Enquanto as classes mais altas conseguem articular suas demandas em um sistema coerente de valores e crenças, conferindo a ele uma aparência de universalidade e desconexão com experiências específicas, as classes mais baixas costumam fazer demandas menos sistemáticas, mais próximas das experiências negativas e específicas de injustiça que estão em sua origem. Para Honneth, mesmo que não sejam articuladas em uma concepção positiva de justiça, essas demandas expressam a consciência da injustiça das classes dominadas, que está ancorada em padrões morais complexos e possui potenciais de transformação social. Estes, porém, ainda não teriam sido sistematizados.

Identificar essas demandas e articular os padrões morais que lhes dão origem, contudo, não é uma tarefa simples. Ao contrário do que ocorre com os valores e ideais de justiça já articulados e publicizados no interior da esfera pública, que podem ser mais facilmente acessados pelo teórico, os critérios e padrões morais implícitos nas experiências negativas de injustiça estão “ocultos” e têm de ser devidamente reconstruídos para que se tornem acessíveis. Para poder detectar então os vários mecanismos de dominação, bem como as formas empiricamente efetivas de moralidade e os conflitos morais que não conseguem chegar à esfera pública hegemônica, Honneth substitui a reconstrução habermasiana da estrutura normativa da ação comunicativa pela reconstrução da experiência de injustiça. É com esse projeto no horizonte que ele escreve, em 1981, “Consciência moral e dominação de classe”, artigo onde analisa o processo de formação da consciência de injustiça das classes dominadas. Seu objetivo é mostrar que “há um potencial de expectativas de justiça, demandas por necessidades e ideais de felicidade preservados negativamente na consciência de injustiça desses grupos sociais” (Honneth 1981, p. 191 [1995,

educação, a saúde etc. (Habermas 1973; 2011).

p. 212]), potenciais cuja articulação e publicização são bloqueadas por diferentes mecanismos de dominação, mas que nem por isso foram neutralizados.

Para fazer isso, em um primeiro momento, Honneth questiona a consistência da teoria de Lawrence Kohlberg sobre o processo de desenvolvimento da consciência moral, que é retomada por Habermas (idem, p. 188 [p. 210]). Segundo Honneth, os sujeitos sociais estão sempre vinculados emocionalmente aos seus contextos e o desenvolvimento da consciência moral não pode ser pensado de forma unidimensional, como resultado de um processo contínuo ao longo do qual os sujeitos ampliam a capacidade de abstração e de universalização de seus juízos morais. Pensar o desenvolvimento moral nesses termos limitados, afirma Honneth, resulta na tendência de estigmatizar os grupos excluídos como menos capazes de juízo moral e desagua em uma concepção restrita de moralidade que deixa de lado os elementos contidos nas experiências morais de determinados sujeitos e grupos sociais. No que diz respeito ao primeiro ponto, Honneth procura mostrar que a dificuldade de sistematização por parte das classes trabalhadoras não decorre de um déficit cognitivo, mas das características de seu processo de formação: menor acesso aos meios simbólicos que permitem a tradução de suas experiências em sistemas de valor mais abstratos e, também, menor pressão para fazê-lo. Isso, todavia, não significa que as experiências morais desses grupos sejam inferiores ou façam parte de um estágio anterior de desenvolvimento moral.¹¹ Pelo contrário, elas contêm potenciais morais que poderiam levar, inclusive, a uma ampliação de concepções existentes de moralidade. Esses potenciais, contudo, não têm como ser acessados diretamente pelo teórico, mas apenas indiretamente por meio da reconstrução das experiências de injustiça. Como afirma Honneth, “a moralidade interna da consciência de injustiça social pode ser compreendida apenas indiretamente, na base de critérios colocados pela desaprovação moral dos eventos e processos sociais” (idem, *ibidem*). Para identificá-la, é preciso olhar para os elementos negativos e confusos das experiências de injustiça e reconstruir, de modo indireto, as expectativas positivas de justiça que estão contidas nelas.

Essa reconstrução negativa depende, segundo Honneth, de um processo duplo de abstração. Em primeiro lugar, é preciso abstrair dos casos em que esses sentimentos já foram sistematizados, seja por vanguardas políticas, seja pelos próprios concernidos.¹² Além disso, é preciso abstrair dos diversos mecanismos estatais

11 Honneth está pensando aqui nas classes trabalhadoras. Seyla Benhabib e Carol Gilligan desenvolvem uma crítica semelhante ao argumento de Kohlberg, a partir de uma perspectiva de gênero, explicitando que o modelo de Kohlberg tende a estigmatizar outros grupos, como o de mulheres, além de ignorar a ampliação do ponto de vista moral que poderia advir da inclusão do ponto de vista do outro concreto no interior do juízo moral (Benhabib 1992; Gilligan 1982).

12 As pesquisas empíricas mostram, para Honneth, que os trabalhadores conseguem articular de modo mais maduro e normativamente seguro questões que dizem respeito ao seu entorno do que questões mais gerais sobre a ordem social, nas quais recaem em sentidos comuns (Honneth 1981, pp. 211-2; Teixeira 2016, pp. 101-3).

e institucionais que bloqueiam a articulação e a publicização desses sentimentos de injustiça. Mecanismos dos quais fazem parte a exclusão cultural, que prejudica as capacidades simbólicas dos indivíduos e impede que eles articulem seus sentimentos de injustiça, e a individualização institucional, que promove atitudes individualistas e corrói a infraestrutura comunicativa da qual depende a elaboração cooperativa das experiências de injustiça. Ao defender esses dois pontos, Honneth reforça que as experiências brutas de injustiça são o ponto de partida mais adequado para seu projeto reconstrutivo, mesmo que elas também sejam afetadas por mecanismos de dominação. É nesse sentido que ele afirma que, embora seu projeto dependa de uma compreensão dos mecanismos de dominação e de seus efeitos, ele também requer uma abstração deles, para que se possa encontrar “as indicações inarticuladas de condenação moral da atual ordem social”, indicações que estariam “ocultas nas lutas amplamente individualizadas por reconhecimento social e nas lutas cotidianas nos espaços de trabalho” (idem, p. 199 [p. 218]).

Um dos potenciais de conflito encontrados por Honneth nesse período está, então, atrelado à distribuição das chances de reconhecimento social e possui um caráter fortemente intersubjetivo. Segundo ele, em uma sociedade na qual o reconhecimento social desfrutado por indivíduos e grupos sociais depende do grau de estima atribuído às diferentes profissões e ocupações, mas as chances de acesso a elas são desigualmente distribuídas, uma parcela significativa da população é privada das experiências de reconhecimento intersubjetivo das quais a formação bem-sucedida de sua identidade depende. Como afirma Honneth, a partir do estudo de Sennett e Cobb (1973), essa privação não é experienciada com indiferença pelos indivíduos, que reagem a ela buscando obter uma forma de respeito contracultural compensatório. Essas tentativas envolvem tanto estratégias para aumentar a valorização de determinadas funções socialmente menosprezadas, como estratégias para ridicularizar funções melhor remuneradas e reconhecidas. Nos dois casos, são formas de buscar estima social dentro de uma ordem hierárquica de reconhecimento. O segundo potencial de conflito discutido por Honneth nesse artigo retoma as estratégias de reapropriação do trabalho já discutidas no texto de 1980. Como afirma ele, as mudanças na esfera da produção daquele período tiraram, sobretudo dos trabalhadores de classes mais baixas, a possibilidade de se reconhecerem e autorrealizarem em seus trabalhos, que se tornaram monótonos e independentes de qualquer iniciativa individual. Essa expropriação, todavia, é sentida pelos concernidos como injusta e dá origem a reações morais, que podem ser observadas em suas diversas estratégias para recobrar o controle sobre a atividade produtiva.

Mesmo que latentes, essas duas formas de conflito mostram, segundo Honneth, que os sujeitos sociais possuem a expectativa moral de serem reconhecidos e a de controlarem autonomamente seus trabalhos. Essas expectativas, por sua

vez, explicitam potenciais de transformação social. Isso porque a violação dessas expectativas morais é experienciada pelos sujeitos sociais com indignação e pode motivar lutas por reconhecimento social e por uma organização autônoma do trabalho. Tendo isso em vista, Honneth esboça o projeto de desenvolver uma fenomenologia do sentimento de injustiça que parte da análise de conflitos latentes e cotidianos. Lançando mão dessa estratégia, ele acredita poder articular, numa mesma teoria, o sofrimento gerado pelas relações alienadas de trabalho e pelas distorções na interação social, ao mesmo tempo em que aponta para a possibilidade real de sua superação prática. Ele conseguiria, nesse sentido, rearticular as contribuições de Marx e Habermas em uma teoria crítica que não incorre nos mesmos problemas de suas teorias, na medida em que mostra que os conflitos sociais são desencadeados pela frustração das expectativas sociais dos sujeitos e possuem um caráter moral. Para poder realizar esse projeto, contudo, Honneth tem primeiro que mostrar, mais claramente, como essas diferentes experiências de ofensa moral se originam e no que elas estão baseadas.¹³ Tendo isso em vista, ele se volta à análise da experiência de injustiça e começa a reconstruir as bases daquela que virá a ser sua teoria social crítica do reconhecimento.

Justificação moral e experiências de injustiça: das mediações necessárias

No decorrer da década de 1980, Honneth se dá conta da dificuldade de estabelecer um vínculo entre a formação das expectativas morais dos sujeitos, sua violação e a motivação das lutas sociais, e reconhece que subestimou, nesse primeiro momento, “o número de mediações necessárias para forjar uma conexão entre o nível de justificação de normas morais e a análise empírica das motivações morais” (Honneth 1995, p. xiv).¹⁴ Afirmando que o material coletado até então

13 Em um artigo dedicado à discussão do livro de Barrington Moore *Injustiça* (1978), Honneth procura compreender, por um lado, o que leva os indivíduos a aceitarem ordens sociais que são desvantajosas e, por outro lado, o que os motiva lutar por sua transformação. Aproximando-se de Moore, Honneth parece ressaltar, nesse texto, a importância de acordos morais frágeis e não-verbalizados, que são continuamente renovados por meio das ações dos indivíduos, para a manutenção da crença na legitimidade na ordem social (Honneth 1984). Segundo ele, é a violação a esses consensos tácitos aquilo que os indivíduos experienciam como injusto e que pode desencadear conflitos sociais (Piromalli 2012b). Ao se aproximar dessa concepção, como mostra Teixeira, Honneth se afasta de sua posição anterior, de acordo com a qual o fato de que as pessoas continuam desempenhando pragmaticamente suas funções em processos de reprodução social não significa que eles a considerem como legítima (Teixeira 2016, p. 107). A nosso ver, essa mudança é importante para a compreensão de determinados aspectos da teoria do reconhecimento desenvolvida por Honneth, em particular sua dificuldade de dar conta da negatividade social (Bressiani 2016). Esse ponto, contudo, extrapola o escopo do presente artigo.

14 Em um livro no qual apresenta alguns comentários e estudos preparatórios para a teoria da ação comunicativa, publicado em 1980, Habermas critica, nesses termos, o projeto honnethiano de resgatar o potencial normativo do trabalho a partir de uma reconstrução das práticas de contestação ainda existentes (Habermas 1980, p. 484). Embora o texto não seja citado nesse momento, Honneth

mostra que é “principalmente a violência contra demandas individuais ou coletivas de reconhecimento social no mundo da vida que é experienciada como injustiça moral”, Honneth estabelece a gramática moral das relações de reconhecimento como o ponto de referência normativo de sua teoria (idem, p. xv). Lançando mão de uma estratégia negativa de reconstrução, que toma as experiências de desrespeito como ponto de partida, Honneth procura mostrar que a formação da identidade do indivíduo depende de relações de reconhecimento, por meio das quais os sujeitos formam as expectativas morais de comportamento que dirigem aos seus parceiros de interação. Com base nisso, ele passa a sustentar que é a violação de pretensões de identidade, causada pela negação do reconhecimento, que gera no sujeito uma experiência de desrespeito que pode desencadear lutas morais por reconhecimento.

Honneth busca, com isso, estabelecer as mediações que faltavam à sua teoria. Ao dar centralidade à reconstrução das dinâmicas normativas da interação social, no entanto, ele parece abrir mão exatamente de uma das suas principais teses até então: a de que não se pode, como Habermas, ignorar o potencial crítico inscrito na atividade do trabalho.¹⁵ Embora continue defendendo que o capitalismo pode ser criticado a partir de dentro, Honneth afirma agora que essa crítica não tem como partir de uma normatividade inerente à atividade do trabalho, mas somente das condições necessárias para a formação intacta da identidade, dentre as quais figura o reconhecimento social pelas contribuições realizadas por meio do trabalho. Segundo Honneth, “as regras que regulam a organização do trabalho têm de ser compreendidas segundo o quadro mais geral das regras de interação”, por isso “os critérios que estão na base de sua avaliação têm de ser os mesmos que se aplicam à justificação de normas em geral” (idem, p. xviii). Assim, se, em um primeiro momento, ele tentou reformular um conceito crítico de trabalho para se contrapor à interpretação que Habermas faz dessa atividade, agora ele compreende a normatividade do trabalho a partir da interação. Seu foco se volta, com isso, às relações de cooperação entre os trabalhadores e à dependência que os indivíduos têm de serem reconhecidos por suas contribuições à reprodução da sociedade. As relações de trabalho e a distribuição desigual de renda passam a ser questionadas na medida em que constituem uma relação danificada de reconhecimento social (Petherbridge 2013, pp. 22-3).

Honneth passa a compreender as patologias sociais como o resultado de

reconhece posteriormente sua importância e admite ter aceitado a objeção. Como afirma Honneth em “Trabalho e Reconhecimento”, de 2008, “Jürgen Habermas objetou afirmando que [...] eu sucumbira a um ‘sofisma genético’ porque da pura existência de determinados desejos e exigências deduzia sua justificabilidade moral: não as presuntivas exigências dos atingidos, mas apenas discursos práticos poderiam fundamentar moralmente decisões sobre quais as normas que deveriam prevalecer numa dada organização do trabalho” (Honneth 2008, p. 52).

15 Corroborando essa hipótese, Honneth reconhece, na introdução da edição americana de *Fragmentado mundo do social*, que “pode-se objetar hoje com razão que os critérios para a avaliação moral não estão relacionados com o caráter interno do próprio processo de trabalho, e sim com o quadro institucional no qual ele está necessariamente ancorado” (Honneth 1995, p. xviii).

distorções nas relações recíprocas de reconhecimento, das quais depende a formação da identidade do sujeito. Com essa mudança, ele se aproxima de Habermas. Assim como este, Honneth extrai o critério de sua teoria da inviolabilidade da interação social, que reconstrói nos termos de relações de reconhecimento e não como ações comunicativas. Vale ressaltar, contudo, que essa aproximação não deve ser interpretada como um recuo de Honneth no que se refere à tese de que é possível realizar uma crítica imanente da organização social do trabalho no capitalismo. Ainda que em um nível mais abstrato e sobre bases intersubjetivas, o objetivo de Honneth continua sendo dar conta do projeto marxista, tal como ele o compreende. Como diz Honneth:

a convicção de que um ser humano só pode alcançar uma identidade satisfatória por meio da experiência integral das conquistas de seu próprio trabalho é uma premissa básica implícita no conceito marxista de trabalho (...) Marx não concebe a luta de classes apenas como um conflito estratégico acerca da aquisição de bens ou de poderes de comando; pelo contrário, ela representa um tipo de conflito moral em que a classe oprimida está lutando para obter as condições sociais para seu autorrespeito... a interpretação histórico-filosófica que fornece o quadro geral no interior do qual a análise marxista da sociedade capitalista de classes está ancorada incorpora uma perspectiva que deriva da lógica do reconhecimento e não da do trabalho: sob as condições econômicas do capitalismo, o processo de reconhecimento mútuo entre seres humanos é interrompido porque um grupo social não possui precisamente aquelas condições necessárias para a obtenção do respeito (Honneth 1989a, pp. 103-5 [1995, pp. 12-3]).

Em um nível mais abstrato, a tese central de Marx seria exatamente a de que os seres humanos só conseguem desenvolver suas identidades de modo satisfatório se forem socialmente reconhecidos pelo seu trabalho. Assim, formas de organização do trabalho como a capitalista, que impedem esse reconhecimento intersubjetivo, ferem os sujeitos em sua dignidade e em seu autorrespeito.

Para Honneth, portanto, as lutas pela transformação do trabalho e por melhores salários não devem ser entendidas como um conflito estratégico. O motor das lutas de classe não decorre simplesmente da miséria gerada pelo capitalismo, mas do fato de que este destrói as condições sociais para a formação bem-sucedida da identidade. Ao desenvolver sua teoria do reconhecimento, Honneth não abandona, mas reformula a noção de luta de classes. Além disso, ele também não abandona, mas reformula o projeto de desenvolver uma crítica imanente da economia capitalista enquanto uma relação danificada de reconhecimento social. Nesse sentido, não procede a acusação de que Honneth, ao dar centralidade ao conceito de reconhecimento, teria simplesmente desconsiderado questões e injustiças relacionadas à economia capitalista (Fraser 2001). Entretanto, caberia ainda analisar se a teoria do reconhecimento, desenvolvida ao longo da década seguinte, dá conta dessa tarefa. Para isso, para continuar com Fraser, seria ainda preciso analisar se o monismo moral desenvolvido por Honneth não pressupõe um monismo de caráter teórico-social e, além disso, até que ponto

as abstrações exigidas pelo método negativo de reconstrução, desenvolvido por Honneth nesse período, não acabam por fazê-lo perder de vista o caráter ambíguo das experiências de injustiça (Fraser 2003a, 2003b; Bressiani 2011, 2016).

Referências

- Arendt, H. (2005). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Arendt, H. (2007). *A condição humana*. São Paulo: Ed. Forense Universitária.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge.
- Bernoux, P. (1979). La résistance ouvrière à la rationalisation: la réappropriation du travail. *Sociologie du Travail*, 21(1), 76-90.
- Braverman, H. (1978). *Trabalho e Capital Monopolista: a Degradação do Trabalho no Século XX*. São Paulo; LTC; Edição: 3.
- Bressiani, N. (2011). Redistribuição e Reconhecimento. Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. *Cadernos CRH*, 24(62), 331-352. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792011000200007>
- Bressiani, N. (2016) Monismo social ou moral? Dos pressupostos teórico-sociais da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Ethic@ (UFSC)*, 15(1), 169-190. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2016v15n1p169>
- Deranty, J.-P. (2009). *Beyond Communication. A critical study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden; Boston: Brill.
- Fraser, N. (2001). “Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista”. In Souza, J. *Democracia Hoje. Novos Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea* (pp. 245-282). Brasília: UNB.
- Fraser, N. (2003a). “Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”. In Fraser, N. & Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange* (pp. 198-236). New York: Verso.
- Fraser, N. (2003b). “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation”. In Fraser, N. & Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange* (pp. 7-109). New York: Verso.
- Gehlen, A. (2016). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt am Main; Klostermann, Vittorio.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1980) Replik auf Einwände. In Habermas, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (p. 475-570). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2011). *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. São Paulo: UNESP.

- Honneth, A. (1980). „Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer Kritischen Gesellschaftstheorie“. In Honneth, A. & Jaeggi, U. *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2* (pp. 185-233). Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Work and instrumental action: on the normative basis of critical theory. In Honneth, A. (1995) *Fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy* (pp. 15-49). New York: State University of New York Press].
- Honneth, A. (1981). Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. *Leviathan*, 9 (3-4). [Moral Consciousness and Class Domination: Some problems in the Analysis of hidden morality. In Honneth, A. (1995) *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy* (pp. 3-14). New York: State University of New York Press].
- Honneth, A. (1982). “Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie“. In Honneth, A. & Jaeggi, U. (Eds) *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlich Potential der kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [From Adorno to Habermas. On the transformation of critical social theory. In Honneth, A. (1995) *Fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy* (pp. 92-120). New York: State University of New York Press].
- Honneth, A. (1984) Moralischer Konsens und Unrechtempfindung. Zur Barrington Moore Untersuchung ‘Ungerechtigkeit’. *Suhrkamp Verlag Wissenschaft. Weißes Programm. Almanach*. (pp. 108-144). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1987). “Critical Theory”. In Giddens, A. & Turner, J. *Social Theory Today*. Stanford CA: Stanford University. [Honneth, A. (1996). *Teoria Crítica*. In Giddens, A. & Turner, J. *Teoria social hoje* (pp. 503-552). São Paulo: UNESP].
- Honneth, A. (1989a). „Zur Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus“. In Honneth, A. & Bonß, W. (Eds). *Wege ins Reich der Freiheit*. Berlin: Rotbuch, 1989. [Domination and Moral Struggle: the philosophical heritage of Marxism reviewed. In Honneth, A. (1995) *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy* (pp. 3-14). New York: State University of New York Press].
- Honneth, A. (1989b). *Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur Moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Honneth, A. 2003. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34].
- Honneth, A. (1995). “Introduction”. In Honneth, A. *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy* (pp. xi-xxv). New York: State University of New York Press.
- Honneth, A. (2008). Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 8(1), 46-67. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2008.1.4321>
- Honneth, A., & Jaeggi, U. (1980). *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Honneth, A., & Joas, H. (1980). *Soziales Handeln und menschliche Natur. Antropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Melo, R. (2013a). *Marx e Habermas. Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva.
- Melo, R. (2013). “Práxis social, trabalho e reconhecimento”. In Melo, R. *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça* (pp. 145-180). São Paulo: Saraiva.
- Moore, B. (1987). *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo: Brasiliense.
- Petherbridge, D. (2013). *The critical theory of Axel Honneth*. Plymouth: Lexington Books.
- Piromalli, E. (2012a). *Axel Honneth. Giustizia Sociale come Riconoscimento*. Milano: Mimesis.
- Piromalli, E. (2012b). Marxism and Cultural Studies in the Development of Axel Honneth’s Theory of Recognition. *Culture, Theory and Critique*, 53(3), 249-263. DOI: <https://doi.org/10.1080/14735784.2012.720439>
- Sennett, R. & Cobb, J. (1973). *The hidden injuries of class*. New York: Knopf.
- Teixeira, M. (2016). *Patologias sociais, sofrimento e resistência. Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 405p.

Recebido em: 29.07.2020

Aceito em: 06.09.2020

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Reconstrução e indignação: Sobre o potencial transformador do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth*

Reconstruction and indignation: On the transformative potential of the latest model of Axel Honneth's Critical Theory

Ricardo Crissiuma **

r_crissiuma@yahoo.com.br

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil)

Resumo: Este artigo analisa o potencial transformador do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth. Para tanto, ele é dividido em três seções. Primeiramente, são apresentadas as críticas contra o último modelo honnethiano de Teoria Crítica que o acusam de uma inflexão conservadora por conta de sua metodologia da reconstrução (I). A segunda seção vai focar na análise da “virada reconstrutiva” de Honneth, apresentando suas razões e consequências (II). A terceira seção enfatiza como a crítica reconstrutiva é complementada por uma “ressalva genealógica” que denuncia metacriticamente a crescente lacuna entre promessas históricas e provisões institucionais; esta instância metacrítica será reelaborada a partir do sentimento de indignação moral, abrindo um horizonte potencialmente revolucionário (III). Finalmente, o texto vai tecer breves considerações sobre a relação entre este sentimento de indignação e o comprometimento de Honneth com uma ideia reatualizada de socialismo.

Palavras-chave: crítica; metacrítica; indignação; Teoria Crítica; reconhecimento e reconstrução normativa.

Abstract: This paper analyses the transformative potential of Axel Honneth's latest model of Critical Theory and is divided in three sections. Firstly, it will be presented the criticisms towards Honneth's latest model of Critical Theory revealing the largely shared assumption that normative reconstruction is responsible for a conservative bias. The second section will focus on Honneth's “reconstructive turn” exposing its reasons and outcomes. (II). The third section will then discuss how reconstructive critique is related to a genealogical proviso that will metacritically denounce the increasing gap between historical promises and the institutional provisions for their fulfillment; a gap that will be the source of the potentially revolutionary sentiment of moral indignation (III). Finally, the text will sketch some brief considerations on the relation of this feeling of indignation and Honneth's commitment to a renewed idea of socialism.

Keywords: critique; metacritique; indignation; Critical Theory; recognition; reconstruction.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p35-58>

Desde a publicação do *Direito da Liberdade* (2011), Axel Honneth vem sendo acusado de se afastar do projeto de uma Teoria Crítica merecedora deste nome.

* Sem qualquer responsabilidade ou presumido acordo com o que vai escrito, agradeço aos comentários e às críticas feitas a versões anteriores deste texto por parte de Gabriel Busch de Brito e Mariana Kuhn de Oliveira.

** O autor é também pesquisador do Núcleo de Direito e Democracia do Cebrap (São Paulo).

Segundo aqueles que fazem esta acusação, a crítica social presente no último modelo de Teoria Crítica¹ de Axel Honneth revelaria um pendor mais conservador marcado pela falta de horizonte de superação da presente ordem social. Uma das teses que vai sustentar esta alegação de uma inflexão conservadora seria o vínculo entre o método de *reconstrução normativa* e uma crítica social cujo padrão de medida tem de ser forçosamente retirado do quadro institucional presente.²

Em diversas oportunidades, Honneth buscou contestar esta tese, insistindo que seu último modelo de Teoria Crítica, ainda que assentado no método reconstrutivo, não teria compromisso com a ordem social vigente. Honneth chega mesmo a invocar, em seu *A ideia de Socialismo*, de 2015, que bastaria uma “leve torção na perspectiva do *Direito da Liberdade*” para que se descortinasse o horizonte de uma ideia atualizada de socialismo.³

Este artigo busca, precisamente, analisar a compatibilidade entre a ideia de socialismo e o método reconstrutivo com vistas a avaliar o potencial transformativo do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth. Parte-se aqui do princípio de que não se pode assumir uma tendência conservadora alojada no núcleo do último modelo de Teoria Crítica sem antes, primeiramente, examinar em que medida o método reconstrutivo vem acompanhado da crítica genealógica, que aos poucos, vai sendo elaborada no sentimento de indignação.⁴ Pretende-se indicar, no que se segue, que a indignação está atrelada à dimensão *metacrítica*⁵ do modelo de Axel Honneth, complementando e corrigindo o momento propriamente *crítico* de sua *reconstrução normativa*.

Para perseguir essa finalidade, este artigo é dividido em três seções. Na primeira seção (I), são resumidas as principais críticas que Honneth recebeu após a publicação de seu *Direito da Liberdade*, buscando apontar que a condenação do último modelo de Teoria Crítica de Honneth como conservador se assenta sobre pressupostos comuns que merecem investigação. Depois (II), vai se tentar reconstituir o processo

1 Para a noção de modelo de Teoria Crítica, ver Nobre, 2004.

2 Para os expoentes desta crítica, ver seção I. Como rara tentativa de desvincular reconstrução normativa e conservadorismo, ver Shafer (2018). O argumento de Shafer é basicamente que o conservadorismo não é forçosamente derivado da reconstrução normativa, porque este método não significa um comprometimento com as *instituições* necessárias à reprodução social, mas com os *valores* (sempre passíveis de novos desenhos institucionais) necessários para a reprodução social. Trata-se de uma diferenciação importante, mas, como se procurará mostrar, de poder explicativo ainda insuficiente para se aprender o potencial transformador do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth.

3 Veja-se, por exemplo, o artigo “O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na Teoria Crítica de Axel Honneth”, de Luiz Repa (2020), publicado neste mesmo Dossiê.

4 O conceito de indignação tem merecido pouquíssima atenção nos estudos de Axel Honneth. A notável exceção em relação a este silêncio é o livro de Mattias Iser (2011). Tratarei a respeito mais à frente.

5 Ainda que seu objeto seja a obra de Jürgen Habermas, Kortian oferece uma breve mas elucidativa reconstituição da história conceitual da “metacrítica” na introdução de seu livro homônimo. Cf.: Kortian 1979, p.18 ss.

de desenvolvimento da Teoria Crítica de Axel Honneth situando, justificando e analisando a sua “virada reconstrutiva”. Na sequência (III), vai sequência vai se adentrar na ressalva genealógica própria à reconstrução honnethiana, identificando aí uma instância metacrítica que, ao ser elaborada a partir do sentimento de indignação, abriria o horizonte de uma nova ordem social. Após este percurso, o artigo vai delinear breves considerações relativas à conexão entre o sentimento de indignação e a ideia de socialismo.

I - O último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth - e seus descontentes

Em uma espécie de desabafo, Honneth assinala que as críticas que miram seu último modelo de Teoria Crítica, para além de divergências e desacordos teóricos, põem em dúvida seu vínculo ao campo teórico-político ao qual ele sempre se compreendia alinhado. Sob o prisma de seus críticos mais recentes, ele, Honneth, teria passado do “reformador radical” da década de 1990, ligado à “esquerda hegeliana”,⁶ a “um renitente defensor da ordem social contemporânea, na década de 2010” (Honneth, 2015a).

Para além dos autores a quem Honneth se endereçara no *rejoinder*, era todo um conjunto mais amplo de leitores que, por diferentes vias, atribuíam ao método reconstrutivo adotado por Honneth em seu último modelo de Teoria Crítica um viés conservador. Não sem risco de certa simplificação, considero frutífero com vistas a uma maior sistematização, resumir as objeções ao caráter conservador da reconstrução normativa em três diferentes correntes:

1- **troca de perspectivas:** argumenta-se aqui que a opção metodológica pela reconstrução normativa desloca a perspectiva da Teoria Crítica de Axel Honneth: abandona-se o ponto de vista fenomenológico daqueles que sofrem injustiça para o plano do procedimento de justificação a que o quadro institucional de uma dada sociedade deve ser submetido. Para esta corrente, não se trata de oferecer uma via metodológica que substitua a reconstrução na tarefa de fundar as bases normativas da Teoria Crítica, mas de pregar uma volta à experiência dos sujeitos explorados e dominados nesta ordem social. Cf.: Nobre, 2018, pp. 61-82 e Dejours & alia, 2018, p.130 ss.

2- **padrão de medida da crítica:** esta corrente está mais preocupada em analisar e denunciar as premissas metodológicas que afetam o *modus operandi* da crítica derivada da reconstrução normativa⁷. Argumenta-se que uma crítica que opera por meio da comparação entre as práticas explícitas da sociedade

6 Para uma reconstituição da gênese deste conceito – e uma consideração sobre seus problemas, cf.: Waszek (2020).

7 Para uma reconstituição do contraponto de Jaeggi em relação à reconstrução, Repa (2016).

e os princípios normativos pressupostos por estas práticas tem a consequência inexorável de assumir esses princípios normativos já socialmente partilhados como um padrão de medida intransponível. Este modelo de crítica oblitera, portanto, o ângulo que permite se observar e denunciar a contradição entre os *próprios princípios normativos*. Em poucas palavras, a reconstrução se voltaria antes a “liberar os potenciais normativos” do existente do que a transformá-los. Cf.: Jaeggi, 2014, p.26 ss.; Jaeggi, 2008, 2009; Schaub, 2015; Freyenhagen, 2015.

3- concepção de progresso: esta corrente contesta o caráter conservador da reconstrução a partir de uma denúncia dos problemas derivados do recurso a um “robusto conceito de progresso”. Argumenta-se que Honneth partilharia com Hegel da tendência de ver “as instituições sociais de seu próprio tempo como representando a ‘culminação da história moral da humanidade’” (Allen, 2015, p.96). De acordo com esta crítica, a conexão entre reconstrução e progresso (medida necessária para se evitar o relativismo, como veremos mais à frente) tem o ônus de assumir um parâmetro hipostasiado e neocolonialista daquilo que as sociedades devem ser.

Como já afirmado, todas essas correntes, sem prejuízo de suas diferenças, fecham questão na avaliação de que o método da reconstrução guarda um viés conservador que teria levado Honneth a abdicar do horizonte emancipatório presente no seu modelo anterior de Teoria Crítica. Há, no entanto, ainda um segundo denominador comum: todas essas críticas são posteriores à crise de 2008, elegendo como alvo principal, ainda que não exclusivo, os textos honnethianos publicados dos anos 2010 em diante. Pode-se depreender que, para estes críticos, seria esta década que representaria a inflexão no alinhamento político de Honneth. Ocorre que a hipótese que seria mais óbvia para articular a presença coincidente de ambos esses traços subjacentes a essas críticas não se confirma: ou seja, *não é a partir de 2010*, marco de concentração das críticas, *que Honneth introduz no seu modelo de Teoria Crítica o método da reconstrução normativa*. Não há, portanto, co-incidência entre a *introdução da reconstrução normativa* por parte de Honneth e as *denúncias sobre o vínculo entre reconstrução normativa e conservadorismo político* por parte de seus críticos.

Com efeito, enquanto a “virada reconstrutiva” de Honneth pode ser retraçada ao começo dos 2000, a montante de críticas contra seu último modelo de Teoria Crítica situa-se por volta de 2013. Que diversos dos críticos citados não desconheçam o momento em que Honneth adotou a reconstrução normativa e estendam retrospectivamente a denúncia de uma inflexão conservadora a estes marcos, não anula o questionamento de por que eles não levantaram àquela época o tom de

suas críticas ao modelo de Teoria Crítica de Honneth.⁸ A estranheza deste hiato, entre introdução da reconstrução normativa e a montante de críticas, é ainda mais revelador se levarmos em conta que, da metade dos anos 1990 até o começo dos 2000, a metodologia reconstrutiva figurava como “método privilegiado da Teoria Crítica contemporânea”.⁹ Ora, conforme adentramos a década de 2010, vamos observando que é este mesmo método reconstrutivo que passa a ser desdenhado como “metodologicismo” responsável pelo viés conservador de um dos principais representantes da Teoria Crítica. Fica difícil, portanto, afastar a suspeita de ter ocorrido uma inflexão maior do entendimento sobre os parâmetros e as aspirações da crítica social – que, sem dúvida, tem implicações sobre os rumos da Teoria Crítica - que teria feito a onda reconstrutiva retroceder.

Cabe, portanto, ao menos se colocar a questão: não teria sido antes uma reconfiguração da crítica social como um todo do que a mera adoção da reconstrução, a fonte do endurecimento das críticas ao último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth? Em outras palavras, a explicação para o tom das críticas não deveria ser buscada apenas no alegado “reconstrutivismo” de Honneth em si, mas antes na maneira como esta metodologia passa a aparecer pelo prisma dos problemas e dos potenciais dos primeiros anos da década de 2010 - penso aqui sobretudo na chamada “grande recessão”, de um lado, e nos Levantes Globais, de outro.

O ponto é indagar se este prisma não está enviesado, podendo levar a distorções. Se mantivermos este ponto em vista - a saber, que a onda de críticas a Honneth não deriva somente da introdução de uma nova metodologia de fundamentação normativa na sua Teoria Crítica, mas também, ou mesmo predominantemente, de um novo exercício da crítica e de um novo horizonte de expectativas –, então, nós estamos nos deparando com uma curiosa ironia. Honneth, acusado de toldar o horizonte emancipatório da Teoria Crítica, oferece, precisamente a partir da década de 2010,

⁸ Há, certamente, quem julgou já, de saída, a teoria do reconhecimento pouco afeita a uma transformação radical da sociedade. Fraser chega a contestar as credenciais políticas de Honneth já no começo dos 2000. Precisamente por isso não se trata de uma acusação de “inflexão política”. À altura de seu debate Fraser-Honneth, este ainda estava mesmo *em processo* de adoção da reconstrução normativa. Surte daí o efeito de que a crítica de Fraser pareça, em certos momentos, estar olhando para o retrovisor: tomando como alvo o modelo honnethiano de Teoria Crítica ainda fortemente ancorado na antropologia. A adoção do método reconstrutivo também já era vista com certa reserva por Deranty (2009) e por Rahel Jaeggi, que começa a desenvolver suas críticas ao método reconstrutivo em textos de 2007. Que fique, portanto, claro: meu ponto não é que Honneth não teria sido criticado até o começo dos 2000, mas, parafraseando Kant, o “tom” era completamente outro.

⁹ Para uma reconstituição do quadro da Teoria Crítica, no período, e sua relação com a reconstrução, cf.: Repa (2016), Voirol (2012, especialmente, p.95). Note-se que o artigo de Repa, para além de detectar a predominância da reconstrução no panorama da Teoria Crítica contemporânea, também visa apresentar o modelo de Teoria Crítica de Rahel Jaeggi como nota dissonante. Nesta medida, diferentemente de Voirol, Repa já vai contemplar o momento em que a reconstrução passa a ser mais desafiada. Bressiani (2016, p.234 ss), ao abordar a nova geração da Teoria crítica, já enfatiza como a questão da “interversão” dos ideais normativos passa a receber uma atenção especial por parte de autores como Saar, Jaeggi e Celikates.

um dos esforços mais consistentes de diagnosticar e conceitualizar o *sentimento de indignação*. O sentimento muito reivindicado ao longo dos Levantes Globais,¹⁰ que chega a batizar diversos movimentos mundo afora, mas ainda insuficientemente pensado teoricamente.

Analisar o conceito de indignação e sua relação com a reconstrução nos compele a reexaminar toda a dimensão política implicada no último modelo honnethiano de Teoria Crítica. Mas, antes de abordar o conceito de indignação, temos de discutir a “virada reconstrutiva” e já perscrutar em que medida ela carregaria ou não uma tendência conservadora.

II - A “virada reconstrutiva” - uma nova fundamentação normativa para a teoria do reconhecimento

Se há um atraso expressivo entre o momento da adoção da reconstrução normativa por parte de Honneth e as acusações de uma inflexão conservadora por parte de seus críticos, cabe investigar se a identidade entre viés conservador e reconstrução normativa é analítica ou sintética. Em outras palavras, se o conservadorismo decorre intrinsecamente pelo modo de operar do método reconstrutivo ou se o conservadorismo foi antes associado a este método pela predominância de uma percepção de que ele vem sempre acompanhado de posturas conservadoras.

Para perscrutar esta identidade entre reconstrução normativa e conservadorismo vamos interrogar por que, no começo dos anos 2000, Honneth decidiu abandonar seu modelo de Teoria Crítica apresentado no *Luta por Reconhecimento* e elaborar outro baseado na metodologia da reconstrução. Esta reconstituição é necessária para acompanhar os motivos de Honneth para a passagem à reconstrução normativa, para delinear qual é o funcionamento e o alcance de uma crítica baseada na reconstrução e para averiguar como esta crítica contribui para a constituição do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth.

* * *

Poucos anos após a publicação de *Luta por Reconhecimento* (1992), Honneth já se mostrava disposto a admitir que a base normativa de seu modelo de Teoria Crítica não estava consistentemente protegida contra desvios em relação à sua intenção emancipatória. Como bem sabido, Honneth derivou o conflito moral próprio a lutas por reconhecimento de três diferentes padrões de *desrespeito* – violação, privação de direitos [*Entrechtung*] e degradação [*Entwürdigung*] de modos de vida (Honneth, 1992, cap. 6). Em sua primeira tentativa de autocrítica, Honneth assumiu,

¹⁰ Sobre a importância da indignação para a autocompreensão dos que passaram a “ocupar” praças mundo afora em nome de uma nova forma de cidadania capaz de implementar a “democracia real”, ver Gerbaudo (2017).

contudo, que a experiência de desrespeito não embute *per si* uma orientação moral (Honneth, 1994, p.40) – alguém que se sente desrespeitado não vai necessariamente reagir moralmente. Pode-se mesmo facilmente supor casos em que, a depender das expectativas de reconhecimento apresentadas pelo indivíduo, mesmo quando ligadas a demandas de identidade, não faz, de saída, sequer sentido falar em *desrespeito*.¹¹ Portanto, assumir a experiência de desrespeito, enquanto apreendido como quebra de expectativas de reconhecimento, como o índice principal para fundamentar um modelo de Teoria Crítica seria incorrer em um déficit normativo pronto a torná-lo incapaz de dizer quando expectativas de reconhecimento seriam justificáveis e quando não.

Será a partir da detecção deste déficit normativo que Honneth vai buscar uma outra estratégia de fundamentação normativa da Teoria Crítica capaz de ligar de maneira mais robusta reconhecimento e justificação. As críticas que lhe foram endereçadas por Christoph Zurn (2000) parecem representar um momento decisivo em que Honneth é confrontado com as limitações implicadas na via de uma teoria do reconhecimento fundada antropologicamente e os potenciais de se fundar a normatividade da sua teoria do reconhecimento em uma reconstrução histórica.¹² Pouco tempo depois, ainda em 2000, Honneth apresenta pela primeira vez, em um texto intitulado *Crítica Social Reconstitutiva com uma Ressalva Genealógica*,¹³ o seu conceito de reconstrução normativa.

Apoiando-se na caracterização sistemática de Michael Walzer de diferentes modelos de crítica social, Honneth debate o que seria o modelo crítico apropriado para caracterizar e levar adiante o legado da Teoria Crítica. Ao final, Honneth tira a conclusão de que quem por ventura desejar perseguir o modelo de crítica social praticado por seus predecessores de Frankfurt, atualizando-o para um momento histórico em que não podemos mais nos fiar em um sujeito revolucionário ou uma filosofia da história, necessitaria cumprir uma tarefa bastante exigente: conjugar a versão mais forte de crítica imanente e *complementá-la* com uma variação nietzschiana da *crítica genealógica*. É a partir desses dois eixos que Honneth vai passar a estruturar o seu novo modelo de Teoria Crítica. Nesta seção, seguirei expondo o conceito honnethiano de reconstrução normativa e, na próxima seção, passo a expor

11 As dificuldades de uma teoria que confere centralidade ao desrespeito de expectativas subjetivas como base para se pensar a normatividade do reconhecimento costumam ser ilustradas pelo exemplo do neonazista. Para o exemplo do neonazista, ver Honneth, 1994, p. 40-41 e Kauppinen, 2002, p.484, 489. Temos de admitir que a teoria do reconhecimento ancorada antropologicamente não estava devidamente equipada para responder a este ponto, por não estar devidamente equipada para diferenciar este sentimento de desrespeito moralmente esvaziado de um sentimento de desrespeito moralmente carregado, como admitido por Honneth (1994, p.40).

12 O autotestemunho sobre a importância das críticas deste artigo para o desenvolvimento de sua Teoria Crítica aparece em Honneth, 2003, p.181, nota 83.

13 Honneth, 2009. A primeira versão deste texto, publicada no *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48. 5, 729-737, data de 2000.

a crítica genealógica.

A reconstrução normativa é o momento da crítica imanente que permite, ao mesmo tempo, justificar “um ponto de vista a partir do qual a sociedade e suas práticas institucionais podem ser significativa e teoricamente criticadas” sem, no entanto, ter de ficar restrito ao contexto ou ter de lançar mão de uma “filosofia da história” (Honneth, 2009, p.43). Ao manusear pela primeira vez o conceito de reconstrução normativa, Honneth a descreve como uma “tentativa de atingir a base normativa da crítica social por meio de uma reconstrução das normas morais que estão ancoradas nas práticas sociais de uma dada sociedade” (idem, p.47). A tônica desloca-se, portanto, das *estruturas da personalidade* para as *práticas sociais*. Para este modelo de crítica, somente os “princípios ou ideais que já estão de alguma maneira ancorados em uma dada sociedade contam como fonte legítima de crítica social” (idem, ibidem). Em um segundo passo, Honneth resume o modo de operar deste modelo de crítica da seguinte forma: “a realidade das más condições existentes tem de ser medida contra as demandas que são simultaneamente incorporadas institucionalmente como ideais” (idem, ibidem).

Se Crítica Social Reconstitutiva com uma Ressalva Genealógica é um texto mais programático, focado em um acerto de contas com toda a tradição da Teoria Crítica, *Grounding Recognition*, publicado dos anos depois, é acerto de contas consigo mesmo. Passando, portanto, a este texto, vemos que Honneth mostra-se aqui convencido de que o modelo Meadiano de reconhecimento, esposado ao longo da década de 1990, tendia a obscurecer o valor pressuposto por cada ato de reconhecimento em favor de uma concepção funcionalista da formação individual. São três as razões que Honneth oferece para passar a pensar desta maneira. Primeiramente, de acordo com Mead, reconhecimento dizia respeito antes à internalização de expectativas de meu parceiro de interação do que a normas vinculantes próprias à uma relação intersubjetiva voltada à reciprocidade – portanto, esta perspectiva é por demais centrada em adquirir competências necessárias para cumprir o conceito de personalidade em vez de apontar para o desenvolvimento da racionalidade encontrada em certas formas de sociabilidade. Neste sentido, o paradigma Meadiano do reconhecimento, baseado no princípio do “colocar-se no lugar do outro” (*perspective-taking*), desconsiderava a questão do comportamento específico requerido para relações bem-sucedidas de reconhecimento. Tal como Honneth pondera: “colocar-se no lugar do outro representava um processo psicológico que vem à tona independentemente da maneira particular da interação recíproca”¹⁴ (Honneth, 2002a, p.502). Em segundo lugar, havia uma tendência do paradigma Meadiano de desprezar a dimensão normativa envolvida na maneira da luta por reconhecimento superar ou desenvolver as molduras institucionais das ordens normativas ou sociais. A dinâmica implicada

14 O abandono de Mead é exposto na resposta de Honneth (2002) ao artigo de Heidegren (2002).

na luta por reconhecimento era atribuída às forças irruptivas do “I”, tomada como a instância responsável por derrubar as formas estabelecidas de reconhecimento social. Tratava-se de uma instância que parecia pressupor uma camada pré-social da subjetividade que apareceria como espécie de reserva de negatividade para confrontar a sedimentação de formas de relações intersubjetivas que poderiam vir a se mostrar opressivas. E, em terceiro lugar, o modelo Meadiano tendia a apagar a dimensão histórica dos valores embutidos no ato de reconhecimento e comprometer a compreensão de como eles vão se transformando. Esta deshistorização dos valores implicados nas relações de reconhecimento derivava de uma hipostasiação das características necessárias para a formação da personalidade, como se houvesse uma concepção transhistórica de personalidade.

Com o objetivo de corrigir essas falhas do modelo Meadiano (déficit intersubjetivo, déficit normativo, déficit histórico) – fortemente interrelacionadas –, Honneth vai reivindicar primeiramente que o ato de reconhecimento implica sobretudo uma reação adequada frente àquelas qualidades do sujeito que expressam um valor próprio à legitimação das esferas modernas de eticidade. Primordialmente, é a reação à percepção da qualidade [*Eigenschaft*] valorizada – e *não* uma troca de perspectiva – que impacta o comportamento e a autocompreensão a ponto de permitir que se fale de *reconhecimento*. Há mesmo uma diferenciação entre um *conhecimento meramente individualizante* e o *ato de reconhecimento normativamente fundamentado*. Honneth afirma, partindo das conclusões da psicologia do desenvolvimento, que o ato original da formação do ser humano seria precisamente sua percepção de um outro ser humano como um ser humano (Honneth, 2005, p.51). Em outras palavras, é somente quando uma percepção “participante” de um outro ser humano é adotada que a habilidade de se colocar no lugar do outro se torna moralmente relevante (idem, p.57ss). O reconhecimento, através dessas lentes, pode ser resumido como o ato de representar no outro, nos gestos expressivos do outro, um certo valor que impõe em mim o sentimento de *respeito*.¹⁵ Reconhecer passa a ser como um ato em que, por meio da percepção do outro ser humano como ser humano, sou levado a transformar espontaneamente meu comportamento em relação a ele e abrindo a possibilidade de tomada moral da sua perspectiva. Esta percepção moralmente carregada, própria ao ato de reconhecimento, remonta à “representação simbólica que se refere à liberdade de seres inteligíveis [*auf die Freiheit intelligibler Wesen verweisen*]” (Honneth, 2003b, p.26) que está na base do ato original de reconhecimento do outro ser humano como ser humano.

Mas qual a relação entre esta reformulação do conceito de reconhecimento e

15 Honneth vai vincular seu conceito de reconhecimento com o conceito kantiano de respeito. Tal como o respeito em Kant, o reconhecimento também implica “quebrar” [*Abbruch*] com o amor-de-si, resultando em uma “restrição do egocentrismo”. Honneth localiza aqui a pedra de toque do conteúdo moral de um ato de reconhecimento.

a reconstrução? Para tanto, é preciso assumir que, para Honneth, os valores a que o reconhecimento deve fazer referência são os valores historicamente sedimentados nos princípios de legitimação de cada uma das três esferas da eticidade que perfazem a modernidade. A derivação desses valores, portanto, encontra-se antes no processo de legitimação histórica de *certas práticas sociais*, não devendo mais ocorrer tendo como referência uma *estrutura da personalidade* própria a estabelecer as condições da formação individual bem-sucedida. Provém desta primazia das práticas sociais historicamente constituídas para derivação dos valores próprios ao reconhecimento, a necessidade que a teoria do reconhecimento passa a ter de contar com uma reconstrução normativa.

Honneth afirma que os valores que vão determinar os atos de reconhecimento “devem ser derivados das convicções normativas já de antemão compartilhadas pelos destinatários” (Honneth, 2002a, p.514). Essas normas ou ideais são tomados como implícitos,¹⁶ subjazendo às práticas dos destinatários – o que consiste em dizer, nós temos boas razões para inferir que indivíduos, embora em acordo com eles até certo ponto, não são de todo consequentes com essas normas quando agem. Daí a necessidade de reconstrução. O teórico crítico precisa cavar as normas implícitas, que embora não seguidas conscientemente, estão na base do que legitima aquelas práticas como parte da eticidade moderna. É apontando, nas palavras de Honneth, “a medida em que suas práticas efetivas e a ordem social contradizem seus ideais implicitamente praticados” (idem, p.517) que a crítica do seu último modelo de Teoria Crítica vai operar.

Compreender, no entanto, o ato de reconhecimento encontrado em uma reação às qualidades de outra pessoa conectadas aos valores implícitos de legitimação das esferas da eticidade moderna exige um acerto de contas sobre como se dá nossa percepção. Eu percebo no outro o valor que se mostra justificado por eu me encontrar em um espaço de razões, mas que eu só venho a perceber como justificado por meio de um aprendizado que tende a ser culturalmente determinado. As capacidades de perceber valores eticamente relevantes no outro, bem como de o outro desenvolver uma relação positiva consigo, devem ser ensinadas e tem caráter histórico. Em outros termos, Honneth não toma a capacidade que alguém tem para perceber e reagir corretamente face a certos valores como dada de antemão. Percepção e reação são objetos de aprendizagem. Este “realismo mitigado” - eu *percebo* no outro um valor, mas esta percepção esta atrelada a um processo de aprendizagem - que informa o

16 Como argumenta Kauppinen, seria tudo muito fácil se essas “convicções normativas” fossem explicitamente assumidas pelos *addressees*. Neste caso, o procedimento consistiria apenas em comparar os valores expressos por eles e o comportamento que apresentam, mensurando em que medida que eles entram ou não em contradição. O procedimento da crítica interna apareceria então sob sua forma mais simples; bastando “educar os *addressees* a respeito da contradição entre o ideal e o real” (Kauppinen, 2002, p.483).

ato de reconhecimento vai conduzir à historicização e contextualização das bases normativas da Teoria Crítica. Como toda a historicização e contextualização, estas da capacidade de perceber e reagir a normas implícitas a nossas práticas abrem o risco de se perder a perspectiva universal.

Se escapa de uma hipostasiação dos requisitos para a formação da pessoa pela reconstrução histórica, Honneth tem de encarar o risco de recair em relativismo. Na medida em que as normas que determinam o ato de reconhecimento devem ser derivadas de práticas sociais de uma dada sociedade, historicamente situada, um valor aqui e agora pode não ter sido um valor há algumas décadas ou cruzando uma determinada fronteira. Ora, mas se o valor justificado que determina o reconhecimento é histórico e contextual, o que me autoriza a presumir que um tipo de comportamento hoje considerado moralmente condenável também o fosse e devesse ser em uma sociedade que não é da minha época ou do meu grupo cultural?

Em um primeiro passo, Honneth vai inscrever a aprendizagem de como percebemos um valor em outra pessoa e a disposição de agir de acordo com essa percepção em processo histórico de formação – *Bildungsprozess*. Logra-se assim substituir o “ponto de partida” dado por “demandas funcionais da natureza humana” com uma perspectiva concernida com aspectos do valor da pessoa humana que se diferenciaram ao longo de um processo histórico de aprendizado (Honneth, 2002a, p.513). Ocorre que se, por um lado, o processo de aprendizagem leva a uma salutar desnaturalização do reconhecimento ao afastá-lo do conceito de natureza humana, por outro, a consolidação do aprendizado da percepção valorativa e da “disposição comportamental” que possibilitam responder adequadamente a demandas justificadas de reconhecimento pode levar a uma outra naturalização, apresentando o risco de incorrer em um conformismo com o *status quo*. Tal é o mesmo que dizer, até certo ponto, que o desdobramento do *Bildungsprozess* será uma “segunda natureza” que poderia desempenhar o papel de se apegar aos padrões de uma dada ordem de relações sociais.¹⁷

Ao assumir explicitamente o conceito de “segunda natureza”, Honneth argumenta que este conceito não é certamente determinado pelo mero hábito, sendo profundamente mediado pela razão – Honneth chega mesmo a descrevê-lo como a “encarnação da razão”.¹⁸ Honneth, de fato, segue Hegel ao supor que esta “razão” é

17 Titus Stahl é alguém que quer a vantagem da reconstrução normativa de não ser vítima da abstração moral do construtivismo, ao mesmo tempo em que busca evitar os efeitos conservadores do conceito de segunda natureza. Ele sugere que a reconstrução normativa deve ser complementada pelo que ele chama de “experiência imediata”, uma “resistência da natureza na segunda natureza” como maneira de contornar o que ele considera como a tendência da crítica do modelo reconstutivo de subjugar a experiência particular. A possibilidade de pensar a contradição entre promessas históricas e provisões institucionais de realização eventualmente preveniria Stahl de lançar mão do recurso sempre problemático a uma experiência imediata (Stahl, 2017).

18 O conceito hegeliano de eticidade é interpretado por Honneth como um conjunto de “disposições comportamentais” ou como o desenvolvimento de “atitudes, tradições e percepções, que

dotada de um caráter progressivo. Ele integra com isso a sua reconstrução normativa a um “conceito robusto de progresso” a garantir a normatividade deste processo de aprendizado, o segundo passo, para superar o relativismo. Surgem daí as críticas de que Honneth presume estar escrevendo e falando da sociedade que representa o zênite do desenvolvimento histórico. Presunção que, a um só tempo desvalorizaria outras culturas e assumiria um efeito quando não apologético ao menos resignante face às características da sociedade presente. No entanto, o conceito honnethiano de progresso tem uma outra fundamentação - é um conceito “kantiano”, calcado não em uma teleologia natural, mas em um processo de aumento do discernimento derivado do uso público da razão (Honneth, 2008, p.39) que mantém um caráter aberto para a história.

Esta concepção de progresso carrega, segundo Honneth, o que ele chama de excedente de validade [*Geltungsüberschuss*], que carregaria modos infinitamente renováveis de extrapolar interpretações semânticas de valores encontrados nas três diferentes esferas sociais da modernidade (Honneth & Boltanski, 2009, p.166). Honneth supõe um excesso de racionalidade depositado em cada ordem de reconhecimento abrindo a possibilidade, seja de uma melhoria progressiva de suas práticas, seja, *ao menos até o limiar da configuração da ordem de reconhecimento atual*, da superação dos ideais normativos subjacentes a essas práticas – implicando uma ordem de reconhecimento nova e superior.

A implicação de assumir este excedente de validade é dupla: ele confere a possibilidade de condenar as práticas consideradas como reconhecimento no passado, mas que hoje aparecem como dominadoras (em todas as épocas sempre haveria um excedente de validade a que se poderia apelar), ao mesmo tempo em que evita amarrar as interpretações dos valores éticos ao já presentemente configurado. Em suma, esse excedente permitiria presumir uma “lacuna entre as práticas de fato existentes e suas normas implícitas”, mesmo lá onde esta lacuna não fosse nem um pouco clara. Ou, nas palavras de Honneth: “os ideais associados com as *distintas formas de reconhecimento sempre pedem por um maior grau de comportamento moralmente apropriado* do que é jamais praticado em uma realidade particular” (2002a, p.517, grifo meu). É esta distância que permite à crítica social de Honneth operar de um modo mais forte e mais universal. O teórico crítico sempre poderia “colocar o excedente de validade dos princípios do reconhecimento contra a facticidade da sua interpretação social” (Honneth, 2003a, p.186).

Se o excedente de validade permite vislumbrar *para além da ordem presente*, ainda assim, ele não parece ser capaz de permitir que se vislumbre *uma outra ordem além da presente*. Em que pese a troca de Kant por Hegel na fundamentação do

representam a ‘encarnação da razão’” (Honneth, 2001, p.97). A mesma concepção de eticidade é largamente mantida em Honneth (2011).

progresso histórico, Honneth continua a assumir que com a modernidade chegamos a uma *ordem de reconhecimento* que é normativamente insuperável. Avanços parecem estar restritos à perspectiva reformista de se tornar a ordem liberal-capitalista um pouco mais justa. Ora, seria, mais uma vez, necessário passar de volta de Kant para Hegel com vistas a mostrar que, diferentemente do que seus críticos fazem crer, Honneth ainda guarda uma perspectiva revolucionária. É neste momento que passaremos a apreciar o conceito honnethiano de indignação.

III- Genealogia, metacrítica e indignação

Se é certo que Honneth prescreve ao excedente de validade o papel de possibilitar uma instância crítica que poderia alterar a moldura institucional de qualquer *ordem social*,¹⁹ é certo que esta não é a única modalidade de crítica comportada em seu último modelo de Teoria Crítica. Recuperando *Crítica Reconstitutiva com uma Ressalva Genealógica*, cabe apontar que Honneth prevê uma salvaguarda para denunciar quando, ao se universalizarem, os ideais que cobram determinadas práticas dos sujeitos acabam intervertendo-se em opressão e disciplinamento. É quando passamos a lidar com o conceito honnethiano de *metacrítica*.

O modelo de crítica que opera acusando as práticas de se distanciarem da interpretação mais progressiva das normas implicitamente sedimentadas por um progresso histórico é diferente de uma (meta)crítica que denuncia a discrepância entre *promessas de reconhecimento* e os *pré-requisitos institucionais* para seu cumprimento. Cobrar certas atitudes morais de atores que não têm condições mínimas para satisfazer estas cobranças pode se tornar extremamente opressivo. Isso na medida em que o esforço de corresponder, para além de gestos simbólicos, a ideais práticos - ou a interpretação desses ideais -, mesmo quando já ancorados nas modernas práticas sociais, pode ser, na falta de provisões institucionais para a possibilidade de implementá-los, uma experiência bastante dolorosa.²⁰

Esta *metacrítica* aos ideais das práticas da modernidade é proporcionada pela *crítica genealógica*.²¹ Apoiando-se em Nietzsche, Foucault e na primeira

19 Aqui, eu estou assumindo claramente que Honneth trabalha com uma diferenciação entre superar uma *ordem de reconhecimento*, relacionada à superação dos ideais subjacentes a certas práticas sociais, e a superação de uma *ordem social*, que pode se restringir ao significado de se superar uma moldura institucional.

20 Ver distinção honnethiana entre “componentes avaliativos” e “componentes materiais” do reconhecimento, cf.: Honneth 2010, p.129.

21 A presença de um momento genealógico no último modelo de Teoria Crítica de Honneth, frequentemente, não é levado em consideração. Martin Saar e Amy Allen são exceções. Muito sumariamente, podemos atribuir, por parte de Saar, uma abordagem antes positiva do uso honnethiano da genealogia; ver sobretudo Saar, 2009a e 2009b, p.578, 585. Amy Allen, em contraponto, adota um juízo mais crítico em relação à genealogia de Honneth. Na sua avaliação, reconstrução e genealogia não passam tão bem juntas. Isso na medida em que a reconstrução

geração da Teoria Crítica, Honneth caracteriza a crítica genealógica como visando precisamente desvelar que normas universais podem acabar servindo – por meio de pequenas inflexões em seus significados – como instrumentos “para legitimar uma prática disciplinar repressiva e disciplinadora” (Honneth, 2000/2009, p.48). Ou, em outras palavras, quando nós consideramos certas normas em seu “contexto real de aplicação”, nós podemos concluir que há “forçosamente uma interversão [zwangsläufige Umschlag] dos seus ideais normativos em práticas que estabilizam a dominação” (Honneth, 2000/2009, p.63). Esta é a principal razão por que se deve reconciliar reconstrução e genealogia. Com a tônica nesta combinação heterodoxa de Hegel e Nietzsche como pedra angular da tradição da Teoria Crítica, Honneth busca se guarnecer de uma instância de universalização, sem deixar de atentar para quando a universalização se torna opressora.

É sobretudo quando adotamos uma perspectiva mais ampla que se torna possível verificar o desacoplamento entre a incorporação simbólica e semântica dos valores modernos do reconhecimento e as provisões institucionais para a realização efetiva do reconhecimento. Segue-se daí que o potencial crítico do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth só pode ser medido propriamente quando nós apreendemos a necessidade de abordar o reconhecimento para além do nível pessoa-a-pessoa, acessando o problema que emerge quando voltamos nosso foco para as tarefas institucionais que devem estar voltadas aos indivíduos reconhecentes. Tal como Honneth aponta: “reconhecimento não pode se restringir a meras palavras ou expressões simbólicas, mas tem de ser acompanhado de ações que confirmem essas promessas”. Segundo ele, “um ato de reconhecimento” vem mesmo a ser considerado “incompleto [...] enquanto ele não conduzir a modos de comportamento que confirmam expressão real aos valores articulados no ato originário” (Honneth, 2010, p.128). Mas a questão da *completude* do reconhecimento não pode ainda parar no nível de “interação simples em que duas pessoas encontram uma a outra” (idem, ibidem). A saber, a mensuração da completude do reconhecimento exige um ângulo que abarque a sociedade como um todo.

Este é o porquê de Honneth alegar a necessidade da troca de planos:

tão logo nós trocamos de plano e nos voltamos às instâncias de reconhecimento generalizado desempenhado por instituições sociais, nós não podemos mais supor o reconhecimento consumado em modos de conduta ou formas de interação social correspondentes [*entsprechenden Umgangsformen oder Verhaltensweisen vermuten*] (idem, ibidem).

A questão das condições para efetivamente generalizar o reconhecimento por toda a sociedade vai conduzir Honneth a abordar precisamente a ligação necessária

pressupõe um ponto de vista normativamente superior, distanciando-se da necessária humildade para assumir a contingência requerida pela postura genealógica (Allen, 2015, pp.209-210).

entre a normatividade do reconhecimento e a provisão institucional pressuposta para a implementação de sua normatividade. Do que vai dito se segue que a luta por reconhecimento tem de assumir duas frentes: 1- uma orientada a obter o comportamento correspondente a uma atitude efetiva de reconhecimento e, outra, 2- uma luta por garantir a generalização da devida provisão institucional necessária para a realização material da promessa avaliativa.

As perspectivas da consumação do reconhecimento e das condições institucionais para tanto vão se mostrar fortemente entrelaçadas nos esforços de Honneth de elaborar um diagnóstico de tempo (Honneth, 2002a). Diagnóstico marcado pela detecção de um abismo: “entre a *promessa* avaliativa e sua realização material, abre-se um *abismo* que é índice de que a provisão dos pré-requisitos institucionais não seria mais *reconciliável com a ordem social dominante*” (Honneth, 2010, p.130, grifo meu). Esta discrepância entre a configuração avaliativa do reconhecimento e a provisão institucional para seu cumprimento aparenta estar na base do processo histórico contemporâneo que torna a realização do padrão normativo do reconhecimento social incompatível com a forma de vida atual. Com efeito, é precisamente esta incompatibilidade que é expressa no sentimento de indignação.²²

* * *

É apenas depois da “virada reconstrutiva”, quando vem à tona a problemática de um abismo entre “promessas valorativas” e “sua realização material”, que o conceito de indignação passa a desempenhar um papel mais decisivo na Teoria Crítica de Axel Honneth.²³ O novo status conceitual que o sentimento de indignação vai passar a gozar nos textos mais recentes de Honneth pressupõe a elaboração de um modelo de Teoria Crítica que incorpore o vínculo entre reconstrução normativa e crítica genealógica e que expresse uma passagem do “jovem” para o “velho” Hegel.

22 Como adiantei, um dos poucos trabalhos a tratar mais sistematicamente do conceito vinculando-o a uma reconstrução normativa, é o notável livro de Mattias Iser, *Empörung und Fortschritt*. Ocorre que se trata de um livro publicado *antes* do *Direito da Liberdade*; portanto, *antes* também das principais contribuições de Honneth à teoria da indignação. Ainda assim, Iser perde a oportunidade de correlacionar crítica genealógica e indignação, na medida em que o vínculo entre crítica genealógica e reconstrução é pouco explorado no livro. Some-se a isso, que, em artigo mais recente (Iser, 2013, p. 82-119), Mattias Iser vai defender uma concorrência entre o modelo de Teoria Crítica baseado no reconhecimento e o modelo de Teoria Crítica baseado indignação. Em outras palavras, Iser vai recomendar a substituição do primeiro, acusado de ser psicologizante e excessivamente centrado na autorrealização individual, pelo segundo, que ele concebe como mais apropriado para fornecer justificativas morais.

23 Se fosse o caso de desenvolver uma pré-história do conceito na obra de Axel Honneth, caberia assinalar que o termo indignação faz uma aparição precoce já na década de 1980 (cf.: Teixeira 2016. p.70-107). O termo também aparece em *Luta por Reconhecimento*, onde o sentimento de indignação [*Empörung*] é apreendido partir da teoria dos sentimentos morais de John Dewey (Honneth 1992, p.221 ss). Por questões de espaço, contudo, não vamos tratar da indignação no primeiro período da Teoria Crítica de Honneth neste artigo.

Mesmo não despontando explicitamente, a temática da indignação já parece se insinuar em *Sufrimento por Indeterminação*²⁴. O célebre parágrafo §244 da *Filosofia do Direito* não é sequer citado, mas Honneth apresenta traços antecipatórios do tratamento que ulteriormente o sentimento de indignação vai receber em sua Teoria Crítica. Escorando-se no §138, Honneth defende que Hegel admitiria, sob certas circunstâncias, a legitimidade de uma crítica moral contra as instituições que visam estruturar a eticidade. Esta crítica moral da eticidade, segundo Honneth, teria lugar em momentos de crise, em que “o sujeito encalhe em sua práxis ‘ética’ cotidiana [*sittliche Alltagspraxis*]”, porque “as prerrogativas [*Vorgabe*] normativas de seu ambiente social não parecem mais oferecer a garantia de serem racionais no sentido da capacidade de universalização dos princípios que lhes estão subjacentes [*zugrunde liegenden Prinzipien*]” (Honneth, 2001/2007, p.67/96-7, grifo meu; tradução levemente modificada). Nesta interpretação, Honneth adianta a problemática da incapacidade das instituições efetivamente universalizarem certos princípios normativos, admitindo que abre-se aí uma oportunidade para que o indivíduo venha, legitimamente, a criticá-la. “Nesses momentos de crise”, segue Honneth, “a única maneira de realizar sua própria liberdade é distanciar-se de todas as normas existentes, como se fosse para colocar entre parênteses a sua validade social”. Nota-se, no entanto, que não há ainda qualquer vínculo entre a crítica moral à incapacidade das instituições de universalizarem seus princípios e a perspectiva de uma outra ordem social.

É somente com o *Direito da Liberdade*, cerca de dez anos depois – dez anos que englobam a crise de 2008, a publicação do livro de Stephané Hessel e os estudos sobre indignação em Hegel, mas não o início do Ciclo de Levantes Globais – que o conceito de indignação vai ser propriamente integrado ao novo modelo honnethiano de Teoria Crítica abrindo novas perspectivas de transformação social. A bem dizer, o conceito de indignação já desponta na seção inicial do livro de 2011, dedicada a justificar a autonomia individual como o mais alto de todos os valores éticos da sociedade moderna. Esta hierarquia seria, segundo Honneth, resultado de um longo processo de aprendizagem que culmina na convergência própria à modernidade entre as ideias de autonomia e as representações de justiça.

A indignação, segundo Honneth, teria lugar precisamente toda vez que esta “conquista dos modernos”, resultado deste processo de aprendizado, viesse a ser

²⁴ Apesar da percepção aguda de que a temática da indignação já estaria latente na maneira por que Honneth reconstrói a passagem da moralidade para a eticidade no *Sufrimento por Indeterminação*, é difícil acompanhar Ruda na conclusão de que Honneth trataria a população [*Pöbel*] e sua indignação como “patologia social” (Ruda 2011, pp.108-116). Como se mostrará, nas obras posteriores, Honneth, seguindo aqui Hegel, reconhece a legitimidade da crítica moral às instituições estabelecidas e, mesmo da indignação; a patologia só despontaria quando surge uma “autonomização” do ponto de vista moral que despreza a necessidade de uma moldura institucional para a realização da liberdade.

revertido. Uma reversão que Honneth caracteriza como “barbarização cognitiva [*kognitiven Barbarisierung*]” para depois complementar, afirmando: “lá onde uma tal regressão de fato acontece, ela vai provocar na alma [*Gemüter*] de todo o expectador [...] uma indignação [*Empörung*] moral” (Honneth, 2011, p.39/p.40).²⁵ Conclui-se que, para Honneth, quando se tem uma forma de vida onde justiça e autonomia deixam de ser percebidas como conectadas, emergiria a indignação.

Cabe qualificar, no entanto, que, para Honneth, haveria ainda dentre os próprios modernos uma disputa para definir qual das concepções concorrentes de autonomia individual deveria prevalecer. Honneth faz então a defesa que, dentre essas concepções, seria aquela de autonomia individual como *liberdade social* que melhor expressaria as “intuições pré-teóricas e as experiências sociais” da liberdade (Honneth, 2011, p.113/p.115), tomando-a, a saber, como um “concerto não coercitivo entre pessoa e o meio intersubjetivo” (Honneth, 2011, p.111/p.113). Seria a esta concepção bastante exigente de autonomia que a justiça da sociedade deveria se conformar. Ao colocar o foco neste conceito de *liberdade social*, Honneth desenvolve e re-acentua a interpretação que conferira à *Filosofia do Direito* de Hegel cerca de 10 anos antes, mas com princípios de legitimação das instituições sociais mais demandantes, já que a liberdade passa por uma “complementação de finalidades [*komplementäre Zielsetzung*]” e da capacidade de satisfazer um “carecimento de complementação [*Ergänzungsbedürfnis*]” (Honneth, 2011, p.93-95/p.94-95).

Na esteira desta releitura, Honneth aprofunda e desdobra a premissa de que Hegel conferiria aos indivíduos a possibilidade de criticar as instituições da eticidade quando elas não conseguem universalizar os valores que as legitimam. Em certos momentos do texto, Honneth chega mesmo a sugerir que Hegel não estaria longe de admitir, frente às disfuncionalidades da sociedade civil, a legitimidade de uma revolução social - seria precisamente este o teor do conceito hegeliano de indignação.²⁶

Com efeito, amparando-se no conceito de indignação, Honneth desafia um preconceito bem arraigado, alegando que não se segue forçosamente da *Filosofia do Direito* de Hegel uma postura conservadora ou mesmo apologética. Embora priorize a normatividade já contida na ordem social em detrimento de “processos de legitimação”, para Honneth, Hegel não exclui “tais processos” do conjunto de instituições que visam a realização da ideia do Direito. Hegel, prossegue Honneth, investia “indivíduos, com base em suas liberdades sociais, a examinar instituições

25 Infelizmente, a tradução brasileira deste livro de Honneth é bastante problemática. Vou manter a referência, como venho buscando fazer ao longo do artigo, sempre após a paginação do original, mas, nos casos em que introduzo citações no corpo do texto, tomarei a liberdade de retraduzir quando necessário.

26 Frank Ruda vai igualmente aludir ao seu potencial revolucionário da indignação em Hegel. Cf.: Ruda, 2019.

dadas em termos de se elas atendem aos seus próprios padrões de medida” – é importante reforçar que os indivíduos não estão aí investidos da prerrogativa de uma mera objeção moral: a crítica aqui é uma crítica que parte dos padrões de medida das próprias instituições. Neste sentido, na interpretação honnethiana, Hegel conferiria ao indivíduo uma “oportunidade abrigada no Estado [*staatlich verbürgte Chance*]” para fazer valer “suas convicções surgidas a partir da reflexão contra o *ordenamento dominante*” (Honneth, 2011, p.110/p.112, grifo meu). Pela primeira vez, desde a sua conversão à reconstrução, Honneth discute se esta instância de uma moral suspendida como “conformação ética [*sittliche Gebilde*]” (idem, ibidem) poderia potencialmente autorizar um processo revolucionário visando a superação de uma dada ordem social. Honneth indaga mesmo “se Hegel também já estaria pronto, por meio de uma massificação dessas rejeições [*Abkehrungen*] e pretensões, a conceder às liberdades jurídicas e morais uma legitimidade de explodir o sistema [*systemsprengende Legitimität*]” (idem, ibidem). Ele se exime de respondê-la diretamente, mas não deixa de sugerir, páginas adiantes, que “há várias indicações nos adendos à *Filosofia do Direito* que para Hegel a descrição estilizada e decididamente normativa das instituições éticas também embutia a possibilidade de criticá-las no futuro”.²⁷ Por si só, nas palavras de Honneth, esta possibilidade deixava “sua teoria da eticidade aberta a uma dinâmica, até mesmo revolucionária de mudança que poderia posteriormente emergir das fricções que ele aponta em seu sistema de justiça social” (Honneth, 2011, p.116/p.118).

É certamente na esfera do mercado que Honneth vai focar as suas lentes ao tratar da indignação. Todos os processos de desregulamentação por que passou o mercado sob jugo do neoliberalismo solaparam claramente o potencial de realização do princípio normativo de desempenho [*Leistungsprinzip*] para que ele viesse se refletir nas práticas sociais desta esfera da eticidade. A saber, a esfera do mercado apresenta-se como a principal vítima do que Honneth vai denominar de “desenvolvimento reverso” [*Fehlentwicklung*]. Para compreendermos do que Honneth está tratando, bastaria seguir o convite do autor e comparar as conquistas institucionais da “era social democrata” com o “estado corrente do mercado de trabalho” – o resultado de décadas de políticas neoliberais:

a instituição do mercado de trabalho capitalista é considerada ilegítima ou injusta quando deixa de garantir aos seus participantes um rendimento que assegure a vida e não honra [*würdigt*] adequadamente, com o montante do salário e a reputação social, os desempenhos efetivos, não oferecendo, tampouco, possibilidades para que se experimente o ser incluído cooperativamente na divisão social do trabalho (Honneth, 2011, p.458/p.472).

²⁷ Aqui Honneth puxa a nota 111 para expressar que no capítulo sobre a sociedade civil da preleção sobre a *Filosofia do Direito* de Hegel (1819/20) “a todo tempo há referências à indignação [*Empörung*] que justificadamente [*gerechtfertigerweise*] devem sentir os pobres [*Armen*] diante de sua condição” (Honneth 2011, p.118).

A ligação entre diagnóstico de tempo e indignação é desenvolvido em uma apresentação de 2011, publicada no ano seguinte, chamada, *Barbarização do conflito social* (Honneth, 2012). Honneth sugere aqui que a indignação deveria ser compreendida como uma reação para a transformação da natureza do conflito social em condições de desenvolvimento reverso generalizado. A indignação aqui de fato não se restringe mais a uma única esfera da eticidade, mas é índice uma desorganização de toda a arquitetura institucional responsável por, mediante uma complexa interação de diferentes esferas, garantir as condições de autorrespeito aos indivíduos da sociedade moderna. Partindo da apreensão que Parsons oferece da modernidade, Honneth apresenta a indignação como uma reação às constantes supressões dos pré-requisitos necessários para realizar a promessa histórica de reconhecimento. O aprofundamento das desigualdades, o desmonte do Estado de bem-estar social, o fluxos migratórios teriam gerado uma dinâmica que tende a cindir a sociedade entre três grupos: a) uma “subclasse” totalmente afastada das camadas éticas de reconhecimento; b) um crescente número de pessoas que, embora participem de “todas as três esferas de reconhecimento institucionalizado, não conseguem retirar delas nenhuma forma estável de reconhecimento”; c) um decrescente grupo de indivíduos que, ao poder gozar de pleno reconhecimento, distorce este seu significado em um símbolo de status instrumentalizado para a perseguição de objetivos egoísticos e completamente dissociado de considerações de justiça (Honneth, 2012, p.16).

A luta contra esses estados de coisas revela-se, para Honneth, como revoltas esparsas visando um autorrespeito compensatório, sem perspectiva de participação na vida social em um sentido mais amplo. O cenário que Honneth esquadriha a partir deste diagnóstico aponta para uma coexistência inusual: de um lado, uma “luta por reconhecimento” que “aparenta ser essencialmente congelada do lado de fora e ter internalizado, seja na forma de um grande medo de fracasso seja na forma de uma raiva fria e impotente”, e, de outro lado, uma luta por reconhecimento “que perdeu a tal ponto a sua fundamentação moral em décadas recentes que ela teria se tornado uma arena decididamente incontrolável de autoafirmação” (Honneth, 2012, p.18).

Poucos meses depois desta conferência, eclodiu a Primavera Árabe, primeiro capítulo de um ciclo de Levantes Globais²⁸ que não sabemos ao certo se já chegou ao fim. Pelo menos ao longo dos cinco primeiros anos deste processo, indignação tornou-se, como apontado, uma palavra constantemente mobilizada. Trata-se de um termo que se revestiu de um novo horizonte de expectativa marcado pela aspiração de uma transformação profunda da ordem social – cabe, contudo, determinar ao certo para

28 Para uma linha do tempo dos protestos globais e uma análise das diferenças e semelhanças entre a Primavera Árabe e os protestos nos EUA, na Espanha, no Brasil e na França, cf.: Gerbaudo (2017).

que direção.²⁹ É na esteira deste novo horizonte de expectativas que, como vimos, os críticos começam a subir o tom em relação ao último modelo de Teoria Crítica de Honneth.

Contraopondo-se às críticas recebidas após o *Direito da Liberdade* (sobretudo as de Schaub), Honneth passa a defender mais explicitamente o que anteriormente se encontrava tão somente sugestionado: o seu modelo de Teoria Crítica não excluiria a perspectiva de superação da *ordem social* ainda que não de uma *ordem normativa*. Em outros termos, Honneth exclui, por força da reconstrução, a possibilidade de uma *revolução que ultrapasse os marcos normativos* configurados nas esferas da modernidade, mas não estaria, também por força da reconstrução, excluída a possibilidade de uma superação da atual ordem social com vistas a reverter o processo de crescente afastamento entre as promessas de reconhecimento e as provisões institucionais necessárias a realizá-las - ou, em suas próprias palavras, “de uma transformação mais fundamental da moldura institucional da sociedade” (Honneth, 2015a, pp. 208-9). Em suma, Honneth concede que seu modelo de Teoria Crítica não abriga a possibilidade de uma “revolução normativa”, isto é, a revolução de uma ordem do reconhecimento; em contrapartida, comportaria sim uma “revolução institucional” (idem, *ibidem*). Honneth não o afirma expressamente neste texto, mas podemos aduzir pelo já argumentado que a via para esta revolução poderia estar a maturar no sentimento de indignação que poderia se expressar como uma reação a um quadro institucional marcado pelo crescente hiato entre as promessas da modernidade e suas condições de realização, sem o que os próprios princípios normativos do reconhecimento seriam revestidos de um efeito disciplinador.

A *Ideia de Socialismo* pode, portanto, ser lida como uma tematização mais direta desta possibilidade de uma “revolução institucional” para os nossos dias. Ao ler o começo do livro, verifica-se como o projeto honnethiano de socialismo está em linha com a tematização do sentimento de indignação. A bem dizer, é precisamente o contraste entre a constatação de que, por um lado, como nunca antes no pós-guerra, “as pessoas estão *indignadas* com as consequências sociais e políticas desencadeadas pela liberalização global da economia de mercado capitalista” (Honneth, 2015b, p.15/p.13, grifo meu) e que, por outro, a avaliação de que “esta *indignação* maciça parece carecer de qualquer sentido de orientação normativo, de qualquer faro [*Gespür*] histórico para encontrar um escopo [*Ziel*] na crítica apresentada” (idem, *ibidem*, grifo meu) que surge o empreendimento de uma atualização da ideia do socialismo.

Se falar a um novo recurso à ideia do socialismo se justificaria por um paralelismo histórico em relação à origem desta perspectiva revolucionária. Honneth

²⁹ Está clara a possibilidade de a indignação insuflar discursos e práticas conservadoras ou autoritárias; para exemplos, cf.: Huyssen, 2019.

nos lembra que a ideia de socialismo surgiu quando “as exigências de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa não passavam de *promessas vazias* [*leere Versprechungen*] para uma grande parte da população, estando, portanto, muito longe de uma realização social [*sozialen Verwirklichung*]” (Honneth, 2015b, p.23, grifo meu). Na avaliação honnethiana, o “ponto de partida” do levanta socialista contra a ordem social do *Vormärz* foi “*indignação* [*Empörung*] contra o fato de o alargamento do mercado capitalista, então também em curso, ter impedido uma grande parte da população de beneficiar [*in Anspruch nehmen*] dos princípios [*grundsätze*] da liberdade e igualdade, entretanto prometidos [*versprochenen*]” (Honneth, 2015b, p.26/22). É precisamente por insurgir-se pelo cumprimento das promessas históricas da Revolução Francesa, impedido pela falta de provisões institucionais, que o movimento socialista poderia ser visto por Honneth como “um movimento de *crítica imanente* à ordem social moderna, capitalista” (Honneth, 2015b, p.34/ p.28-29, grifo meu).

Mas, agora, a ideia de socialismo só poderia servir efetivamente de princípio orientador para a indignação moral contemporânea se o socialismo não fosse mais pensado a partir do paradigma focado na produção próprio ao século XIX, que ainda exigia um sujeito revolucionário atrelado a circunstâncias históricas bem específicas. O socialismo de Honneth deveria estar atrelado a um conceito de modo de vida democrático:

“Democracia” não significa aqui apenas poder participar em pé de igualdade e sem constrangimentos nos processos de formação da vontade política. Pelo contrário, ‘democracia’, entendida como forma de vida, como tal, significa poder fazer em cada passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade a experiência de uma participação igualitária na qual a estrutura geral da participação democrática se reflete [*widerspiegelt*] na individuação funcional de cada esfera específica (Honneth, 2015b, p.144-145/128-129).

IV - Breves considerações finais

Somente considerando a importância da indignação no último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth que podemos observar o esforço de complementar a crítica reconstrutiva com uma instância metacrítica e verificar como, em seu sentido pleno, a crítica imanente deste autor aponta para uma outra sociedade. Esta compreensão mais abrangente do último modelo honnethiano de Teoria Crítica confere um melhor acesso à conexão entre *Direito da Liberdade* e *A ideia de Socialismo*.

No mesmo prefácio em que fala da “torção do ângulo”, Honneth também enuncia a intenção de recuperar a ideia de socialismo também para obter uma fonte de orientação “ético-política” à indignação que se alastrou nas sociedades contemporâneas após a “grande recessão”. A reconexão entre indignação e a ideia

de socialismo é considerada por Honneth como uma tarefa necessária no sentido de revigorar as energias utópicas para uma sociedade que poderia transcender uma ordem social capitalista que aprofunda sistematicamente o abismo entre promessas históricas e provisões institucionais de realização da liberdade e assume assim o risco de uma barbarização dos conflitos sociais.

Em síntese, tornar a indignação ética e politicamente pregnantes a partir da ideia atualizada de socialismo seria o caminho para superar a falta de provisões institucionais que, ao esvaziar o reconhecimento de sua carga moral, traz o risco de nos jogar em uma nova forma de barbárie.

Referências

- Allen, A. (2015). *The end of progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Bressiani, N. (2016). Uma nova geração da teoria crítica. *Discurso*, 46(1), 231-249. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2016.119162>
- Dejours, C.; Deranty, J.P.; Renault, E. & Smith, N.H. (2018). *The Return of Work in Critical Theory*. Columbia University Press.
- Deranty, J-P. (2019). *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill.
- Freyenhagen, F. (2015). Honneth on Social Pathologies: a Critique. *Critical Horizons*, 16(2), 131-152. DOI : <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000044>
- Hegel, G.F.W. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: F. Meiner.
- Heidegren, C-G. (2002). Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition. *Inquiry*, 45, 433-446. DOI: <https://doi.org/10.1080/002017402320947531>
- Honneth, A. (1992) *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, (Erw. Aus. 2003) [Honneth, A. (2003) *Luta por Reconhecimento: para a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34].
- Honneth, A. (1994/2000). „Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortbestimmung einer Kritischen Gesellschaftstheorie“. In: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 88-109 [Honneth, A. (2018). A dinâmica social do desrespeito: para a situação de uma teoria crítica da sociedade. Tradução de Luiz G. da Cunha de Souza. *Política & Sociedade*, 17(40), 21-42. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2018v17n40p21>].
- Honneth, A. (2000/2007). „Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der 'Kritik' in der Frankfurter Schule“. In: Honneth, A. *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam [Honneth, A. (2007). *Sufrimento por Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rúrion S. Melo. São Paulo: Editora Singular].
- Honneth, A. (2002a). Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions. *Inquiry*, 45, 499-520. DOI: <https://doi.org/10.1080/002017402320947577>

- Honneth, A. & Fraser, N. (2003a) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso.
- Honneth, A. (2003b). *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2005). *Verdinglichung: eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt: Suhrkamp [Honneth, A. (2018). *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp].
- Honneth, A. (2008). “A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história”. In: Peres, D. & alia (orgs.) *Tensões e Passagens*: pp.27-42.
- Honneth, A. & Boltanski, L. (2009). “Soziologie der Kritik oder kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates”. In: Jaeggi, R; Wesche, T. *Was ist Kritik?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2010). “Anerkennung als Ideologie: zum Zusammenhang zwischen Moral und Macht”. In: Honneth, A. *Das Ich im Wir*. Frankfurt: Suhrkamp, pp.103-130 [Honneth, A. (2014). Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. Tradução de Ricardo Crissiuma. *Revista Fevereiro*. julho. Recuperado de: <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=07&t=09> [acesso em 07.12.2020].
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp [Honneth, A. (2015). *Direito da Liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes].
- Honneth, A. (2012). Brutalization of social conflict: struggles for recognition in the early 21st century. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 13(1) 5-19 [Honneth, A. (2014). Barbarizações do conflito social: Lutas por reconhecimento ao início do século 21. Tradução de Luiz G. da Cunha de Souza e Emil Sobottka. *Civitas*, 14(1), 154-176]. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16941>
- Honneth, A. (2015a). Rejoinder. *Critical Horizons*, 16(2), 204-226. DOI: <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000048>
- Honneth, A. (2015b). *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*. Frankfurt: Suhrkamp [Honneth, A. (2017). *A ideia de Socialismo*. Tradução de Marian Toldy, Teresa Toldy. Lisboa: Edições 70].
- Huyssen, A. (2019). Behemoths Wiederkehr. Faschismus im 21 Jahrhundert. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 16, 2/2019.
- Iser, M. (2011). *Empörung und Fortschritt: Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Iser, M. (2013). Desrespeito e revolta. *Sociologias*, 15(33), 82-119. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222013000200004>
- Jaeggi, R. (2008). Repensando a ideologia. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 8(1), 137-165. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2008.1.4326>
- Jaeggi, R. (2009). „Was ist Ideologie Kritik?“ In: Jaeggi, R. & Wesche, T. (hgs.). *Was ist Kritik?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gerbaudo, P. (2017). *The Mask and the Flag: Populism, Citizenism and Global Protest*. Oxford: Oxford University Press.
- Kauppinen, A. (2002). Reason, Recognition, and Internal Critique. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 45(4), 479-498. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/002017402320947568>

- Kortian, G. (1979) *Métacritique*. Paris: Editions de Minuit.
- Nobre, M. (2004). *Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nobre, M. (2018). *Como Nasce o Novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia.
- Repa, L. (2016). Reconstrução e crítica imanente. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 21(1), 13-27. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p13-27>
- Repa, L. (2020). O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na Teoria Crítica de Axel Honneth. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 25(3), 95-112.
- Ruda, F. (2011). *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"*. Konstanz University Press.
- Ruda, F. (2019). A população ou: o fim do Estado hegeliano. Tradução de Ricardo Crissiuma. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, 16(28), 1-22.
- Saar, M. (2009a). Genealogische Kritik. In: Jaeggi, R. & Wesche, T. (hg.). *Was ist Kritik?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Saar, M. (2009b). Macht und Kritik. In: Forst, R.; Jaeggi, R. & Hartmann, M. (hg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, pp.567-587.
- Schaub, J. (2015). Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16(2), 107-130. DOI: <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000043>
- Shafer, M.T.C. (2018). The utopian shadow of normative reconstruction. *Constellations*; 25, 406-420. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12307>
- Stahl, T. (2017). Immanent critique and the particular moral experience. *Critical Horizons*. DOI: <https://doi.org/10.1080/14409917.2017.1376939>
- Teixeira, M. (2016). *Patologias Sociais, Sofrimento e Resistência: Reconstrução da negatividade latente na Teoria Crítica de Axel Honneth*. Campinas: Unicamp.
- Voirol, O. (2012). Teoria crítica e pesquisa social: Da dialética à reconstrução. *Novos Estudos Cebrap*, 93, 81-99. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002012000200007>
- Waszek, N. (2020). "Hegelsche Schule, Links- und Rechtshegelianer, Jung- und Althegeleianer". In: Eke, N. O. (hrsg.). *Vormärz-Handbuch*. Bielefeld, Aisthesis, p. 372-380.
- Zurn, C. (2000). Anthropology and normativity: a critique of Axel's Honneth 'formal conception of ethical life'. *Philosophy and Social Criticism* 26(1), 115-124. DOI: <https://doi.org/10.1177/019145370002600106>

Recebido em: 08.04.2020

Aceito em: 01.11.2020



Desfazendo o Reconhecimento? Além de concepções negativas e positivas de intersubjetividade

Undoing Recognition? Beyond negative and positive conceptions of intersubjectivity

Ingrid Cyfer

ingridcy@gmail.com

(Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir deslocamentos teóricos na obra tardia de Judith Butler tendo em vista o modo como desafiam a distinção entre teorias positivas e negativas de intersubjetividade, conforme a distinção proposta por Rahel Jaeggi. A principal hipótese a ser defendida aqui é a de que a noção de ambivalência que Butler tem sustentado desde meados dos anos 2000, inclusive em seu debate com Axel Honneth, oferece uma contribuição crucial para a teoria crítica contemporânea diagnosticar patologias sociais e buscar potenciais emancipatórios em tempos de profunda e violenta polarização.

Palavras-chave: reconhecimento; Judith Butler; ambivalence.

Abstract: The purpose of this article is to discuss how Judith Butler's late work challenges the distinction between positive and negative theories of intersubjectivity, as proposed by Rahel Jaeggi. The main hypothesis here is that this challenge has to do with her approach to ambivalence since mid-2000s, including her debate with Axel Honneth, which offers a key contribution to contemporary critical theory to diagnose social pathologies and search for emancipatory potentials in times of deep and violent polarization.

Keywords: recognition; Judith Butler; ambivalence.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p59-74>

*Let's face it. We are undone by each other.
(...) despite our best efforts, one is undone,
in the face of the other, by the touch, by
the scent, by the feel, by the prospect of
the feel, by the memory of the feel.*

Judith Butler, *Precarious Life*

Teorias do Reconhecimento costumam reivindicar concepções negativas ou positivas de intersubjetividade. Por isso, Rahel Jaeggi confia nesse tipo de diferenciação para traçar uma linha divisória que situa as teorias de Fichte, Hegel, Habermas e Honneth, no lado positivo; e as de Sartre, Althusser e Butler, no lado negativo.

Evidentemente, Jaeggi não sugere com isso que não haja diferenças importantes internas a cada um desses polos. Seu ponto, porém, é ressaltar que esses autores compartilham entre si uma certa perspectiva sobre intersubjetividade e poder que nos permite localizá-los em dois grandes grupos opostos no que se refere ao modo como entendem o caráter relacional da constituição do sujeito. Assim, nas teorias positivas de intersubjetividade

o reconhecimento é compreendido (...) como afirmação e adscrição positiva de atributos, (...) que ajuda o reconhecido a chegar a uma referência positiva com a própria identidade, e com isso se torna uma das *condições de possibilidade* de sua liberdade e de suas possibilidades de ação (Jaeggi, 2013, 125, grifos no original).

Já nas teorias negativas de intersubjetividade, o reconhecimento

é visto (...) como constitutivamente *reificante* (...) Nessa tradição, a relação de reconhecimento, mesmo onde ela parece inevitável, é interpretada como relação de alienação, opressão e dominação. Consequentemente, nessa linha de interpretação, o reconhecimento é descrito sempre como fundamentalmente *assimétrico* (Jaeggi, 2013, 126-127, grifos no original).

Essa classificação, ainda que, conforme já foi dito, não tenha a pretensão de sugerir que cada polo seja uniforme, parece-me negligenciar uma das principais contribuições de Judith Butler para o debate contemporâneo na teoria crítica: uma concepção de intersubjetividade ambivalente, ou seja, que não é redutível nem a teorias positivas e nem negativas de intersubjetividade.

É verdade que Jaeggi não desconsidera a tensão entre forças constitutivas e subjogadoras no processo de subjetivação, mesmo quando o reconhecimento é entendido como reificante. Ao contrário, ela salienta que nas teorias negativas de intersubjetividade o reconhecimento é também uma forma de “possibilitação” do sujeito que é “perpassada por uma profunda *ambivalência*: ela significa, ao mesmo tempo, limitação, subjogação e impedimento de minha liberdade, uma ambivalência da qual, como melancolicamente diz Butler, *não há saída*” (Jaeggi, 2013, 128, grifos no original).

Nessa passagem, Jaeggi cita o livro *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*, de 1997, em que Butler, buscando uma articulação entre a interpelação de Althusser, a metapsicologia freudiana (em uma leitura lacaniana) e Foucault, oferece uma concepção de reconhecimento indissociável do que chama de um desejo narcísico de existir que é, por sua vez, entendido como um desejo de subordinação. Afinal, se o sujeito somente se constitui assujeitando-se à norma, o desejo de existir implica um desejo de sujeição. Assim, é no contexto de uma concepção foucaultiana de poder em que o sujeito é produzido ao mesmo tempo em que se subordina à norma que a ambivalência é compreendida no reconhecimento butleriano. No entanto, essa concepção de ambivalência restringe-se ao caráter simultaneamente produtivo e

repressivo do poder, mas não problematiza a natureza inevitavelmente subjugadora e reificante do reconhecimento. Por isso, Jaeggi lamenta que Butler não possa oferecer mais do que uma resignação melancólica diante das relações de poder.

Essa crítica de Jaeggi segue uma direção semelhante àquela que Seyla Benhabib e Jessica Benjamin opuseram a Butler na importante controvérsia entre pós-estruturalismo e teoria crítica que ficou conhecida como *Debates Feministas [Feminist Contentions]*.¹ No entanto, a fim de reafirmar essas mesmas críticas passados tantos anos e discussões, seria preciso que Jaeggi considerasse também eventuais inflexões na obra tardia de Butler. Foi o que fez Amy Allen em seu livro *The Politics of Ourselves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory* (2008), ainda que Allen termine por corroborar parcialmente objeções como as de Jaeggi, Benhabib e Benjamin, conforme se verá adiante (Allen, 2008, p.83).

Boa parte dessas críticas ao trabalho de Butler da década de 1990 parece-me bastante persuasiva. No entanto acredito que, na obra posterior de Butler, a noção de ambivalência é complexificada a ponto de apresentar novos desafios para a teoria crítica. Refiro-me especialmente ao livro *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, no qual Butler dissocia *assimetria* de uma conotação inteiramente negativa, buscando explorar seu traço ambivalente não mais apenas no caráter assujeitador da subjetivação, mas também na relação com o outro, destoando, assim, das teorias negativas da intersubjetividade, tal como caracterizadas por Jaeggi.

Neste artigo, meu objetivo é procurar destacar as especificidades dessa concepção de ambivalência na obra tardia de Judith Butler, salientando sua contribuição para a teoria crítica contemporânea. Para isso, iniciarei sintetizando um argumento que desenvolvi em outros lugares² de que há inflexões com continuidades na virada ética de Butler, tendo em vista que, no que diz respeito à sua concepção de intersubjetividade, essas inflexões são no sentido de se distanciar de uma noção estritamente negativa e reificante da relação com o outro.

1 Benhabib, S.; Butler, J.; Cornell, D.; Fraser, N. (2018). *Debates Feministas: um intercâmbio filosófico*. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp. Jessica Benjamin não participou diretamente da discussão inicial, mas viria a fazer uma intervenção no debate alguns anos depois em livro intitulado *The Shadow of the Other*, de 1998. Para Butler, esse texto foi a mais importante reflexão a ser publicada sobre os *Debates Feministas*. O principal ponto de Benjamin é sustentar que Butler se atém a uma noção de self que exige exclusão, sem considerar seu oposto complementar, a inclusão. A resposta de Butler viria a ser publicada pela primeira vez em 2000, e republicada em seu livro *Undoing Gender*, de 2004. No artigo intitulado “Longing for Recognition”, Butler afirma que “o self é sempre um outro para si mesmo, ele não é, portanto, um ‘container’ ou unidade que deve incluir Outro no seu escopo. Ao contrário, o self sempre encontra a si mesmo com o Outro, tornando-se Outro para si mesmo, e isso é outro modo de ser o oposto da incorporação. Ele não toma o outro para si, ele encontra a si mesmo transportado para fora de si em uma relação irreversível de alteridade. Em um certo sentido, o self ‘é’ uma relação de alteridade” (Butler 2004, pp. 149-150). Poucos anos depois, essa questão será revisitada em seu debate com Honneth sobre reificação e reconhecimento, contexto no qual Butler será particularmente explícita no que se refere à relação entre reconhecimento e ambivalência, conforme se verá adiante.

2 Ver Cyfer (2019a) e Cyfer (2019b).

Na segunda seção, tratarei de ressaltar o papel que a noção de assimetria de Jean Laplanche cumpre na reelaboração da ambivalência do reconhecimento na obra tardia de Butler, buscando assinalar que sua concepção de relacionalidade assimétrica não implica a equiparação entre reconhecimento e reificação, como sugere Jaeggi.

Por fim, concluo destacando a contribuição de Butler para a teoria crítica contemporânea, tendo em vista que seu conceito de relacionalidade ambivalente remete a uma teoria do reconhecimento, ou talvez seria melhor dizer, de “reconhecibilidade”, calcada em um modo de entrelaçar reconhecimento e ação política que é radicalmente não-polarizante.

a) Inflexões e Continuidades na obra de Judith Butler - indo além da negatividade

Há trinta anos, Judith Butler publicou o livro que viria a lhe garantir fama internacional, tanto política quanto acadêmica: *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade* ([1990], 2003). Desde então, Butler produziu intensamente tendo sempre em vista as lutas políticas que emergiram ao longo desses anos. Essa produção foi feita em meio a algumas continuidades e mudanças em suas referências. Seus principais deslocamentos teóricos estão concentrados em meados da década de 2000, a partir de quando Butler teria empreendido o que se tem chamado de uma “virada ética”.³ No que se refere ao objetivo deste artigo, essa virada é relevante no sentido de impactar sua compreensão do processo de subjetivação e a noção de ambivalência. Parece-me que os contrastes entre o livro *A vida psíquica do poder*, de 1997, e o *Relatar a si mesmo*, de 2005, são boas pistas a serem seguidas para abordar essas movimentações.

Resumidamente, pode-se dizer que o principal problema teórico do livro de 1997 é investigar a ambivalência das relações de poder que assujeitam ao mesmo tempo em que produzem o sujeito (Butler, 1997, p.10). Embora a questão esteja posta em termos explicitamente foucaultianos, Butler reivindica que Foucault teria ficado sem recursos para abordá-la devidamente porque sua recusa da psicanálise não lhe permitiria explorar “a ambivalência do poder indagando sobre a forma psíquica que o poder assume”. Por isso, diz ela, “o projeto [de Foucault] requer uma teoria do poder juntamente com uma teoria da psique, uma tarefa que tem sido evitada tanto por foucaultianos quanto por ortodoxias psicanalíticas” (idem, pp.2-3).

³ Entre as obras associadas à chamada “virada ética” de Butler estão *Vidas precárias* (2004), *Undoing Gender* (2004), *Relatar a si mesmo* (2015 [2005]), *Quadros de guerra* (2017 [2009]), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), *Notes Towards a Theory of Assembly* (2015), *The Force of non-violence* (2020), entre outros artigos e obras organizadas coletivamente. No presente texto, porém, o foco recairá em *Relatar a si mesmo* porque é nesse livro que Butler reformula filosoficamente a relação entre reconhecimento e ambivalência que, conforme mencionado, é o problema teórico que me proponho a discutir neste artigo. Sobre isso ver, por exemplo, Cyfer, 2019a, Schippers, 2014 e Lloyd, 2015.

Sua estratégia, então, é cumprir essa tarefa postulando um caminho entre Freud e Foucault, a ser percorrido na companhia de Althusser (idem, pp.3, 87):

nós podemos reler “ser” como precisamente o potencial que permanece não exaurido por uma determinada interpelação [no sentido de Althusser]. Esse fracasso da interpelação pode muito bem subverter a capacidade de o sujeito de “ser” em um sentido não-idêntico, mas pode também abrir caminho para um modo de ser mais aberto e mais ético, um modo do ser para o futuro (Butler, 1997, p.131).

Na década de 2000, especialmente depois do impacto que o 11 de Setembro viria a ter em seu pensamento (Butler, [2004] 2006, p.xi), Butler passaria a compreender o processo de subjetivação em termos relacionais, e não mais necessariamente vinculado à subordinação. Sua estratégia para isso, porém, não implicaria abandonar Foucault, mas sim complementá-lo com uma cena do reconhecimento na qual a subjetivação se dá no encontro com um outro que não pode ser reduzido à norma disciplinar ou à Lei. Nesse contexto, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas e Theodor Adorno serão introduzidos em seu arcabouço teórico, ao lado de Foucault, a fim de sublinhar a antecedência do você sobre o Eu. A psicanálise, por sua vez, permanecerá central, mas desta vez a metapsicologia de Jean Laplanche, que também parte do primado do Outro, será crucial para dar um novo sentido à ambivalência do reconhecimento.⁴

Em *Relatar a si mesmo*, Butler admite haver um déficit de relacionalidade em Foucault, uma vez que o que possibilita a subjetivação é a norma. Assim, a questão ética que se coloca dessa perspectiva é “o que eu posso me tornar considerando-se dado regime de verdade”, ou seja, trata-se de uma questão reflexiva, formulada em uma dinâmica entre o sujeito e a norma. No entanto, diz Butler, se assumirmos que a constituição do eu seja desencadeada pela abordagem do outro, então a questão ética fundamental deverá ser transformada, com Arendt, na pergunta: “Quem é você?” (Butler, 2005, pp.31 e 32).

Para essa questão, porém, não haverá resposta satisfatória. No entanto, é justamente com base no caráter aberto e fugidio de toda resposta que se possa dar a essa pergunta que Butler introduz a relacionalidade no processo de subjetivação, mantendo-se fiel à sua crítica desconstrutivista da identidade. Esse parece ser o aspecto mais claramente negativo da cena do reconhecimento na obra tardia de Butler que, por sua vez, aponta para o principal elemento de continuidade entre seu pensamento dos anos 1990 e 2000.

⁴ Butler reconhece a diferença entre esses autores e não tem a pretensão de reconciliá-los. Ao contrário, ela admite que usa “de maneira eclética vários filósofos e teóricos críticos. Nem todos os seus pontos de vista são compatíveis entre si, e não pretendo sintetizá-los aqui. Por mais que a síntese não seja meu objetivo, devo dizer que cada teoria sugere algo de importância ética que deriva dos limites que condicionam qualquer esforço que se faça para dar um relato de si mesmo. Partindo desse pressuposto, acredito que o que geralmente consideramos como uma ‘falha’ ética possa muito bem ter uma importância e um valor ético que ainda não foram corretamente determinados por aqueles que equipararam, de maneira muito apressada, o pós-estruturalismo com o nihilismo moral” (Butler, [2005] 2015, p.34).

De fato, Butler nunca propôs uma síntese na qual se poderia estabilizar uma resposta sobre a identidade do sujeito. Por isso, reconhecimento, mesmo depois da virada ética, não implicará “atribuição e adscrição positiva de atributos, que ajuda o reconhecido a chegar a uma referência positiva com a própria identidade” (Jaeggi, 2013, p. 125). No entanto, tampouco me parece que sua teoria tardia do reconhecimento possa ser facilmente encaixada em uma concepção negativa de intersubjetividade, uma vez que do primado do outro não decorre necessariamente que sua abordagem seja reificante ou mesmo subordinadora. A pergunta “Quem é você?”, embora não possa dar ensejo a uma resposta suficientemente fixa, estável, transparente ou mesmo positiva, ela nem por isso é uma abordagem que constitui o sujeito como mera coisa, ou como um sujeito assujeitado.

Butler, porém, não se contenta com essa questão, introduzindo-lhe mais assimetria do que Arendt subscreveria. Com a ajuda de Jean Laplanche, Butler logo substituiu a questão “Quem é você?” pela pergunta “por quem sou arrebatado” (*by whom am I overwhelmed?*). No entanto, ao fazer essa substituição, será que Butler não estaria recaindo em uma concepção de intersubjetividade negativa em que reconhecimento implica inevitavelmente a capitulação à subordinação?

Em *The Politics of Ourselves*, Amy Allen considera que Butler, de fato, tentou ultrapassar o círculo vicioso das relações de poder. No entanto, para Allen, apesar desse esforço, Butler não teria podido evitar ser recapturada por ele.

Essa ambivalência [amplificada em sua noção de reconhecimento mais recente] poderia talvez nem ser surpreendente. Afinal, se poderia dizer que a obra de Butler pressupõe a possibilidade de relações sociais positivas, não antagônicas, estruturadas pela reciprocidade e reconhecimento mútuo. Ausente essa pressuposição, por que Butler pensaria, como ela claramente faz, que a negação ou sonegação do reconhecimento para os outros socialmente abjetos que falham em se conformar ao poder regulatório é repreensível? Pareceria que Butler precisa de uma concepção positiva de reconhecimento para atribuir força crítica à sua concepção de sujeição. Conforme argumentarei aqui, algumas vezes, seu trabalho recente admite essa necessidade, mais ou menos explicitamente. Mas ainda assim ela está completamente convencida (...) de que essa concepção positiva de reconhecimento é impossível. Consequentemente, em sua discussão mais recente de reconhecimento, ela repudia seu próprio gesto em direção ao reconhecimento como um ideal. Assim, eu argumentarei, ela rejeita precisamente o tipo de noção de reconhecimento não subordinador e mútuo que sua concepção de sujeição e resistência requer (Allen, 2008, p.86).

Não resta dúvida de que Butler recusa uma concepção positiva de reconhecimento, inclusive em seu trabalho recente. No entanto, a cobrança que Allen faz a Butler, no sentido de se render a um reconhecimento positivo, em nome de sua própria concepção de sujeição e resistência, deixa escapar a profundidade do sentido de ambivalência na obra recente de Butler. Afinal, ao se distanciar de uma teoria estritamente negativa de intersubjetividade, não me parece que Butler tenha jamais tido a intenção de propor uma concepção ideal de reconhecimento mútuo e

recíproco, mas sim uma noção de reconhecimento embasada em nossa possibilidade de abrigar os sentimentos ambivalentes que nutrimos por qualquer identidade que os outros nos atribuam e vice-versa.

Na seção seguinte, procurarei desenvolver esse argumento focando a conexão entre relacionalidade, assimetria e ambivalência na obra tardia de Butler. Com isso, espero justificar a ideia de que nesse contexto a teoria de Butler não pode ser reduzida nem a teorias negativas e nem positivas da intersubjetividade.

b) Assimetria e ambivalência na virada ética de Judith Butler

A transformação da questão “quem é você?” em “por quem sou arrebatado?” [*by whom am I overwhelmed?*] é influenciada pela metapsicologia de Jean Laplanche, especialmente por suas noções de assimetria e mensagem enigmática no processo de formação do sujeito.

Em Laplanche, as relações primárias são fundamentalmente assimétricas. Mas é preciso ressaltar desde logo que aqui a assimetria não está relacionada apenas à dependência que o recém-nascido tem da pessoa provedora de cuidados para sua sobrevivência física. A assimetria em Laplanche diz respeito também, e talvez sobretudo, à vulnerabilidade do bebê diante do mundo adulto que lhe aborda com mensagens enigmáticas. Essas são as mensagens que desencadeiam o processo de subjetivação ao estabelecer minha relação com aquilo que me excede e me arrebatava. Será, então, pela tentativa insegura e insuficiente de desvendar o enigma do outro em mim que me tornarei um sujeito (Laplanche, [1987], 1992, pp.138 e ss).

Como se pode ver, essa relação com o enigma não corresponde exatamente à relação de ambivalência do sujeito com a norma disciplinar ou com o policial de Althusser, pois a mensagem enigmática implica uma relacionalidade com um outro que já é um sujeito constituído, mas que, justamente por isso, não tem total domínio e conhecimento de si mesmo, uma vez que nem mesmo esse outro que me antecede pode conter a transmissão de mensagens inconscientes.

Assim, a assimetria entre adulto e bebê no processo de subjetivação não está relacionada à reificação ou subordinação do bebê ao adulto. Afinal, este último também traz consigo mensagens enigmáticas que registraram (e registram) em seu psiquismo uma opacidade que lhe é insuperável. Portanto, a relacionalidade nessa cena não é ativada reciprocamente. Quando o bebê chega ao mundo, o adulto já está lá, mas o bebê ainda não é um sujeito capaz de reconhecê-lo como tal. A assimetria, portanto, não é uma distorção ou patologia do processo do reconhecimento, ela é antes uma consequência da relacionalidade do processo de subjetivação em que o outro antecede o eu.

É nesse sentido que se pode entender que a assimetria da cena do

reconhecimento desencadeada pela pergunta “por quem sou arrebatado?” é antes ambivalente do que simplesmente negativa, reificadora ou subjugadora. Esse é um dos pontos mais insistentemente sublinhados por Butler em seu comentário ao livro *Reificação, um estudo da teoria do reconhecimento*, de Axel Honneth.⁵

Em texto intitulado: “Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes”, Butler critica a ideia de *práxis genuinamente humana* em Honneth, entendida como aquela que “produz consequências eticamente desejáveis: reconhecimento, reciprocidade, cuidado e afirmação da existência do outro” (Butler, 2018, pp.136-137). Essa práxis, diz Butler, supõe uma relação entre reconhecimento e reciprocidade, um colocar-se no lugar do outro, um engajamento participativo entendido como condição de possibilidade do reconhecimento.

Contra a *práxis genuína*, Butler ressalta que há formas de engajamento participativo na relação com o outro que não atingem “o nível da práxis genuína”. Por exemplo, o ódio em relação ao outro é uma forma de engajamento participativo que, de nenhum modo, poderia atingir o critério de Honneth. Além disso, mesmo engajamentos acolhedores poderiam não ser considerados recíprocos, como por exemplo quando a pessoa cuidadora sufoca a pessoa que recebe cuidados a ponto de esta última perder sua independência (Butler, 2018, p.141).

Se admitirmos que o ódio e mesmo a bondade da pessoa cuidadora são formas de engajamento participativo (e não de atitudes reificadoras que adotam a perspectiva de observação), então temos de lidar com a questão da ambivalência do engajamento, e se tivermos de lidar com ela, a práxis genuína não poderá ser definida como o oposto da perspectiva observacional e reificadora na relação com o outro, ela terá de corresponder a apenas uma forma específica de engajamento. No entanto, diz Butler:

Se um valor normativo deve ser derivado do envolvimento, não é porque o envolvimento pressupõe a estrutura normativa de uma práxis genuína, mas porque somos seres que precisam lutar tanto com amor quanto com agressão em nossos esforços imperfeitos e louváveis para agir de maneira cuidadosa [*to care*] em relação aos outros seres humanos. Portanto, na minha perspectiva, modos de envolvimento carregam significados morais diferentes; e essa é a razão por que estamos sob a responsabilidade de negociar entre tais envoltimentos da melhor maneira que pudermos. Não se trata de retornar ao que “realmente” sabemos ou corrigir nossos desvios da norma, mas de lutar com um conjunto de demandas éticas com base em uma miríade de respostas afetivas que, previamente à sua expressão na ação, não possuem uma valência moral particular. Podemos dizer que os médicos nazistas agiram com indiferença e distanciamento e que, nesse sentido, encontravam-se sob a forma

5 Cabe esclarecer que abordarei o comentário de Butler ao livro de Honneth com o objetivo de discutir o conceito de ambivalência na teoria do reconhecimento mais recente de Butler de modo a sustentar minha hipótese de que, desde sua virada ética, a teoria de Butler não mais pode ser enquadrada como negativa. Por isso, não analisarei as respostas de Honneth a Butler ou mesmo a pertinência da crítica de Butler a Honneth, pois essa discussão refere-se às implicações do caráter positivo da intersubjetividade em Honneth, uma questão que extrapola os objetivos deste artigo.

extrema da reificação? Logo, a reificação é um caminho adequado para compreender a violência humana em suas formas mais extremas? (Butler, 2018, pp.143-144).

O argumento de Butler nessa passagem indica que as formas de violência mais extremas não decorrem exatamente de uma recusa “ponto de vista do outro”, mas sim da rejeição “do ponto de vista ambivalente”. Não reconhecer o outro em mim é um tipo de engajamento que recusa a minha própria opacidade, os enigmas que o outro registrou em mim desde o princípio e as inquietações que minha própria estrangeiridade me provoca. Em razão dessas inquietações não se pode atribuir ao

laço social originário um tipo de “bondade” que, na minha visão, certamente coexiste com a capacidade de destruição e, junto a isso, produz uma estrutura ambivalente da psique com base na qual ações e atitudes éticas individuais ou grupais são formadas. Na minha visão, não existe uma trajetória moral inata em direção ao engajamento, à participação e à emotividade, já que somos seres que, desde o início, tanto amamos quanto resistimos à nossa dependência, e cuja realidade psíquica é ambivalente por definição (Butler, 2018, p. 144).

Como se vê, Butler procura enfatizar que os vínculos criados sob condições de dependência e desamparo produzem uma eterna luta entre amor e agressão. Por isso, Butler provoca Honneth perguntando:

Se priorizarmos o cuidado e a vinculação [apego] isenta de problemas, estaríamos garantindo que, desde o início, somos “necessariamente” bons e nos tornamos contingentemente maus sob certas condições sociais? (...) E se a luta entre amor e agressão, vinculação e diferenciação for coextensiva aos seres humanos? (Butler, 2018, pp.148-149).

Além da tensão entre amor e agressão, o ponto de vista ambivalente traz dificuldades para a própria ideia de reciprocidade entendida como “adotar a posição do outro”. Com base na psicanálise relacional, tanto da escola inglesa quanto em teorias pós-lacanianas, Butler assinala que as relações primárias precedem a formação do que chamamos de “Ego”, e mesmo esse “ego” é compreendido primordialmente enquanto modos de “relação do Ego”. Esses modos, diz Butler - seguindo Laplanche - constituem a “impressão avassaladora dos outros primários (...), que marca e anima as pulsões e chegam a constituir uma *alteridade no coração do sujeito (...)*” (Butler, 2018, p.155, grifos meus).

Assim, se a alteridade já está desde o início no coração do sujeito, o que poderia significar assumir o ponto de vista do outro? O que poderia significar reificação entendida como recusa do outro em mim, como esquecimento do reconhecimento?

Butler parece estar de acordo com Honneth no que se refere à relação entre falta de reconhecimento e a recusa do outro em mim. No entanto, em sua visão, a noção de reciprocidade do reconhecimento em Honneth implica uma demarcação demasiadamente fixa entre o eu e o outro. Afinal, é com base na possibilidade de

transição entre esses lugares (“a adoção do ponto de vista do outro”) que a noção de práxis genuína é formulada. No entanto, pergunta Butler: “há alguma maneira de distinguir a primeira pessoa daquelas impressões da alteridade pelas quais ela é constituída?” (Butler, 2018, p.160).

O primado do outro em Butler implica que a alteridade será parte constitutiva de um Eu que “não é mestre em sua própria casa”, na famosa expressão de Freud. Afinal, esse outro em mim permanecerá sempre um outro enigmático, de modo que minha posição não será jamais inteiramente minha, assim como a do outro tampouco será apenas sua. Entendida a relacionalidade dessa maneira, o reconhecimento elementar em Honneth e o que Butler chama de “*recognizability*”,⁶ não está em ocupar essa posição de um outro que me é exterior, mas sim de acomodar esse outro em mim com todas as ambivalências e conflitos entranhados na relação do Eu com seu estranho familiar.⁷ Isso não é projetar o Eu no objeto, nem tampouco é adotar a posição do outro, mas sim reconhecer a sombra do outro no Eu e sua consequente impotência, desconhecimento de si, sua vulnerabilidade.

Para Butler, não precisamos desvendar o outro para reconhecê-lo. Assim como Honneth, ela considera que o reconhecimento precede o conhecimento. Mas, diferentemente de Honneth, Butler encontra no próprio desconhecimento de si e do outro a marca distintiva de sua ética: o reconhecimento é antes o reconhecimento do enigma, da opacidade compartilhada que resulta da própria relacionalidade do processo de subjetivação, uma relacionalidade dinâmica, tanto no nível intrapsíquico

6 Nesse ponto, acredito que valha a pena mencionar rapidamente a resposta de Honneth a Butler distinguindo reconhecimento elementar da teoria do reconhecimento que desenvolveu em *A luta por Reconhecimento*. Honneth esclarece que o reconhecimento elementar corresponde ao “reconhecimento dos outros como nossos próximos (...), que forma um pressuposto necessário para que possamos nos apropriar de valores morais à luz dos quais reconhecemos aqueles outros de um modo determinado, normativo” (Honneth, 2018, p.204). Parece-me que o reconhecimento elementar em Honneth está no mesmo registro do que Butler chama de *recognizability*, ou seja, “as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento (...) moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível (...) Essas categorias, convenções e normas é que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o ato do reconhecimento propriamente dito. Nesse sentido, a condição de ser reconhecido (*recognizability*) precede o reconhecimento (Butler, 2009, p.19). Neste artigo não há espaço para desenvolver esse ponto adequadamente, de todo modo gostaria de assinalar que, de um lado, acredito que Butler deixe escapar essa distinção em Honneth porque sua própria noção de reconhecimento privilegia o que ele chama de reconhecimento elementar. A meu ver, isso está na raiz do que, parafraseando Fraser, se poderia chamar de “confusões empíricas” em Butler (Cyfer, 2019a). De outro lado, ao assumir o primado do outro na cena do reconhecimento, Butler parece introduzir mais assimetria, poder e ambivalência no processo de subjetivação do que Honneth pode admitir em qualquer de suas abordagens do reconhecimento. Afinal, Honneth assume que mesmo o reconhecimento elementar de nossos próximos “em geral [manifesta-se] de início perante outros seres humanos” (Honneth, 2018, p.207). Essa é certamente uma ideia que Butler não compartilha, pois ela procura enfatizar que há sempre conflito psíquico e dualidade nos afetos que dirigimos aos outros e até a nós mesmos, e não uma tendência geral, ainda que culturalmente sedimentada, de reconhecer os outros como nossos próximos.

7 Note-se aqui a semelhança do argumento de Butler contra Jessica Benjamin, ainda que no debate com Honneth haja uma ênfase maior no “ponto de vista ambivalente”.

quanto intersubjetivo, carregada de sentimentos conflitantes, mas nem por isso dicotômicos e excludentes entre si.

Dessa perspectiva, o reconhecimento certamente não implicará o reconhecimento de atributos positivos, mas sim o da incerteza e vacilação dos meus e seus atributos. Isso, porém, não é o mesmo que entender a cena do reconhecimento como algo indissociável da subordinação ou equiparável à reificação, mas sim como um processo em que os sujeitos se constituem pelos enigmas do mundo, por sua vulnerabilidade, por sua incompletude.

Acolher os nossos mistérios e conflitos irresolutos não é, para Butler, uma morte do sujeito. Revisitando a questão com a qual se defrontou em debates da década de 1990, ela afirma que sua ética da vulnerabilidade ameaça apenas aquele que acredita ser o soberano de sua casa. Se alguém morreu em sua ética, foi apenas “a fantasia do domínio impossível, é por isso uma perda daquilo que nunca se teve” (Butler [2005] 2015, p.88). Mas o luto por essa fantasia não é apenas, como diz Jaeggi, um “charme melancólico”, que nos envolve em uma angústia paralisante. Afinal. Butler, inspirada em Arendt, considera que a ação política pode e deve muito bem dispensar esse sujeito soberano sempre que puder ser entendida como um arriscar-se a revelar-se no mundo, apesar de ao próprio agente escapar o significado de sua revelação.

c) Além do positivo, do negativo e do relativismo

I would like to suggest that a thoroughly *egalitarian approach to the preservation of life* imports a perspective of radical democracy into the ethical consideration of how best to practice nonviolence.

Judith Butler
The Force of Nonviolence

Em seus últimos trabalhos, Butler tem falado de uma igualdade radical, algo que, segundo Schippers, indica uma “explícita virada normativa que (...) a afasta significativamente de sua prévia ênfase no sujeito de sujeição” (Schippers, 2014, p.32).

Butler, de fato, explora temáticas que parecem deslocadas de seu repertório habitual, como por exemplo, a própria ideia de humanidade. No entanto, conforme vem insistentemente afirmando, Butler não pretende investigar a possibilidade do humano de uma perspectiva humanista. Seu ponto é antes indagar sobre as condições da *liveability*, ou seja, sobre o que distingue vidas reconhecidas como humanas daquelas desumanizadas. Paradoxalmente, a condição de reconhecimento de uma

vida enquanto tal está relacionada à possibilidade de esta ensejar luto público quando sua morte chegar. Pois, para Butler,

É exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver. Apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa. (...) o fato de ser passível de luto é condição do surgimento e manutenção de uma vida (Butler [2009] 2017, p.32).

Assim, estar vivo não é o mesmo que ter uma vida. Se sua perda não puder ser lamentada em público é porque essa vida jamais pôde ser reconhecida como vida. Assim, a crítica social deve voltar-se para a “expansão das vidas reconhecidas como vidas”, ensejando questões como “Quais são as vidas reais? Quais são as vidas passíveis de serem vividas (*liveable*)? Quais vidas ensejam luto público?”

A igualdade na possibilidade do luto público, portanto, é o critério normativo que distingue vidas reconhecíveis (*recognizable*) de vidas não-reconhecíveis. Esse é um critério ético e político, uma vez que

a proibição de certas formas de luto constitui por si só a esfera pública com base nessa proibição. O público será criado sob a condição de que certas imagens não apareçam na mídia, certos nomes não sejam pronunciáveis, certas perdas não sejam declaradas como perdas, e a violência seja desrealizada e difusa (Butler, [2004]2006, p.37).

Como se vê, o luto público norteia uma noção de igualdade radical calcada na precariedade da vida humana. Se a morte é um destino inescapável de tudo o que vive, o reconhecimento de uma vida como passível de ser vivida (*liveable*) se dá pela possibilidade de lamentar sua perda na esfera pública. É, portanto, da vulnerabilidade da vida humana que Butler extrai a força prescritiva de sua ética.

Conforme observa Petherbridge, o ponto mais sensível para Butler em sua reflexão sobre vulnerabilidade e reconhecimento é a experiência da própria vulnerabilidade como condição de se apreender uma vulnerabilidade comum. Nessa relacionalidade de sujeitos opacos e vulneráveis, Butler embasa sua crítica à resposta violenta à violência (Petherbridge, 2017, p.154). De fato, sua ética é, primordialmente, uma ética da não-violência, entendida esta última como uma rendição do sujeito soberano à sua vulnerabilidade, à abertura ao outro, inclusive ao outro que lhe habita. Petherbridge, porém, questiona o que considera ser uma excessiva associação entre vulnerabilidade e violência no debate contemporâneo, inclusive em Butler, contra a qual ela opõe a distinção entre violência e poder de Hannah Arendt:

a distinção entre violência e poder é importante e indica duas dimensões diferentes que não devem ser aglutinadas: o poder, para ela [Arendt], é um conceito baseado na ação em que os outros estão sempre co-presentes, em contraste com a violência, que interdita ou nega a relacionalidade e opera a partir de uma posição singular, interditando também, portanto, a alternativa da política e da ação política. Isso não implica negar a possibilidade da violência, mas antes questionar a forma como ela sobredetermina a categoria da vulnerabilidade e limita, desse modo, as dimensões da crítica e da política, girando em torno da noção de mortalidade e de fim ou perda da vida, em vez, por exemplo, da afirmação da vida (Petherbridge, 2017, p.169).

Parece-me, porém, que a crítica de Petherbridge deixa escapar a influência da própria Arendt no pensamento de Butler no que diz respeito à relação entre vulnerabilidade, violência e ação. Para Butler, a violência é um ato pelo qual o sujeito recusa-se a acolher uma vulnerabilidade compartilhada com os outros, é o ato pelo qual o sujeito é dominado pela fantasia do autodomínio, por um desejo de coerência e unidade, por um desejo de soberania egóica sobre o outro e sobre si mesmo (Butler, 2015).

Em suma, a violência em Butler é uma espécie de recusa da relacionalidade e da vulnerabilidade. Por isso, sua crítica da violência ética está diretamente relacionada à crítica do sujeito soberano que se pensa desse modo justamente porque não acolhe sua vulnerabilidade e a dos outros. O luto, a perda e a vulnerabilidade na ética de Butler proveem a base pela qual somos todos desfeitos (*undone*) uns pelos outros (Butler, [2004] 2006, pp.23-25), fundamentando seu “universalismo fraco” que, por sua vez, busca superar os “déficits normativos” de seu trabalho da década de 1990 sem abdicar de uma crítica radical ao sujeito soberano, constituído como “agente anterior à ação” (*doer before the deed*).

d) Ambivalência para uma ética não-polarizante

A reformulação da teoria do reconhecimento em Butler confunde a distinção entre teorias positivas e negativas de intersubjetividade, especialmente porque sua própria noção de assimetria é ela própria ambivalente em um sentido mais complexo do que o que propunha em *A vida psíquica do poder*. Afinal, em sua obra tardia, o reconhecimento não se dá apenas como uma relação do sujeito com a norma, mas também por sua relação com um outro singular e enigmático ao qual se vincula pela condição da vulnerabilidade e opacidade da vida humana.

Assim, o que me parece distintivo na virada ética de Butler é um modo de lidar com déficits normativos de sua obra da década de 1990 sem voltar-se inteiramente para uma concepção positiva de intersubjetividade, nem tampouco aderir a uma resignação relativista. Acredito que esse percurso resulta da maior complexidade com que abarca o conflito intrapsíquico e a opacidade do self em uma concepção de uma relacionalidade “possibilitadora” (*enabling*) que abraça sua ambivalência.

Em outras palavras, o projeto de Butler pensa a liberdade, agência e igualdade associadas ao reconhecimento, mas não a um reconhecimento que deve ser bem sucedido em prover uma relação positiva do sujeito consigo mesmo. Para ela, reconhecimento é antes o acolhimento do desconhecimento, de nossa impossibilidade de definir quem somos, uma vez que excedemos a nós mesmos de modos que não podemos compreender ou controlar completamente.

Essa abordagem da vulnerabilidade, na minha visão, é uma contribuição crucial para a se pensar a relação entre agência, poder e reconhecimento, especialmente quando se trata de diagnosticar a conexão entre bloqueios intrapsíquicos e intersubjetivos à emancipação.⁸ Ainda que possam subsistir déficits normativos e até confusões empíricas na obra recente de Butler,⁹ parece-me que sua ética traz uma importante contribuição para a teoria crítica contemporânea na medida em que ao apreender a ambivalência da relacionalidade no processo de subjetivação sugere uma agenda teórica e política em que a não-polarização entre amor e ódio, agência e subordinação e entre o eu e o outro está entrelaçada a um dever ético e político de não violência. Além disso, a ênfase na vulnerabilidade associada à noção de desamparo na psicanálise relacional de Laplanche, mais precisamente nos enigmas de si e do outro, abre um campo de problematização do sujeito soberano que está afinada com a agenda feminista na teoria crítica sem ceder ao relativismo melancólico que Jaeggi atribui a Butler. Em suma, acredito que, ao combinar uma contundente crítica ao sujeito soberano que escapa de um nihilismo moral, mas ainda assim ultrapassa uma separação rígida entre concepções positivas e negativas de intersubjetividade, Butler aponta para um programa fundamental para uma teoria crítica comprometida em formular diagnósticos e prognósticos em tempos de radical polarização ética e política.

8 Cabe observar que Butler não usa o termo emancipação, no entanto, conforme Allen sustenta, Butler “implicitamente apela a uma visão de emancipação no sentido preciso de Foucault: uma visão que não nos remeta a uma forma utópica de vida social além ou fora das relações de poder, mas que, ao contrário, vislumbre a transformação radical do estado de dominação de gênero em relações de poder móveis, reversíveis e instáveis, as quais possam ser vistas também como práticas de liberdade” (Allen, 2015, p.123).

9 Acredito que esses déficits estão relacionados à sua imprecisa distinção entre *precariousness* e *precarity*, ou seja, entre uma precariedade existencial relacionada à condição humana da finitude, e modos concretos de viver com uma precariedade entendida em sentido situado e sociológico. Discuto essa questão em meu artigo (Cyfer, 2019a). No entanto, a meu ver, essas deficiências de Butler não comprometem sua contribuição para a questão específica da relação entre reconhecimento e ambivalência para uma ética não-polarizante.

Referências

- Allen, A. (2008). *The Politics of Ourselves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Allen, A. (2015). Emancipação sem Utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica Feminista. Tradução de Inara Marin, Ingrid Cyfer e Felipe Gonçalves. *Novos Estudos, CEBRAP*, 103, 115-132. DOI: <https://doi.org/10.25091/s0101-3300201500030006>
- Benhabib, S.; Butler, J.; Cornell, D.; Fraser, N. (2018). *Debates Feministas: um intercâmbio filosófico*. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp.
- Benjamin, J. (1998). *The Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Butler, J. ([1990], 2003). *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: theories in subjection*. Stanford University Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, J. ([2004] 2006). *Precarious Life*. London, New York: Verso.
- Butler, J. ([2005], 2015). *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Butler, J. ([2009], 2017). *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2018). “Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes”. In: Honneth, A. *Reificação: um estudo de teoria do Reconhecimento*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp.
- Cyfer, I. (2019a). What’s the trouble with humanity? A feminist critique of Judith Butler’s Ethics of vulnerability. *Digithum*, 23, 1-15.
- Cyfer, I. (2019b). Arendtian Narratives: Adriana Cavarero and Judith Butler on agency and the opacity of the self. In: Silva, F.; Rosenfield, K. (eds). *Martin Heidegger e Hannah Arendt no seu tempo - e no nosso*. Porto Alegre, RS: Editora Fi.
- Honneth, A. (2018). *Reificação: um estudo de teoria do Reconhecimento*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp.
- Jaeggi, R. (2013). Reconhecimento e Subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. *Sociologias*, 15(33), 120-140. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1517-45222013000200005>
- Laplanche, J. ([1987], 1992). *Novos Fundamentos para a Psicanálise*. Tradução de Cláudia Berliner. Martins Fontes.
- Lloyd, M. (ed). (2015). *Butler and Ethics*. Edinburgh University Press.

Petherbridge, D. (2017). O que há de Crítico na Vulnerabilidade? Repensando Interdependência, Reconhecimento e Reciprocidade. Tradução de Mariana Teixeira. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 1(2), 145-175.

Schippers, B. (2014). *The Political Philosophy of Judith Butler*. New York & London: Routledge.

Recebido em: 16.03.2020

Aceito em: 01.07.2020

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Democracia como forma de vida: Cultura política e eticidade democrática em Axel Honneth

Democracy as Form of Life: Political Culture and Democratic Ethicity in Axel Honneth

Rúrion Melo

rurion@usp.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O presente artigo busca analisar a ideia da democracia como forma de vida com base nos trabalhos mais recentes de Axel Honneth. Na primeira seção, eu diferencio a concepção normativa de democracia social desenvolvida por Honneth, comparando-a às versões republicana e procedimental. Em seguida, analiso de que maneira a eticidade democrática poderia ser apresentada em um maior grau de complexidade, dando atenção à efetividade da liberdade em três esferas sociais centrais: relações pessoais, interações econômicas e formação política da vontade. Trata-se aqui de atentar, sobretudo, para o modo como a cultura política democrática condensa a correlação entre as diferentes esferas sociais. Eu encerro o artigo ressaltando alguns limites da reflexão proporcionada pelo autor. De um lado, fenômenos sistemáticos de violência e dominação, que colocam de fato em risco uma democracia socialmente efetiva, estão ausentes de sua formulação; de outro, não fica claro o papel das lutas sociais para a realização diferenciada da liberdade em nossa cultura política.

Palavras-chave: eticidade democrática; forma de vida; cultura política; teoria crítica da democracia.

Abstract: The article intends to analyze the idea of democracy as a form of life based on Axel Honneth's most recent works. In the first section, I differentiate the normative conception of social democracy developed by Honneth, comparing it to the republican and procedural versions. Then, I analyze how democratic ethicity could be presented in a greater degree of complexity, paying attention to the effectiveness of freedom in three central social spheres: personal relationships, economic interactions and political will formation. It is a matter of paying attention, above all, to the way in which democratic political culture condenses the correlation between different social spheres. I close the article by emphasizing some limits of the reflection provided by the author. On the one hand, systematic phenomena of violence and domination, which in fact endanger a socially effective democracy, are absent from its formulation; on the other hand, the role of social struggles for the differentiated realization of freedom in our political culture is not clear.

Keywords: democratic ethicity; form of life; political culture; critical theory of democracy.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p75-94>

Há muito tempo os movimentos sociais progressistas procuram ampliar os sentidos da democracia. Atualmente, demandas de movimentos variados (antirracista, feminista, LGBTQI+) pressupõem uma ideia comum e decisiva: *a democracia é uma forma de vida*. Embora nem sempre adequadamente compreendida, essa ideia acompanha pautas que remetem a experiências cotidianas generalizadas de desrespeito e violência, as quais compõem as formas de dominação estrutural da sociedade e

colocam em risco o projeto de uma sociedade efetivamente democrática. Isso significa reconhecer que racismo, sexismo e homofobia moldam de maneira constitutiva práticas e comportamentos em diferentes dimensões da vida social, abrangendo espaços de convivência diferentes (casa, trabalho, escolas, universidades, bares, shoppings, praças, para citar apenas alguns) e produzindo injustiças em dimensões interseccionadas da política, da economia e da cultura. Portanto, na perspectiva desses movimentos, o projeto de uma vida verdadeiramente democrática precisa passar por uma luta contra tais formas de dominação estrutural: com o “Eu também”, as mulheres denunciaram experiências recorrentes, mas socialmente emudecidas, de assédio e violência sexual; o “Vidas negras importam” chama atenção para o genocídio sofrido pela população afrodescendente que é vítima de profundo racismo; o “Meu corpo, minhas cores” expõe a perseguição preconceituosa e agressiva contra a população LGBTQI+. Para tais movimentos, nossa democracia, criticada por não cumprir o que promete, é problemática porque convive e, por vezes, até corrobora tais fenômenos recorrentes de violência e dominação: a democracia é uma forma de vida ameaçada.

Não há dúvidas de que a expectativa de superação prática desses fenômenos de violência vem acompanhada da aspiração normativa por uma vida democraticamente digna. Para uma teoria crítica da democracia preocupada em compreender os potenciais emancipatórios socialmente existentes, isso deve ser entendido em dois sentidos. Em primeiro lugar, se a qualidade da democracia não se mede simplesmente pelos critérios formais e arranjos institucionais de um regime político, é preciso atentar então justamente para as experiências, comportamentos e práticas que constituem os contextos cotidianos da vida social. Sobretudo neles se sedimentam as culturas políticas que sustentam, mesmo que de maneira ambígua, nossas democracias. Em segundo lugar, a aspiração por uma sociedade diferente, porque efetivamente democrática, requer assim muito mais do que transformações formais nas instituições políticas, mas sim a democratização das relações de vida nas mais diversas esferas sociais, isto é, uma profunda mudança de atitude nas interações cotidianas por parte dos membros da sociedade. As formas de vida passam a ser, portanto, um dos temas mais importantes de uma teoria crítica da democracia.

Ora, essa maneira ampliada de pensar a democracia junto ao conceito de “forma de vida” não passou despercebida de algumas formulações mais recentes da teoria crítica.¹ Eu gostaria aqui de investigar essa questão a partir da teoria proposta por Axel Honneth em alguns de seus trabalhos.² Meu intuito consiste em examinar a

1 Para uma abordagem recente, cf. em especial Jaeggi (2014).

2 Tratei da relação entre democracia, cultura política e formas de vida em outros contextos. Cf. Melo, 2017a, 2017b. Sobre o tema da “forma de vida” em Honneth, siga algumas intuições presentes em Pinsdorf (2016). É importante ressaltar aqui que tive contato com o mais recente livro de Honneth (*Die Armut unserer Freiheit*, 2020) somente quando o presente artigo já estava terminado. No

formulação honnethiana a respeito da eticidade democrática perguntando-me até que ponto ela seria frutífera para os desafios mencionados anteriormente. Em grande medida, minha resposta a esta questão será positiva. Pois há, no empreendimento de Honneth, uma tentativa de fazer com que a reflexão sobre a política, embora elaborada em um plano filosófico mais abstrato, seja reacoplada à complexidade das práticas sociais existentes. Considero que essa tentativa é frutífera para os propósitos de uma teoria crítica da democracia preocupada tanto com as experiências cotidianas de indivíduos e grupos subordinados quanto com as lutas sociais que podem moldar as transformações em nossa cultura política. Segundo o autor, os vestígios das efetivas liberdades democráticas devem ser investigados nas “mudanças do comportamento moral cotidiano” (Honneth, 2011, p.614). Seu empreendimento pretensioso o leva assim a uma ampla reconstrução da “liberdade social”, ou seja, da “liberdade já efetivada de maneira rudimentar nas esferas sociais” (idem, ibidem) - “de modo rudimentar”, pois as liberdades só se efetivam mediante a institucionalização da experiência social do reconhecimento recíproco, envolvendo ainda uma luta igualmente cotidiana contra sua persistente violação. Acredito que esse movimento em direção ao “social” e, principalmente, às ambiguidades da realização de liberdades recíprocas poderia ser aproveitado por uma teoria crítica preocupada com as formas de vida democráticas.

A primeira seção do artigo se dedica a diferenciar a concepção normativa de democracia de Honneth, comparando-a às versões republicana e procedimental. Na formulação de seu modelo já é possível perceber a disposição por ampliar o escopo da teoria democrática para dimensões mais abrangentes das interações sociais e das liberdades comunicativas (I). Em seguida, analiso de que maneira a eticidade democrática poderia ser apresentada em um maior grau de complexidade, dando atenção à efetividade da liberdade em três esferas sociais centrais: relações pessoais, interações econômicas e formação política da vontade. A qualidade da democracia, segundo essa exposição, dependerá do grau de efetivação da liberdade social nessas diferentes esferas da vida que compõem a eticidade moderna. Trata-se aqui de atentar, sobretudo, para o modo como a cultura política democrática condensa a “correlação” [*Zusammenspiel*] entre as diferentes esferas sociais, ou seja, resulta da efetivação, sempre dinâmica, da liberdade individual nas relações cotidianas de esfera social diferenciadas. A democracia provém assim das formas de vida que, mediante suas práticas, hábitos e instituições sociais, simultaneamente possibilitam e ameaçam a liberdade de cada um de nós. E é deste ponto de vista “social” que a crítica precisa ser fundamentada (II). Contudo, embora Honneth

entanto, fica evidente nos textos que compõem o referido volume que Honneth mantém o enfoque nas relações sociais para investigar criticamente os potenciais democráticos de nossas sociedades modernas. Cf., sobretudo, a seção dedicada às “deformações da liberdade social”.

permita à teoria crítica compreender como o ideal democrático está sustentado por comportamentos e disposições sociais, eu encerro o artigo ressaltando alguns limites da reflexão proporcionada pelo autor. De um lado, fenômenos sistemáticos de violência e dominação, que colocariam em risco uma democracia socialmente efetiva, estão ausentes de sua “reconstrução normativa”; de outro, não fica claro o papel das “lutas sociais” para a realização da liberdade na correlação das esferas sociais e, por conseguinte, da cultura política (III).

I

No debate filosófico atual em torno de temas centrais sobre moral e justiça, Honneth sempre reforçou a importância da abordagem hegeliana diante de outras vertentes teóricas, em especial as liberais. No entanto, embora Honneth tenha criticado diversas vezes a corrente liberal-kantiana, não é possível qualificar sua posição simplesmente como republicana ou mesmo comunitarista.³ Não pretendo entrar nesta complicada questão aqui. Para meus propósitos, acredito ser suficiente admitir que a contribuição hegeliana de Honneth é peculiar pelo fato de sua teoria privilegiar a dimensão do “social”. O olhar diferenciado de sua *reconstrução do social* consiste em mostrar como os princípios normativos das sociedades modernas são engendrados, em diferentes esferas da eticidade, pelas práticas e costumes que subjazem às nossas instituições sociais e políticas.⁴

Apesar de tema crucial para o desenvolvimento de sua teoria crítica, Honneth levou muitos anos para tratar explicitamente das teorias contemporâneas da democracia. E quando o fez, ao defender um modelo de democracia elaborado com base na teoria de John Dewey, aquela preocupação com a dimensão do “social” saltou uma vez mais ao primeiro plano. Pois, de acordo com Honneth, o alcance mais “radical” de um almejado modelo crítico não poderia se limitar a pensar o ideal normativo de democracia unicamente como um ideal político, “mas, sobretudo, como um ideal social” (Honneth, 2000, p. 309).⁵ Logo, é em virtude da reconstrução de um modelo social de democracia que o autor confronta outras versões radicais

3 Sobre o debate entre liberais e comunitaristas, cf. Forst (2010), Wellmer (1993). Para a crítica de Honneth ao mesmo debate, cf. Honneth (2007, p. 45-53).

4 Essa formulação específica se enquadra no projeto da “reconstrução normativa” apresentada, sobretudo, em *O direito da liberdade*. No entanto, a importância do “social” abarca suas obras anteriores. Cf. Honneth (1986, 2000a, 2003). Sobre essa questão no modelo crítico de Honneth, cf. Nobre (2013).

5 Em relação ao debate sobre os modelos normativos de democracia, a referência mais importante encontra-se em Habermas (2018, 2020). Como veremos, Honneth considera limitada a abordagem habermasiana das concepções de democracia, cuja normatividade acaba sendo derivada de ideais abstratos, muito descolados da dimensão social em que a reconstrução de tais modelos deveria se fundamentar. Este argumento sobre a teoria democrática pode ser compreendido como desdobramento da crítica mais geral levantada contra a teoria habermasiana, que padeceria de um “déficit sociológico”. Sobre este ponto, cf. Honneth (1986).

de teorias democráticas, a saber, a republicana e a procedimental, alegando que em ambas seria possível atribuir um “papel maior à formação democrática da vontade do que em geral ocorre no liberalismo político” (Honneth, 2000b, p. 283).⁶ Ambas as concepções deslocam a questão acerca da legitimidade democrática dos mecanismos eleitorais de representação para a participação dos cidadãos na esfera pública e para os processos de formação política da opinião e da vontade. No entanto, em cada caso, o princípio democrático é normativamente justificado de forma diferente.

De acordo com a interpretação de Honneth, o republicanismo atribui primazia ao autogoverno de uma comunidade política e à negociação pública e ativa dos cidadãos. Dois pressupostos substantivos fortes operam na justificação de seus princípios democráticos. Em primeiro lugar, a política seria parte essencial da vida dos cidadãos. A atividade política não se esgota na persecução de interesses individuais e isolados, mas antes de tudo na busca por um bem comum. Em segundo lugar, essa forma reflexiva da atividade conjunta da política é motivada pela “virtude cívica” de cada cidadão, que reconhece o valor superior do exercício da cidadania na medida em que estimam se tornar sujeitos políticos responsáveis de uma comunidade de livres e iguais. O ideal democrático só pode ser implementado, portanto, pelo exercício da autodeterminação pública, pela práxis comum da liberdade política. O modelo procedimental, por sua vez, também valoriza a autonomia política, contudo sem precisar contar com virtudes cívicas arraigadas ou a força constitutiva do bem. Pois a justificação normativa da democracia estaria apoiada unicamente nos procedimentos racionais de formação pública da opinião e da vontade. O próprio Honneth reconhece em Jürgen Habermas o mais importante representante da concepção procedimental. Sabe-se que a teoria habermasiana da democracia depende antes das condições de comunicação e dos procedimentos que dariam à formação da opinião e da vontade, já juridicamente institucionalizada, sua força legitimadora: são as condições comunicativas que sustentam a ideia de que o processo político, deliberativamente realizado, teria a seu favor a suposição de produzir resultados racionais (Habermas, 2020).

Outra característica importante nos dois modelos diz respeito à relação da esfera pública com o Estado democrático de direito. É certo que, em termos ainda normativos, o republicanismo não parece dar tanta centralidade à relação com as instituições legais do Estado quanto o modelo procedimental de democracia. Em todo caso, o Estado de direito é avaliado quanto à sua legitimidade democrática na medida em que é capaz de implementar os acordos publicamente negociados

⁶ Não poderei analisar criticamente nos limites deste artigo os problemas da reconstrução que Honneth oferece desses dois modelos típico-ideais de democracia, embora eu reconheça que tais generalizações sempre correm o risco de inconsistência conceitual, não fazendo jus aos autores e às correntes pressupostos. Por esta razão, eu me restrinjo nesta seção a somente reproduzir as pretensões levantadas pelo próprio Honneth diante dos outros modelos de democracia.

da comunidade política: normas legais, afirma Honneth, são concebidas como “instrumento social pela qual a comunidade política protege sua própria identidade” (Honneth, 2000b, p. 284). A concepção procedimental, por sua vez, reforça que a legitimidade política do direito não surge apenas como projeção direta da autocompreensão da comunidade política, mas sim por causa dos procedimentos, juridicamente assegurados, de formação pré-parlamentar da opinião pública que antecedem as decisões institucionalizadas. Em ambos os casos, a análise sobre o papel central da esfera pública política está conectada com as funções e garantias jurídico-políticas do Estado de direito. Principalmente o modelo procedimental sustenta que a autonomia cidadã seja compreendida com base na garantia legal previamente assegurada por instituições jurídicas. Cabe ressaltar, no entanto, que o intuito maior dos dois modelos é mostrar que o Estado de direito deve respeitar os princípios radicalmente democráticos de suas concepções, ou seja, que as instituições formais do Estado poderiam ser democraticamente transformadas ou corrigidas.

Honneth defenderá, diante de tais concepções normativas de democracia, um terceiro modelo, que será inspirado na teoria de Dewey (1954). Como dissemos, se a Honneth interessa manter dessas duas concepções o cerne radical da formação democrática da opinião e da vontade, em sua visão elas ainda limitam a abrangência social das possibilidades de autonomia. Isso ocorreria por duas razões: de um lado, seus pressupostos normativos não permitiriam abarcar fenômenos multifacetados da eticidade, e, de outro, ambas restringiriam a práxis política à dimensão pública de autodeterminação. O pressuposto excessivamente substantivo do republicanismo se apoia sobre uma concepção homogênea e totalizante de bem comum, ignorando a relação da autocompreensão ética da comunidade política com as formas diversas de individuação, os modos de vida plurais dos indivíduos, e a diversidade funcional de esferas de ação. Já o procedimentalismo pretende esvaziar de seu princípio normativo conteúdos ético-políticos previamente dados, de modo que a justificação dos ideais democráticos fique circunscrita à construção de processos sempre públicos de formação da opinião e da vontade constituídos de maneira racional.

A alternativa aberta pela retomada da teoria democrática de Dewey consiste em entrelaçar simultaneamente procedimentos racionais e autocompreensão da comunidade política, conectando-os a um tipo de justificação dos princípios de uma “democracia ampliada” (Honneth, 2000b, p. 286) que também inclua em sua fundamentação formas reflexivas de cooperação social em diferentes esferas da eticidade.⁷ Haveria assim uma preocupação política abrangente na

⁷ Essa alternativa decorre antes de tudo da tradição pragmática de Dewey, sobre a qual Honneth passará a desenvolver (apoiando-se também em outros teóricos sociais, tais como E. Durkheim e T. Parsons) uma ideia sistemática de diferenciação funcional das esferas de ação que em seu conjunto formam a sociedade moderna. Honneth chegará a defender um “funcionalismo normativo” (Honneth, 2011). Muitas críticas foram feitas a essa incorporação crescente do funcionalismo em sua

formulação de Dewey que a permite, na visão honnethiana, representar uma opção superior de teoria radicalmente democrática. A ideia da “democracia como cooperação reflexiva” pressupõe que uma sociedade democrática deve permitir que seus princípios normativos (“liberdade, igualdade e fraternidade”) perpassem esferas amplas da vida social, incluindo formas de interação cotidiana, hábitos e comportamentos que compõem uma “dimensão pré-política de comunicação social” (idem, p. 294). Precisamente essa dimensão teria sido de certo modo negligenciada pelo republicanismo e pela teoria procedimental da democracia. Porém, somente a partir dela poderíamos produzir “um conceito mais forte, mais exigente de formação democrática da vontade” (idem, p. 305).

O ideal da autonomia democrática de cada cidadão precisa ser aplicado à visão mais abrangente segundo a qual toda democracia deveria necessariamente emergir das condições intersubjetivas da vida social. De acordo com Honneth, ao pressupor a “incorporação da soberania popular em cada cidadão individual” (Honneth, 2000b, p. 291), Dewey traz para o chão das interações que formam a vida ética os ideais democráticos da igual liberdade de cada indivíduo.⁸ “Uma constituição democrática”, afirma Honneth,

pressupõe liberdade individual no sentido de um desenvolvimento natural da personalidade, que, sob condições de igualdade institucionalizada de oportunidades, permite a cada membro da sociedade desenvolver as capacidades e potencialidades necessárias para, em associação com todas as outras pessoas, perseguir de forma fraterna, ou melhor, solidária, fins compartilhados (idem, p. 293-294).

Por conseguinte, se as formas cooperativas de liberdade comunicativa e de autorrealização individual forem violadas, se não for possível garantir a todos os integrantes da sociedade que a interação e a comunicação se manterão livres de dominação, então os próprios ideais democráticos também estarão sob o risco de ser violados e perder efetividade social. O que torna mais complexa a questão em termos políticos é que as “garantias” mencionadas não devem se limitar às restrições legais do direito positivo, mas sim à observância cotidiana desses princípios promovida por processos instáveis de aprendizagem social, cuja estabilidade remete antes de tudo à cultura política de fundo.⁹

teoria. Para uma análise crítica da tendência funcionalista nas últimas obras, cf. Teixeira (2016), Deranty (2018). Retomarei esse ponto na última seção.

8 “Liberdade para ele é principalmente a experiência positiva de uma autorrealização natural que ensina ao indivíduo como descobrir seus talentos e suas capacidades por meio dos quais ele pode, por fim, contribuir com a preservação, em termos de divisão do trabalho, do todo social” (Honneth, 2000b, p. 293).

9 Questão que remete à investigação semelhante feita em outro contexto: “Mesmo se contássemos com instituições legalmente estáveis e bem avaliadas do ponto de vista da democracia política, não seria possível afirmar que vivemos de fato em uma sociedade democrática se continuamos convivendo com experiências sociais de racismo, sexismo, ou outros tipos de violação social da autonomia. Ter autonomia significa não se submeter à dominação e à violência nos diversos contextos sociais da

Encontramos nessa preocupação com as interações sociais que sustentam os ideais e princípios da democracia a diferença a ser destacada em relação aos modelos apresentados. Honneth critica Habermas por ter se limitado exclusivamente ao estabelecimento de procedimentos democráticos para avaliar a legitimidade de processos políticos. Mas somente os procedimentos racionais de deliberação institucionalizada não nos aproximam das instâncias em que as expectativas de reconhecimento recíproco e a liberdade individual tornam-se efetivas mediante práticas e comportamentos nas interações cooperativas. A disposição individual a cooperar solidariamente em diferentes contextos de interação - não apenas as condições comunicativas da aceitabilidade racional de princípios e normas - sustenta significativamente o projeto mais amplo de uma sociedade democrática. Com Dewey, seria possível recuar para as experiências éticas relativas à motivação individual de cada cidadão em participar cooperativamente tanto de interações sociais “pré-políticas” quanto dos processos políticos na esfera pública: “para que os cidadãos reúnam finalmente motivos e interesses para participar da formação pública da opinião e da vontade, eles têm de ter feito dos procedimentos democráticos um elemento normativo de seus hábitos cotidianos” (Honneth, 2000b, p. 308). Se os pressupostos mais substantivos dessa concepção podem preencher a lacuna motivacional de um “procedimentalismo vazio”, o modelo social de democracia apresentado por Honneth também difere de um “republicanismo demasiadamente ético”. Ainda que atento à superação do “déficit motivacional” do procedimentalismo, seu modelo pretende ser mais adequado do que o republicanismo ao *ethos* democrático de sociedades modernas e plurais.

Portanto, segundo a formulação de Honneth, a legitimidade democrática depende em grande medida da efetividade social da liberdade comunicativa. Procedimentos democráticos, como aqueles que podemos reconhecer na formação política da opinião e da vontade, são geneticamente engendrados pelas práticas sociais cotidianas, por “posturas sobrepostas de expectativa” que são formadas em longo prazo por “hábitos de ação socialmente úteis” (Honneth, 2000b, p. 296-297). Em outros termos, a gênese da democracia está localizada nas experiências de reconhecimento recíproco em que os integrantes de uma sociedade cooperam reflexivamente. Desse modo, interações sociais cotidianas, que materializam a comunicação livre de coerção, precisam ser incluídas no que Honneth propõe como modelo radical de democracia e não podem escapar à questão da legitimidade. Assim, a pergunta pela democratização das instituições formais do Estado de direito começa a ser deslocada para aquela acerca da democratização das próprias formas de vida.

vida [...]. Implica, portanto, poder se autogovernar (ou seja, a capacidade de se autorrealizar e se autodeterminar) no cotidiano de suas interações sociais” (Melo, 2017a, p. 66).

II

Essa concepção social normativamente apresentada de democracia traz contribuições importantes para a teoria democrática. O que entendemos por “comunidade política” modifica-se sensivelmente, passando a abranger interações ocorridas em esferas variadas de ação. Isso significa, antes de tudo, não restringir a democracia apenas a uma forma política de governo. E, além disso, de maneira complementar, implica pensar a eticidade moderna como constituída por dimensões sociais que são internamente estruturadas de maneira democrático-associativa. Não apenas em relação à deliberação política na esfera pública, mas também no que diz respeito a outras dimensões sociais (a esfera privada e a dimensão das relações econômicas, como veremos) Honneth procura reconstruir os vestígios da liberdade social e compreender sua importância para a constituição da ideia de uma democracia como forma de vida. Para tanto, é necessário entender a institucionalização mais complexa de práticas sociais nas quais a realização da liberdade individual de uma pessoa deveria estar vinculada ao reconhecimento e à possibilidade da liberdade das outras. Pois apenas pela livre complementação de cada um em suas atitudes e modos de ação uma comunidade de indivíduos, ao consumir condições sociais para a efetivação de sua liberdade, seria qualificada de democrática.

Para acompanharmos a constituição da liberdade em diferentes esferas de ação, temos de saber quais são então as práticas sociais centrais que as formam. Ora, o amplo tecido social da “eticidade democrática” é precisamente o que Honneth procura reconstruir normativamente no seu livro *O direito da liberdade*. É possível compreender um dos propósitos do livro como a exposição de uma “teoria da democracia como análise da sociedade”,¹⁰ voltada às práticas e instituições nas quais a liberdade é socialmente exercida. O outro propósito geral do livro é mostrar que, a despeito da institucionalização da liberdade nas esferas sociais que compõem a sociedade moderna, sua efetivação não se realizou plenamente. Por isso a necessidade crítica de dar atenção às patologias e anomalias que assolam a liberdade social em cada esfera de ação, limitando os ideais normativos da eticidade democrática. Nesta seção, pretendo me deter de início a fazer uma rápida apresentação das três esferas sociais consideradas centrais por Honneth. Em seguida, passarei a analisar a importância de compreendermos a “correlação” dessas esferas, que forma a cultura política efetiva na qual se apoiam os ideais, valores e aspirações da eticidade democrática. Somente na última seção do artigo retomo os diagnósticos presentes no livro a respeito dos obstáculos à efetivação da liberdade e aproveito para tratar de alguns limites de sua formulação.

A “reconstrução normativa” de instituições e práticas que formam a eticidade

¹⁰ Estou parafraseando aqui a ideia de uma “teoria da justiça como análise da sociedade”, que dá título à Introdução do livro.

democrática é empreendida com a finalidade de mostrar que em cada esfera de ação central da sociedade democrática moderna se encontra enraizada uma normatividade social potencialmente imanente, a saber, o valor da “liberdade individual”.¹¹ E em cada âmbito de ação, os sujeitos contraem cotidianamente vínculos intersubjetivos em comunidades particulares, nas quais se poderia verificar objetivamente a efetivação da liberdade mediante determinadas relações institucionalizadas de interação, reconhecimento e coordenação da ação no seio do mundo social.¹² Considerada a partir de suas regras, normas e rotinas intrínsecas, cada esfera de ação concretiza de maneira diferenciada a normatividade social da liberdade individual intersubjetivamente constituída. Ou seja, embora as práticas sociais como um todo constituam sistemas de ação relacionais, as diferenciações de cada esfera podem ser coletivamente compartilhadas pelos indivíduos, pois os membros da sociedade “estão em condições de traçar linhas demarcatórias claras entre os diferentes sistemas de ação e realçar sua estrutura normativa uns em relação aos outros” (Honneth, 2011, p. 228). Partindo das diferenciações mais rotineiras da vida social moderna, Honneth identifica três sistemas de ação ou instituições relacionais: as esferas institucionais das relações pessoais, das ações nas economias de mercado e da esfera pública política.

As relações pessoais (compostas pelas relações de amizade, de intimidade e da família) formam o primeiro âmbito de ação social a ser considerado pela reconstrução normativa das práticas relacionais em que a liberdade individual se encontra institucionalizada. Elas são caracterizadas pelo desinteresse, compromisso pessoal e cuidado, sempre medidos, como no caso das outras esferas, pelas condições de reconhecimento recíproco e livre cooperação entre seus membros. Uma formação isenta de coerção e reflexiva na primeira esfera ajuda à disposição motivacional nas outras duas esferas, tanto na cooperação reflexiva do mercado quanto na participação política. A economia de mercado, por sua vez, também será considerada uma esfera da liberdade social. Neste caso, contudo, ampliam-se os modos de cooperação, antes circunscritos às relações pessoais, para a dimensão do consumo e do trabalho. Nessas duas primeiras esferas, Honneth considera

11 Honneth pretende assim com a reconstrução normativa “executar a reconstrução em toda a extensão do desenvolvimento atual de todas as esferas sociais de valor que sejam centrais. Com isso, trago para mim naturalmente o problema de ter de afirmar que essas diferentes esferas ou complexos de ação de fato representam corporificações de um valor prevalecte da liberdade individual” (Honneth, 2011, p. 120).

12 “A ideia hegeliana, segundo a qual a liberdade individual precisa ser ‘objetiva’, significa que são necessárias instituições apropriadas, ou seja, instituições de reconhecimento recíproco, para ajudar a dar efetividade de fato à liberdade reflexiva dos indivíduos” (Honneth, 2011, p. 123). É importante notar que são essas “instituições de reconhecimento recíproco” que poderão condensar normativamente os hábitos e costumes determinantes das práticas sociais. O conceito que Honneth tem de “instituição” é, por assim dizer, fraco, já que se refere à estabilização ou padronização de certos complexos de ação, hábitos, normas e regras compartilhados. Cf. Honneth (2011, p. 98-103).

possibilidades de negociação e argumentação reflexiva entre os participantes como componente capaz de influenciar comunicativamente as condições de efetivação da liberdade social, as quais envolvem coparticipação em compromissos financeiros, estabelecimento de laços afetivos e sexuais, compartilhamento de tarefas domésticas e cuidado com filhos, viabilidade de projetos individuais e conjuntos etc., no caso da esfera pessoal; na esfera das relações de mercado, a institucionalização da liberdade comunicativa passa por alternativas de consumo sustentável e coletivização de formas produtivas, equilíbrio entre competição e cooperação, compromissos de inclusão, horizontalização e diversidade no ambiente de trabalho, negociação contratual e mediação de interesses, proteção social etc.

Por fim, a terceira e última dimensão da liberdade social é a da formação democrática da vontade. Nela se institucionalizam práticas políticas amplas, que envolvem tanto a possibilidade informal de formação da opinião em espaços associativos diversos (escolas, universidades, igrejas, bares, associações civis diversas) quanto a participação em organizações e instituições formais (partidos, Parlamento etc.). O princípio da inclusão igual de todos os cidadãos na esfera pública se efetiva mediante a qualidade desses espaços associativos, mas também pela mobilização cidadã (em manifestações, protestos e atos de desobediência civil), porosidade da tematização pública, acesso aos meios de comunicação, e a diversidade cultural e social de seus membros. Apenas assim, com a participação ilimitada e não coagida na formação política da vontade, a liberdade social se torna normativamente efetiva na vida pública democrática.

Ora, quando se trata de compreender o potencial normativo da eticidade democrática, a institucionalização de complexos de ação também precisa ser analisada para além dos padrões de diferenciação. Não se pretende com isso desdiferenciar os complexos institucionais de ação, os quais configuram papéis e funções normativamente relevantes para sociedades modernas marcadas pela diferenciação interna de padrões de ação relacionais. Trata-se antes de compreender que a eticidade democrática é constituída simultaneamente pela “correlação” entre cada uma das esferas diferenciadas de ação. Correlação significa que existe conexão e interdependência entre as formas de liberdade institucionalizadas. Esse é um argumento decisivo para a perspectiva de uma teoria crítica da democracia, porque evita que a normatividade social do ideal democrático fique circunscrita, por exemplo, tão somente à formação pública da vontade. Pelo contrário. A impossibilidade da liberdade na dimensão das relações íntimas ou do mercado coloca em xeque a própria democracia. Nesse sentido, em termos de cultura política, mesmo a liberdade política e a participação na esfera pública permanecem como que dependentes das condições de uma liberdade em certa medida já realizada nas

outras esferas sociais.¹³ Honneth defende aqui a importante tese segundo a qual “as oportunidades de uma inclusão em pé de igualdade de cada membro da sociedade no processo democrático crescem na medida em que, nas esferas vizinhas das relações pessoais e do mercado econômico, são liberados e realizados a cada vez princípios institucionalizados da liberdade social” (Honneth, 2011, p. 614-615).

Portanto, a tese da correlação parece ser uma das mais importantes na sustentação de uma perspectiva crítica segundo a qual hábitos e comportamentos cotidianos que compõem nossas formas de vida influenciam a constituição da eticidade democrática:

A ideia da “eticidade democrática” tem em conta essa circunstância uma vez que, em última instância, considera só haver democracia onde os princípios da liberdade institucionalizados nas diferentes esferas de ação de fato são efetivados e se sedimentam nas práticas e costumes correspondentes; entre as respectivas esferas, portanto, há a mesma relação de reciprocidade contributiva que, no interior de cada esfera individual, existe entre as atividades especificadas segundo papéis dos indivíduos unidos em um “nós” (Honneth, 2011, p. 615).

Formulado positivamente, é como se na formação democrática da vontade se replicassem elementos centrais do reconhecimento recíproco e das condições da liberdade social gestados nas esferas “pré-políticas” das relações pessoais e do mercado. Pressupõe-se aqui que a normatividade social da democracia dependeria de processos de aprendizagem acumulados. Por essa razão, “o sistema social da eticidade democrática”, continua Honneth, “apresenta uma rede complexa de dependências recíprocas, na qual a efetivação da liberdade específica em uma esfera de ação depende de que também nas outras esferas sejam realizados os princípios da liberdade subjacentes” (idem, p. 616). Esse sentido de correlação certamente retira a primazia da esfera pública política propriamente dita na justificação da legitimidade democrática em seu todo, já que esta deixa de ter sustentação normativa caso as liberdades individuais nas outras duas esferas não sejam socialmente efetivas: maus-tratos infantis, violência doméstica, assédio sexual, discriminação e exploração nas relações do mercado de trabalho são, por sua vez, alguns exemplos negativos dessa dependência recíproca e do modo como a falha (ou anomalia, como ainda veremos) nas condições relacionais para a efetivação da liberdade social nas primeiras duas esferas poderia minar as condições gerais da democracia.

Mas se a formação democrática da vontade pressupõe certas condições de liberdade efetivadas de algum modo nas outras esferas, também essa terceira instituição relacional é promotora da liberdade em um movimento que vai da esfera

13 “A relação entre as esferas é muito mais complicada, pois a efetivação da liberdade social na esfera pública democrática está ligada por sua vez ao pressuposto de que os próprios princípios da liberdade social estejam parcialmente realizados nas esferas das relações pessoais e da economia de mercado” (Honneth, 2011, p. 473).

pública para a dimensão do mercado e das relações íntimas.¹⁴ Na verdade, “a esfera da formação pública da vontade possui [...] uma posição superior” (Honneth, 2011, p. 616) em relação às outras duas esferas. Segundo Honneth, isso ocorre porque se trata de uma dimensão constituída essencialmente pela “autotematização reflexiva”, o que a diferencia das outras: “somente na esfera democrático-política a cooperação dos sujeitos é pensada como uma troca recíproca de argumentos, ou seja, um processo reflexivo” (idem, p. 617). Assim, a formação pública da vontade, ao estabelecer de maneira mais característica o debate reflexivo de temas sociais e políticos diversos, pode também contribuir decisivamente para a efetivação da liberdade nas outras duas esferas, isto é, para a “democratização da família ou da economia”: “O processo democrático, por sua vez, está agora sob certa carência normativa, pelo fato de só se ajustar à sua própria pretensão de liberdade se também encorajar e fortalecer simultaneamente as aspirações à liberdade nas outras duas esferas de ação” (idem, p. 618). Honneth se refere, por exemplo, às lutas feministas na arena política e ao modo como suas pautas públicas puderam levar a conquistas sociais e legais no âmbito das relações familiares e do mercado de trabalho - e estas conquistas apontam, de maneira interdependente, ao êxito das pretensões que o próprio movimento feminista ergue na esfera pública.

Em seu livro seguinte, *A ideia de socialismo*, Honneth explicita ainda mais o vínculo entre sua compreensão da democracia como forma de vida e a correlação das esferas sociais. Uma vez que procura libertar a “ideia do socialismo” da interpretação economicista e mostrar o nexos estreito entre democracia radical e o ideal socialista, ou seja, a necessidade de incluir na reflexão socialista uma preocupação a respeito das condições de efetivação da liberdade social em toda sua extensão, Honneth ressalta a correlação da dimensão econômica com as relações íntimas e com a formação pública da vontade. Também aqui as três esferas sociais de efetivação da liberdade devem estar atreladas entre si para que assim se constitua em sua essência uma sociedade democrática diferenciada: “A imagem retida de uma tal correlação [...] das esferas de liberdade independentes pode ser descrita como a súmula da representação de uma forma de vida democrática” (Honneth, 2015, p. 144). Certamente, também nesta formulação, “democracia” não significa apenas poder participar em pé de igualdade e sem constrangimentos nos procedimentos de formação política da vontade. Entendida como forma de vida, ela aponta para a experiência da participação igualitária no conjunto da sociedade. Por esta razão, conclui Honneth,

A nossa sociedade só se tornaria social no pleno sentido da palavra se todos os seus

14 Pois “seus participantes aprendem que as lutas sociais pela reivindicação da liberdade institucionalizada a cada vez nas outras esferas de ação recebem apoio porque representam assim as condições de sua própria liberdade” (Honneth, 2011, p. 615-616).

membros pudessem satisfazer as necessidades partilhadas de intimidade física e emocional, de independência econômica e de autodeterminação política com todos os outros de tal modo que pudessem contar com a participação e a ajuda de seus parceiros de interação (idem, p. 166).

Assim, a primeira ideia fundamental apresentada por Honneth consiste em mostrar a importância da correlação entre as esferas para a constituição de nossa cultura política. O projeto de uma sociedade democrática não se sustenta apenas quando nos limitamos a investigá-la como forma de governo ou quando asseguramos legalmente a liberdade política dos cidadãos. Opressões e violações que impossibilitam a autodeterminação e a autorrealização de cada indivíduo, atentando socialmente contra a liberdade em sentido amplo e diferenciado, também ameaçam essencialmente a democracia. Não há dúvidas de que violações sistemáticas contra a autonomia das pessoas revelam, junto à percepção negativa que trazem para os próprios concernidos, que a liberdade é uma medida socialmente vigente, ainda que não plenamente realizada em todas as dimensões da vida.¹⁵ Tais violações, vividas nas mais diversas esferas de interação da sociedade, lançam luz às pretensões normativas imanentes às práticas sociais enquanto tais, levando a consequências importantes para a qualidade de nossa vida democrática. Já que o processo democrático, segundo a exposição honnethiana, intersecciona-se com as aspirações à liberdade em outras esferas de ação. Podemos ver então que há um entrelaçamento entre tais âmbitos na medida em que a própria disputa na esfera pública (por direitos, por participação política etc.) avançaria em termos emancipatórios junto à efetivação cada vez maior da liberdade em outros domínios das interações sociais. Sua outra ideia central consiste em mostrar a importância da relação entre a dimensão pública da autodeterminação política, já enfatizada, como vimos, por outras teorias radicais da democracia, e o efeito democratizador que poderia produzir sobre as outras esferas sociais.

III

Um dos propósitos do presente artigo consistiu em mostrar que Honneth pode contribuir com a formulação de uma teoria crítica da democracia. Como vimos, ele questiona o ideal democrático mediante uma democratização, por assim dizer, de práticas sociais comumente consideradas “pré-políticas”. Ao se voltar às esferas da eticidade moderna, a perspectiva de análise abriu caminho para uma reflexão crítica sobre os desafios da democracia que estivesse fundamentada de maneira imanente nas práticas sociais enquanto tais. Por este motivo, Honneth contribui ao ampliar a análise da teoria democrática para além das dimensões jurídico-políticas, uma vez que seu empreendimento de uma reconstrução normativa dos ideais da justiça e da

¹⁵ Tema que será explicitado em Honneth (2020).

democracia pressupõe que toda a normatividade seja socialmente produzida.¹⁶

No entanto, não apenas os domínios de efetivação da liberdade, mas também seus desvios e “desenvolvimentos anômalos” [*Fehlentwicklungen*] fizeram parte do propósito crítico do texto de Honneth. Uma anomalia social é diagnosticada quando não é possível efetivar a liberdade social subjacente a uma das esferas sociais: o padrão intrínseco de ação social fracassa por violar suas regras constitutivas. E isso significa que a liberdade individual, que deveria ser satisfeita pelas instituições diferenciadas de reconhecimento recíproco, deixa de contar com as condições sociais de comprometimento adequadas. As anomalias, que atingem os comportamentos dos sujeitos em cada esfera e impedem a efetivação da liberdade social, podem ser verificadas como decorrência de dois processos: ou as regras, normas e rotinas que regulam normativamente cada complexo de ação são “invadidas” pelos critérios que são intrínsecos a outras esferas de ação, desbotando as linhas demarcatórias que determinam normativamente o exercício intersubjetivo, racional e reflexivo da liberdade institucionalizada; ou as práticas sociais de cada uma das três esferas simplesmente se submetem aos imperativos econômicos de valorização do capital. Nesse sentido, sempre devemos compreender os desenvolvimentos anômalos como desvios nas próprias regras constitutivas dos sistemas de ação (Honneth, 2011, p. 230-231). Ambos os casos levam a uma “desdiferenciação” indesejável entre as esferas, o que modifica de maneira heterônoma as práticas e costumes intersubjetivamente compartilhados em cada complexo de ação e, assim, expõe uma espécie de desvio na normatividade social originalmente inscrita na eticidade democrática.

Ora, deste modo, as anomalias sociais, ainda que expusessem os problemas das interações em cada esfera institucionalizada, foram compreendidas antes de tudo como desequilíbrios funcionais na reprodução social.¹⁷ Pouca atenção foi dada a outras causas de violação sistemática da liberdade, às experiências cotidianas que, por motivos e restrições variados (racismo, sexismo, por exemplo), impossibilitam a autorrealização cooperativa dos indivíduos. Essa negligência coloca limites à teoria crítica de Honneth para diagnosticar e compreender os conflitos sociais contemporâneos e, por conseguinte, os sentidos da democracia. Pois entendemos que as experiências sociais negativas (tais como aquelas produzidas pelo desrespeito, exploração, discriminação e violência) aprofundam os diagnósticos sobre as violações da liberdade e sobre as ameaças existentes às formas de vida democráticas. Mas

16 Na trilha da reconstrução normativa da liberdade social, e direcionado contra as teses centrais de *Facticidade e validade*, de Habermas, Honneth afirma que “as categorias do direito não são mais suficientes para apreender as bases específicas de validade e as figuras sociais presentes a cada vez. Muito do que, nas estruturas de sustentação, encontra-se sobretudo nas esferas da liberdade social, possui mais o caráter de práticas, costumes e papéis sociais do que de facticidades jurídicas” (Honneth, 2011, p. 125).

17 Sobre a incorporação do argumento funcionalista nessa formulação de Honneth, cf. anteriormente a nota 6.

não apenas isso. Tais experiências permitem entender que o diagnóstico dos riscos à democracia passa pelas “lutas sociais” desencadeadas em nossas sociedades. Somente assim a normatividade não permaneceria despolitizada.

Uma fenomenologia das opressões cotidianas e a respectiva preocupação com o modo como a socialização é permeada por conflitos e lutas sociais por reconhecimento é algo que podemos depreender de uma leitura imanente às pretensões do próprio Honneth. Em alguns trabalhos anteriores é possível destacar formas mais complexas de compreender, à luz das próprias interações cotidianas, fenômenos negativos de subjetivação. Sabe-se que uma das teses centrais do seu mais conhecido livro, *Luta por reconhecimento*, consistiu em mostrar o vínculo entre experiências morais cotidianas de desrespeito e a gramática moral das lutas sociais (Honneth, 2003). No escopo deste livro, Honneth dá especial atenção à injustiça vivida pelos indivíduos em formas variadas de desrespeito e denegação do reconhecimento, passando por violações pessoais, privação de direitos e degradação social. E no contexto de outro estudo de teoria do reconhecimento, Honneth atualiza o conceito de “reificação” como expressão de anomalias presentes em práticas sociais e atitudes cotidianas que constituem nossa forma de vida (Honneth, 2018, p. 29). Neste último caso, trata-se de conceber fenômenos sociais de “desumanização” (naturalizados por ideologias e estereótipos) de indivíduos e grupos, como poderia ocorrer, por exemplo, em casos de opressão e subjetivação causadas estruturalmente por racismo e sexismo.¹⁸

Contudo, na exposição de *O direito da liberdade*, a preocupação funcionalista acaba se sobrepondo à fenomenologia das relações de dominação em cada esfera social. Vejamos o caso das relações de intimidade. Como afirma Felipe G. Silva,

embora Honneth ressalte a importância de se refletir sobre as particularidades da esfera íntima no interior do pensamento democrático, seus desenvolvimentos [...] encontram-se longe de encerrar o assunto. [...] Com efeito, Honneth não parece ter superado o silenciamento que a categoria da privacidade impunha às injustiças cometidas no âmbito da vida íntima. A intimidade continua sendo apresentada como uma esfera de liberdade quase que absoluta - e se não o é completamente, isso se deve a “influências” e “penetrações” da lógica de esferas sociais alheias, mas não a patologias que se reproduzem ali internamente. Ao que parece, seu próprio programa reconstrutivo parece impedi-lo aqui de desenvolver um diagnóstico mais robusto sobre os bloqueios à democratização interna da esfera íntima (Silva, 2013, p. 216).

O maior problema consiste em não diagnosticar experiências cotidianas de opressão

18 Com isso, entendo que essas práticas sociais reificadoras, abordadas de maneira abstrata por Honneth, podem e precisam ser articuladas com experiências concretas. Algo muito semelhante preocupa, por exemplo, os estudos interseccionais de A. Brittan e M. Maynard: “A dominação sempre envolve a objetificação do dominado; todas as formas de opressão implicam a desvalorização da subjetividade do oprimido” (1984, p. 199). Remeto também às formas de dominação como processos objetivadores de desumanização tratadas por P. Hill Collins: “Tanto ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados - os ‘outros’ - como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana” (2016, p. 106).

que fazem parte da esfera social composta pela família e pelas relações íntimas, o que levaria a uma espécie de neutralização da dimensão do poder vinculada a esse domínio da liberdade social.¹⁹

A mesma coisa ocorre em relação à importância da luta social para a constituição da eticidade democrática e da cultura política. O próprio Honneth afirma que as “lutas sociais” são responsáveis por configurar e efetivar as condições de realização da liberdade social institucionalmente diferenciadas, e isso em todas as esferas sociais de ação, não somente quando ocorrem na esfera pública: “O motor e o meio dos processos históricos de realização dos princípios institucionalizados da liberdade não é, em primeira linha, o direito, mas são as *lutas sociais* por sua compreensão adequada e as mudanças de comportamento daí resultantes” (Honneth, 2011, p. 631-614). Entretanto, não resta dúvidas de que, em comparação com *Luta por reconhecimento*, a reconstrução normativa das esferas sociais e das instituições relacionais operada em *O direito da liberdade* representa um distanciamento de Honneth em relação ao “paradigma da luta” na fundamentação mais recente de sua teoria crítica.²⁰

A recuperação da centralidade das lutas sociais é crucial para a tese geral da democratização das formas de vida, já que passam por dimensões cotidianas de experiências e de conflitos gerados em espaços sociais diversos. No quadro plural da teoria crítica, é o que temos aprendido especialmente com um tipo de abordagem

19 Em outra passagem, o autor explicita essa neutralização imanente do poder no interior da esfera íntima: “Honneth descreve o desenvolvimento moderno da esfera íntima como um processo de autonomização que conduz unilateralmente a avanços democratizantes. Ao supor que os riscos atuais à efetivação da liberdade encontram-se basicamente em sua invasão pela lógica de esferas sociais alheias, Honneth assume um vínculo tão direto entre diferenciação social e liberdade individual que lhe escapam quaisquer restrições à liberdade produzidas de modo endógeno. Isso se reflete [...] no modo como o autor neutraliza o universo íntimo de toda experiência de poder ali encontrada [...] Dessa maneira, a normatividade social que perpassa a intimidade nos é apresentada como se destituída de qualquer experiência de poder significativa. Nada em seu interior coage à assimilação de papéis, à normalização de condutas e à restrição de competências; em uma eticidade democrática, os indivíduos parecem decidir livremente sobre o formato de seus relacionamentos pessoais sem quaisquer pressões de adaptação” (Silva, 2013, p. 222).

20 Sobre o problema mencionado do distanciamento do “paradigma da luta”, cf. Melo (2014, 2018). Com este mesmo propósito, Mariana Teixeira comenta: “É como se Honneth abdicasse de reconstruir a gramática profunda das lutas sociais por reconhecimento e passasse a centrar esforços em reconstruir a história institucional na qual se cristalizam as concepções modernas de liberdade [...] Esse foco na reprodução social e não na autorrealização individual explica a abordagem limitada e assistemática das experiências negativas dos atores sociais em *O direito da liberdade*. Apesar de certamente presentes no livro, os obstáculos à emancipação (entendida como autorrealização) aparecem, no entanto, não como fontes normativas para a luta social e as transformações históricas, mas antes como desenvolvimentos sociais anômalos, isto é, como desvios de uma realização progressiva, não necessariamente conflituosa da liberdade individual [...] Dito de outro modo: a negatividade perde seu potencial histórica e potencialmente produtivo, e passa a ser vista como uma interrupção anômala que apenas pode levar o desenvolvimento histórico-social a um estado de estagnação ou mesmo regressão, e não a um processo conflituoso e doloroso de aprendizado social” (Teixeira, 2016, p. 360). Para uma abordagem posterior a *O direito da liberdade* sobre a atualidade das lutas sociais por reconhecimento, cf. Honneth (2014).

muito presente na literatura do feminismo negro. A despeito de suas diferenças, Angela Davis (2016), Patricia Hill Collins (2019) e Grada Kilomba (2019) nos mostram, para ficar com três importantes exemplos, a vinculação estreita entre experiências de opressão compartilhadas por afro-americanas em diferentes lugares e momentos, que atingem as mulheres negras nas relações familiares, nos trabalhos domésticos, nas relações de gênero e de classe, nas experiências associativas, na exclusão e desvalorização da esfera pública, em suas relações afetivas, trabalhistas e políticas. Mas não apenas isso. Elas destacam ainda a importância de compreender que, apesar da complexidade e da violência das experiências sociais compartilhadas, há ao mesmo tempo um processo de reelaboração dessas mesmas experiências na construção do ativismo dessas mulheres na luta contra o racismo, o sexismo e opressões de classe.²¹ Ou seja, tais autoras se preocupam em ampliar a noção de “ativismo”, incorporando aspirações emancipatórias às lutas pontuais e tomadas de consciência cotidianas que acompanham as formas de vida das mulheres negras. Caso contrário, seria impensável tornar efetiva a democracia com um tal grau de injustiça social permeando todas as dimensões da sociedade (pois, na experiência das mulheres negras, a opressão atravessa sistematicamente as mais diferentes dimensões da vida social, seja na família e nas relações pessoais, no trabalho ou na política).

Se a teoria crítica se coloca a tarefa de refletir sobre as formas de vida democráticas, alterando a perspectiva mais tradicional na qual a democracia é investigada como uma forma político-jurídica de governo, então é fundamental se aproximar das experiências cotidianas de desrespeito e opressão que estruturam relações injustas de poder. Pois enquanto existir racismo, sexismo, homofobia, desigualdades sociais e exploração de classe, permanece ameaçada a forma de vida democrática. E em termos emancipatórios, não bastam respostas político-institucionais. Temos de lutar para que a dignidade dos seres humanos e o respeito pela liberdade de cada um seja socialmente inerente às atitudes e modos de ação em todas as dimensões de nossa forma de vida. Por esta razão, uma teoria crítica da democracia precisa atentar - na esteira das demandas já existentes dos movimentos sociais - para a democratização em sentido amplo, isto é, para uma reflexão sobre a política que não desconsidere o modo como o poder se organiza e funciona nas diferentes esferas das sociedades modernas (capitalistas e democráticas), que compreenda como os indivíduos e grupos subordinados convivem com os efeitos da dominação na vida cotidiana, e leve em consideração que a gênese da resistência e

21 “Como de geração em geração as afro-americanas permanecem relegadas à base da hierarquia social, elas têm claro interesse em fazer oposição à opressão. Para a maioria das afro-americanas, essa não é uma questão intelectual - é uma realidade vivida. Enquanto as mulheres negras forem oprimidas, persistirá também a necessidade de seu ativismo [...] Opressão e resistência permanecem intrinsecamente ligadas, de tal maneira que a forma de uma afeta a da outra” (Collins, 2019, p. 434-435). No mesmo sentido: “Onde há opressão, há resistência. Em outras palavras, a opressão forma as condições de resistência” (Kilomba, 2019, p. 69).

da luta se encontra localizada no seio da opressão social. Em toda sua ambiguidade e complexidade, nossa cultura política democrática condensa simultaneamente o bloqueio e a promessa, a opressão e a luta, o poder e a justiça em cada expressão histórica e social de suas formas de vida.

Referências

- Brittain, A. e Maynard, M. (1984). *Sexism, Racism, and Oppression*. New York: Blackwell.
- Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a *outsider within*: A significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 99-127. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo.
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- Deranty, J- P. (2018). A teoria crítica entre Marx e Honneth. *Civitas*, 18(3), 630-653. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.3.32249>
- Dewey, J. (1954). *The Public and its Problems*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Forst, R. (2010). *Contextos da justiça*. São Paulo: Boitempo.
- Habermas, J. (2018). “Três modelos normativos de democracia”. In: Habermas, J. *A inclusão do outro*. São Paulo: UNESP.
- Habermas, J. (2020). *Facticidade e validade*. São Paulo: UNESP.
- Honneth, A. (1986). *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2000a). “Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”. In: Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2000b). “Demokratie als reflexive Kooperation: John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart”. In: Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: A gramática modal dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.
- Honneth, A. (2007). *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2014). Barbarizações do conflito social. *Civitas*, 14(1), 154-176. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16941>
- Honneth, A. (2015). *Die Idee des Sozialismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2018). *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: UNESP.
- Honneth, A. (2020). *Die Armut unserer Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.

- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Melo, R. (2014). Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. *Revista brasileira de ciência política*, 15, 17-36. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-335220141502>
- Melo, R. (2017a). A soberania popular revisitada: Autogoverno como modo de vida. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. 22(3), 57-68. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p57-68>
- Melo, R. (2017b). “Esfera pública e cultura política: Hipóteses de investigação sobre as novas mobilizações sociais no Brasil”. In: Werle, D. L. et. al. (orgs.). *Justiça, teoria crítica e democracia*. Florianópolis: Nefipo Online.
- Melo, R. (2018). Dimensões políticas do reconhecimento e seus limites. *Dissonância*, 2, 112-148.
- Nobre, M. (2013). “Reconstrução em dois níveis: Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth”. In: Melo, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*.
- Pinsdorf, C. (2016). *Lebensformen und Anerkennungsverhältnisse*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Silva, F. G. (2013). “Um ponto cego no pensamento político? Teoria crítica e a democratização da intimidade”. In: Melo, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*.
- Teixeira, M. O. N. (2016). *Patologias sociais, sofrimento e resistência: Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de doutorado. Unicamp.
- Wellmer, A. (1993). “Bedingungen einer demokratischer Kultur. Zur Debatte zwischen ‘Liberalen’ und ‘Kommunitaristen’”. In: Wellmer, A. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Recebido em: 25.06.2020

Aceito em: 19.08.2020

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na Teoria Crítica de Axel Honneth*

The Slight Adjust of Method: Normative Reconstruction and Socialist Experimentalism in Axel Honneth's Critical Theory

Luiz Repa

luizrepa@uol.com.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O artigo propõe uma linha de interpretação sobre o nexos entre método e política no pensamento de Axel Honneth, especialmente no que diz respeito à sua proposta de renovação da ideia de socialismo. Na primeira seção do artigo, busca-se mostrar que Honneth se vale da noção habermasiana de reconstrução racional para recriar nessa tradição uma unidade entre fundamentação normativa e análise social. Desse modo, Honneth pode reconfigurar a história da Teoria Crítica como uma sucessão de modelos reconstrutivos. No passo seguinte, procura-se reconstituir os primeiros usos honnethianos da noção de reconstrução até chegar às formulações mais sistemáticas encontradas em *O direito da liberdade*. Na última seção, examina-se o experimentalismo socialista proposto por Honneth acentuando o deslocamento do sentido do método em seu pensamento. De modo geral, o artigo defende que o projeto socialista honnethiano comporta uma inovação política no mínimo instigante, a qual, por outro lado, paga o preço de um grau de abstração maior no nível do método.

Abstract: The article proposes a line of interpretation on the connection between method and politics in Axel Honneth's thought, particularly concerning his proposal of renewing the idea of socialism. In the first section, it seeks to show that Honneth makes use of the Habermasian notion of rational reconstruction to recreate a unity of normative foundation and social analysis within this tradition. In doing so, Honneth can reshape the history of Critical Theory as a succession of reconstructive models. In the second section, I try to reconstitute Honneth's notion of reconstruction from its first uses to the most systematic formulations found in *Freedom's Right*. In the last section, I address the socialist experimentalism proposed by Honneth highlighting the displacement of the meaning of method in his theory. In general, the article argues that Honneth's socialist project encompasses a thought-provoking political innovation which, on the other hand, must pay the price of a higher degree of abstraction in the methodological level.

Palavras-chave: Axel Honneth; reconstrução; socialismo; Teoria Crítica; método.

Keywords: Axel Honneth; reconstruction; socialism; Critical Theory; method.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p95-112>

A relação entre método e política sempre foi um tema caro à Teoria Crítica. Ao estabelecer o interesse pela emancipação como o traço distintivo da Teoria Crítica em contraposição à teoria tradicional, Max Horkheimer defendeu que os métodos

* O autor agradece aos dois pareceristas do presente ensaio, cujas sugestões e críticas rigorosas não puderam ser inteiramente satisfeitas na sua versão final. Elas, no entanto, acompanharão a continuidade da reflexão sobre o socialismo em Honneth.

de conhecimento da realidade, humana e natural, não são politicamente neutros (Horkheimer, 1988, p. 195 ss.). Delineando as condições por meio da qual a teoria pode satisfazer aquele interesse, ele pensa o comportamento crítico como um conhecimento da realidade a partir das possibilidades de transformação capaz de emancipar a sociedade de coerções econômica, cultural e psiquicamente enraizadas (idem, p. 180 ss.). Ao mesmo tempo, o nexos com a práxis não retira da Teoria Crítica sua objetividade. Pelo contrário, a ilusão de autonomia científica, baseada nas exigências de neutralidade axiológica e o conseqüente afastamento de toda normatividade, é o que faz o ideal do conhecimento objetivo sucumbir a interesses particulares, não científicos (idem, pp. 168, 171). Por sua vez, o interesse pela emancipação impele para o autoconhecimento da teoria e de sua dependência em relação à práxis social geral.

Dessa maneira, a Teoria Crítica tem sido marcada por uma reflexão de método que jamais se reduz à simples apreensão objetiva, neutra, da realidade. As autoras e os autores que se pretendem filiar a essa corrente, reinterpretando suas características, podem discordar quanto ao feitiço do método e ao sentido da emancipação, mas não quanto à necessária junção entre as duas preocupações.

Por outro lado, essa junção não é de modo algum simples. O próprio Horkheimer é um exemplo de quão complexa se tornou a relação entre teoria e práxis, conhecimento e interesse, método e política (cf. Nobre, 2015). Ao diagnosticar a integração do proletariado ao sistema capitalista, a sua adesão a movimentos fascistas, as mudanças na estrutura e produção de ideologias, o método perde sua cristalização lógica autoevidente, e o sentido da emancipação se torna mais abstrato (cf. Horkheimer, 1988, p. 214 ss.; Dubiel, 1978).

Essa constelação pode se tornar um pouco mais apreensível quando colocamos em questão o que significa “socialismo” para a Teoria Crítica. Até o começo do século XX não se tinha dúvida, entre marxistas de várias vertentes, a respeito da equação direta entre emancipação e socialismo. Emancipada era, sem dúvida, uma sociedade socialista. É digno de nota que tal vínculo não transpareça sistematicamente nas compreensões preponderantes da Teoria Crítica. Até recentemente, apenas Marcuse (e isso somente a partir do final dos 1960)¹ e Habermas (após a queda do muro de Berlin)² procuraram redefinir um pouco mais sistematicamente o significado do

1 A reinterpretação marcuseana é fortemente marcada pela atenção dada aos novos movimentos sociais dos anos 1960, ao mesmo tempo em que se preserva em grande medida a crítica anterior à racionalidade técnica. “Essa alternativa não é tanto uma estrada diferente para o socialismo quanto uma emergência de metas e valores diferentes, diferentes aspirações nos homens e nas mulheres que resistem e negam o poder explorador massivo do capitalismo corporativo, mesmo em suas realizações mais confortáveis e liberais. A Grande Recusa toma uma variedade de formas.” (Marcuse, 1969, p. vii). Sobre a percepção dos movimentos sociais e o paradigma da revolução, cf. Terra, R. (2011). “Os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais”. In: Nobre, M. (org.) *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus.

2 Habermas reinterpreta o sentido do socialismo à luz das condições exigentes de deliberação

socialismo.³

Já por isso o opúsculo de Honneth sobre a ideia de socialismo, publicado em 2015 e ampliado em 2017, representa algo de ímpar na história da Teoria Crítica. Em certo sentido, ele quebra o silêncio quase completo da Teoria Crítica sobre a necessidade de uma renovação das ideias socialistas de forma mais integral. No entanto, *também isso* é inesperado da parte dele. Antes de *A ideia do socialismo*, esse silêncio vinha do próprio Honneth, já que suas críticas ao capitalismo não eram até então seguidas de uma justificativa mais aguda de caminhos mais radicais. *Luta por reconhecimento* pretendia ser a base de uma teoria crítica dos conflitos sociais que ao fim e ao cabo deixa em suspenso a compatibilidade entre a lógica normativa das lutas por reconhecimento e as condições do capitalismo contemporâneo, reservando a questão para o “futuro das lutas sociais” (Honneth, 2003, p. 280). Ao longo da primeira década deste século, os vários ensaios dedicados aos fenômenos patológicos (sofrimento de indeterminação, reificação, invisibilidade social, paradoxos da individualização e ideologias de reconhecimento), bem como à crise neoliberal no mundo do trabalho, geralmente apresentavam uma estratégia clara de aprofundar as estruturas de reconhecimento e implantar uma crítica imanente e reconstrutiva com base nelas, sem apelar a uma via política mais definida. Honneth mudou essa linha de pensamento somente quando confrontado com uma série de críticas contra o aspecto supostamente moderado ou mesmo conservador das reconstruções normativas propostas em *O direito da liberdade* (Schaub, 2015; Jütten 2015). Só então ele assume que certas revoluções institucionais poderiam acompanhar as reconstruções normativas:

Foi apenas na discussão do meu livro que se seguiu à sua publicação que ficou claro para mim o quão errado (à luz de minhas próprias considerações) era não ter permitido em minha reconstrução normativa uma maior maleabilidade institucional

democrática: “Quando se concebe o ‘socialismo’ como sumário das condições necessárias para formas de vida emancipadas, sobre as quais os *próprios* participantes precisam se entender primeiramente, reconhece-se que a auto-organização democrática de uma comunidade direito forma o cerne normativo também desse projeto” (Habermas, 1992, p. 12); cf. igualmente Habermas, 1990 e 2013. Embora a concepção honnethiana de socialismo democrático se inspire na habermasiana, há diferenças relevantes quanto à fundamentação e ao alcance delas, as quais não posso discutir aqui.

3 Isso não implica dizer, porém, que não se encontrem nos diversos autores da Teoria Crítica suposições de fundo sobre a sociedade socialista. Nos escritos de Friedrich Pollock dos anos 1930, por exemplo, o socialismo aparece como uma possibilidade ligada ao desenvolvimento do capitalismo, cada vez mais subordinado ao planejamento político-estatal, de modo que a posição social das classes dirigentes seria decisiva. Nesse caso, a sociedade socialista se deixa definir em primeira linha como economia planificada em uma estrutura social sem classes. A classe em posse do poder estatal definiria se está em jogo uma planificação socialista ou capitalista (cf. Pollock, 2019, p. 45). À contraluz, também seria possível traçar algumas linhas da concepção de socialismo em Franz Neumann, partindo da relação entre o direito e a democracia, de um lado, e, de outro, o capitalismo monopolista, tanto em Weimar como na sequência totalitária. Igualmente poderíamos perseguir a ideia de “socialismo” como paradigma de justiça distributiva em Nancy Fraser. Porém, salvo engano, falta a essas e outras abordagens da Teoria Crítica, por diferentes motivos, incluindo sobretudo os históricos, uma determinação mais sistemática da ideia de socialismo.

na realização gradual das normas específicas às esferas. Se eu tivesse feito isso, teria deixado em aberto a possibilidade de lidar com casos de “revolução institucional”. Ela consiste na possibilidade de que a norma subjacente a uma determinada esfera de ação só possa ser realizada de maneira mais apropriada e abrangente por meio de uma mudança fundamental da instituição que havia sido servida anteriormente para realizá-la (Honneth, 2015, p. 208).

De acordo com essa formulação, *A ideia do socialismo* dependeria apenas de um “leve ajuste [*kleine Drehung*] na perspectiva adotada em *O direito da liberdade*, a fim de abri-la a uma ordem social constituída de maneira completamente diferente” (2017, p. 12 [trad., p. viii]). Essa nova ordem é o socialismo democrático.

Antes de abordar o que pode significar um tal “ajuste”, é indispensável compreender o quão ímpar é também essa compreensão do socialismo em termos normativos, já que o eixo da atualização da ideia do socialismo se encontraria menos na noção de igualdade material do que na categoria de liberdade social. O socialismo honnethiano não é propriamente uma resposta às questões de justiça distributiva ou de organização coletiva da produção, um modo de produção. Ele tem a ver antes de tudo com uma comunidade de solidariedade que seria a condição e o caminho necessário para o exercício da “verdadeira liberdade”, ou seja, “a liberdade social”, que

significa participar na práxis social de uma comunidade em que os membros demonstram tanto envolvimento [*Anteilnahme*] mútuo que eles propiciam reciprocamente a realização de suas necessidades justificadas por mor do respectivo outro (...). Aquilo a que se refere a liberdade - a efetivação desimpedida o máximo possível dos próprios propósitos ou fins - não pode ser realizado por uma pessoa em particular, mas apenas por uma coletividade constituída de maneira correspondente, sem que esta deva ser considerada por isso como uma entidade de nível superior em relação às partes (2017, p. 47 [trad., p. 24]).

Portanto, socialismo designa primeiramente tal comunidade de solidariedade que garante a liberdade na medida em que elabora as relações de reconhecimento recíproco que permitem a cada um ver no outro a condição das realizações de seu próprio fim, de um modo não instrumental. A livre realização dos objetivos de cada um é intimamente associada ao interesse na autorrealização da parceira e parceiro de interação. Não se trata, porém, apenas de chamar a atenção para a estrutura intersubjetiva da liberdade. Ver o outro como condição da própria liberdade, não como um meio para a liberdade, requer um processo de formação que só pode se constituir em práticas institucionalizadas, não necessariamente juridificadas, de reconhecimento recíproco (Honneth, 2011, p. 86 ss. [trad., p. 44 ss.]).

De acordo com Honneth, essas práticas se consolidam em três sistemas de ação distintos nas condições da sociedade moderna marcada pela diferenciação funcional: o âmbito das relações pessoais, das atividades econômicas propriamente

ditas e a esfera pública política. Cada uma dessas esferas representa uma dimensão própria da liberdade social. Como o socialismo seria a efetividade da liberdade social em práticas institucionais interconectadas, Honneth pode então considerá-lo uma “forma de vida democrática”:

Democracia não significa aqui apenas poder participar em pé de igualdade e sem coerções nos procedimentos de formação política da vontade; entendida como uma forma de vida inteira, ela se refere antes à possibilidade de fazer, na estação central da mediação de indivíduo e sociedade, a experiência de uma participação igualitária, na qual se reflete a cada vez a estrutura geral da participação democrática na particularidade funcional de uma única esfera (2017, p. 144-145 [trad., p. 92]).

Em síntese, o socialismo consiste em uma forma de vida democrática que representa a efetivação da liberdade social em cada âmbito fundamental da sociedade: as relações de intimidade, de trabalho e de formação da vontade política. Tal abordagem possui consideráveis ganhos teóricos e políticos. Uma vez que o foco não se restringe ao âmbito econômico porque este não é a única dimensão da liberdade (embora ele seja ainda decisivo, como veremos adiante), Honneth pode tornar o projeto socialista sensível e aberto às novas formas de conflito social: “agora, não há mais simplesmente apenas a oposição de ‘trabalhadores’ e ‘capitalistas’, mas a par disso, e igualmente com relevância e dinâmica conflitual, também entre os parceiros de amor, os membros familiares, as cidadãs e cidadãos políticos” (2017, p. 149 [trad., p. 95]).

Além disso, dado que o conceito de liberdade social permite superar a divisão tradicional entre autonomia pública e privada, ou privacidade e vida pública, é possível uma espécie de “democratização da intimidade” (Silva, 2013, p. 214). É que a teoria da liberdade de Honneth limita a autonomia privada às concepções legais e morais, enquanto a esfera pessoal deve ter uma constituição intersubjetiva positiva e estar aberta ao questionamento democrático para que possa lidar com os conflitos daí decorrentes. Certamente, já em *O direito da liberdade*, pode-se observar uma democratização na esfera íntima, por exemplo, quando Honneth aborda os desenvolvimentos na “forma institucional do amor”, na qual o “novo padrão de relacionamento seria totalmente ‘democratizado’ no sentido de que podia formar uma possibilidade disponibilizada igualmente não apenas para formação de casais heterossexuais, mas também de casais homossexuais” (2011, p. 252 [trad., p. 142]). Agora, essa tendência parece ser mais intensificada, na medida em que a democracia deve aqui ser uma forma de vida de acordo com a ideia do socialismo, e isso significa: através de uma elaboração viva e livre das estruturas normativas de reconhecimento mútuo.⁴ Trata-se, portanto, de avanços significativos para os esforços de retomar as

⁴ Cabe dizer, por outro lado, que tais potencialidades conceituais têm de conviver com uma compreensão organicista de forma de vida que acaba estorvando-as. Deixo para outro lugar a discussão sobre esse ponto.

ideias socialistas para além do marxismo convencional.

Contudo, a formulação acima - um leve ajuste metodológico para obter uma ordem social completamente diferente - é escancaradamente paradoxal e faz lançar a questão de como o método da reconstrução se relaciona com tal projeto socialista. Para abordá-la, vou retomar os usos que a noção de reconstrução recebe em Honneth, tendo em vista em primeiro lugar o seu papel de unificar a teoria crítica após as mudanças de método propostas por Habermas, e, em seguida, as formulações mais sistemáticas alcançadas em *O direito da liberdade*. Na parte final, volto-me à relação entre o método da reconstrução normativa e o experimentalismo socialista com que Honneth busca se afastar da teoria marxista tradicional do desenvolvimento do socialismo. Embora o “ajuste” socialista tenha uma produtividade política considerável, ele corre o sério risco de tornar mais abstrata a reconstrução normativa enquanto tal, principalmente em comparação com a obra de 2011, cuja riqueza histórica tinha a ver diretamente com o envolvimento dos desdobramentos institucionais em cada esfera da liberdade social. Enquanto a reconstrução normativa tem de lidar com possibilidades objetivas examináveis apenas em contextos institucionais particulares, o experimentalismo socialista pressupõe uma distância entre as estruturas da liberdade social e estes contextos.

I

Embora Honneth reporte sempre o conceito de reconstrução normativa aos procedimentos metodológicos de Hegel na *Filosofia do Direito*, não é possível separá-lo de sua principal fonte: as noções habermasianas de “reconstrução racional”, “ciência reconstitutiva” ou “procedimento reconstutivo” (Habermas, 1976/1984, 2016, 1989). Não cabe aqui reconstituir todos os desenvolvimentos habermasianos, sempre muito intrincados (cf. Repa, Nobre, 2012). Limito-me apenas a delinear um certo percurso e algumas ideias fundamentais que estão na base dos desdobramentos da Teoria Crítica no século XX.

O conceito de reconstrução emerge em Habermas no momento em que ele desiste de uma renovação psicanalítica da crítica à ideologia, na medida em que passa considerar esse tipo de crítica como demasiadamente dependente da normatividade concreta do próprio objeto criticado, e essa circunstância se tornaria problemática no capitalismo tardio (Habermas, 2014a, 2014b; Repa, 2017). Como a consciência burguesa teria se mostrado cínica, e ainda mais em tempos de recessão econômica, o recurso à imanência da normatividade é bloqueado. Uma linha de raciocínio semelhante se aplicaria a novos tipos de ideologia, como a consciência tecnocrática ou a consciência fragmentada determinada pelas intervenções sistêmicas livres de normas no mundo da vida.

Assim, seria necessário buscar novas estruturas normativas no interior dos procedimentos comunicativos mais ou menos institucionalizados ao longo do processo de modernização. Em vez da consciência burguesa, seria crucial considerar as práticas de entendimento linguístico pertencentes ao mundo da vida modernizado, cujas “estruturas profundas” deixam marcas no “saber intuitivo, pré-teórico” dos atores sociais. O fato de que as sociedades capitalistas não dispõem de outro recurso criador de legitimação do que os processos democráticos, e estes têm de um modo ou de outro que remeter à esfera pública, mesmo que midiaticamente constituída, torna-se o ponto chave do diagnóstico habermasiano que sugere uma ampliação do sentido de imanência. Habermas substitui assim a crítica imanente da ideologia desenvolvida por Marx e por ele mesmo por um modelo de reconstrução racional. Desse modo, a imanência dos potenciais emancipatórios perderia a concretude das formas de consciência e se espalharia por vários núcleos da sociedade. Com razão, Titus Stahl vê no pensamento de Habermas uma espécie de “crítica imanente reconstrutiva” que não trata da autocompreensão dos atores sociais, mas de suas práticas sociais mediadas pela linguagem (Stahl, 2013).

No entanto, as mudanças produzidas por Habermas dividiram a Teoria Crítica subsequente em duas abordagens nem sempre organicamente integradas, embora o próprio Habermas sempre tivesse mantido a pretensão de unidade entre elas: uma atitude suscita preocupações sobre o fundamento normativo dos próprios critérios, enquanto outra tenta entender como esses critérios podem ser efetivos na realidade sociologicamente apreensível.⁵ Por um tempo, as preocupações com a fundação normativa ocuparam o primeiro plano, especialmente após o debate sobre liberalismo e comunitarismo. Seyla Benhabib e Rainer Forst são os teóricos mais representativos nesse contexto. Por outro lado, outras autoras e autores como Rahel Jaeggi e Robin Celikates buscaram resgatar o significado transformador da crítica e da análise social.

O conceito de reconstrução normativa de Honneth visa manter unidas as duas tendências do pós-habermasianismo. Ele é operado para sustentar uma teoria da justiça que cumpra a tarefa de fundamentar os parâmetros normativos da crítica e, ao mesmo tempo, ser uma categoria-chave da análise social que consiga identificar formas de realização desses critérios no sentido de uma crítica imanente às práticas sociais (Honneth, 2002). Através do caminho da reconstrução, o teórico crítico poderia reconhecer os padrões de reconhecimento que fornecem as condições de autorrealização livre e autêntica, distinguir déficits institucionais em comparação com esses padrões normativos, diagnosticar uma ampla gama de fenômenos patológicos e, finalmente, explicar potenciais por novas lutas e transformações.

5 Contribuiu decisivamente para essa separação o posfácio de 1973 para *Conhecimento e interesse*, em que Habermas distingue reconstrução dos fundamentos normativos e a crítica social propriamente dita. As tentativas posteriores de religar as duas tarefas não conseguiram reverter as tendências que partem, positiva ou negativamente, dessa distinção. Cf. Repa, 2017.

Outra característica deve ser adicionada a essa estrutura esquemática dos usos metodológicos da reconstrução. Refiro-me à expressão “reconstrução atualizadora” [*aktualisierende Rekonstruktion*], que surge em *Luta por reconhecimento* para designar uma reconstrução da história da teoria com o objetivo sistemático de renovar abordagens específicas, aproveitando as pesquisas empíricas contemporâneas (Honneth, 2013, pp. 118, 180). Nesse sentido, as reconstruções normativas ocorrem geralmente por meio de “reconstruções atualizadoras” da história da teoria e, portanto, têm uma natureza indireta e mediada. Também aqui a inspiração habermasiana é visível:

Reconstrução significa que uma teoria é decomposta e recomposta em uma forma para que possa assim atingir o fim que ela mesma se pôs: esse é um modo normal (quero dizer: normal também para o marxismo) de se relacionar com uma teoria que, sob diversos aspectos, precisa de revisão, mas cujo potencial de estímulo (ainda) não se esgotou (Habermas, 2016, p. 25; cf. Repa, 2012; Nobre, 2013; Deranty, 2011).

De certo modo, Honneth se debruça sobre a história da teoria buscando algo como essa recomposição. Ao mesmo tempo, as teorias assim reconstruídas também operam de maneira reconstrutiva, na medida em que buscam descobrir uma estrutura de reconhecimento subjacente a comportamentos mais ou menos acessíveis empiricamente. A reconstrução atualizadora se volta para teorias que já seriam elas mesmas teorias reconstrutivas.⁶

Apesar dos usos recorrentes da noção de reconstrução nos anos 1990, Honneth passa a aplicar esse conceito de forma mais sistemática apenas no início do século para caracterizar sua própria abordagem. Além disso, ele começa então a considerar toda a teoria crítica como uma série de modelos de crítica reconstrutiva. Em 2001, ao reinterpretar a crítica da ideologia de Marx em termos de reconstrução, ele acaba estendendo esse conceito à Teoria Crítica clássica de tal maneira que “Horkheimer, Adorno e Marcuse sempre buscavam uma via reconstrutiva de fundamentar sua crítica social” e até mesmo as ciências reconstrutivas de Habermas seriam apenas mais alguns exemplos desse caminho (Honneth, 2007, p. 64). As diferenças começariam a surgir apenas pelas formas de justificar os critérios normativos que são entendidos como imanentes à sociedade injusta, alienada e reificada.

Por mais que essa tentativa - no mínimo ousada - de interpretar toda a teoria crítica a partir da ideia de reconstrução seja evidentemente problemática, ela atesta o papel unificador que Honneth procura criar para essa tradição de pensamento. Assim, pode-se dizer que Honneth recupera e remodela a noção de Habermas para evitar a divisão entre as reivindicações de fundamento normativo e crítica social,

⁶ Isso não é evidente apenas para Hegel, tanto em Jena como na *Filosofia do direito* (cf. p. ex. Honneth, 2003, p. 73, 2007a, p. 116). De modo geral, as mais diversas contribuições teóricas são vistas por Honneth como uma forma de reconstruir a realidade em função de determinadas estruturas, como valores constitutivos de práticas sociais, formação da identidade, desenvolvimento do direito etc.

convertendo metodologicamente a abordagem de Habermas em apenas um momento dessa tradição “reconstrutiva”. Isso explicaria também porque ele se refere tão pouco às abordagens metodológicas de Habermas.

II

Em grande medida, portanto, o conceito de reconstrução normativa é o elo entre a teoria da justiça ou, de maneira mais ampla, a tarefa de fundamentar normativamente os critérios da crítica, por um lado, e as análises sociais e os diagnósticos históricos por meio dos quais se atestam as possibilidades reais de transformação emancipatória, por outro lado.

É importante observar ainda que, enquanto tal, como reconstrução *normativa*, essa noção somente ganha corpo em Honneth à medida que ele desenvolve aquele conceito próprio de liberdade que serve de parâmetro de sua teoria da justiça. Não se trata, como em *Luta por reconhecimento*, das condições intersubjetivas da formação da identidade, ou das autorrelações práticas que as formas de reconhecimento propiciam positivamente na qualidade de autoconfiança (amor), autorrespeito (direito) e estima (solidariedade), cuja negação desencadeia lutas sociais por reconhecimento. Na medida em que Honneth vai se deslocando de uma teoria do conflito para uma teoria da justiça, a ideia de liberdade também vai ocupando o lugar daquele de identidade.⁷

De início, em *Sofrimento de indeterminação*, o primeiro grande passo em direção a uma teoria da justiça, trata-se ainda de uma “liberdade comunicativa” cujas condições devem ser proporcionadas no interior de uma sociedade a título de fundamentação da autodeterminação. Nesse sentido, a reconstrução atualizadora da filosofia do direito hegeliana se converte em uma

teoria normativa de justiça social que precisa ser fundamentada na forma de uma reconstrução das condições necessárias de autonomia individual, cujas esferas sociais uma sociedade moderna tem que abranger ou dispor para com isso garantir a todos os seus membros a chance de realização de sua autodeterminação (Honneth, 2007a, p. 67).

Tal reconstrução é ao mesmo tempo descritiva e normativa, porque se trata de reconhecer as condições sociais e históricas que permitiram satisfazer as exigências postas com a liberdade comunicativa, e, ao realizar essa tarefa, de desempenhar o papel de um procedimento normativo:

Para poder sublinhar a diferença com o construtivismo de tradição kantiana, talvez

⁷ Esse movimento começa a se tornar agudo no debate com Nancy Fraser, em que Honneth tenta rechaçar de sua abordagem a valorização da identidade cultural como tal (cf. Honneth, 2003b, p. 191 ss.; sobre o quadro teórico maior do debate e as mudanças que se operam em Honneth a partir dele, cf. Nathalie Bressiani, 2011, 2013).

o procedimento hegeliano tenha de ser interpretado primeiramente com a ajuda do conceito de “reconstrução normativa”: as relações modernas de vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes se revelam aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade (idem, p. 116).

Dessa maneira, a reconstrução normativa é simultaneamente um conceito de teoria social e de teoria normativa; é um procedimento de método de conhecimento e um procedimento de justificação de normas e desenvolvimentos sociais. Em *Sofrimento de indeterminação*, o alcance dessa noção ainda se vê determinado pelo fato de que a transição entre a teoria da justiça e a análise social se dá pelo diagnóstico sobre as patologias da liberdade, mais exatamente, das patologias causadas pela indeterminação requerida por concepções negativas e altamente subjetivas de liberdade, cujo preço é a vacuidade e a depressão (cf. também Honneth, 2003b).

Nesse aspecto, a reconstrução normativa ganha o sentido prático inusitado de uma função terapêutica, pois o discernimento das condições sociais da liberdade deve ter um efeito emancipador sobre as concepções abstratas e autonomizadas de liberdade que se enraizaram na modernidade por meio do direito formal e da moral reflexiva.

Ora, o passo filosófico decisivo consiste em atribuir, na forma de diagnóstico, os diversos fenômenos de sofrimento social que no procedimento esboçado deve exercer um papel de causa da enfermidade; aqui, exatamente na passagem para a segunda fase da terapia, encontra-se a conhecida formulação de Wittgenstein sobre a “imagem” que “nos matinha presos” (Honneth, 2007a, p. 100-101).

Não se trataria de uma abordagem subjetiva e individual, uma vez que tais imagens aprisionadoras “se instituem pelas nossas costas como base das atividades de nossa prática cotidiana”, como “formas do espírito objetivo” (idem, p. 101).

Em *O direito de liberdade*, Honneth desdobra esse enfoque de outra maneira, corrigindo em grande parte os problemas dessa primeira formulação sobre a noção de reconstrução normativa. A teoria das patologias deixa de ser o elo entre a teoria da justiça e a análise social e, conseqüentemente, reduz-se também a importância de uma terapia voltada para as confusões conceituais envolvidas nas concepções de liberdade individual.⁸ O interesse se desloca mais para as práticas em que se cristalizam aquelas imagens aprisionadoras. Em grande parte, essa mudança de enfoque é correlata do novo conceito de liberdade. Como dito de início, a liberdade social é remetida a práticas sociais institucionalizadas de reconhecimento, o que obriga a uma visão mais histórica do desenvolvimento das diversas esferas da liberdade. Com isso, as patologias e anomalias diagnosticadas são referidas a desdobramento

⁸ Para uma reconstituição ampla e detalhada da teoria honnethiana das patologias e anomalias, cf. Teixeira, 2016; sobre o conceito de patologia, cf. Zurn, 2011.

sociais historicamente mais palpáveis, sem perder sua importância fundamental para o diagnóstico de época.

Na obra de 2011, o conceito de reconstrução normativa tem por objetivo descobrir quais práticas e instituições “podem ser consideradas inalienáveis para a reprodução social”, mais precisamente, para “estabilização e implementação” de valores que definem os objetivos da reprodução social (Honneth, 2011, p. 23 [trad., p. 6]). Por outro lado, Honneth insiste em que a reconstrução não deve levar a uma reafirmação pura e simples das práticas existentes, mas à sua correção e transformação, já que a reconstrução é igualmente uma avaliação da sua racionalidade. Nesse aspecto, a reconstrução deve alcançar dois objetivos: mostrar divergências entre práticas e valores essenciais, mas também antecipar “outros caminhos de desenvolvimento que ainda não foram esgotados”. Isso significa: “examinar a realidade existente em termos de potenciais de práxis nos quais os valores universais poderiam alcançar uma realização melhor, isto é, mais abrangente ou fiel”. Dessa maneira, a reconstrução normativa detecta na reprodução social aqueles valores fundamentais que contêm “possibilidades objetivas” de transformação institucional em um sentido weberiano, a título de “vias empiricamente controladas de projetar desenvolvimentos sociais” (idem, p. 27 [trad., p. 8]). Em correspondência com isso, exerce-se uma crítica reconstrutiva a respeito do descompasso entre as práticas e as instituições existentes e as possibilidades objetivas dos valores fundamentais aceitos nas sociedades modernas.

O aprofundamento histórico das diversas esferas da liberdade social torna-se assim uma exigência do método: é preciso considerar as possibilidades objetivas de desenvolvimento das estruturas fundamentais da liberdade a partir do alcance institucional que uma época histórica permitiu. Daí *O direito de liberdade* ser a obra de Honneth mais rica em detalhamento histórico, mesmo em comparação com *Luta por reconhecimento*. Nas três esferas fundamentais, Honneth faz uma reconstrução normativa que vai de par com as realizações historicamente cambiantes das instituições correspondentes, de modo que estas são balizas também para a perspectiva mais normativa.

Ora, como vimos acima, diante de críticas sobre a ausência de uma perspectiva mais radical em relação à transformação da base normativa e institucional da sociedade moderna, Honneth considera que suas reconstruções normativas foram afetadas pela pouca maleabilidade institucional: não se previa em *O direito de liberdade* a possibilidade de uma “revolução institucional”. Agora, enquanto as estruturas normativas básicas das esferas da liberdade social devem ser mantidas, os arranjos institucionais correspondentes podem se abrir a uma inovação abrangente. Para os nossos propósitos, isso teria de significar que, de algum modo, a reconstrução normativa das esferas sociais da liberdade passaria a colocar em perspectiva as

possibilidades objetivas do socialismo. Que não se trata disso, porém, se mostra já na proposta de que os tradicionais métodos marxistas de explicação do desenvolvimento histórico têm de ser substituídos por um modelo “experimental”, que parece tomar uma distância considerável em relação à investigação reconstrutiva de *O direito da liberdade*.

III

O leve ajuste do método que conduz à retomada da ideia do socialismo não é diretamente abordado por Honneth, o que torna duvidoso o grau de sua leveza. É surpreendente que ele não desenrole uma reflexão mais detida sobre o método da reconstrução normativa, dado que foi justamente este o ponto crucial das críticas que lhe foram dirigidas.⁹

Em parte, esse vazio pode ser explicado pelo fato de que Honneth diagnostica a debilidade do projeto socialista por razões sobretudo normativas. Embora os primeiros socialistas tivessem colocado a liberdade social no centro de sua crítica ao ideário burguês, eles reduziram a envergadura dessa ideia do socialismo ao fazer derivar dos mecanismos econômicos soluções para todas as esferas da liberdade. Com isso, o socialismo cria barreiras internas tanto no sentido da teoria da história quanto na teoria normativa em si mesma. Neste último aspecto, como vimos de início, o conceito de liberdade social permite a Honneth estender o socialismo democrático a questões não intrinsecamente econômicas, de modo que problemas de socialização no âmbito da intimidade também se tornam questões do socialismo, assim como as barreiras de comunicação na esfera pública política.

Por outro lado, quanto à teoria da história, Honneth propõe que os movimentos socialistas assumam a forma de experimentalismo aberto e multifacetado, que substituiria a explicação do desenvolvimento histórico proposto pelo marxismo clássico (Honneth 2017, p. 85 ss. [trad., p. 51 ss.]). A certeza dos movimentos históricos que tanto marcaram as expectativas políticas ao longo do século XIX é substituída por um “arquivo interno de todas as tentativas de uma socialização da esfera econômica a fim de conter uma espécie de ‘esteio da memória’ para experiências que já foram feitas antes com as vantagens e desvantagens das medidas respectivas (idem, p. 112 [trad., p. 70]). O propósito de Honneth nesse aspecto é afastar a ideia de um desenvolvimento inelutável fundado no industrialismo do século XIX. Em vez de leis de desenvolvimento histórico, é preciso antes contar com as diversas experiências feitas ao longo da modernização, de modo que se revele a necessidade daquela comunidade de solidariedade em que se baseia a liberdade social.

⁹ Sem esquecer aquelas, bastante relevantes, sobre a abstração da história dos movimentos socialistas em toda a sua amplitude.

Juntamente com isso, ocorre uma considerável modificação na abordagem do sistema de ação econômico, tal como ele aparecia em *O direito da liberdade*. Ali, Honneth não diferenciava o mercado e sua forma capitalista, de modo que as anomalias sociais detectadas neste âmbito poderiam ser corrigidas a partir promessas morais do próprio mercado (2011, p. 356 [trad., p. 196]). Assim, podia-se atribuir a esta obra a linha de um “capitalismo reformado”, como Eleonora Piromalli o descreve (Piromalli, 2017, p. 4). Em *A ideia do socialismo*, por sua vez, Honneth pressupõe uma clara diferença entre mercado e capitalismo, o que lhe permite lançar três configurações não capitalistas do campo econômico: socialismo de mercado, socialismo da sociedade civil (associação de produtores livres que democraticamente geram suas relações) ou socialismo com base no estado de direito democrático, no qual o Estado teria a tarefa de controlar a economia em favor do bem-estar social. Embora Honneth tenha uma clara preferência pelo modelo socialista de mercado, a ideia do experimentalismo requer abertura para todos os arranjos: “Se todos os três modelos constituem candidaturas igualmente possíveis para a tradução institucional do propósito normativo de realizar a liberdade social no interior da esfera econômica, então não pode haver nenhuma pré-decisão apodítica, dispensada de exame” (Honneth, 2017, p. 95 [trad., p. 58]). Além disso, como liberdade social significa uma conexão interna aprendida entre autonomia, autorrealização e solidariedade, experiências significativas podem surgir em toda parte na vida econômica.

Honneth apoia o experimentalismo socialista na ideia de Dewey segundo a qual o desenvolvimento humano tem a ver antes de tudo com a deslimitação da comunicação, ou seja, com a eliminação das barreiras que se impõem à comunicação livre dos membros da sociedade (cf. Petry, 2018). Essa eliminação de barreiras tem uma forma de experimento, impulsionado por grupos sociais excluídos. Esses experimentos estão sempre sujeitos às falhas, de modo que não perdem nunca seu sentido de ensaio histórico. Nesse aspecto, a ideia de Dewey se assemelha às primeiras tentativas socialistas de criar associações libertárias, mesmo que essas tentativas se dessem também ao fato de uma falta de clareza a respeito do funcionamento do capitalismo.

Dessa maneira, o socialismo é remetido às experiências históricas pelas quais os grupos sociais excluídos da comunicação pública buscam articular suas vozes. Ou seja, o socialismo se volta para a conquista do reconhecimento público de reivindicações, invocando normas já implicitamente aceitas e conseguindo assim eliminar as restrições à comunicação, ou seja, os obstáculos à liberdade social. Portanto, o socialismo tem de receber a forma maior que agrupa as lutas históricas por reconhecimento. Na esfera econômica, isso significa a derrubada dos limites impostos pelo capitalismo à liberdade social, a qual seria representada por diversos mecanismos institucionais de ação cooperativa.

É nesse sentido que deve ser entendido, de modo geral, o experimentalismo histórico: o socialismo não é filtrado por uma teoria de leis do desenvolvimento, mas por uma atualização constante da liberdade social por meio de lutas e inovações. A força dessas experiências para a modificação da realidade capitalista tem que ser ancorada, por outro lado, na sua conservação por meio daquela espécie de memória coletiva. Com esse arquivo das experiências de socialização, o socialismo se torna uma defesa contínua por outras tantas tentativas de enfrentar o capitalismo, como um defensor de todas as iniciativas de alargar a liberdade social na esfera econômica. Essas iniciativas não são representações de interesses de um grupo determinado, como foi antigamente o caso do operariado industrial. O socialismo tem de se abrir a todas as reivindicações na esfera econômica e ser sensível particularmente para as camadas dos trabalhadores que não têm chance de articular seus interesses e necessidades, como o chamado “proletariado de serviços”.

Contudo, por mais atrativa que seja essa imagem do socialismo democrático experimental, ela não parece derivar de um leve ajuste metodológico da reconstrução normativa, mas antes de um considerável afastamento de seu sentido anterior. A pretendida “maleabilidade” institucional que o experimentalismo acarreta, a própria ideia de ensaios históricos, e inclusive os três modelos mencionados de transformação da esfera econômica - tudo isso não parece se orientar de fato pela diretriz de buscar as “possibilidades objetivas” empiricamente controláveis. A atratividade normativa do socialismo tem de pagar o preço de uma abstração histórica, uma vez que os ensaios socialistas precisam enfrentar justamente a falta de consolidação institucional, como já sugere a necessidade da ideia (de todo modo instigante) de um arquivo socialista.

O problema que a renovação do socialismo provoca na ordem do método transparece na diferença entre as estruturas normativas e sua incorporação institucional. Por mais que o papel crítico da reconstrução dependa, como vimos, dessa diferença, o nível concreto das instituições constituía o ponto de referência para a descoberta dos valores fundamentais que a sociedade colocava na base de sua reprodução social. Ao perder esse nível, e com eles toda a riqueza de análise sobre as patologias e anomalias sociais que é desenvolvida em *O direito de liberdade*, a reconstrução normativa corre o risco de se tornar abstratamente normativa, quase normativista. O fosso entre as possibilidades da liberdade social e o plano institucional que atesta sua objetividade se amplia.

Isso se torna claro justamente no âmbito econômico em que Honneth situa primeiramente o experimentalismo socialista. Em *O direito de liberdade*, as anomalias do mercado constituíam as principais referências dos desdobramentos da economia capitalista, sem deixar entrever o que poderia ser um ensaio do socialismo. Já na esfera de consumo, em que o consumidor reconhece a contribuição do produtor e

que na história do capitalismo sempre contou com manifestações de revolta contra a lógica capitalista (como cooperativas de consumo), seria possível verificar uma das anomalias mais chamativas da economia atual (Honneth, 2011, p. 367 ss., [trad., p. 202 ss.]). Hoje, de acordo com Honneth, as associações de consumidores que garantem a socialização do consumo estão cada vez mais marginalizadas e enfraquecidas, ao mesmo tempo em que o consumismo se propagou como comportamento que privatiza o consumo, deixando de lado o que ele significa em termos de reconhecimento do trabalho. O consumidor é atomizado nesse contexto. Essa anomalia social induzida pelo mecanismo propriamente capitalista do mercado só encontrou algumas barreiras, a partir dos anos setenta, com o movimento estudantil anticonsumista e o movimento ecológico.

Quanto ao mercado de trabalho propriamente dito, as condições atuais do desmantelamento do estado de bem estar social, nos países capitalistas mais ricos, sufocam ainda mais as condições normativas do trabalho como objeto de reconhecimento. Em parte o próprio Estado de bem-estar ajudou a chegar a esse resultado, uma vez que, ao mesmo tempo em que protegia o assalariado e promovia a autoestima, produziu um efeito de dessocialização entre os trabalhadores, tratando-os como unidades isoladas.

Nesse contexto, os sindicatos, as únicas organizações que podiam configurar uma espécie de contrapoder ao capital organizado, não puderam efetivar uma crítica ao capitalismo a partir dos seus pressupostos e, de todo modo, foram cada vez mais minados (Honneth, 2011, p. 432 ss. [trad., p. 233 ss]). Vai de par com esse desenvolvimento uma segmentação mais acentuada da classe trabalhadora, a ponto de a palavra “proletário” designar o trabalhador não qualificado tanto na esfera da indústria quanto na esfera dos serviços, o que enfraquece as já debilitadas organizações do trabalho. A “desorganização da economia capitalista” (idem, p. 445 [trad. p. 245])¹⁰ produz assim uma experiência de desvalorização massiva do trabalho remunerado, a precarização das condições de contrato e o aumento de insegurança estrutural, que por si só representam uma denegação de reconhecimento. Em correlação com isso, as resistências assumem formas individualizadas, em vez de articulações coletivas de interesses (idem, p. 459 [trad., p. 247]). Mais ainda, é até mesmo difícil conferir uma indignação massiva da população, uma vez que os processos de dessocialização tendem a individualizar as experiências negativas de redução de salários, precarização e flexibilização. O significado do mercado se reduz

10 Tal desorganização não deve ser entendida como retirada do Estado; antes, o neoliberalismo implica políticas ativas de intervenção estatal: “O Estado é muito mais ativo do que antes na garantia de condições para mercados não regulamentados: não apenas por certas proteções legais sempre necessárias, mas pela reestruturação de todas as infraestruturas de transações capitalistas, o Estado não desempenha o papel mínimo relativo que o ideólogo do *laissez-faire* quer que ele desempenhe; ele é muito mais ativo e intervém mais do que nunca” (Honneth, 2019, p. 698; sobre o neoliberalismo em Honneth, cf. Fazio, 2019).

a ser um lugar para a competência individual em otimizar os benefícios. Impera assim a visão cínica de que cada um é responsável por seu destino no mercado de trabalho (cf. também Honneth, 2014; Honneth, Hartmann, 2010).

Se é assim, a única maneira de combinar esse diagnóstico do capitalismo com o projeto socialista parece ser pelo lado negativo.¹¹ Justamente por que não se vê muita saída, o socialismo deve ser retomado. O preço dessa exigência é um aumento de abstração no método da reconstrução normativa, em que as possibilidades objetivas perdem sua referência empírica concreta. Com isso, a unidade entre a referência normativa e a realidade empírica que Honneth buscou resgatar no pós-habermasianismo corre o risco de fraturar-se mais uma vez.

Referências

- Bressiani, N. (2011). Redistribuição e reconhecimento - Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. *Caderno CRH*, 24(62), 331-352. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792011000200007>
- Bressiani, N. (2013). “Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais”. In: Melo, R. (org.), *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.
- Deranty, J-Ph. (2011). “Reflective Critical Theory: A Systematic Reconstruction of Axel Honneth’s Social Philosophy”. In: Petherbridge, D. (org.), *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden: Brill.
- Dubiel, H. (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fazio, G. (2019). From Hegel to Foucault and back? On Axel Honneth’s interpretation of neoliberalism. *Philosophy & Social Criticism*, 45(6), 643-654. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453719842355>
- Habermas, J. (1976/1984). “Was heist Universalpragmatik?” In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1989). “Ciências Sociais Reconstitutivas versus Ciências Sociais Compreensivas.”. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (1990). What Does Socialism Mean Today? *New Left Review*, 1-183, 3-21.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2013). “Direito natural e revolução”. In: *Teoria e práxis*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP.
- Habermas, J. (2014a). *Conhecimento e interesse*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora UNESP.

¹¹ Deixo de lado a possibilidade de pensar tendências socialistas oriundas das esferas das relações pessoais (inédita até onde posso ver) e da esfera pública política.

- Habermas, J. (2014b). “Técnica e ciência como ‘ideologia’”. In: *Técnica e ciência como ‘ideologia’*. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora UNESP.
- Habermas, J. (2016). “Materialismo histórico e desenvolvimento de estruturas normativas”. In: *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP.
- Honneth, A. (2002). Grounding recognition: A rejoinder to critical questions. *Inquiry: An interdisciplinary Journal of Philosophy*, 45(4), 499-519. DOI: <https://doi.org/10.1080/002017402320947577>
- Honneth, A. (2003a). *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo, Editora 34.
- Honneth, A. (2003b). Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. *Novos Estudos Cebrap*, 66(2), 77-90.
- Honneth, A. (2007a). *Sufrimento de indeterminação*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Esfera Pública.
- Honneth, A. (2007b). “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt”. In: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Tradução em inglês: *Freedom’s Right*. New York: Columbia University Press, 2014].
- Honneth, A. (2014). Reconhecimento como ideologia: sobre o nexo de moral e poder. Trad. Ricardo Crissiuma. *fevereiro*, 7.
- Honneth, A. (2015). Rejoinder. *Critical Horizons*, 16(2), 204-226. DOI: <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000048>
- Honneth, A. (2017). *Die Idee des Sozialismus. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Tradução em inglês: *The Idea of Socialism*. Cambridge: Polity Press, 2017].
- Honneth, A. (2019). Recognition, democracy and social liberty: A reply. *Philosophy & Social Criticism*, 45(6), 694-708. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453719843439>
- Honneth, A, Hartmann, M. (2010) “Paradoxien der Kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm”. In: Honneth, A. *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1988). “Traditionelle und kritische Theorie”. In: *Gesammelte Schriften*. Band 4. Frankfurt am Main: Fischer.
- Jütten, T. (2015). Is the market a sphere of social freedom? *Critical Horizons*, 16(2), 187-203. DOI: <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000047>
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon.
- Nobre, M. (2013) “Reconstrução em dois níveis: Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth”. In: Melo, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.
- Nobre, M. (2015). “How Practical Can Critical Theory Be?”. In: Ludovisi, S. G. (org.). *Critical Theory and the Challenge of Praxis*. Farnham: Ashgate.

- Petry, F. (2018). Socialismo, liberalismo e educação para a democracia: Honneth e Dewey em discussão. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 18(3), 611-629. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.3.30023>
- Piromalli, E. (2017). Does socialism need fraternity? On Axel Honneth's *The Idea of Socialism*. *European Journal of Political Theory*, 19(3), 375-395. DOI: <https://doi.org/10.1177/1474885117718431>
- Pollock, F. (2019). "A situação atual do capitalismo e as perspectivas de uma nova ordem de planificação econômica (1932)". In: Fleck, A., Caux, L. Ph. (orgs.). *Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941*. Florianópolis: Nefipo.
- Repa, L. (2012). "A reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da *Teoria da ação comunicativa*". In: Repa, L., Nobre, M. (orgs.). *Habermas e a reconstrução*. Campinas: Papirus.
- Repa, L. (2017). Compreensões de reconstrução: sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates. *Trans/Form/Ação*, 40(3), 9-28. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0101-31732017000300002>
- Repa, L., Nobre, M. (2012). "Reconstruindo Habermas: Etapas e sentido de um percurso. In: Repa, L., Nobre, M. (orgs.). *Habermas e a reconstrução*. Campinas: Papirus.
- Schaub, J. (2015). Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16(2), 107-130.
- Silva, F. G. (2013). "Um ponto cego no pensamento político? Teoria Crítica e a democratização da intimidade". In: Melo, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.
- Stahl, T. (2013). Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, 20(4), 533-552. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12057>
- Teixeira, M. (2016). *Patologias sociais, sofrimento e resistência: Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de doutorado, Campinas: Unicamp.
- Terra, R. (2011). "Os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais". In: Nobre, M. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus.
- Zurn, Chr. (2011). "Social Pathologies as Second-Order Disorders". In: Petherbridge, D. (org.), *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden: Brill.

Recebido em: 28.02.2020

Aceito em: 01.07.2020



Para além da legalidade: Direito e antilegalismo na teoria crítica recente

Beyond legality: law and anti-legalism in the recent critical theory

Felipe Gonçalves Silva

felipegons@hotmail.com

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil)

Resumo: Uma forte tendência “antilegalista” é identificada por William Scheuerman na teoria crítica recente, a qual colocaria em risco o Estado democrático de direito como principal base normativa e campo prático das lutas emancipatórias. Essa tendência, que encontra em Axel Honneth um de seus maiores expoentes, representaria uma ruptura do modelo desenvolvido por Habermas em *Facticidade e validade*, em benefício da retomada de uma “orientação contrária ao direito” que alimenta a crítica social desde os tempos de Marx. Partindo das objeções de Scheuerman, o artigo pretende explorar os significados do antilegalismo na obra de Honneth, suas linhas de continuidade com a herança teórica que o antecede e sua possível justificação em nome da persistência e vitalidade da crítica social.

Abstract: William Scheuerman finds a vigorous “anti-legalist” tendency in recent critical theory, which jeopardizes the democratic rule of law as the main normative basis and practical field for emancipatory struggles. According to him, this tendency finds in Axel Honneth one of its greatest exponents and represents a rupture with Habermas’ *Between Facts and Norms* in favor of an orientation contrary to the law that feeds social criticism since Marx’s times. Starting from the objections to anti-legalism, I would like to explore its possible meanings in Axel Honneth’s recent work, the lines of continuity with this former theoretical background, and the motives of its vindication regarding the persistence and vitality of social criticism.

Palavras-chave: antilegalismo; democracia; reconhecimento; Axel Honneth; Jürgen Habermas.

Keywords: anti-legalism; democracy; recognition; Axel Honneth; Jürgen Habermas.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p113-136>

Em seu artigo “Recent Frankfurt Critical Theory: Down on Law?”, de 2016, William Scheuerman busca combater tendências antilegalistas na teoria crítica contemporânea encontradas em dois de seus mais notáveis representantes: Nancy Fraser e Axel Honneth. Contra um suposto menosprezo pelo direito e pelo Estado constitucional, Scheuerman defende o modelo habermasiano como aquele que, com maior força e eficácia, “desafiou o anti-legalismo precipitado e a orientação contrária ao direito que se apresentava como lugar-comum da esquerda radical, especialmente dentro do legado marxista” (Scheuerman, 2017, p. 11 [41]). Para

Scheuerman, Habermas seria responsável por uma mudança de postura significativa em relação ao direito e à democracia constitucional, passando a considerá-los não como instrumento destinado à dominação de classe, mas como o terreno dentro do qual as próprias lutas emancipatórias teriam de ser travadas. Na contramão desse movimento, que ofereceria tanto uma compreensão mais aprofundada do direito moderno quanto formas de justificação mais sólidas às lutas emancipatórias, Axel Honneth e Nancy Fraser representam para ele tendências regressivas que colocariam em risco o marco jurídico-democrático como campo de enraizamento da própria crítica social.

Honneth compartilharia com Fraser a compreensão de que

a teoria crítica contemporânea estaria sucumbindo a preocupações legalistas ou jurídicas que distorcem a natureza da realidade social ao mesmo tempo que traem os fundamentos hegelianos e marxistas da Escola de Frankfurt inicial, fundamentos que ambos trabalharam de maneira bastante impressionante para reconstruir (idem, p. 1 [3]).

Estaria claro para Scheuerman que este movimento faria oposição sobretudo a Habermas, “cujo livro *Facticidade e validade* - a contribuição individual mais impressionante da teoria crítica recente à teoria política e jurídica - sintetizou de maneira ambiciosa a ética do discurso neokantiana com a teoria do direito e a literatura jurídica de mais alto nível” (idem, ibidem). A partir de *Facticidade e validade*, segundo ele, poderíamos acompanhar uma produtiva “virada jurídica” no interior dessa herança intelectual, com a recuperação de importantes contribuições até então subvalorizadas (como as de O. Kirchheimer e F. Neumann) e uma quantidade significativa de novos trabalhos sendo dirigidos aos terrenos desafiadores da literatura jurídica e constitucional. Para Scheuerman, que enxerga a si próprio como alvo implícito dos ataques a essa virada jurídica, o enlace produtivo entre teoria crítica e direito estaria sob risco de ser desfeito:

Temo que a atual crítica ao legalismo encoraje recusas descuidadas do que hoje é - e esperamos que continue a ser - um conjunto importante da literatura crítica, uma literatura que tem profundas raízes no trabalho de pensadores da política e do direito da primeira e da segunda gerações da Escola de Frankfurt, como Neumann, Kirchheimer e Habermas. (...) Receio que a atual preocupação com os perigos do “legalismo” impeça a busca contínua dessa agenda valiosa, mas ainda incompleta (idem, p. 11 [40]).

No artigo “Beyond the Law: a response to William Scheuerman”, Honneth busca responder às críticas a ele dirigidas, salientando principalmente que as objeções apresentadas expressariam interpretações equivocadas de sua própria obra (Honneth 2017, p. 127). Sem perder de vista os esclarecimentos e as correções feitas ali, gostaria de oferecer uma resposta às preocupações de Scheuerman a partir de

uma estratégia distinta, enfatizando motivos para um compromisso mais claro e justificado com o anti-legalismo. Se entendermos por esta expressão não o completo abandono do direito, mas uma postura que combate a redução da crítica social a uma gramática estritamente jurídica, então o próprio projeto fundado em *Facticidade e validade* possui um núcleo antilegalista incontornável. Procuro inicialmente defender que as tendências antilegalistas encontradas por Scheuerman na teoria crítica pós-habermasiana devem ser consideradas não propriamente uma ruptura com o modelo teórico apresentado por Habermas em 1992, mas desenvolvimentos originais de alguns de seus aspectos mais elementares. Sobretudo, buscarei destacar componentes centrais dos trabalhos de Axel Honneth que pretendem aprofundar uma compreensão do direito e dos processos democráticos que encontra suas bases na infraestrutura comunicativa da vida social. Na sequência, busco assinalar certos problemas autênticos que merecem ser computados ao desenvolvimento teórico de Axel Honneth sob o ponto de vista de uma análise não legalista do direito e da democracia, os quais, entretanto, diferem significativamente das preocupações centrais apresentadas em “Recent Frankfurt Critical Theory: Down on Law?”. Por fim, defendo que certas intuições antilegalistas poderiam auxiliar Scheuerman no desenvolvimento de algumas de suas questões teóricas mais centrais, dando especial atenção a sua produção recente sobre a desobediência civil. Admitindo neste conceito a referência necessária a uma normatividade que se encontra para além do direito positivo, a conclusão busca mostrar que a cruzada antilegalista de Scheuerman encontra-se em descompasso com os próprios referenciais teóricos defendidos em sua obra *Civil Disobedience* (2018), gerando sobretudo dificuldades à pretendida atualização desta categoria à luz da experiência política recente.

I.

Facticidade e validade não tem início com a reconstrução discursiva do sistema de direitos, nem com análises sobre os fundamentos e desafios da *rule of law*, da separação de poderes ou da jurisprudência constitucional. Embora venha a tratar dessas e de outras questões vinculadas à literatura jurídica especializada, Habermas se dedica antes disso a uma longa apreciação sobre a estrutura da ação comunicativa, remetendo-nos a uma tensão entre facticidade e validade inscrita nos pressupostos pragmáticos da comunicação cotidiana, bem como ao modo com que essa tensão altera as condições de integração social ao longo dos processos históricos de modernização. Ainda que não possamos retomar esse longo percurso levado a cabo no primeiro capítulo, cabe nele frisar alguns pontos decisivos para toda a obra. Em primeiro lugar, é importante destacar que a escolha do direito como objeto de análise e seu modo próprio de investigação são justificados a partir de um

problema tipicamente sociológico, qual seja, a necessidade de se compreender as condições de integração social no contexto da modernidade. Essa questão, por sua vez, é acessada a partir de uma tensão encontrada na infraestrutura comunicativa da vida social; mais especificamente, a partir de um contraste entre a facticidade das condições concretas de comunicações atuais e a idealidade de pressupostos pragmáticos vinculados à expectativa de uma “comunicação livre de dominação” (Habermas, 1992, p. 42 ss. [p. 57]). Em segundo lugar, é importante lembrar que Habermas enxerga a modernização como um processo caracterizado pela ampliação dos aspectos da vida cotidiana submetidos ao questionamento comunicativo; isto é, a uma crítica intramundana portadora de “caráter explosivo” e potencialmente capaz de reconfigurar pontualmente o estoque de saberes culturais, das instituições sociais e das estruturas de personalidade segundo os termos do entendimento comunicativo. Ao mesmo tempo, a modernização seria marcada por uma crescente diferenciação sistêmica, a qual passa a promover a coordenação social através de um tipo novo de imunização discursiva: não mais a autoridade impositiva do sagrado, mas os meios deslinguisticados do dinheiro e do poder burocrático (idem, pp. 44-45 [pp. 61-62]). Por último, cabe insistir no modo muito particular como o direito é inserido nessa exposição: para Habermas, o direito moderno incorpora a referida tensão entre facticidade e validade de modo a permanecer vinculado tanto ao tipo de solidariedade própria do entendimento comunicativo quanto a recursos tipicamente sistêmicos, mostrando-se dependente de ambos. Essa ambivalência do direito, por sua vez, explica seu papel privilegiado nas condições históricas de integração da sociedade moderna, já que permite estabilizar expectativas de conduta por meios coercitivos sem impedir por princípio a circulação da força crítico-transformadora do poder comunicativo (idem, pp. 56-57 [pp. 73-74]). Com isso, apesar de toda sua importância na resposta dada por Habermas ao problema da integração social, o sistema jurídico não oferece um dispositivo isolado e autossuficiente para a compreensão das dinâmicas complexas da sociedade moderna: ele merece ser visto como um meio de integração social entre outros, além de depender profundamente de recursos que não produz por si mesmo.

O direito moderno se alimenta de uma solidariedade que se concentra no papel de cidadão e que, em última instância, tem origem na ação comunicativa. Como veremos, a liberdade comunicativa dos cidadãos pode assumir a forma de uma práxis organizada de autodeterminação mediada por instituições e procedimentos jurídicos; entretanto, ela não pode ser completamente substituída pelo direito coercitivo (idem, p. 52 [p. 69]).

Mais importante para Habermas, entretanto, é afirmar a profunda ambiguidade do direito de um ponto de vista crítico: sua dualidade o permite servir tanto à estruturação de formas comunicativas necessárias à autodeterminação individual e

coletiva, quanto à institucionalização de imperativos sistêmicos segundo o manto da legitimação jurídica (idem, p. 59 [p. 76]). Desse modo, a avaliação de suas possibilidades e riscos exige uma abordagem do direito que não oculte a ambivalência de seus aspectos de validade. Isso marcará profundamente as duas dimensões reconstrutivas operadas ao longo da obra: na primeira parte, dedicada à tensão entre facticidade e validade *interna* ao direito, somos conduzidos a uma crítica dos diferentes modos de compreensão que reduzem a validade jurídica tanto a fontes normativas substanciais (vinculada ao direito natural, à *rule of law* ou a valores políticos compartilhados) quanto à facticidade de sua posituação legal. Nesse último sentido, o positivismo jurídico é duramente combatido por reduzir a base de validade do direito a um procedimento autorreferencial depurado de qualquer exigência de justiça ou correção normativa, acabando por simplesmente endossar o ato de vontade do legislador político. Com o intuito de neutralizar o direito contra determinações exteriores, o positivismo assumiria a posição legalista de encerrar artificialmente o sistema jurídico em si mesmo e abandonar as fontes que alimentam sua normatividade própria - dissolvendo, ironicamente, as fronteiras entre direito e política:

A redução das normas jurídicas a ordens do legislador político significaria que o direito moderno se dissolve em política (...) Na medida em que a validade do direito é desligada de qualquer referência aos aspectos da justiça ou correção normativa, os quais transcendem as decisões do legislador, a identidade do direito torna-se extremamente difusa. Pois desse modo desapareceriam, nomeadamente, os pontos de vista legitimadores sob os quais o sistema jurídico torna-se comprometido a manter a estrutura do *medium* do direito (idem, p. 587 [p. 610]).

Um problema similar é encontrado também nas práticas de *aplicação* normativa. Neste ponto, a posição positivista atribuiria a juízes um grande espaço para o exercício de um juízo pessoal discursivamente não controlado, seja desonerando decisões tomadas no interior de uma “moldura interpretativa” vaga, seja autorizando o arbítrio judicial nos casos de “penumbra” ou indeterminação de sentido. Mais uma vez, tentando resguardar a neutralidade do direito em relação a exigências normativas extrajurídicas, a postura positivista faz com que o direito se dilua em formas variadas de *decisionismo*, agora não mais do legislador político, mas de juízes e aplicadores do direito.

[Kelsen e Hart] enfatizam o fechamento e a autonomia de um sistema jurídico impermeável a princípios extrajurídicos. O problema da racionalidade é com isso resolvido em favor da primazia de uma história institucional delimitada estritamente e purificada de qualquer fundamento de validade suprapositivo. (...) A interpretação positivista da prática das decisões judiciais faz com que a segurança jurídica obscureça a garantia de correção normativa. (...) Hart atribui a necessidade de interpretação das normas jurídicas à estrutura fundamentalmente aberta das linguagens naturais e chega a uma conclusão decisionista. Na medida em que o direito válido não apresenta

uma determinação suficientemente precisa de um estado de coisas, o juiz se vê obrigado a decidir segundo sua própria discricionariedade (idem, pp. 247-248 [p. 262]).

Para Habermas, ainda que estruturada por procedimentos legalmente previstos, a legitimidade do direito teria de se alimentar de fontes comunicativas irredutíveis ao conhecimento técnico dos juristas e que perpassa todos os âmbitos da criação e aplicação normativa. Em outras palavras, a legitimidade do direito exige que os procedimentos jurídicos, em seus diferentes níveis de institucionalização, encontrem-se submetidos às constrições racionalizadoras de um discurso racional prático, cujas exigências extrapolam o saber técnico e a linguagem especializada dos operadores do direito. Nesse sentido, a chamada “reconstrução interna” é perpassada por críticas a tentativas de ocultamento da ambivalência própria do direito, encontradas naquilo que poderíamos chamar de “absolutizações” unilaterais de um dos componentes da tensão entre validade e validade - as quais ofereceriam não apenas compreensões inadequadas do direito como, sobretudo, bases justificatórias para práticas jurídicas autoritárias.

Na segunda dimensão reconstrutiva, o direito é lido em sua função de mediação entre sociedade civil e sistema político, sendo apresentado como estruturação formal de esferas comunicativas que geram condições necessárias à circulação dos fluxos comunicativos que emergem da sociedade civil. Sua concepção de democracia deliberativa exigirá que a legitimidade do Estado democrático de direito seja pensada como um processo de formação coletiva da opinião e da vontade que encontra suas fontes em comunicações espontâneas enraizadas na sociedade civil. Portanto, esse segundo momento *como um todo* pode ser considerado exigência de uma análise antilegalista, já que salienta a necessidade de se verificar uma tensão entre facticidade e validade *externa* ao direito (isto é, entre expectativas democráticas que habitam a sociedade civil e o caráter tendencialmente hermético do sistema político). Mas a tese antilegalista central que acompanha todo o livro, isto é, a incapacidade do direito cumprir suas exigências tanto normativas quanto funcionais segundo recursos próprios, recebe aqui uma formulação nova e específica: ela se traduz em um modo de apresentação da “esfera pública” - um dos conceitos mais centrais do pensamento político habermasiano - que ressalta seu caráter fluido, espontâneo, não completamente organizável e, sobretudo, incapaz de ser produzido ou plenamente assegurado em termos estritamente jurídicos. Nesse sentido mesmo, Habermas escreve que sua teoria possui um cerne “anárquico”:

Aquele potencial das liberdades *comunicativas* desencadeadas possui certamente um cerne anárquico, do qual as instituições do Estado democrático de direito precisam se alimentar caso queiram efetivamente garantir liberdades *subjetivas* iguais (idem, p. 10 [27]).

As garantias dos direitos fundamentais não são capazes de proteger sozinhas a esfera pública e a sociedade civil contra deformações. Muito antes disso, as estruturas comunicativas da esfera pública precisam ser mantidas intactas por uma sociedade civil ativa. Na medida em que a esfera pública política precisa em certo sentido estabilizar a si mesma, revela-se a notável *autorreferencialidade da práxis comunicativa da sociedade civil* (idem, p. 447 [p. 469]).

II

No artigo “Beyond the Law: a response to William Scheuerman”, Honneth lamenta a “ênfase exagerada” dada às estruturas jurídicas desde o início dos anos 1990 tanto pela teoria crítica quanto por outras importantes heranças intelectuais dedicadas ao problema da justiça social (Honneth, 2017, 126). Para ele, entretanto, essa transformação possuiria um impacto mais destrutivo na teoria crítica, já que representa um abandono de seu comprometimento originário com a interdisciplinaridade e com a expectativa de apreender a diversidade dos traços elementares que marcam a vida social em um determinado período histórico. Um sintoma desse abandono seria o afastamento de disciplinas anteriormente importantes na cooperação interdisciplinar, como a psicanálise e a estética, bem como a negligência em relação a temas centrais de nosso presente, como “a transformação estrutural do trabalho social, o crescimento imperceptível da exclusão social, o papel de afetos inconscientes no processo de integração política, as rápidas transformações no formato da indústria cultural, a passagem da acumulação capitalista à esfera financeira e a crescente importância do mercado para a produção artística” (idem, *ibidem*). Desse modo, ao invés de buscar desfazer a impressão gerada em autores como Scheuerman, Honneth insiste que sua obra expressa sim um descontentamento com a “fixação unilateral” da teoria crítica recente a questões estritamente jurídicas, o que cumpriria um efeito excludente ou de clivagem: “os únicos [problemas sociais] remanescentes parecem ser aqueles que podem ser tratados pela perspectiva do sistema jurídico-democrático” (idem, *ibidem*).

Honneth atribui essa fixação unilateral não a Habermas ele mesmo, mas às interpretações habermasianas prevaletentes desde o início dos anos 1990. Diferentemente disso, ele chama atenção para a necessidade de se compreender os estudos de Habermas sobre o direito e a democracia como contribuições conectadas ao quadro anterior de sua teoria da ação comunicativa, o que, segundo ele, afasta a referida unilateralidade e vincula o sistema jurídico ao funcionamento mais amplo da reprodução social:

Esse tipo de unilateralidade certamente não pode ser atribuído a *Facticidade e validade*, de Jürgen Habermas. (...) Este estudo de teoria jurídica guarda em si os resultados de sua monumental *Teoria da Ação Comunicativa*. (...) Eu não vejo qualquer razão para pensar que Habermas pretendia que a teoria jurídica deste

livro simplesmente substituisse sua análise social anterior mais abrangente. Mas isso parece ter sido justamente aquilo que alguns de meus colegas acreditavam quando decidiram limitar as preocupações da teoria crítica à resolução dos problemas com os quais o sistema jurídico se vê confrontado (idem, p. 127).

Desse modo, muito embora já tenha objetado a excessiva centralidade dada por Habermas à reconstrução do Estado democrático de direito (Honneth, 2011, p. 111; Honneth, 2007), Honneth o exime aqui da responsabilidade pelos direcionamentos legalistas que encontra no interior da teoria crítica recente. Estes seriam fruto de desenvolvimentos posteriores, próprios de uma interpretação limitadora de *Facticidade e validade* que desfaz o vínculo entre análise jurídica e crítica social. Nesse sentido, como veremos, o plano de repostas privilegiado por Honneth em “Beyond the Law: a response to William Scheuerman” salienta aproximações significativas de sua abordagem jurídica com alguns dos elementos mais centrais de *Facticidade e validade*. À luz de suas respostas às críticas dirigidas por Scheuerman, gostaria de destacar o papel atribuído ao direito tanto em *Luta por reconhecimento* (1992) quanto em *O direito da liberdade* (2011), salientando duas estratégias distintas de inserir a gramática jurídica como um elemento constitutivo, embora não exclusivo (e tampouco autossuficiente) das fontes normativas da vida social.

Em *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* (1992), o direito é tratado como uma das dimensões fundamentais do reconhecimento, figurando assim como um importante elemento das estruturas de personalidade que compõem a autocompreensão normativa do sujeito moderno. Isso não significa que o direito não possua uma realidade objetiva como parte das regras e estruturas que constituem a vida social. No entanto, na tentativa de desenvolver uma “fenomenologia empiricamente controlada”, a ênfase das análises sobre o direito moderno é colocada em seu papel exercido nos processos de formação de sujeitos autônomos e individuados: de um ponto de vista fenomenológico, o direito ampliaria o circuito social do reconhecimento para além das relações amorosas, inserindo uma expectativa intersubjetiva baseada no respeito recíproco entre pessoas jurídicas em princípio anônimas. Quer dizer, o reconhecimento jurídico promove uma forma de respeito igualitário entre todos os membros da sociedade, o qual independe das relações de afeto ou predileção que marcam os círculos restritos entre biografias singularizadas que compartilham laços afetivos fortes, dirigindo-se a “propriedades universais” atribuídas a todo ser humano indistintamente (Honneth, 2003, p. 187). Essas propriedades, por sua vez, possuem alargamentos históricos substanciais que partem da autonomia decisória requerida para a celebração de acordos racionais, são ampliados com a capacidade de participação em processos públicos de formação da vontade e alcançam, enfim, a exigência de condições de formação cultural e segurança econômica necessárias ao exercício igualitário das liberdades jurídicas

formalmente asseguradas (idem, p. 193). Para Honneth, a internalização das expectativas de respeito jurídico é vista como condição mesma ao desenvolvimento de uma forma particular de autorrelação prática, a partir da qual o próprio sujeito aprende a identificar em si as mesmas capacidades racionais reconhecidas nos demais membros da sociedade (idem, p. 194).

É importante sobretudo destacar que esse modo próprio de apreensão do desenvolvimento histórico do direito, vinculado à ampliação das expectativas que alimentam a autocompreensão normativa do sujeito moderno, encontra-se situado no interior de uma teoria da luta social normativamente motivada. Vale dizer, Honneth não pretende elaborar uma teoria do direito em sentido amplo; suas considerações jurídicas são inteiramente dedicadas ao objetivo estrito de demonstrar o papel cumprido pelo direito moderno na formação da gramática moral dos conflitos sociais - o que é feito por meio de um circuito que combina a *formação* da identidade pessoal por meio da internalização das expectativas normativas de respeito igualitário, o *sofrimento* gerado por formas sistemáticas de seu desrespeito e a *luta* motivada pela ampliação das estruturas de reconhecimento factualmente existentes (idem, pp. 257 ss.). Em uma formulação posterior, esse circuito é visto não como uma completa ruptura em relação ao modelo habermasiano, mas como o aprofundamento do tipo de experiência pré-científica capaz de fundar normativamente uma “transcendência intramundana”: não as “condições racionais de um processo de entendimento livre de dominação”, mas as “condições intersubjetivas do desenvolvimento da identidade humana”, as quais poderiam ser encontradas nas “formas sociais de comunicação em que o indivíduo cresce, adquire uma identidade social e, em última instância, precisa aprender a conceber a si mesmo como um membro igual e único da sociedade” (Honneth 2007b, p.74).

Para Honneth, entretanto, apesar desse papel importante atribuído ao reconhecimento jurídico na dinâmica das lutas sociais, ele é incapaz de oferecer sozinho a gramática do reconhecimento em sua completude. Isso porque as bases normativas da formação da identidade (e da resistência contra seu desrespeito social) trazem uma dupla exigência de igualdade e individuação. O direito reconhece capacidades racionais igualmente atribuídas a todo ser humano, podendo mesmo oferecer condições de possibilidade para práticas sociais pautadas na singularidade dos agentes. Mas apenas a estima social é vista como capaz de oferecer um tipo de reconhecimento voltado à particularidade dos sujeitos envolvidos, dirigido às realizações de cada um como parte de um grupo e suas respectivas contribuições à cooperação social (Honneth, 2003, p. 199).

A especificidade do tratamento jurídico aqui empreendido, isto é, sua delimitação segundo os contornos de uma teoria da luta social, está longe de ser levada plenamente em consideração pela leitura de Scheuerman, que exige o

posicionamento de Honneth acerca de uma extensa lista de tópicos que compõem uma teoria do direito em sentido amplo (sistema de direitos, divisão de poderes, *rule of law*, etc.). Além disso, Scheuerman encontra em *Luta por reconhecimento* uma oscilação entre a consideração do direito como um “modo de reconhecimento” abrangente que perpassa toda a vida social e como uma “esfera social” independente e espacialmente delimitada. Para ele, as principais debilidades do tratamento jurídico nesta obra seriam derivadas de seu apego ao segundo desses sentidos específicos: Scheuerman atribui a Honneth uma visão “compartimentalizada” do direito, isto é, uma compreensão do direito como “uma esfera social específica, ocupando um lugar social separado e, em aspectos cruciais, um lugar qualitativamente distinguível de esferas sociais alternativas que, ao menos em princípio, seriam mal atendidas se, de alguma maneira, a legalização [*legalization*] invadisse essas esferas ou suas lógicas autônomas independentes” (Scheuerman, 2017, p. 3 [10]).

Para Scheuerman, essa visão compartimentalizada do direito não apenas distorce seu papel em diferentes áreas da experiência social, como o coloca perigosamente em “quarentena”, exigindo que seja isolado das demais esferas sob pena da destruição de suas respectivas lógicas próprias. Desse modo, o apego de Honneth a uma versão compartimentalizada do direito seria responsável pelo reavivamento de intuições equivocadas vinculadas à “crítica da juridificação”,^{1 2} modelo de crítica social utilizado por Habermas em sua *Teoria da ação comunicativa* (1981) e, segundo Scheuerman, abandonado por bons motivos em *Facticidade e validade*. Independentemente do mérito de sua rejeição absoluta à crítica da juridificação (para a qual não apresenta argumentos substanciais que fossem além da indicação de obras clássicas, porém, não analisadas), não parece plausível que ela tenha espaço em *Luta por reconhecimento*. Ainda que faça uso da expressão “esferas sociais”, a embocadura fenomenológica não tem seu foco na reconstrução de estruturas sociais objetivas, delimitáveis espacialmente ou segundo lógicas próprias, mas, como vimos, em formações subjetivas e suas potenciais lesões proeminentes. Além disso, o direito é considerado legitimamente inscrito nas esferas do amor e da estima social, respectivamente, como proteções necessárias à integridade pessoal e às condições intersubjetivas de solidariedade pós-tradicional (Honneth, 2003, p. 278).

A respeito dos limites atribuídos por Honneth à gramática jurídica, Scheuerman apresenta ainda o argumento de que a *materialização do direito* faria com que o sistema

1 Para Scheuerman, embora Honneth utilize explicitamente o termo “juridificação” apenas em *O direito da liberdade*, já encontraríamos em *Luta por reconhecimento* a premissa de que “precisamos resguardar a autonomia das esferas sociais e dos tipos de reconhecimento não-jurídicos contra invasões ‘legalistas’ potencialmente perigosas e inapropriadas” (Scheuerman, p. 3 [10]).

2 Para um estudo aprofundado do conceito de juridificação, conferir o excelente trabalho de Tavolari (2019), *Origens da juridificação: direito e teoria crítica*.

jurídico passasse a reconhecer em seu interior a especificidade de grupos e condições sociais. Com isso, não seria necessária outra forma de reconhecimento para cumprir a exigência de respeito à particularidade dos sujeitos, uma vez que o direito material cumpriria de modo satisfatório este papel: ele teria como característica precípua reconhecer a especificidade das condições particulares de exercício da autonomia (Scheuerman, 2017, p. 10 [37]). Mais uma vez, essa objeção parece negligenciar detalhes importantes da teoria do reconhecimento. A materialização tem o papel importante de incorporar a exigência de igualdade de condições no exercício das competências asseguradas pelo direito formal. Ainda assim, trata-se de assegurar a igualdade de exercício do direito entre todos, não a especificidade de indivíduos em suas contribuições sociais e formas de vida particulares. Além disso, o direito material é especialmente focado na superação de *carências* ou necessidades particulares que impedem o exercício igualitário da autonomia jurídica. Nesse sentido, a especificidade reconhecida aqui é a das carências, não a das qualidades e realizações particulares de cada um. Com isso, o direito material busca assegurar as condições universais de autonomia e não o reconhecimento de contribuições particulares já cumpridas, mas subvalorizadas, no interior de uma hierarquia particular de valores.

Em *O direito da liberdade: Fundamentos de uma eticidade democrática* (2011), encontramos um projeto teórico bastante distinto, o qual pretende oferecer as bases para uma teoria da justiça dirigida às instituições e suas correspondentes práticas sociais. Nesse projeto, o conceito geral de direito (*das Recht*) nos é apresentado como “tudo aquilo que, na realidade social, possui durabilidade moral e legitimidade por servir à possibilidade geral e efetivação da liberdade individual” (Honneth, 2011, p. 16). A partir desse conceito amplo, que distingue “possibilidade geral” e “efetivação” da liberdade, o direito positivo é submetido a um tratamento mais complexo e diversificado, como componentes situados no interior de uma malha abrangente e descentralizada de fontes normativas corporificadas institucionalmente. Sua reconstrução do ordenamento jurídico tem início com a configuração da “liberdade jurídica” por meio de direitos subjetivos privados, apreendida então como a liberdade negativa para se retirar voluntariamente dos contextos comunicativos de modo a permitir ao sujeito definir e repensar suas orientações de valor individuais segundo uma autorreflexão aliviada dos deveres e laços sociais (idem, pp.132 ss.). Sua reconstrução avança à análise dos direitos sociais como tentativas de garantir condições materiais necessárias ao exercício igualitário da liberdade jurídica (idem, p. 143) e, posteriormente, passa a considerações dos direitos subjetivos públicos que estruturam a possibilidade de cooperação dos cidadãos em processos deliberativos dirigidos à formação coletiva da vontade (idem, p. 474 ss). Na seção final do livro, Honneth nos diz que o direito positivo é capaz de recobrir *todos* os âmbitos de liberdade social com garantias institucionais supervenientes, as quais denotam o

comprometimento da comunidade jurídica com as transformações decorridas no interior das esferas de relações pessoais, do mercado e da formação democrática da vontade - as quais, enquanto esferas da eticidade, promovem a liberdade social através da cooperação entre subjetividades que se formam e interagem por seu meio (idem, p. 613).

Desse modo, a reconstrução do ordenamento jurídico é marcada por uma polaridade já mencionada no conceito mais abrangente de direito, na medida em que serve aos papéis distintos de possibilidade geral e efetivação da liberdade individual (idem, p. 16). No primeiro desses polos, o direito possibilita a liberdade individual na medida em que permite ao indivíduo suspender sua adesão a contextos particulares da vida ética e promove condições institucionais para um tipo de reflexão autocentrada. No entanto, a obra é perpassada pela tese de que embora a liberdade individual deva ser admitida como bem supremo na modernidade, sua efetivação exige relações de *cooperação* travadas no interior das instituições da eticidade, por meio das quais “os fins das partes envolvidas se complementam de modo a buscarem satisfação por meio de sua execução complementar” (idem, p. 92). Em função disso, para Honneth, a figura inicial da liberdade jurídica deve ser considerada limitada, já que “é incapaz de gerar e manter as condições de sua própria existência”; vale dizer, promove a liberdade individual em um sentido meramente disruptivo, permitindo o distanciamento momentâneo de interações éticas sem as quais não possui “sustentabilidade” e “razão de existência” (idem, p. 156). E nesse sentido mesmo, não deve ser “absolutizada” nem como padrão único de liberdade, nem como imagem da vida social. Para Honneth, esse tipo de unilateralização seria responsável por patologias sociais significativas vinculadas à postergação contínua dos deveres intersubjetivos e dos laços de cooperação, levando a deformações no modo como os indivíduos se relacionam consigo mesmos e com o mundo social (idem, pp. 157-159).

Pode parecer inconsistente o fato de Honneth trabalhar a liberdade jurídica de forma negativa e potencialmente patológica no início de sua reconstrução e posteriormente, na seção final do livro, vincular o direito à dimensão “mais elevada” da liberdade social (Scheuerman, 2016, p. 5 ss. [17]). Segundo a dinâmica interna da obra, entretanto, não haveria nisso inconsistência, mas um modo intencional de apresentação teórica que se inicia com a forma mais abstrata e negativa da liberdade (a “liberdade jurídica”) para posteriormente apreendê-la de modo “substancial” ou “efetivo” - isto é, mostrando suas relações progressivamente mais densas com a eticidade. Nesse sentido, por exemplo, os direitos políticos irão cumprir um papel fundamental na institucionalização da vida pública democrática, a qual exige práticas de cooperação deliberativa que pressupõem, mas não podem ser reduzidas à atitude autorreflexiva do sujeito individual. Nos próprios termos da obra, portanto, o direito

não estaria limitado estritamente à configuração da liberdade jurídica, mas também possui um papel constitutivo na promoção da liberdade social (Honneth, 2011, p. 613). O vínculo necessário entre essas duas formas de liberdade, entretanto, não é *fundamentado* ele mesmo a partir de um princípio normativo independente (como no caso do “Princípio do Discurso” habermasiano), mas defendido através de um longo percurso de *exposição* das bases histórico-sociais de efetivação da liberdade, apreendidas como desenvolvimento do conjunto das instituições que compõem a eticidade democrática. Nesse sentido, ao ver seu modo próprio de compreensão do direito contrastado com aquele desenvolvido em *Facticidade e validade*, Honneth afirma que ambos coincidem em dois pontos elementares: na consideração da autonomia privada como núcleo estrutural da liberdade jurídica e na necessidade de ser complementada por uma forma de liberdade baseada em práticas coletivas de formação pública da vontade (Honneth, 2017, pp. 128-129). Com isso, a polaridade entre os dois sentidos da liberdade promovida juridicamente coincidiria com a tese habermasiana da *cooriginariedade* em seus termos centrais, com a diferença significativa de que em *O direito da liberdade* vemos salientada a necessidade de uma mediação social mais contundente entre essas formas de autonomia, o que justificaria seu distanciamento na ordem expositiva:

Assim, como sua [Habermas] famosa formulação, a autonomia individual e coletiva são “equiprimordiais” no sentido de que tanto o direito à legislação democrática quanto à autonomia privada podem ser constituídos apenas conjuntamente. Eu busquei, por princípio, proceder de modo semelhante em *O direito da liberdade*, com a exceção de que minha metodologia, seguindo Hegel, separa os dois aspectos da autonomia, colocando autonomia privada - a *Willkuerfreiheit* de Kant, ou liberdade de escolha - no início de toda a minha reconstrução da eticidade democrática, enquanto que a autonomia coletiva, ou seja, a determinação coletiva do conteúdo dos direitos subjetivos, é apresentada apenas no final do capítulo sobre a esfera pública democrática (Honneth, 2017, p.129).

Em virtude de sua vinculação a esses dois sentidos de liberdade, a leitura “compartimentalizada” do direito (que representa a objeção mais central de Scheuerman) parece aqui mais uma vez pouco convincente ou impactante. Enquanto institucionalização da liberdade jurídica, o direito é visto como uma dimensão não-substancial da vida social, vale dizer, como a possibilidade de suspender momentaneamente os laços intersubjetivos sem determinar, por si mesmo, novos padrões positivos para a orientação do comportamento. Por outro lado, enquanto institucionalização da liberdade social, o direito é visto como um recurso disponível ao longo de *toda* a extensão da eticidade - muito embora não esgote o conteúdo de práticas e valores próprios de cada esfera de ação. Com isso, poderíamos dizer que, no primeiro caso, a liberdade jurídica não possui “substancialidade ética” para determinar uma esfera social espacialmente delimitada e, no segundo, que

ao direito é atribuída uma vinculação substancial com a eticidade potencialmente dispersa ao longo de toda a sociedade, muito embora ela seja dependente dos valores corporificados nas esferas de ação particulares. Em nenhum desses casos, por motivos diversos, poderíamos falar do direito como uma esfera social compartimentalizada. Nesse sentido, Honneth escreve:

Longe de pensar no direito como algum tipo de espaço cercado, eu o trato como um elemento onipresente em nossas sociedades, disponível a qualquer momento como recurso prático e meio compartilhado para rejeitar demandas irracionais, justificar reformas sociais ou dar força institucional a mudanças sociais recém-alcançadas. (...) Mas, principalmente, o que eu pretendi mostrar em *O direito da liberdade*, com base na filosofia hegeliana, é que se compreende mal as interações entre os participantes dessas várias esferas ao assimilá-las ao modelo de obediência às normas jurídicas. As relações de reconhecimento alcançadas entre os sujeitos são geralmente governadas pelos valores que, segundo concepções compartilhadas, fornecem a essas esferas seu objetivo e propósito. (...) Os limites do direito (e portanto, de qualquer análise social baseada nele) consiste no fato de que ele é incapaz de determinar quais tipos de relacionamento os membros de uma sociedade devem pôr em movimento nas diferentes esferas de ação (Honneth, 2017, p. 128).

Em decorrência disso, o direito tampouco seria capaz de “colonizar” outras esferas de ação em sentido próprio. Como dito anteriormente, o tipo de patologia específica do direito se dá com a generalização unilateral da liberdade jurídica (enquanto liberdade negativa) e o conseqüente desaparecimento dos modos de cooperação necessários à liberdade social, gerando duas modalidades de distorções no âmbito da eticidade: na primeira delas, a ação deixa de ser conduzida segundo valores, significados e costumes compartilhados, passando a ser estrategicamente calculada em vista do aumento das chances de êxito em um possível litígio futuro; com isso, os sujeitos seriam reduzidos de forma objetivadora ao “somatório de suas reivindicações jurídicas” (Honneth, 2011, pp. 161-166). Na segunda, a própria capacidade de ação se vê comprometida pela manutenção prolongada da atitude suspensiva da liberdade negativa, impedindo a formação da própria vontade e conduzindo a um estado de “postergação de toda decisão profunda” (idem, pp. 167-172). Aquilo que Honneth chama de “juridificação” (*Verrechtlichung*) refere-se ao primeiro desses dois tipos de distorções patológicas da liberdade jurídica (idem, p. 162), sendo que nenhuma das duas modalidades possui o mesmo significado de uma “colonização sistêmica”. De acordo com o diagnóstico desenvolvido em *O direito da liberdade*, se alguma esfera social é explicitamente apresentada como propensa a colonizar as demais, essa é a esfera econômica do mercado - com recursos que podem certamente incluir instrumentos jurídicos, ainda que não derive daí sua lógica de funcionamento (Honneth, 2011, p. 276; Teixeira, 2019, pp. 189-194).

É importante dizer que boa parte das objeções de Scheuerman ao modo controverso como Honneth interpreta o sistema de direitos são de fato pertinentes

- por exemplo, quando questiona o núcleo “híper-privatista” de sua concepção de direitos subjetivos, o caráter exclusivamente atomizado e estratégico atribuído às competências do direito privado e a subsunção dos direitos sociais a esse mesmo feixe de competências (Scheuerman, 2017, p. 5 ss. [26]). Entretanto, ainda que bastante plausíveis, tais objeções representam uma disputa de interpretações do próprio campo jurídico e dificilmente podem ser convertidas em argumentos contundentes contra o suposto “abandono”, “negligência” ou “atitude contrária” ao direito. Scheuerman também parece estar correto ao afirmar que Honneth nunca nos ofereceu contribuições à literatura jurídica especializada tão complexas e abrangentes como Habermas. Ainda assim, por mais sofisticadas que sejam as contribuições da teoria do discurso ao direito e ao Estado constitucional, elas tampouco deixaram de ser fortemente criticadas por limites, lacunas e simplificações notáveis (Rosenfeld, Arato, 1998; Deflem, 2013). Apesar de toda a abrangência e complexidade encontradas por Scheuerman nas análises jurídicas de Habermas, estas se mostram quase que exclusivamente circunscritas a questões de direito constitucional, deixando de lado um número significativo de disciplinas tradicionais e uma infinidade de questões e tópicos do debate jurídico contemporâneo. Desse modo, quando o modelo tomado por Scheuerman como exemplar mostra-se ele próprio bastante seletivo, seus critérios implícitos de abrangência e complexidade técnica perdem significativamente impacto.

Perante o imenso volume e a profunda especialização da literatura jurídica, bem como os processos políticos contínuos e, por princípio, nunca completamente exauríveis de “interpretação constitucional”, parece justificável que a apreensão do fenômeno jurídico pela teoria crítica seja assumidamente seletiva, orientando-se por objetivos delineados no quadro interdisciplinar de problemas sociais prementes em um momento histórico particular (Honneth, 2017, pp. 126-127). Em contraposição a isso, as objeções de Scheuerman a um suposto empobrecimento dos estudos jurídicos pela vertente antilegalista não nos mostra claramente qualquer critério de seletividade, qualquer objetivo específico que justificasse o estudo do direito para fins de crítica e transformação social. O estudo e a aplicação do direito parecem configurar um fim em si mesmo, sendo defendidos como o objetivo maior a subordinar normativa e temporalmente qualquer outro propósito prático-investigativo: “Vamos primeiro criar um planeta em que os direitos fundamentais, a *rule of law* e o constitucionalismo estejam assegurados. Depois podemos ter uma conversa mais produtiva sobre suas possíveis patologias” (Scheuerman, p. 11 [43]).

III

Pelo exposto, o antilegalismo de Honneth não pode ser tomado como uma atitude contrária ao direito, mas contrária sim à “fixação unilateral” das teorias

normativas contemporâneas em questões estritamente jurídicas e, sobretudo, a seu efeito de clivagem na agenda de problemas sociais submetidos à avaliação crítica (Honneth, 2017, p. 126). Essa postura, como vimos, não caracteriza uma ruptura com as contribuições da teoria do discurso ao estudo do direito e da democracia constitucional, mas compartilha com ela alguns traços elementares, tais como a atenção constante aos *limites* próprios do *medium* direito (salientando sua dependência em relação a uma infraestrutura comunicativa que lhe serve de base e que não pode ser produzida por instrumentos legais), bem como a denúncia de suas *ambivalências* constitutivas, podendo tanto reforçar como reprimir a liberdade por meio, por exemplo, da institucionalização de privilégios sociais, do isolamento e da segregação legalizada, de regulações paternalistas e de processos de tomada de decisão sem suficiente participação dos concernidos. O modo particular como esses componentes são articulados em *O direito da liberdade* busca inserir o direito em um quadro mais amplo de crítica social baseado na ideia de eticidade democrática, promovendo um tipo de avaliação da história institucional atenta à multiplicidade de fontes normativas corporificadas em esferas de ação descentradas e, sobretudo, focada nas tendências de degeneração de suas estruturas de cooperação reflexiva. O direito, nesse sentido, pode servir tanto à institucionalização quanto à desinstitucionalização da liberdade social, corroborando, neste último caso, tendências ideológicas que a consideram “desnecessária, impossível ou perigosa” (Anderson, 2013, p. 19).

Mas se as objeções aqui mencionadas ao antilegalismo de Honneth não parecem atingir a especificidade de sua crítica social, elas também tendem a obscurecer alguns de seus aspectos mais problemáticos. Gostaria de apenas indicar aqui três possíveis linhas de questionamento que merecem ser desenvolvidas do ponto de vista de uma crítica social focada na ideia de eticidade democrática.

Inicialmente, se o programa de pesquisa desenvolvido em *O direito da liberdade* permite ampliar os estudos sobre democratização social para além do sistema político e do direito positivo, ele também carrega o risco de constrangê-los a um novo tipo de engessamento conceitual. Com efeito, esse projeto parece cunhado de modo ao mesmo tempo pretensioso e redutor, pois procura abranger *todas* as dimensões de realização da liberdade e, simultaneamente, acomodá-las a um programa teórico preliminarmente *limitado* a três esferas de cooperação reflexiva. Essa pretensão tem sido atacada por deixar de abranger outras esferas de ação incapazes de ser recobertas pela tríade “relações pessoais”, “mercado” e “formação democrática da vontade” - como, por exemplo, a “dimensão estética” ou a “esfera pública global” (Schaub, 2018; Jansen, 2013) - e negligenciar formas de funcionamento das esferas consideradas que não poderiam ser esgotadas pela moldura conceitual oferecida - nesse sentido, Timo Jütten e Bert van den Brink, entre outros, objetam convincentemente que o mercado e as relações pessoais não podem ser inteiramente

caracterizadas como formas de cooperação reflexiva (Jütten, 2015; Brink, 2013). Honneth assume uma posição ambivalente a respeito dos limites da eticidade: por um lado, os critérios anunciados para a apreensão das dimensões contemporâneas da vida ética (Honneth, 2011, pp. 18-29) são capazes de apontar para um conjunto mais diversificado e complexo de esferas de ação. Por outro, mesmo suas tentativas mais ousadas de atualização preservam um apego insuficientemente justificado à estrutura da *Sittlichkeit* hegeliana. Essa moldura conceitual tende a criar dificuldades à apreensão do material empírico consultado, sendo considerada um dos principais motivos para o caráter alegadamente impreciso de sua história institucional (Jütten, 2015; Schaub, 2018). Nesse sentido, o cumprimento de um projeto crítico pautado nos bloqueios e retrocessos à democratização social em seu mais amplo alcance parece exigir esforços supervenientes à atualização da eticidade operada no livro de 2011 e, possivelmente, a superação da ideia mesma de um sistema orgânico de esferas institucionais. A noção de liberdade social pode assumir um caráter menos restritivo se operada a partir não de uma imagem holística da sociedade, mas de um programa de pesquisa aberto às capilaridades múltiplas e potencialmente conflitantes da interação social.

Em segundo lugar, no final de *O direito da liberdade*, Honneth apresenta as lutas sociais como o “motor e o meio de realizar princípios institucionalizados de liberdade” (Honneth, 2011, p. 613). Quer dizer, como o impulso social responsável pelas transformações institucionais de acordo com as reivindicações por liberdade, dando ao conjunto das esferas da eticidade uma qualidade dinâmica e não conservadora. No entanto, esta afirmação parece não se encaixar facilmente no conjunto do livro. A categoria de luta social não foi substancialmente evocada durante a maior parte da reconstrução das diferentes esferas da liberdade social. Em muitos casos, suas transformações parecem creditadas a processos objetivos de diferenciação funcional sem uma intencionalidade política clara. Além disso, a obra não apresenta propriamente uma teoria da luta social e não é evidente se ela ofereceria espaço para tanto. Isso porque o conceito de “instituição” utilizado é significativamente robusto para a formação de subjetividades de acordo com a modulação social de seus objetivos e desejos (idem, pp. 92-93), de modo que os motivos da luta se tornam menos claros ou inesperados. Esse tipo de construção no mínimo deixa fora de foco os conflitos sociais imanentes a cada esfera institucional, sendo considerado responsável por um “déficit político” inédito em sua obra (Melo, 2014; Garcia, 2020). E por consequência, o próprio qualificativo “democrático” acoplado à noção de eticidade se mostra bastante enfraquecido: a democratização é avaliada a partir de critérios que apenas acrescentam às esferas institucionais a exigência de maior “reflexividade” e “inclusão” em suas formas de cooperação preexistentes, sem que as respectivas transformações sejam enfaticamente

vinculadas a processos de contestação e convencimento públicos. Embora a noção de “liberdade social” nos apresente contribuições significativas para uma interpretação não individualista da liberdade individual, as análises levadas a cabo em *O direito da liberdade* abarcam de forma apenas marginal o valor específico que uma cooperação igualitária e participativa deve assumir em processos de justificação pública das diferentes esferas institucionais.

Quando nos deparamos com a declaração contundente sobre o papel das lutas sociais nas páginas finais do livro, somos imediatamente incitados a ligá-lo a seus trabalhos anteriores. Em realidade, espera-se que essa lacuna possa vir a ser superada por algum tipo de integração com a teoria da luta social mais amplamente desenvolvida ao longo da década de 1990. Uma integração mais direta, entretanto, não parece autorizada pelos novos termos de sua teoria: Honneth não faz uma relação explícita entre os dois conceitos de luta, de modo que seu projeto centrado na elaboração de uma teoria da justiça pareça substituir o anterior. Para além das diferenças de conteúdo, a harmonização entre as duas ideias de luta social encontra dificuldades em suas notáveis diferenças metodológicas, uma vez que a “reconstrução normativa” da eticidade democrática não coincide com as dimensões do reconhecimento apreendidas anteriormente por meio de uma “fenomenologia empiricamente controlada”.³

E isso nos conduz a um último ponto. Honneth nega explicitamente a continuidade de seu modelo anterior: na tentativa de evitar uma antropologia filosófica naturalista e normativamente exigente, seu projeto fenomenológico parece inteiramente abandonado em favor de uma reconstrução normativa das estruturas institucionais da eticidade (Honneth, 2002; Garcia, 2020). E como consequência, parece se distanciar também de sua pretensão inicial de acessar as experiências intramundanas de desrespeito decorrentes de lesões sociais à identidade pessoal - com as quais pretendia aprofundar os fundamentos sociais de uma teoria crítica baseada na possibilidade de transcendência intramundana. Com este passo, torna-se menos claro não apenas o nexos da teoria com uma práxis transformadora (que a categoria da luta social teria por função introduzir), mas também sua relação com a experiência pré-teórica de subjetividades socialmente enraizadas. Quando comparado aos desafios produzidos por objeções semelhantes ao projeto de uma fenomenologia política, autoras como Iris Young mostram maior capacidade de combinar a experiência subjetiva de sofrimento e resistência política com elementos de justiça institucional segundo os termos de uma “visão binocular” (Lima e Silva;

³ Ricardo Crissiuma tem realizado contribuições importantes para explicitar o modelo de luta social presente em *O direito da liberdade* e ampliar a percepção de seu papel ao longo da produção mais recente de Honneth. Entre outros trabalhos, conferir neste volume “Reconstrução e indignação: Sobre as modulações da crítica e o potencial transformador do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth”.

Silva, 2017). Na ausência dessa conexão, uma teoria da justiça que busque ir além da gramática jurídica perde acesso a uma diversidade ampla de questões normativas que não alçaram ainda o plano das disputas institucionais, mas se mostram perceptíveis na forma de experiências subjetivas institucionalmente situadas (Young, 2000).

IV

Por fim, gostaria de chamar atenção para certos desenvolvimentos de Scheuerman em seu novo livro sobre *Desobediência civil* (2018) - uma obra que, para além da rica exposição do debate já sedimentado sobre o tema, assume um caráter diretamente propositivo, oferecendo-nos teses originais dirigidas a suas formas de continuidade no debate político contemporâneo. Em conclusão, busco defender que a cruzada antilegalista de Scheuerman encontra-se em descompasso com os próprios referenciais teóricos valorizados nesta obra, gerando sobretudo dificuldades à pretendida atualização do conceito à luz da experiência política recente.

Como o próprio Scheuerman admite, a desobediência civil nos coloca sempre em contato com uma normatividade que não se exaure plenamente na positividade do direito, remetendo-nos, em seus próprios termos, a um desrespeito publicamente justificado a leis ou ordens estatais em nome de um “direito superior”. Na primeira parte da obra, dedicada ao desenvolvimento teórico do conceito, Scheuerman nos apresenta quatro principais modelos de desobediência civil: os modelos religioso, liberal, democrático e anarquista. Para o autor, poderíamos encontrar um “processo de aprendizagem” positivo no desenvolvimento dos três primeiros, partindo da consolidação dessa forma de protesto com base em uma normatividade de fundo espiritual, seguindo com a depuração e decorrente substituição da lei divina por princípios de justiça constitucionalmente assegurados para, enfim, alcançar exigências mais amplas de um procedimento democrático igualitário e inclusivo. Diferentemente do modelo liberal, que transformaria a desobediência civil em um mecanismo para a recomposição de garantias constitucionais violadas, Scheuerman encontra em Arendt e Habermas um modelo proeminentemente político, transformativo, dedicado à denúncia de procedimentos democráticos falhos e, sobretudo, ao “aprofundamento da democracia” (Scheuerman, 2018, cap. 3). Para Scheuerman, entretanto, esse processo de aprendizado contínuo, com ganhos cumulativos no desenvolvimento de sua normatividade própria, seria substancialmente ameaçado pela vertente anarquista: seu anti-legalismo militante desvincularia a desobediência civil de qualquer comprometimento claro com o Estado democrático de direito, conduzindo a uma “desdiferenciação conceitual” em relação a outras formas de protesto e, fundamentalmente, a “consequências políticas desagradáveis”, por abrir mão de seu apelo simbólico e sua reconhecida capacidade de justificação pública. Na segunda parte da obra, Scheuerman aborda o ressurgimento da desobediência civil como

categoria crescentemente reivindicada por protestos políticos nas últimas décadas, salientando diferenças significativas em seu formato e novos desafios gerados a sua avaliação teórica. Entre as características mais marcantes no novo contexto, Scheuerman salienta a “pós-nacionalização e privatização” - isto é, a inserção da desobediência civil no cenário de protestos globais dirigidos prioritariamente não a autoridades políticas tradicionais do Estado-nação, mas a agentes e instituições econômicas internacionais - bem como uma adesão recorrente e, segundo o autor, “perigosa”, a um autocompreensão anarquista.

Independentemente dos muitos méritos da obra, é necessário inicialmente perceber que ambos os autores aos quais Scheuerman atribui o desenvolvimento de seu modelo privilegiado - vale dizer, o modelo *democrático* de desobediência civil - não compartilham o mesmo tipo de recusa ao antilegalismo; muito pelo contrário, arrolam entre seus principais adversários as posições legalistas encontradas nos respectivos contextos de análise. No ensaio “On Civil Disobedience”, de 1970, Arendt explicitamente se opõe às compreensões morais e legalistas deste conceito, as quais encontrariam suas bases respectivamente na consciência individual ou no grau hierárquico superior da lei constitucional (Arendt, 2010, pp. 52-55). Para a autora, uma compreensão política de desobediência civil a considera baseada não em uma lei escrita qualquer, mesmo que de estrato superior, mas sim no “espírito das leis”, o que nos remeteria às condições histórico-sociais do pacto político e aos princípios subjacentes a uma “sociedade do consentimento” (Arendt, 2010, p. 75, ss.); Habermas, por sua vez, combate a posição legalista como contraditória e potencialmente autoritária: a desobediência à lei não poderia ser autorizada por lei (se o fosse, não seria propriamente uma desobediência); mais importante, a posição legalista transformaria aquelas que protestam contra leis e atos governamentais ilegítimos em criminosas comuns, colocando-as fora do jogo político. E contrariamente à tese de que a desobediência civil não seria aceita no estado de direito alemão por não se encontrar formalmente reconhecida via legislação ou jurisprudência constitucional, Habermas encontra seu enraizamento não propriamente no texto escrito de normas e decisões judiciais, mas em uma “cultura política democraticamente desenvolvida” (Habermas, 2015, p. 144).

Ainda assim, ambos os autores permanecem presos ao quadro de pressupostos westfalianos, sendo incapazes de abarcar satisfatoriamente o deslocamento histórico das experiências concretas de protesto contra instâncias do poder econômico de estrutura transnacional. Scheuerman parece estar atento a esta dificuldade. Embora defenda Arendt e Habermas no plano teórico, o autor não faz uso do referido modelo democrático quando se dedica às novas práticas de desobediência civil. Ao invés disso, reclama a centralidade de uma interpretação universalista e moralmente carregada da *rule of law*, inspirada sobretudo na obra de Lon Fuller. Segundo ele, o

estado de direito expressa o “compromisso normativo de tratar aqueles aos quais nos encontramos vinculados de maneira minimamente respeitosa e digna”, ao passo que seu enfraquecimento “ameaça destruir os elementos básicos de nossa personalidade moral” (Scheuerman, 2018, pp. 128-129). Além de contrastar com posicionamentos explícitos dos autores aos quais atribui o modelo dedicado ao “aprofundamento democrático”, a inscrição desse componente moral substancialista da *rule of law* nos capítulos finais do livro possui um caráter *ad hoc*, sem qualquer relação com as reconstruções iniciais sobre as bases normativas imanentes à desobediência civil.

Muito embora Honneth não faça uso direto do conceito, uma visitação a sua crítica social poderia ajudar neste ponto. Por um lado, a relação feita entre reconhecimento jurídico e personalidade moral, como vimos, é bastante explorada pelo autor. Entretanto, essa relação não é vista como decorrência de uma concepção ideal da *rule of law* (defendida por Scheuerman sem um ancoramento empírico explícito, de forma historicamente negligente e tendencialmente apolítica). Em Honneth, esse vínculo entre reconhecimento jurídico e personalidade moral é estabelecido por meio de processos históricos de lutas por direitos que ampliam as qualidades morais a serem reciprocamente atribuídas a todos os membros de uma comunidade jurídica, denunciando tanto a insuficiência do conteúdo de direitos compartilhados quanto a exclusão injustificada de indivíduos e grupos como membros plenos da comunidade jurídica. Nesse sentido, é importante notar que o maior exemplo de luta por reconhecimento jurídico utilizado por Honneth em 1992 refere-se ao movimento por direitos civis nos EUA (Honneth, 2001, p. 198), um dos casos históricos mais emblemáticos de utilização da desobediência civil como categoria nativa em processos políticos concretos.

Além disso, a ampliação do foco da desobediência civil em direção a instâncias econômicas, principalmente relacionadas a agentes e instituições transnacionais do mercado financeiro, parece se beneficiar heurísticamente da tese honnethiana que defende a impregnação normativa da economia, trabalhada por ele de diferentes formas ao longo de sua obra (Honneth, 2001; Honneth, 2011). Vale dizer que Nancy Fraser, colocada ao lado de Honneth como uma das maiores representantes das tendências antilegalistas na teoria crítica contemporânea, também assume uma versão particular desta tese, voltando-se às demandas por novos enquadramentos (*frames*) de representação política no plano da justiça transnacional (Fraser, 2010). Cabe admitir que os modos como essa tese geral é delineada por Honneth e Fraser não são idênticos ou incontroversos; ainda assim, em face da “privatização e pós-nacionalização” das autoridades contestadas (identificadas por Scheuerman como características centrais das novas dinâmicas de protesto), parece produtivo trabalhá-la como uma hipótese de sentido aberto, voltada a compreender os modos como a suposta normatividade impregnada no mercado tem sido mobilizada em protestos

dirigidos contra organizações do capitalismo financeiro, bem como que tipo de exigências democratizantes podem ser ali identificadas.

Para finalizar, cabe dizer que a cruzada antilegalista de Scheuerman o faz negligenciar transformações significativas na autocompreensão de agentes políticos que reivindicam a desobediência civil como categoria tanto explicativa quanto justificatória. Como o próprio autor admite, o ressurgimento recente do debate teórico sobre o tema se deve em grande medida à notoriedade desta forma de ação política em protestos globais desencadeados pela crise financeira de 2008, bastante vinculados a uma gramática de ocupação de espaços públicos que se difundiu em diferentes partes do mundo. Em razão de sua retórica antilegalista, entretanto, Scheuerman qualifica tais movimentos como regressivos, potencialmente violentos e politicamente irresponsáveis, abandonando assim qualquer abertura epistêmica para *novos processos de aprendizagem* à luz da experiência política recente. Com isso, o autor não apenas negligencia a autocompreensão produzida por ativistas, como busca oferecer a eles recomendações ou direcionamentos pautados em um modelo teórico moralmente exigente - incitando-os sobretudo a demonstrar publicamente maior “fidelidade à lei” (Scheuerman, 2018, pp. 132-137). Como já salientou Gabriel Busch de Brito, a obra neste ponto acaba recaindo em uma “sobreposição da teoria em relação à prática muito problemática para um projeto que se compreende como pertencente ao campo da teoria crítica” (Brito, 2019, p. 5). E em função mesmo da referida sobreposição teórica, Scheuerman torna seu projeto de atualização impermeável à autocompreensão e justificação normativa de agentes que reclamam a desobediência civil no registro dos chamados “novos anarquismos” (Gerbaldo, 2017; Bray, 2013; Graeber, 2002). Em um texto intitulado “The new anarchists”, intencionalmente dedicado ao combate de mal-entendidos em relação à dinâmica interna de *Occupy Wall Street*, David Graeber nos remete explicitamente à tentativa conjunta de estabelecer uma “nova linguagem à desobediência civil”, a qual seria “não-violenta, ainda que em sentido distinto do autossacrifício de Gandhi”, e vinculada sobretudo à produção de formas não hierárquicas de uma “democracia do consenso”:

[E]sse é um movimento que se propõe a reinventar a democracia. Ele não se opõe à organização. Trata-se, ao contrário, de criar novas formas de organização. E isso não significa também ausência de ideologia. Essas novas formas de organização são sua ideologia. Trata-se de criar e promulgar redes horizontais ao invés de estruturas organizativas de cima para baixo, como Estados, partidos ou corporações; vale dizer, trata-se de desenvolver redes baseadas em princípios descentralizados de uma democracia consensual não hierárquica (Graeber, 2002, p. 70).

Esse tipo de posicionamento, caso não seja considerado um esforço isolado, nos confere bons indícios de que a autorreflexão anarquista pode não apenas ser

compatível com o chamado “modelo democrático” da desobediência civil, mas contribuir em seu desenvolvimento para além do estado deixado por Habermas - desvelando seu admitido “cerne anárquico” e combinando o componente deliberativo até então predominante com práticas espontâneas de participação não hierárquica, cooperação igualitária e resistência pacífica, embora não sacrificial.

Referências

- Anderson, J. (2013). The fragile accomplishment of social freedom. *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, 1, 18-22.
- Bray, M. (2013). *Translating Anarchy: The Anarchism of Occupy Wall Street*. Winchester: Zero Books.
- Brink, B. (2013), From personal relations to the rest of society. *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, 1, 23-27.
- Brito, G. B. (2020). Desobediência civil entre pós-nacionalização e digitalização. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, AOP (Advance Online Publication).
- Deflem, M. (2013). “The Legal Theory of Jürgen Habermas”. In: Banakar, R.; Travers, M. *Law and Social Theory*. Oxford: Hartman Publishing.
- Fraser, N. (2010). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press.
- Garcia, R. (2020). *Crítica Reconstitutiva em Axel Honneth*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- Gerbaldo, P. (2017). *The Mask and the Flag. Populism, Citizenism and Global Protest*. Oxford: Oxford University Press.
- Graeber, D. (2002). The New Anarchists. *New Left Review*, 13, 61-73.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität un Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Idem, (2020). *Facticidade e validade*. Trad. Felipe Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp]
- Habermas, J. (2015). *A Nova obscuridade*. Pequenos escritos Políticos V. São Paulo: Ed. Unesp.
- Honneth, A. (2001). “Redistribution as Recognition: a response to Nancy Fraser”. In: Fraser, N. Honneth, A. *Redistribution or Recognition*. A Political-Philosophical Exchange. London: Verso.
- Honneth, A. (2002). Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions. *Inquiry*, 45, 499-520. DOI: <https://doi.org/10.1080/002017402320947577>
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: A Gramática Moral do Conflitos Sociais*. São Paulo: Editora 34.
- Honneth, A. (2007a). “Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today.” In: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2007b). “The social dynamics of disrespect: on the location of critical theory today”. In: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.

- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt/A: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2017). Beyond the Law: A Response to William Scheuerman. *Constellations*, 24(1), 126-132. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12272>
- Jansen, Y. (2013) The 'Us' of democratic will-formation and globalization. *Krisis. Journal of Contemporary Philosophy*, 1, 32-36.
- Jütten, T. (2015) Is the Market a Sphere of Social Freedom?. *Critical Horizons*, 16(2), 187-203. DOI: <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000047>
- Lima e Silva, G.; Silva, F. (2017). "Between experience and structure: Social suffering, collective identities and justice in Iris Marion Young". In: Bueno, A.; Teixeira, M. (orgs.). *On the politics of social suffering*. *Digithum*, 23, Barcelona.
- Melo, R. S. (2014). Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 15, 17-36. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-335220141502>
- Rosenfeld, M.; Arato, A. (1998). *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press.
- Schaub, J. (2018). Aesthetic freedom and democratic ethical life: A Hegelian account of the relationship between aesthetics and democratic politics. *European Journal of Philosophy*, 27(1). DOI: <https://doi.org/10.1111/ejop.12403>
- Scheuerman, W. (2017). Recent Frankfurt Critical Theory: Down on Law? *Constellations*, 24(1), 113-125. DOI <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12218> [A teoria crítica frankfurtiana recente: Aversa ao direito?. Tradução Bianca Tavorari. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 2018].
- Scheuerman, W. (2018). *Civil Disobedience*. Malden: Polity Press.
- Tavorari, B. M. D. (2019). *Origens da juridificação: direito e teoria crítica*. Tese (Doutorado em direito) - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Teixeira, M. (2019). "Can Honneth's Theory Account for a Critique of Instrumental Reason? Capitalism and the Pathologies of Negative Freedom". In: Schmitz, V. (ed.). *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*. London: Palgrave Macmillan.
- Young, I. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Recebido em: 11.05.2020

Aceito em: 19.08.2020

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Razão instrumental como liberdade negativa? Sobre o *leitmotiv* da teoria crítica na obra de Axel Honneth

Instrumental Reason as Negative Freedom? On Critical Theory's *Leitmotiv* in the Work of Axel Honneth

Mariana Teixeira

m.teixeira@fu-berlin.de

(Freie Universität Berlin, Berlim, Alemanha)

Resumo: A hipertrofia da racionalidade instrumental na modernidade capitalista é uma das características marcantes da teoria crítica em termos de diagnóstico de tempo. Esse *leitmotiv* parece ser contradito ou, no melhor dos cenários, ofuscado na teoria do reconhecimento de Axel Honneth, representante da chamada terceira geração dessa tradição teórica. Neste artigo, traço um panorama dos posicionamentos de Honneth a esse respeito ao longo de sua obra, de *Crítica do poder* a *Direito da liberdade*, no intuito de mostrar que seu modelo teórico não só é compatível com, como fornece as bases para, uma crítica da razão instrumental como crítica da liberdade negativa - ainda que o próprio autor não tenha levado essa conexão até suas últimas consequências.

Palavras-chave: Axel Honneth; economia de mercado; razão instrumental; sociedade civil; liberdade negativa.

Abstract: The hypertrophy of instrumental rationality in capitalist modernity is one of the outstanding characteristics of critical theory in terms of time diagnosis. This *leitmotiv* seems to be contradicted or, at best, overshadowed in Axel Honneth's recognition theory, representative of the so-called third generation of this theoretical tradition. In this article, I give an overview of Honneth's stances in this regard throughout his work, from *Critique of Power* to *Freedom's Right*, in order to show that his theoretical model is not only compatible with, but also provides the basis for, a critique of instrumental reason as a critique of negative freedom - even though the author himself has not taken this connection to its last consequences.

Keywords: Axel Honneth; market economy; instrumental reason; civil society; negative freedom.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p137-158>

Introdução:¹ razão instrumental e diagnóstico de tempo na teoria crítica

A teoria crítica da Escola de Frankfurt é notória em seu diagnóstico do alastramento patológico da razão instrumental nas sociedades capitalistas. A partir

¹ Desenvolvi parte dos argumentos que se seguem em minha tese de doutorado (Teixeira, 2016) e em um capítulo para o volume *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition* (Teixeira, 2019). A presente versão foi revista a partir das discussões que se seguiram à apresentação do texto no evento "The Critical Theory of Axel Honneth: Reconstruction, Capitalism, and Pathologies", realizado na Universidade de São Paulo em novembro de 2018. Gostaria de agradecer à organização e às/aos participantes do colóquio, assim como às/aos pareceristas que leram e comentaram o texto, mesmo que não tenha sido possível atender a todas as sugestões feitas. A pesquisa que deu origem a este artigo contou com o financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

da combinação de temas marxistas e weberianos realizada por Georg Lukács em *História e consciência de classe*, a primeira e a segunda geração de teóricos críticos evidenciaram as consequências negativas da hipertrofia da racionalidade que acompanha a generalização da lógica anônima do mercado para virtualmente todos os aspectos da vida social. Pode-se mesmo argumentar que este é um *leitmotiv* da teoria crítica do século XX em termos de diagnóstico do tempo, já que é fundamental para a compreensão de diversas de suas categorias chave, desde a *reificação* de Georg Lukács, o *homem unidimensional* de Herbert Marcuse e o *mundo administrado* de Theodor Adorno até a *colonização sistêmica do mundo da vida* proposta por Jürgen Habermas.

Neste aspecto, Axel Honneth parece distanciar-se consideravelmente de seus antecessores na teoria crítica. A crítica da razão instrumental não exerce um papel significativo em *Luta por reconhecimento* (1992), sua obra mais conhecida; além disso, em *Crítica do poder* (1986), Honneth defende que os déficits teóricos dos modelos críticos anteriores se dão justamente pela insistência na ubiquidade da racionalidade instrumental e da integração sistêmica do mercado. O tema central da obra de Honneth é, em contraste, a infraestrutura normativa dos conflitos sociais - as motivações morais que subjazem até mesmo lutas por poder ou bens materiais. Somando-se a isso, como se pode observar em sua réplica a Nancy Fraser em *Redistribuição ou reconhecimento?* (2003), Honneth por vezes vai além de um questionamento da ênfase da teoria crítica na integração sistêmica e parece defender a tese de que *não há integração sistêmica enquanto tal*. Isso o levou a ser criticado por negligenciar todo um rol de patologias sociais engendradas pela internalização de imperativos de lucratividade do mercado em conexão com o controle técnico da sociedade e da natureza. Nesse sentido, Andrew Feenberg sugere em sua resenha de *Crítica do poder* que “a argumentação de Honneth falha em explicar o fato óbvio de que o controle da tecnologia serve de base ao poder em sociedades avançadas” (Feenberg, 1994, p.98).²

Pode-se contra-argumentar, porém, que o foco de Honneth na motivação moral das lutas sociais não exclui o diagnóstico de patologias sociais sistêmicas, geradas pela lógica calculadora e impessoal do mercado capitalista. Isso fica claro, por exemplo, em seus ensaios com viés marxista escritos na década de 1980, parcialmente reunidos em *O mundo dilacerado do social* (1990), e também na recente transição do reconhecimento para a liberdade social como categoria fundamental da teoria honnethiana. Em *Sofrimento de indeterminidade* (2001) e *Direito da liberdade* (2011), pode-se identificar uma abertura teórica para a razão instrumental na forma de uma crítica da liberdade negativa - ainda que Honneth não leve essa abertura adiante

² Trechos de obras que constam em língua estrangeira nas referências bibliográficas foram traduzidos pela autora.

a ponto de estabelecer uma conexão entre a hipertrofia da liberdade negativa e a racionalização capitalista de atividades laborais.

Para defender esta interpretação, começo por reconstruir a crítica de Honneth ao diagnóstico habermasiano da colonização sistêmica do mundo da vida (1), para então apresentar sua abordagem alternativa a respeito da racionalização capitalista das atividades laborais (2). Essa abordagem, contudo, exerce um papel apenas marginal na teoria honnethiana do reconhecimento formulada subseqüentemente, na qual não parece haver espaço para a razão instrumental ou a integração sistêmica - nem mesmo como manifestações de uma patologia social (3). Volto-me, então, para a obra recente de Honneth sobre liberdade social e argumento que sua crítica da liberdade negativa pode ser articulada a uma crítica da razão instrumental. Essa análise compreende dois argumentos: numa primeira tentativa, em *Sofrimento de indeterminidade*, Honneth recairia na “falácia da concretude deslocada” que havia criticado em Habermas (4), ao passo que em *Direito da liberdade* o autor mitigaria essa dificuldade (5). Na conclusão, esboço como a teoria da liberdade social poderia estabelecer uma conexão entre as patologias sociais da liberdade negativa e “os danos e destruições inerentes à modernização capitalista” (Honneth, 1999 [1986], p.23).

1. A crítica a Habermas e à tese da colonização

Na primeira parte de *Crítica do poder*, Honneth discute as dificuldades teóricas presentes nos textos de Horkheimer e Adorno, dando especial ênfase ao caráter monológico de uma antropologia filosófica apoiada no processo de dominação da natureza por meio da ação racional-instrumental e não na dimensão normativa de práticas intersubjetivas. Habermas aparece na terceira parte do livro, por outro lado, como o autor que traz precisamente as noções de intersubjetividade e normatividade para o palco central da teoria crítica, revertendo o monopólio de uma teoria social em que a ação humana é concebida ora como ação estratégica, ora como guiada por forças impessoais de controle. Decerto, Habermas não abandona o diagnóstico da primazia crescente da racionalidade instrumental voltada para a dominação da natureza e das pessoas, mas traz à luz uma concepção alternativa - comunicativa - de racionalidade, em nome da qual se poderia criticar o domínio da técnica. A unilateralização positivista da teoria científica, por exemplo, é criticada em vista da possibilidade de uma outra concepção de ciência, para além do campo da técnica e do controle. Assim, Habermas atribui a experiências comunicativas - e portanto a orientações de valor, àquilo que vai além dos limites do interesse próprio - uma eficácia motivacional ausente, ou presente apenas timidamente, nas formulações iniciais da teoria crítica.

Honneth argumenta, entretanto, que em *Conhecimento e interesse* (1968) Habermas sugere não um, mas dois modelos para o desenvolvimento histórico da espécie humana e que posteriormente, na *Teoria da ação comunicativa* (1981), ele teria optado pelo modelo mais próximo da teoria de sistemas, o que teria resultado em uma concepção reificada das dinâmicas de desenvolvimento social.

Em *Conhecimento e interesse*, a divisão entre ação instrumental e ação comunicativa, ou entre trabalho e interação, podia ser interpretada de duas maneiras distintas. Por um lado, as dinâmicas conflituosas do desenvolvimento histórico podem ser vistas não só como presentes, mas mesmo como *constitutivas* da esfera comunicativa. Tais conflitos comunicativos afetariam, por sua vez, a conformação de relações sistêmicas ou instrumentais. Honneth aponta que há aqui uma possibilidade incipiente para se interpretar “a interação social também como *luta* de grupos sociais pela *forma de organização* da ação racional-instrumental” (Honneth, 1989 [1986], p.296, grifos no original).³ Esse embate não se dá meramente como competição estratégica entre diferentes atores sociais: o objeto do embate são normas institucionalizadas, de maneira que o conflito engloba a disputa comunicativa entre diferentes modelos interpretativos sobre a legitimidade das normas sociais. O embate entre grupos sociais é visto como um processo intersubjetivo que se inicia com a destruição das condições de reciprocidade da comunicação, se mantém na resistência de sujeitos lesados moralmente e termina, no melhor dos casos, com a renovação comunicativa de uma situação de reconhecimento mútuo. Essa concepção das dinâmicas intersubjetivas das lutas sociais implica, para Honneth, a inexistência de subsistemas sociais normativamente neutros, governados unicamente pela racionalidade instrumental: “as organizações aparentemente ‘racional-instrumentais’ são também codeterminadas por pontos de vista prático-morais que devem ser entendidos como resultado da ação comunicativa” (idem, p.303).

Este é, contudo, apenas um dos caminhos abertos pela teoria de Habermas - e que, para Honneth, não foi trilhado pelo autor. Outra possibilidade, que Habermas retoma e expande nos seus trabalhos subsequentes, implicaria conceber as dinâmicas conflituosas do desenvolvimento social como se dando não *entre grupos sociais* com diferentes posições na sociedade, mas, antes, entre *esferas de ação*. O conflito se daria, então, pelo fato de que a esfera comunicativa estaria sujeita à intervenção excessiva por parte do sistema - isto é, por relações econômicas e políticas mediadas não pela interação linguística, mas sim por dinheiro e poder. Daí surge, então, segundo Honneth, uma maneira mais rígida de se abordar o dualismo entre ação instrumental (voltada para a reprodução material da sociedade por meio do controle) e ação comunicativa (voltada para a reprodução cultural da sociedade por meio do

³ Traduzo o termo alemão *zweckrational* pela expressão “racional-instrumental” e *Zweckrationalität* por “racionalidade instrumental” ou “razão instrumental”.

entendimento).

A inclinação de Habermas para essa interpretação mais rígida da distinção entre sistema e mundo da vida apareceria, por exemplo, na concepção da economia capitalista e da estrutura administrativa estatal como dois subsistemas regulados não normativamente, mas sim apenas pela ação instrumental. Para Honneth, é problemático que essa suposta distinção analítica seja aplicada no domínio empírico dos fenômenos sociais: o dualismo entre sistema e mundo da vida não é apenas metodológico, como inicialmente proposto por Habermas mediante a distinção entre os pontos de vista do observador e do participante (idem, p.324). Como consequência, os dois tipos de orientação da ação são reificados em esferas concretas de reprodução social como se houvesse, de fato, domínios sociais distinguíveis por serem ou não regulados de acordo com normas geradas comunicativamente - o que configura uma falácia da concretude deslocada (idem, p.282).

No entender de Honneth, são assim criadas duas ficções: uma esfera sistêmica neutralizada de normas morais e uma esfera comunicativa livre de conflitos, dominação e poder. Trata-se de ficções porque, por um lado, as estruturas organizacionais da administração econômica e estatal só podem ser compreendidas como formadas por uma combinação entre a lógica da ação estratégica e princípios normativos político-práticos, que são produtos de um processo permanente de interação comunicativa. Como as regras da ação racional-instrumental são indeterminadas e sua aplicação social não pode se dar sem as regras da ação prática e política, esses princípios normativos formam as *condições* sob as quais fins administrativos são alcançados por meio da ação racional-instrumental (idem, pp.328-329). Honneth propõe, por outro lado, que o mundo da vida social não se reproduz independentemente da influência de práticas estratégicas e orientadas pelo cálculo, manifestas em várias formas de exercício de poder (idem, p.330).

Sem tomar isso em conta, diz Honneth, perdem-se de vista os processos cotidianos e pré-políticos do surgimento e da reprodução da dominação social. Além disso, na medida em que se enfatiza a colonização do mundo da vida pelo sistema como a patologia social central na modernidade, fenômenos problemáticos como a dominação de classe e as relações assimétricas de poder tendem a se diluir, posto que os conflitos são vistos como se dando entre diferentes esferas de ação e não entre grupos sociais diferentemente posicionados na estrutura de produção e reprodução do capital.

2. A abordagem alternativa de Honneth: racionalização em disputa

Durante a década de 1980, Honneth procurou desenvolver uma abordagem alternativa ao *leitmotiv* da teoria crítica - a crítica da razão instrumental nas

sociedades capitalistas - com um viés marxista. Para ele, o marxismo só pode fazer jus ao seu potencial crítico, entretanto, se abandonar interpretações funcionalistas e reconstruir criticamente a categoria do trabalho (Honneth, 1980, pp.185-186). Para tanto, Honneth busca nos escritos do jovem Marx, em especial os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, as *Teses sobre Feuerbach* e *A ideologia alemã*, uma concepção dos processos laborais que não seja normativamente neutra e em que a produção não seja reduzida à racionalidade instrumental. Da mesma forma, conflitos sociais e econômicos não são vistos como postos em marcha por atores meramente maximizadores de utilidade: “Marx não concebe a luta de classes apenas como um embate estratégico visando a aquisição de bens ou poder de controle; ela representa, antes, um conflito moral em que a classe oprimida luta pelas condições sociais de seu autorrespeito” (Honneth, 1989, p.100). Seguindo Marx, Honneth argumenta que há um *excedente emancipatório* nas atividades laborais que se manifesta em processos de aprendizado não apenas cognitivo, mas também moral. Sem essa implicação normativa, de fato, não seria possível distinguir o trabalho livre do trabalho alienado. Portanto, o conceito de trabalho de Marx não é visto apenas como uma categoria descritiva, mas também prático-normativa, envolvendo desenvolvimentos técnicos e instrumentais bem como um “potencial formativo prático-moral que exerce um poder normativo de esclarecimento acerca das relações injustas do capitalismo” (Honneth, 1980, p.196). Esse processo prático-moral de aprendizado estaria então na base do potencial revolucionário do conceito de trabalho.

Em contraste, na visão de Honneth, as obras tardias de Marx implementaram uma mudança sutil, porém decisiva, no caráter pedagógico do trabalho:

em lugar de um modelo argumentativo que busca explicar a possibilidade da emancipação social diretamente a partir do potencial formativo [*Bildungspotential*] do trabalho, emergiu ali o modelo menos ambicioso em que a classe trabalhadora torna-se disciplinada e tecnicamente qualificada por meio do trabalho industrial na fábrica (idem, ibidem).

A ênfase recai agora sobre processos de aprendizado técnico e disciplinar no trabalho na fábrica, e não na experiência moral de indignação que surge das condições capitalistas de vida e de trabalho. Para Honneth, ao passo que os escritos do jovem Marx se apoiam majoritariamente em uma teoria da *ação*, sua obra tardia passa a focar numa análise *sistêmica* das crises enfrentadas pelas sociedades capitalistas (Honneth, 1989, pp.96-97). A conexão entre trabalho autônomo e emancipação - que sustentava a crítica do trabalho alienado na indústria capitalista - é abandonada em favor de uma visão mais determinista do potencial revolucionário inerente ao desenvolvimento tecnológico das forças produtivas. Como resultado,

as dimensões da problemática marxiana desaparecem de vista, posto que as condições de possibilidade de processos políticos de emancipação não são mais entendidas como

se dando no nível das experiências sociais de sujeitos atuantes, mas sim projetadas no nível de processos sistêmicos autonomizados (Honneth, 1980, pp.197-198).⁴

Ao se descartar a função normativa do trabalho como conexão categorial entre uma crítica sistemática da economia política e uma teoria revolucionária orientada para a prática, instala-se uma crise na teoria marxista da revolução (idem, p.185). A categoria do trabalho, é, assim, normativamente neutralizada, e a tensão conceitual presente na obra de Marx entre trabalho alienado e não alienado reduz-se gradualmente em favor de uma interpretação ontológica do trabalho racionalizado que reflete apenas sua situação atual (e patológica):

As categorias do trabalho “alienado” ou “abstrato”, com as quais Marx critica a organização capitalista da atividade laboral, praticamente desaparecem da linguagem teórica da filosofia social de orientação marxista, pois parece não haver um critério para formas de trabalho propriamente humanas, isto é, não alienadas, que seja independente de uma cultura particular (idem, p.214).

Decerto, para Honneth, o declínio *conceitual* do potencial emancipatório do trabalho no marxismo corresponde a uma neutralização normativa no nível *histórico*, com a racionalização e a fragmentação das atividades laborais advindas da taylorização do processo produtivo. Isto levou a uma separação sistemática entre o conhecimento teórico do trabalho e sua efetiva execução (idem, p.205) e, conseqüentemente, à separação entre, de um lado, poucos trabalhadores altamente qualificados em posições de controle e gerência e, de outro, um grande contingente de trabalhadores sem qualificação em posições subalternas e precárias (idem, pp.199-200).⁵ Mas esse diagnóstico não implica, para Honneth, a negação da dimensão normativa latente do trabalho. Uma concepção crítica de trabalho, pelo contrário, permite a distinção entre diferentes tipos de ação racional-instrumental de acordo com o grau de autonomia que os atores sociais têm ao exercê-las (idem, p.222).

Anoção crítica de trabalho de Honneth busca evitar desse modo o confinamento, presente no dualismo habermasiano, das atividades laborais ao campo da ação racional-instrumental livre de normas. A lógica normativa interna do trabalho não corresponde, para Honneth, “nem à lógica de ações comunicativas, que visa à coordenação de intenções de ação orientada ao entendimento, nem à lógica das ações instrumentais, que visa ao domínio técnico dos processos naturais” (idem,

4 Honneth vê um processo semelhante na minimização do papel das lutas sociais na obra de Habermas: assim como, para Marx, a dialética entre forças produtivas e relações de produção substituiria a luta de classes como o “motor da história”, para Habermas a oposição entre sistema e mundo de vida substituiria a disputa entre grupos sociais pela orientação normativa de complexos de ações racional-instrumentais.

5 Este processo contradiz empiricamente, portanto, também aquela esperança menos ambiciosa de que o aprendizado técnico pudesse contribuir para a organização da revolta dos trabalhadores contra o capitalismo, uma vez que não há uma correlação direta entre a intensificação da produtividade do trabalho e um aumento do nível de qualificação dos trabalhadores (idem, p.200).

p.223), mas sim *a uma combinação de ambas*. Honneth identifica assim a existência de um conhecimento prático-moral que advém não da consciência da distorção sistemática das relações comunicativas, mas antes da experiência de *expropriação das atividades produtivas de trabalho*.

Importa destacar que o conhecimento moral latente nas atividades laborais pode se desvelar até mesmo no contexto de relações de trabalho amplamente racionalizadas e heterônomas por meio de diversas formas de resistência e reapropriação do controle dos processos produtivos por parte dos atores sociais. Honneth se apoia, aqui, em estudos que evidenciam estratégias cooperativas utilizadas pelos trabalhadores para resistir à expropriação de seu conhecimento prático e sua capacidade de iniciativa nas atividades laborais.⁶ Frente a essa expropriação sistemática, os trabalhadores reagem por meio de uma série de infrações e violações de normas com o objetivo de reaver (ainda que parcial e informalmente) o controle sobre as operações de produção. Tais estudos indicam que as políticas capitalistas de produção e “o trabalho industrial taylorizado e esvaziado de sentido” (Honneth, 1980, p.225) costumam vir acompanhados de uma força oposta mediante a qual os trabalhadores mobilizam cooperativamente um profundo conhecimento de suas atividades laborais como um meio informal de resistência prática no espaço de trabalho (Honneth, 1990 [1981], p.201). Mesmo o trabalho alienado ou expropriado contém, portanto, um “momento de rememoração prática” que pode trazer à superfície a percepção de que está em curso uma dominação injustificada (Honneth, 1980, p.225).

Segue-se disso que os trabalhadores expressam, em seus esforços para trazer os processos heterônomos de trabalho de volta ao horizonte das atividades exercidas de maneira autônoma, demandas que são *imanes* às suas próprias atividades. Formas cotidianas de julgamento normativo subjacentes às práticas laborais são evidências de que a emancipação, no domínio do trabalho, não depende da referência a normas morais exógenas, e que conflitos de classe não ocorrem puramente devido à distribuição desigual de bens materiais: na base desses conflitos pode-se identificar a demanda por uma redefinição da dignidade humana e, portanto, por outra forma de reconhecimento social (Honneth, 1990 [1981], p.200).

Com sua noção criticamente reconstruída de trabalho, Honneth procurou assim distanciar-se das vertentes funcionalistas do marxismo que derivam a cultura de classe diretamente da posição de seus membros no processo de produção, o que teria o efeito de reforçar as estratégias de dominação que impedem que suas demandas alcancem visibilidade na arena pública. Cumpre notar que, mesmo que Honneth diagnostique uma erosão da normatividade do trabalho como resultado da sempre crescente demanda do sistema capitalista por cálculo e controle - o que leva à predominância da racionalidade instrumental sobre a ação intersubjetiva e

⁶ Cf. Bernoux (1979), Braverman (1998 [1974]) e Moore (1978).

autônoma -, a ênfase do autor não recai nas patologias sociais que assim emergem, mas antes na perspectiva da resistência social que é inerente a tais patologias.

3. Teoria do reconhecimento: qual o papel da crítica à razão instrumental?

Em *Luta por reconhecimento*, Honneth expande seu foco da infraestrutura normativa da luta dos trabalhadores contra a mecanização das atividades laborais para englobar a gramática moral das lutas sociais em geral (Honneth 1994 [1992]). Ele considera que, enquanto as expectativas morais de indivíduos e grupos sociais transformam-se continuamente ao longo da história, a própria disposição para engajar-se em conflitos sociais buscando satisfazer essas expectativas pode ser considerada uma constante quase antropológica.

Honneth se opõe, dessa maneira, ao paradigma da filosofia política que toma unicamente os interesses individuais de autopreservação como a motivação dos sujeitos humanos.⁷ Tanto para Maquiavel quanto para Hobbes, por exemplo, discutidos no primeiro capítulo do livro, o objetivo da ação política é a estabilização do conflito permanente que surge da tendência “natural” dos indivíduos a buscar a satisfação de seus interesses por meio de relações estratégicas. Honneth abandona o paradigma das lutas por autopreservação por aquele das lutas por reconhecimento, de forma que a motivação dos conflitos deixa de ser o temor diante de ameaças à existência física: as lutas sociais são antes vistas como incitadas pela violação de expectativas de reconhecimento inscritas na estrutura das interações humanas. Tais atos de *desrespeito* surgem como violação do corpo (na esfera das relações afetivas primárias), negação de direitos iguais (na esfera das relações legais) e degradação (na esfera da estima social).

A ênfase que Honneth dá ao reconhecimento intersubjetivo como pré-condição para autorrealização não é uma novidade na sua trajetória, como pudemos observar em seus escritos sobre uma noção criticamente reconstruída de trabalho. No capítulo de *Luta por reconhecimento* dedicado às diferentes formas de desrespeito, contudo, a ausência de uma discussão sobre os impedimentos impostos aos atores sociais no âmbito do trabalho sob relações capitalistas contrasta com o diagnóstico anterior de Honneth da heteronomia patológica produzida por atividades laborais racionalizadas. De modo geral, pode-se dizer que a lógica da racionalidade instrumental não aparece no livro nem como uma dimensão legítima da ação humana nem como manifestação de uma patologia social.

⁷ Ao passo que a noção de indivíduo egoísta e autocentrado havia sido contestada por Honneth anteriormente com base em estudos sociológicos e historiográficos focados na dimensão normativa da luta de classes, ele agora se volta para Hegel e seus escritos de Jena - atualizados com recurso à abordagem de psicologia social de G. H. Mead - em busca de uma fundação filosófica contraposta à tendência de se reduzir a ação política à imposição racional-instrumental de poder.

Diante da crítica de Nancy Fraser à ausência, na teoria do reconhecimento, de considerações substantivas acerca dos mecanismos de integração sistêmica e seus efeitos patológicos (Fraser 2003), Honneth afirma que não ignora a existência de imperativos econômicos e sua importância para a reprodução do capital, mas que sua intenção limitava-se a revelar as coerções morais subjacentes às interações sociais nas sociedades capitalistas (Honneth, 2003, p.249). A tese de Honneth é que a reprodução social se dá sempre sob a pressão normativa dos mecanismos de reconhecimento mútuo, concedendo portanto uma ampla primazia da integração social em relação à integração sistêmica: mesmo processos econômicos não poderiam ser considerados independentemente das expectativas normativas dos sujeitos envolvidos, posto que dependem ao menos de seu consentimento *tácito*, obtido por meio de negociações simbolicamente mediadas acerca da interpretação de princípios normativos (idem, pp.250-251). A legitimidade das instituições capitalistas, como o trabalho assalariado e as relações de mercado, dependeria assim do cumprimento ao menos parcial dos princípios da igualdade (como fonte de autorrespeito) e do mérito (como fonte de autoestima), ambos conquistados por meio de lutas sociais. Assim, por exemplo, a desregulação do mercado de trabalho é experimentada pelos atores sociais como *perda de direitos*, indicando que há, de fato, expectativas normativas no âmbito econômico. O princípio de maximização dos lucros não poderia, portanto, ser entendido como um requerimento funcional que dá ensejo, por si só, à esfera econômica como um domínio autônomo de ação social: ela

apenas se torna um tal “subsistema” de ação social quando encontra aceitação normativa suficiente para, com a ajuda de regulações jurídicas, formar uma instituição na qual uma complexa rede de ações individuais são coordenadas de modo aparentemente automático pela interação de considerações meramente utilitárias (idem, pp.255-256).

Mantém-se, ainda assim, uma ambivalência no posicionamento de Honneth que não pode ser ignorada: o que significa dizer que a coordenação de ações individuais pelas considerações utilitaristas é “aparentemente” automática? Há na teoria do reconhecimento, afinal, espaço para a integração sistêmica? Se considerarmos que esta depende de mecanismos autônomos, livres de valor, então a resposta deve ser negativa. Honneth admite, ao final de sua contribuição a *Redistribuição ou reconhecimento?*, que a oposição mesma entre integração social e sistêmica lhe parece problemática, posto que a reprodução das sociedades capitalistas sempre depende de um consenso moral mínimo capaz de satisfazer, ao menos parcialmente, as demandas normativas enraizadas nas interações sociais - já que mesmo o dinheiro ou o poder político dependem, para sua eficácia, da confiança em sua legitimidade por parte dos atores sociais, confiança que pode a qualquer momento enfraquecer ou mesmo entrar em colapso (idem, p.255). Dessa maneira, mesmo quando a perspectiva

de maximização dos lucros parece ganhar primazia sobre quaisquer outros interesses e fins, Honneth ainda enxerga os processos econômicos como sendo permeados por um mínimo de considerações normativas. Como consequência, Honneth consolida aqui a tendência já presente em *Luta por reconhecimento* a desconsiderar - em lugar de complexificar - o papel das relações instrumentais nas sociedades de mercado contemporâneas.

4. Liberdade negativa e indeterminidade: recaída na falácia da concretude deslocada

Em *Sofrimento de indeterminidade*, de 2001, as patologias sociais analisadas por Honneth não dizem mais respeito à violação das diferentes dimensões das expectativas de reconhecimento, e sim ao exercício unilateral de concepções incompletas de liberdade. Seguindo a estrutura da *Filosofia do direito* de Hegel, Honneth identifica três modelos distintos de “vontade livre”, em ordem crescente de complexidade: liberdade negativa, liberdade optativa e liberdade comunicativa, que correspondem, respectivamente, ao direito abstrato, à autonomia moral e à eticidade (*Sittlichkeit*) (cf. Tabela 1). As duas primeiras são formas necessárias de liberdade, ainda que deficientes: tanto o direito abstrato como a moralidade possuem um valor ético, um “direito de existência”, isto é, ambos têm um lugar adequado na realidade social (Honneth, 2007 [2001], p.73). A situação torna-se patológica, entretanto, quando esses modelos incompletos são tomados, sozinhos ou combinados um ao outro, como determinações suficientes da vontade livre. A indeterminidade constitutiva dessas formas parciais de liberdade passa assim a ser a única base para todas as ações e relações sociais, o que por sua vez torna-se uma fonte de sofrimento que se cristaliza em sentimentos de solidão, vacuidade e abatimento (idem, p.74).

(1.) O valor ético do *direito abstrato* reside em permitir aos sujeitos distanciarem-se das relações sociais concretas, uma indeterminidade que lhes concede uma consciência de individualização legítima. As relações legais - apesar de constituírem uma instituição intersubjetiva, já que o estabelecimento de contratos indica o reconhecimento recíproco dos objetivos desejados pelos sujeitos (quaisquer que sejam) - representam, contudo, apenas o lado negativo da vontade individual: a remoção de toda limitação para a ação. A liberdade do outro aparece, nesse contexto, apenas como meio para a satisfação do interesse próprio. Caso todas as suas necessidades e intenções sejam articuladas pelas categorias limitadas do direito abstrato, o indivíduo torna-se incapaz de participar plenamente da vida social como um parceiro de relações éticas intersubjetivas, o que leva à primeira forma de patologia social como sofrimento de indeterminidade.

(2.) Enquanto no direito abstrato o objetivo da vontade livre é irrelevante para o conceito de liberdade individual, do ponto de vista da *autonomia moral*

apenas as ações resultantes do processo de autodeterminação racional podem contar como ações livres. O valor ético da autonomia moral consiste, portanto, em permitir uma avaliação reflexiva dos argumentos racionais para se consentir em certa prática social. Seus limites residem, por sua vez, no fato de que esse exame reflexivo não pode ser indiferente ao contexto em que as normas de ação são colocadas em prática. Ainda que mais abrangente que o modelo negativo do direito abstrato, o modelo optativo de liberdade permanece insuficiente para assegurar as condições da autorrealização pessoal: ao insistir em um exame das normas que tem um caráter meramente introspectivo e transcendente ao contexto, a reflexão moral permanece vazia e eliminam-se todos os preceitos práticos que pautam a capacidade de ação, o que conduz ao “tormento da vacuidade e da negatividade” (Hegel *apud* Honneth, 2007 [2001], p.98).

(3.) Em contraste, a ideia de *eticidade*, domínio da liberdade comunicativa, é vista como tendo um sentido “terapêutico” na medida em que permite a autorrealização recíproca dos indivíduos em diferentes esferas relacionais. Com Hegel, Honneth vê na família, na sociedade civil e no Estado a possibilidade da liberdade como um “ser-consigo-mesmo-no-outro” (idem, p.62).

(3.a.) A *família* representa o primeiro modo de inclusão do indivíduo na eticidade pois “sem o reconhecimento intersubjetivo ao qual chegam as pulsões no espaço interior da família, a formação de uma ‘segunda natureza’, de um fundo socialmente partilhado em costumes e comportamentos, não seria possível” (idem, p.118). A família, assim, possibilita a socialização das necessidades humanas.

(3.b.) A *sociedade civil*, como esfera de interação entre sujeitos econômicos mediados pelo mercado, cria por sua vez uma ruptura com a natureza ética imediata da família e leva, ao quebrar os elos intersubjetivos entre os sujeitos enquanto membros da unidade familiar, a um “isolamento extremo” (idem, p.119). Ao mesmo tempo, a sociedade civil provê os meios para a realização de interesses individuais mediante a troca de bens e serviços. Em contraste com a família, nela o “‘sistema de demandas’ não se refere à esfera de comunicação orientada para as necessidades, mas ao controle sistêmico anônimo que permite o mercado satisfazer uma miríade de interesses” (idem, *ibidem*).

(3.c.) Em sua análise do *Estado*, por fim, Honneth contesta a interpretação de que Hegel seria indiferente à liberdade individual dos sujeitos enquanto cidadãos. Ele recorre às passagens da *Filosofia do direito* que indicam que no Estado os sujeitos adquirem um grau ainda maior de individualização, pois nele tornam suas habilidades particulares úteis ao interesse comum, participando ativamente na reprodução da coletividade por meio de uma “atividade universal” (idem, p.121). O sujeito torna-se um membro da sociedade na esfera do Estado “não em sua carência natural, nem em seu interesse sempre individual, mas em seus talentos e habilidades formados

racionalmente” (idem, pp.121-122).

A transição entre os graus crescentes de individualização, começando da família (a esfera das necessidades naturais), passando para a sociedade civil (a esfera dos interesses individuais) e chegando ao Estado (a esfera da reprodução coletiva via habilidades particulares) é caracterizada por Honneth como processo de formação (*Bildung*):

o sujeito chega ao nível máximo de individualidade quando, por meio da participação nas respectivas esferas, aprende a dispor gradualmente de esquemas cognitivos e argumentos que são construídos, um após o outro, no horizonte da “sensação”, da racionalidade com respeito a fins [*Zweckrationalität*] e da razão [*Vernunft*] (idem, p.122).

É digno de nota, para os fins deste artigo, que o texto de Honneth sugere uma grande afinidade entre a liberdade negativa do direito abstrato (1.) e o domínio da sociedade civil (3.b.), já que neste “se encontram sujeitos individuais isolados com a finalidade de estabelecerem contratos mútuos sobre transações cujo cumprimento lhes proporciona meios individuais para a realização de interesses que não são mais tão relevantes quando considerados reciprocamente” (idem, p.137). A sociedade civil é a esfera da satisfação, por meio da troca mediada pelo mercado de serviços e mercadorias, daqueles interesses e desejos privados dos sujeitos individuais que são formados *sem levar em consideração* as necessidades dos seus parceiros de interação (idem, *ibidem*). Assim como no direito abstrato, a reciprocidade exigida pelas relações de troca na sociedade civil só diz respeito, portanto, à consciência do caráter compulsório dos contratos e suas disposições específicas.

Hegel tinha ciência, como nota Honneth, do perigo de desintegração social trazido por esse aspecto do mercado capitalista. Essa intuição teria levado Hegel a incluir no escopo da sociedade civil um tipo de subsistema ético que poderia prover um grau maior de generalização social e bem comum: trata-se das *corporações*, nas quais “o sentido para o universal não é produzido pelo meio indireto da troca, mas pela via direta do estabelecimento de fins partilhados intersubjetivamente” (idem, p.139). Honneth sugere, entretanto, que faria mais sentido designar apenas o mercado à esfera da sociedade civil e lidar com as corporações na esfera do Estado, de modo a evitar o “constrangimento de ter que acomodar em uma mesma esfera *duas formas de reconhecimento totalmente diferentes*, das quais a primeira está ligada às transações mediadas pelo mercado, mas a segunda a interações orientadas por valores” (idem, p.142, grifos meus). Assim, contrariamente à sua insistência anterior na inserção normativa das relações de mercado, Honneth agora vê as trocas capitalistas como regidas pela lógica estratégica e anônima das ações autointeressadas, ao passo que as corporações são entendidas como forma diferenciada de uma liberdade pública, “que fornece aos sujeitos um sentido para a

universalidade de suas atividades individuais” (idem, *ibidem*).

Desse modo, a concepção honnethiana de eticidade torna-se internamente diferenciada, englobando não apenas a liberdade comunicativa, mas também a liberdade negativa como um momento em seu processo de desenvolvimento.⁸ Essa abertura da eticidade para a ação estratégica visando objetivos individuais possibilita não apenas conceber um exercício legítimo da racionalidade instrumental, mas também criticar sua hipertrofia - que se dá quando o direito abstrato e sua forma negativa da liberdade ditam toda interação social entre os sujeitos. Honneth não chega, porém, a estabelecer uma conexão entre o sofrimento de indeterminidade gerado pela universalização da liberdade negativa e as patologias da economia de mercado. No livro, de fato, as patologias sociais estão delimitadas aos capítulos sobre o direito abstrato e a autonomia moral, ao passo que as três esferas da eticidade são caracterizadas apenas em seus aspectos positivos ou terapêuticos. Além disso, ao restringir a legitimidade da racionalidade instrumental à esfera do mercado, isto é, à sociedade civil, Honneth ecoa aqui a falácia da concretude deslocada que ele havia criticado no dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida.

Tabela 1 - *Sufrimento de indeterminidade e Direito da liberdade*

<i>Sufrimento de indeterminidade</i> (2001)	1. Direito abstrato liberdade negativa	2. Moralidade liberdade optativa	3. Eticidade liberdade comunicativa		
			3.a. Família sentimento	3.b. Sociedade civil racionalidade instrumental	3.c. Estado razão
<i>Direito da liberdade</i> (2011)	1. Liberdade jurídica liberdade negativa	2. Liberdade moral liberdade reflexiva	3. Eticidade liberdade social		
			3.a. Esfera pessoal amizade, relações íntimas, famílias	3.b. Esfera econômica consumo, produção (mercado de trabalho)	3.c. Esfera política esfera pública, Estado constitucional, cultura política

⁸ Esse posicionamento teórico aparece também na crítica de Honneth à equiparação entre objetivação e reificação que teria sido empreendida por Lukács em seu clássico ensaio de 1923. Para Honneth, Lukács adotou uma postura tão totalizante que não foi capaz de “delimitar as esferas sociais em que o comportamento observador e indiferente possui um lugar perfeitamente legítimo” (Honneth, 2018 [2005], p.41), especialmente em sociedades altamente diferenciadas que, “por razões de eficácia”, “exigem que seus membros aprendam a se relacionar de maneira estratégica consigo mesmos e com os outros” (idem, *ibidem*).

5. Crítica da razão instrumental como crítica da liberdade negativa

Publicado dez anos depois, o livro *Direito da liberdade* exibe uma estrutura muito similar a *Sofrimento de indeterminidade*: as liberdades jurídica (1.) e moral (2.) são caracterizadas como formas necessárias mas não suficientes - e potencialmente patológicas - de liberdade, ao passo que a eticidade (3.) contém um significado emancipatório na medida em que corporifica, em seus diferentes complexos institucionais, o exercício de papéis complementares que permite aos indivíduos “serem-consigo-mesmos-no-outro”.⁹ Contudo, se em *Sofrimento de indeterminidade* Honneth não se volta para os fenômenos problemáticos específicos da eticidade, ele o faz em *Direito da liberdade* mediante a noção de *anomalias sociais* (*soziale Fehlentwicklungen*).

As três esferas da eticidade - (3.a.) relações pessoais, (3.b.) ações econômicas de mercado e (3.c.) a formação da vontade democrática - são afetadas por anomalias sociais que, mesmo não tendo sido apresentadas de maneira sistemática por Honneth, podem ser em grande medida referidas à autonomização dos imperativos de lucratividade do mercado. Por essa razão, a caracterização da esfera econômica precede aqui a de seus efeitos negativos sobre a esfera pessoal e a política.

(3.b.) Na esfera econômica, Honneth sublinha dois alvos clássicos da *Kapitalismuskritik*: a exclusão social e o esgarçamento dos laços sociais. A *crítica da exclusão social* trata da promessa (não cumprida) do mercado de prover a cada um os meios de sua subsistência de acordo tanto com sua participação específica em atividades econômicas bem como com suas demandas particulares - isto é, o fracasso do mercado em alocar não só eficientemente mas também de maneira justa e solidária os recursos escassos em dada ordem social. Ainda que insista na inserção moral do mercado, Honneth não obstante admite que o sistema capitalista falhou retumbantemente em cumprir as expectativas que embasam sua legitimidade normativa, de maneira que seu desenvolvimento pode ser retratado como quase inteiramente anômalo, marcado pela pauperização social, a instabilidade dos empregos, a desvalorização dos salários e a escassez periódica de bens básicos causados pela orientação do mercado para a acumulação de capital. O consumo conspicuo de bens supérfluos marcando a distinção de *status* das elites reforça que é a lógica da lucratividade - e não a do reconhecimento mútuo entre sujeitos a respeito de suas demandas e contribuições - que prevalece na alocação capitalista de recursos.

⁹ Cf. Tabela 1. Pode-se observar que a terminologia de Honneth é sutilmente diferente. A moralidade é agora o domínio da liberdade *reflexiva* (em vez de *optativa*), e a eticidade corresponde à liberdade *social* (em vez de *comunicativa*), o que permite a Honneth localizar a teoria comunicativa de Habermas na tradição filosófica de origem kantiana e centrada na autonomia moral e não na liberdade social. Nas esferas da eticidade, por outro lado, Honneth se distancia do vocabulário hegeliano, deixando de lado os termos *família*, *sociedade civil* e *Estado*.

A crítica do esgarçamento dos laços sociais, por sua vez, trata do fracasso do capitalismo em atender a promessa de que, no mercado, os indivíduos seriam capazes de reconhecer sua dependência mútua para satisfazer demandas materiais e de compreender suas próprias atividades como contribuições para a reprodução social. Ao descumprir essa promessa, a economia de mercado dissolve o reconhecimento dos papéis complementares que permitiriam que a liberdade do outro fosse enxergada como condição, e não entrave, à liberdade de cada um. Essa anomalia social se expressa de maneiras diversas. As expectativas sempre crescentes de eficiência levam, por um lado, a um aumento da mecanização e fragmentação dos processos de trabalho cujos efeitos são a depreciação das habilidades dos trabalhadores e a redução do valor social atribuído às atividades produtivas. A demanda pelo aumento da produtividade fomenta, por outro lado, um ambiente de trabalho enraizado em intensa competição, e não na cooperação entre os trabalhadores. Em tais ambientes, a atribuição individual do sucesso ou fracasso de cada projeto leva ao sentimento no trabalhador de ser o único responsável por sua sobrevivência no mercado, o que contribui, por sua vez, para a sua submissão a atividades degradantes e à instabilidade de emprego sem resistência coletiva. Além disso, a expectativa crescente por flexibilidade resulta na priorização de demandas do mercado em detrimento da manutenção de laços sociais autênticos e duradouros. Esse processo é reforçado pela internalização de padrões individualistas de comportamento baseados na cultura capitalista da soberania do consumidor, bem como pelo contínuo desenvolvimento da indústria cultural como meio de condicionamento de hábitos e preferências que assegura a demanda por bens produzidos em massa de maneira a evitar a ameaça da superprodução. Até mesmo no contexto do Estado de bem-estar social os trabalhadores são tratados como sujeitos jurídicos autocentrados, atomizados, e suas comunidades autonomamente reguladas tendem a perder força. Dessa forma, o indivíduo torna-se menos apto a enxergar a si mesmo como membro de uma classe autoconsciente, capaz de exercer alguma influência sobre a esfera produtiva, e a assimetria de poder entre os trabalhadores e a elite econômica, os empregadores e os donos dos meios de produção, atinge constantemente novos extremos.¹⁰

As consequências dessa erosão dos laços de solidariedade, contudo, vão além das fronteiras da esfera econômica: a autonomização gradual dos imperativos do mercado financeiro e do capital atinge também as esferas sociais vizinhas (Honneth, 2011, p.455).

10 Isto não significa que não haja qualquer resistência a esta anomalia social: existem formas de resistência não verbais, individualizadas e privadas, tais como a subversão ocasional das exigências do mercado consideradas excessivas ou irracionais. Em contraste com seus escritos anteriores, no entanto, Honneth enfatiza aqui a inadequação dessas tentativas de dar uma expressão política aos sentimentos de injustiça e desrespeito: sem fóruns e mecanismos discursivos apropriados para tematizar reflexivamente e negociar conjuntamente soluções para os problemas que os afetam, os indivíduos são privados da oportunidade de articular coletivamente a resistência.

(3.a.) Como resultado da pressão sobre os indivíduos a submeterem o exercício de seus diversos papéis complementares ao imperativo de lucratividade do mercado, as *relações pessoais* deterioram-se. Em relações de *amizade*, por exemplo, a individualização dos sucessos e fracassos no mercado de trabalho e a necessidade de aumentar de forma constante a produtividade levam a uma significativa redução das ações livres de cálculo estratégico, essenciais para o florescimento de relações não interesseiras entre as pessoas.

Nas *relações amorosas*, diz Honneth, as pessoas estão cada vez menos dispostas a cultivar sentimentos de obrigação, aquiescência e autolimitação que são fundamentais para o exercício duradouro de papéis complementares no domínio do amor - um fenômeno atribuído em grande parte à prioridade que os atores sociais dão ao objetivo de autorrealização profissional em suas carreiras individuais. Consequentemente, as relações amorosas perdem espaço para - ou tornam-se perpassadas por - cálculos típicos do mercado de trabalho. Com a intensificação dos imperativos de flexibilização no trabalho e outras exigências que acompanham a “formação capitalista de subjetividade” (Dardot & Laval, 2010), novos obstáculos se impõem à capacidade dos indivíduos envolvidos em uma relação amorosa de articularem autêntica e livremente suas identidades por meio da experimentação física e emocional de papéis normativos recíprocos.

Os imperativos do mercado têm consequências anômalas também no contexto da *família*. Aqui, contudo, não se trata da disseminação irrestrita da formação capitalista da subjetividade, e sim da deterioração das condições socioeconômicas vitais para o exercício não distorcido dos padrões normativos de ação característicos da vida familiar. Sob condições favoráveis, argumenta Honneth, os indivíduos deveriam ter garantidos o tempo e os meios necessários para exercer funções parentais, bem como uma perspectiva sólida no que diz respeito à subsistência material da família. A ausência de políticas sociais que garantam tais requisitos desencadeia uma anomalia social que impede o desenvolvimento de práticas normativas no contexto familiar.¹¹ Honneth sublinha que, sendo a socialização das crianças uma das principais funções da família, o fracasso em cumprir tal papel resulta na diminuição da habilidade dos indivíduos de participarem ativamente no mundo social, econômico e político mais amplo.

(3.c.) Na *esfera política*, Honneth destaca a fragmentação da arena pública: a ausência de um horizonte cultural comum nas sociedades contemporâneas tem

11 Mesmo os sistemas de seguridade social dos países desenvolvidos são falhos, para Honneth, na medida em que os benefícios que concedem - como o auxílio em casos de doença, idade avançada ou desemprego - permanecem ligados ao exercício (atual, passado ou potencial) do trabalho remunerado. Já as atividades relacionadas à esfera da reprodução, ao cuidado dos membros mais vulneráveis da comunidade familiar (como crianças, idosos e pessoas com necessidades especiais), embora vitais para a realização da liberdade social no âmbito familiar, dificilmente recebem qualquer reconhecimento ou compensação social.

consequências nocivas ao dificultar que se estabeleça um público democrático cujos participantes compartilhem um histórico comum e expectativas interconectadas de futuro. Uma fonte proeminente de tal anomalia é a exclusão política causada por desigualdades socioeconômicas. Honneth entende os Estados constitucionais modernos como marcados, desde sua origem, por uma seletividade de classe que favorece os interesses econômicos do estrato social mais alto - apesar do sistema político ter como propósito expresso representar a sociedade como um todo. Os próprios princípios normativos subjacentes à fundação do sistema político são assim sequestrados no exercício seletivo (e recorrentemente violento) do controle do Estado. Na medida em que parcelas da população são excluídas das tomadas de decisão políticas sobre matérias que as afetam, o aparato estatal torna-se impenetrável às suas demandas e necessidades e, como resultado, a sua relação com a esfera da política institucional é carregada de sentimentos de desconfiança. Tal percepção, porém, nem sempre toma forma em expressões coletivas de insatisfação, como protestos ou greves de cunho político. O desencanto com a política frequentemente leva à apatia e à indiferença, o que por sua vez conduz a uma maior deterioração dos mecanismos de participação democrática, formando-se então um ciclo vicioso entre exclusão e abstencionismo. A longevidade do consenso neoliberal torna cada vez mais claro que, apesar dos mecanismos democráticos, o sistema político segue privilegiando os interesses da elite econômica enquanto põe entraves para o exercício da autonomia legislativa de grandes parcelas da sociedade.

Esse panorama das anomalias da eticidade indica que Honneth atribui ao mercado e seus imperativos de lucratividade um papel central em *Direito da liberdade*. O fenômeno da formação capitalista da subjetividade surge como uma pressão dessocializante que afeta as relações sociais ao favorecer a satisfação dos sempre crescentes imperativos do mercado. Nas relações íntimas, os sujeitos são cada vez menos aptos a se comprometer a práticas recíprocas que, mesmo sendo essenciais para a manutenção de laços afetivos, possam causar quaisquer danos à empregabilidade conquistada por meio das diversas competências valorizadas pelo mercado de trabalho, como flexibilidade de horários, permanente disponibilidade para novas tarefas e a habilidade de estabelecer relacionamentos puramente estratégicos com os parceiros de interação. Na esfera da produção e do consumo mediados pelo mercado, apenas as liberdades contratuais aceitas legalmente estão garantidas, em detrimento da promessa do mercado de prover aos indivíduos segurança econômica, reconhecimento social e codeterminação. Na esfera política, por sua vez, solapa-se a possibilidade de um horizonte normativo comum e de mecanismos discursivos efetivos para a deliberação coletiva.

Observa-se, assim, uma transformação da correlação entre diferentes esferas da liberdade social. Idealmente, para Honneth, elas estariam vinculadas umas às

outras em uma relação de “reciprocidade contributiva” (Honneth, 2011, p.615); seu diagnóstico de tempo, contudo, aponta precisamente para a ameaça de erosão interna na estrutura da liberdade social com a autonomização dos imperativos de lucratividade nas três esferas da eticidade. Com isso, tornam-se vitais medidas que favoreçam uma reinserção ética do mercado “que evite o surgimento do perigo de uma colonização das esferas vizinhas da liberdade social” (idem, p.276).

A necessidade de se estabelecer limitações normativas não implica, contudo, que o mercado seja *constitutivamente* desprovido de orientações de valor. Honneth insiste aqui - em contraste com o retrato da sociedade civil presente em *Sufrimento de indeterminidade* - que “as muitas restrições e regulações” que incidem sobre o mercado advêm “de sua base pré-contratual de legitimação” (idem, p.371).¹² Assim, as anomalias sociais nas relações pessoais e na esfera pública política apenas podem ser descritas como uma *colonização* pelas relações de mercado se a própria esfera econômica for afetada por uma autonomização anômala dos imperativos de lucratividade em relação ao escopo moral no qual deveriam estar inseridos em uma situação não anômala. Dessa maneira, a penetração de outras esferas pelo mercado só pode ser considerada como uma anomalia social porque *o próprio mercado é entendido como tendo se desenvolvido de maneira anômala*.

É notável portanto que, em *Direito da liberdade*, Honneth mitiga a falácia da concretude deslocada presente em sua obra anterior, posto que a esfera econômica não é caracterizada como normativamente neutra, como é o caso da sociedade civil em *Sufrimento de indeterminidade*.¹³ Além disso, diferentemente do livro de 2001, em *Direito da liberdade* a própria eticidade é retratada não apenas em seu caráter terapêutico, mas também em seus aspectos problemáticos.

No entanto, Honneth negligencia também aqui o marcante paralelo entre a hipertrofia da liberdade negativa, com sua racionalidade meramente instrumental, e a força corrosiva da formação capitalista da subjetividade. Em vez de elaborar essa conexão, Honneth traça uma distinção conceitual mais ou menos rígida entre *patologias*, que surgem com a absolutização unilateral dos modelos jurídico e moral de liberdade, e *anomalias*, que afetam a liberdade social a partir de dentro. Tal distinção reproduz a desconexão presente em *Sufrimento de indeterminidade*: mais uma vez, as patologias sociais abordadas nos trechos sobre formas jurídicas e morais de liberdade desaparecem quando a eticidade entra em cena.

12 Elas devem ser destiladas a partir do seu embasamento moral (historicamente desmentido) por meio do que Honneth chama de *reconstrução normativa*, uma ferramenta metodológica que o autor apresenta na introdução de *Direito da liberdade*.

13 A inserção normativa do mercado em *Direito da liberdade* é clara na inclusão de Honneth das corporações nesta esfera - precisamente o que havia sido considerado em *Sufrimento de indeterminidade* um “constrangimento” para Hegel.

Considerações finais

Temos, agora, uma imagem abrangente dos diferentes posicionamentos de Honneth com respeito ao *leitmotiv* da teoria crítica. Vimos que ele estabelece sua teoria do reconhecimento como uma abordagem alternativa à ênfase excessiva da teoria crítica precedente na onipresença da razão instrumental nas sociedades capitalistas avançadas, notando que a imagem do sistema econômico como uma esfera social normativamente neutra - tanto enquanto pressuposto ontológico como enquanto diagnóstico de tempo - leva a representações fictícias ou enganosas. Nessa linha, em vários ensaios escritos nos anos 1980, Honneth argumenta que análises empíricas sobre a racionalização e fragmentação das atividades laborais revelam uma disposição por parte dos trabalhadores em reivindicar o potencial normativo de suas práticas. Na formulação da teoria da luta por reconhecimento, bem como na defesa dessa teoria contra as críticas de Nancy Fraser, Honneth insiste na inserção moral no mercado. Demasiadamente na defensiva, contudo, ele acaba impossibilitando uma análise, a partir da teoria do reconhecimento, das patologias sociais daquilo que poderíamos chamar de “capitalismo realmente existente”.

Em *Sufrimento de indeterminidade*, em contraste, a lógica do mercado é descrita como não regulada normativamente, corporificando, ao contrário, a busca pela realização dos interesses privados e autocentrados dos indivíduos por meio do exercício da racionalidade instrumental. A normatividade das interações econômicas é assim limitada ao reconhecimento mútuo dos indivíduos como capazes levar em conta a natureza vinculante da lei contratual, o que nos levou a questionar se Honneth reproduz aqui a falácia da concretude deslocada que criticara em Habermas: assim como no *sistema* habermasiano, a *sociedade civil* de Honneth aparece como livre de valores e normas em qualquer sentido substancial. Além disso, as esferas da eticidade parecem não ser afetadas pelas patologias sociais da liberdade individual e o sofrimento de indeterminidade resultante. Dessa maneira, ainda que Honneth leve em conta, agora, tanto um escopo legítimo para a ação estratégica quanto as consequências perniciosas de sua hipertrofia, sua abordagem se furta a identificar tais consequências na própria eticidade.

Parte dessas dificuldades é mitigada em *Direito da liberdade*, livro em que Honneth vê a racionalidade instrumental não como típica de um domínio de instituições específicas, mas sim como um modo da práxis social que permeia a eticidade. Diferentemente da sociedade civil, o mercado não é concebido como domínio da ação racional-instrumental *per se*. Além disso, Honneth agora está em condições - desde que se renuncie à distinção conceitual entre patologia e anomalia social - de conceber uma conexão promissora entre o recrudescimento da lógica racional-instrumental da liberdade negativa e a corrosão da liberdade social que

afeta todas as esferas da eticidade nas sociedades capitalistas.

Por fim, há que se considerar que, ainda que agora ofereça uma interpretação a respeito da erosão da normatividade resultante da lógica racional-instrumental crescente nas relações sociais sob o capitalismo neoliberal, a abordagem recente de Honneth sobre a liberdade social tende a minimizar a perspectiva do participante no que diz respeito ao diagnóstico de (e resistência a) patologias sociais. Como exemplo, uma diferença marcante entre as noções de patologia social presentes em *Sofrimento de indeterminidade e Direito da liberdade* reside nas suas consequências para a experiência dos atores sociais: ainda que em ambos os casos as patologias sociais sejam concebidas como oriundas da hipertrofia das concepções jurídicas e morais de liberdade, no primeiro caso elas causam sentimentos negativos - vazio, solidão, descontentamento, insatisfação, abatimento -, ao passo que no segundo caso as consequências negativas das patologias sociais a partir da perspectiva dos participantes são deixadas quase completamente de lado.¹⁴ Precisamente essa perspectiva de baixo para cima permitira, contudo, que Honneth focasse, em seu posicionamento alternativo no tratamento da erosão normativa da práxis social, também na luta de classes, e não apenas em crises sistêmicas. O desafio para a teoria de Honneth hoje seria, assim, articular ambas as abordagens. A crítica da razão instrumental como crítica da liberdade negativa pode se beneficiar da sensibilidade da teoria do reconhecimento à gramática moral dos conflitos sociais, isto é, às experiências de injustiça que funcionam como força motivacional por trás da resistência social à reificação que tende a tudo abarcar.

Referências

- Bernoux, P. (1979). La résistance ouvrière à la rationalisation: la réappropriation du travail. *Sociologie du travail*, 21(1), 76-90. DOI: <https://doi.org/10.3406/sotra.1979.1599>
- Braverman, H. (1998 [1974]). *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. NY: Monthly Review Press.
- Dardot, P.; Laval, C. (2010). Néolibéralisme et subjectivation capitaliste. *Cités*, 4, 35-50. DOI: <http://doi.org/10.3917/cite.041.0035>
- Feenberg, A. (1994). The Technocracy Thesis Revisited: On *The Critique of Power*. *Inquiry*, 37, 85-102. DOI: <https://doi.org/10.1080/00201749408602341>
- Fraser, N. (2003). "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation". In: Fraser, N.; Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres/NY: Verso, pp.7-109.
- Honneth, A. (1980). „Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie“. In: Honneth, A. & Jaeggi, U. (orgs.). *Arbeit, Handlung, Normativität: Theorien des Historischen Materialismus*, vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp.185-233.
- Honneth, A. (1989 [1986]). *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen*

¹⁴ Discuto esta diferença e suas implicações para a teoria crítica de Honneth em Teixeira (2017).

- Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1990 [1981]). „Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale“. In: *Die zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp.182-201.
- Honneth, A. (1989). „Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus“. In: Krämer, H-L. & Leggewie, C. (orgs.). *Wege ins Reich der Freiheit*. Berlin: Rotbuch, pp.86-106.
- Honneth, A. (1994 [1992]). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1999 [1986]). „Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk“. In: *Die zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp.9-24.
- Honneth, A. (2003). “The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder”. In: Fraser, N.; Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Trad. J. Ingram, C. Wilke. Londres/NY: Verso, pp.237-267.
- Honneth, A. (2007 [2001]). *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular; Esfera Pública.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2018 [2005]). *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento* (edição ampliada). Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Unesp.
- Moore, B. (1978). *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. Londres/Basingstoke: Macmillan Press.
- Teixeira, M. (2016). *Patologias sociais, sofrimento e resistência: Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de Doutorado em Filosofia. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- Teixeira, M. (2017). “The Sociological Roots and Deficits of Axel Honneth’s Theory of Recognition”. In: Thompson, M. (org.). *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. Londres: Palgrave Macmillan, pp.587-609. DOI: 10.1057/978-1-137-55801-5_27. DOI: http://doi.org/10.1057/978-1-137-55801-5_27
- Teixeira, M. (2019). “Can Honneth’s Theory Account for a Critique of Instrumental Reason? Capitalism and the Pathologies of Negative Freedom”. In: Schmitz, V. (org.). *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*. Londres: Palgrave Macmillan/Cham, pp.173-205. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-91980-5_8

Recebido em: 21.04.2020

Aceito em: 01.07.2020



TRADUÇÃO

Redistribuição e reconhecimento do ponto de vista da igualdade real: Anderson e Honneth através das lentes de Babeuf¹

Jean-Phillipe Deranty²

Resumo: Neste artigo, meu objetivo é enfrentar os problemas relacionados à redistribuição por meio de uma apropriação crítica do paradigma distributivo. Vou partir dos escritos de dois dos mais importantes críticos do paradigma distributivo na filosofia política contemporânea, Elizabeth Anderson e Axel Honneth, cujos argumentos se sobrepõem de várias maneiras. A concepção de igualdade democrática ou relacional de Anderson partilha uma série de elementos conceituais chave com a teoria do reconhecimento e da liberdade social de Honneth. Os dois autores oferecem pontos de referência eminentes e convergentes para elucidar criticamente problemas de redistribuição em relação a problemas de reconhecimento. Nas seções 1 e 2, apresento os autores a partir de um triplo ponto de vista: como suas respectivas teorias do reconhecimento se sobrepõem e se afastam uma da outra; quais são as implicações disso para os problemas de redistribuição; qual é a contribuição de suas concepções de “igualdade real”. Na seção 3, abordo os dois autores criticamente, do ponto de vista da “igualdade real”, tomando por base as tradições a que eles se referem para elaborar suas respectivas afirmações. Questionando, por fim, a leitura que Anderson faz de Babeuf, o utilizo para levantar diversas questões críticas às versões do igualitarismo apresentadas por ela e por Honneth.

Palavras-chave: Honneth; Anderson; Babeuf; Redistribuição; Reconhecimento; Igualdade real.

Há dois modos de entender “redistribuição” no contexto das discussões sobre justiça. Primeiro, simplesmente como um dos problemas a serem enfrentados no que diz respeito à justiça: o que é uma distribuição equitativa dos benefícios e dos fardos envolvidos na vida conjunta em sociedade, enquanto parte de uma teoria da justiça mais ampla? “Redistribuição” também designa uma forma específica de definir justiça em geral, baseada na ideia de que o problema central da justiça

1 Tradução de “Redistribution and recognition from the point of view of real equality: Anderson and Honneth through the Lens of Babeuf”, publicado em uma versão diferente em D. Celentano and L. Caranti, *Paradigms of Justice: Redistribution, Recognition, and Beyond*. London: Routledge, 2020 (DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003099932>). Tradução de Felipe Ribeiro (USP), Izabela Loner Santana (UFABC), Nathalie de Almeida Bressiani (UFABC) e Pedro Casalotti Farhat (UFABC).

2 Macquarie University, Sydney, Australia.

é o problema da distribuição equitativa. Essa abordagem, que pode ser chamada de paradigma da “justiça distributiva”, tem sido central na filosofia política anglo-americana nas últimas quatro décadas, na esteira do trabalho seminal de John Rawls. No que se segue, buscarei enfrentar os problemas relacionados à redistribuição por meio de uma apropriação crítica do paradigma distributivo. Vou partir dos escritos de dois dos mais importantes críticos do paradigma distributivo na filosofia política contemporânea, Elizabeth Anderson e Axel Honneth, cujos argumentos se sobrepõem de várias maneiras. A concepção de igualdade democrática ou relacional de Anderson partilha uma série de elementos conceituais chave com a teoria do reconhecimento e da liberdade social de Honneth. Os dois autores oferecem pontos de referência eminentes e convergentes para elucidar criticamente problemas de redistribuição em relação a problemas de reconhecimento.

O ângulo escolhido para estudar criticamente esses problemas, todavia, será mais específico. Apesar das sobreposições, os dois pensadores se afastam um do outro, sobretudo porque suas inspirações repousam em duas tradições políticas distintas. Anderson busca recuperar a tradição republicana, Honneth a socialista. Uma das principais características que define as duas tradições, e também que as distancia da corrente dominante do liberalismo, é a rejeição de teorias formais da igualdade e a tentativa de desenvolver teorias da “igualdade real”. Nas seções 1 e 2, apresento os autores a partir de um triplo ponto de vista: como suas respectivas teorias do reconhecimento se sobrepõem e se afastam uma da outra; quais são as implicações disso para os problemas de redistribuição; qual é a contribuição de suas concepções de “igualdade real”.

Na seção 3, abordo os dois autores criticamente, do ponto de vista da “igualdade real”, tomando por base as tradições a que eles se referem para elaborar suas respectivas afirmações. Na sequência das revoluções americana e francesa, na primeira metade do século XIX, o movimento republicano rejuvenescido e o movimento socialista que emergia eram muitas vezes indiscerníveis no que diz respeito a seus objetivos e estratégias políticas. Independentemente de ter sido usado como inspiração ou como alternativa indesejada, um ponto de referência importante foi o movimento associado ao nome de Babeuf e ao “Manifesto dos Iguais”, que defendia uma proposta radical de redistribuição de riqueza para alcançar a igualdade plena. Em sua retomada do “republicanismo radical”, Elizabeth Anderson explicitamente contrapõe sua abordagem e a vertente que a inspira a esse modo de enquadrar a “igualdade real”. Eu questiono a leitura que ela faz de Babeuf e o utilizo para levantar diversas questões críticas às versões do igualitarismo apresentadas por ela e por Honneth.

1. O conceito republicano de “igualdade real” de Elizabeth Anderson

a. A crítica de Anderson à “justiça distributiva” e o conceito “real” de igualdade

O paradigma da “justiça distributiva” inclui os autores mais influentes da corrente dominante da filosofia política anglo-americana, como Ronald Dworkin, Richard Arneson, G. A. Cohen ou John Roemer, que definiram os problemas de justiça em termos de distribuição equitativa. O principal pressuposto dessas abordagens é o de que as vicissitudes da vida social, sobretudo a complexidade da vida econômica moderna e a arbitrariedade que caracteriza a distribuição dos atributos naturais entre os indivíduos, se combinam para violar o princípio básico da justiça de que todo indivíduo deveria receber o que lhe é devido. Alguns recebem menos do que deveriam em função de circunstâncias pelas quais não são responsáveis, enquanto outros recebem mais do que outros também por uma razão não justificável. Dessa perspectiva, o problema da justiça se torna principalmente um problema de distribuição equitativa. Nessa abordagem, os bens paradigmáticos são os bens econômicos, mas outros “bens” também são considerados, tais como posições de prestígio e poder, oportunidade ou bem-estar. De fato, os debates no interior desse paradigma buscam decidir precisamente quais daqueles “bens” são a “moeda” correta da “justiça igualitária” (Cohen, 1989). Mesmo no caso de bens que não são diretamente econômicos, no entanto, a mensuração primária da desigualdade distributiva se dá em termos de recursos materiais, em termos de propriedade e renda, e a compensação equitativa é discutida em termos de redistribuição financeira através de ações estatais, sobretudo seguro e taxaço. Nessa abordagem, a igualdade é um critério normativo central, assim como a igualdade de tratamento, mas a igualdade é concebida em um sentido exclusivamente distributivo e a redistribuição equitativa em termos materiais.

O trabalho seminal de Elizabeth Anderson sobre a igualdade se desenvolveu, em grande medida, como uma resposta crítica a essa influente abordagem da justiça. Para ela, o conceito “real” de igualdade é relacional e se refere “não tanto à distribuição de bens quanto às relações entre pessoas” (1999, p. 312). A igualdade não é, primeiro e antes de tudo, igualdade de atributos, ou de oportunidades, ou de bem-estar, mas uma qualidade das relações sociais; aquela em que cada pessoa é capaz de “se colocar como um igual perante os outros” (idem, p. 313). O oposto da justiça não é primariamente a vantagem sem mérito ou a desvantagem imerecida, mas relações desiguais, em outras palavras: a opressão de alguns sobre outros, que se manifesta em relações de violência, dominação, discriminação ou exclusão. O ideal de justiça, portanto, não é um no qual todos os indivíduos desfrutam precisamente do que merecem e nada mais, mas uma sociedade de iguais. A igualdade “real”,

portanto, também pode ser definida como “democrática”, já que aponta para um ideal social em que todo indivíduo tem um valor social igual. Igualdade plena significa “viver em uma comunidade democrática, em oposição a uma hierárquica”.

O critério central e o *medium* da justiça nesse modelo é a qualidade das interações entre pessoas. Anderson compreende isso como uma mudança de uma perspectiva “em terceira pessoa” sobre a justiça, que calcula a equidade das estruturas sociais de um ponto de vista externo, para uma perspectiva “em segunda pessoa”, que olha para a estrutura de interações interpessoais: “o que é devido a uma pessoa diz respeito a quais demandas as pessoas têm o direito de fazer sobre a conduta das outras, com respeito a como eles tratam os demandantes e seus interesses” (2010b, p. 19). Como resultado, a justiça dos arranjos sociais pode ser especificada, em termos comunicativos, como a capacidade universal de exigir e oferecer razões: “a igualdade democrática considera duas pessoas iguais quando cada uma aceita a obrigação de justificar suas ações por princípios aceitáveis pela outra, e quando elas tomam a consulta mútua, a reciprocidade e o reconhecimento como dados”.

O modelo de justiça que está no pano de fundo é um ideal republicano de igual participação na vida social. Podemos dizer que o modelo republicano especifica o próprio conceito de igualdade. Anderson, por sua vez, transfere esses dois elementos (o modelo republicano de democracia e o conceito de igualdade que o beneficia) para uma metodologia apropriada a eles, a saber, uma teoria do contrato social, que ela herdou de seu professor John Rawls. Nesse sentido, a definição conceitual de igualdade corresponde a uma descrição de um modelo político republicano, podendo ser interpretada como uma aplicação da teoria do contrato social: a justiça como igualdade significa que “o indivíduo tem o direito de participar, que outros reconhecem a obrigação de ouvir respeitosamente e de responder aos seus argumentos, que ninguém precisa se curvar e se ajustar aos outros ou se colocar como inferior a eles como condição para ter suas demandas ouvidas” (1999, p. 313). O conceito, o método e o ideal social se reforçam mutuamente. Isso é apreendido na seguinte afirmação: “aquilo que os cidadãos devem uns aos outros são as condições sociais necessárias às liberdades das quais as pessoas precisam para funcionarem como cidadãos iguais” (idem, p. 320).

Esse modelo de igualdade relacional ou democrática abre muito espaço para a desigualdade econômica. Para Anderson, os mais “talentosos” e mais diligentes deveriam ser recompensados por seus esforços, dentro das restrições do princípio da diferença. Ela se opõe aos igualitaristas da fortuna não apenas porque eles desrespeitam ricos e pobres, talentosos e não talentosos, ao fazerem com que o estado examine as escolhas de vida para determinar se os indivíduos foram responsáveis para seu destino social, mas também porque é importante assegurar

a possibilidade da desigualdade justificada, pois faz parte da justiça que os que merecem recebam aquilo que merecem. Queremos evitar recompensas imerecidas, mas também precisamos promover o talento. Isso é mais equitativo para aqueles que estão em melhores condições, mas também para os que estão em condições piores, já que eles se beneficiam da maior produtividade alcançada pelos primeiros (idem, p. 326; 2010b, p. 20-1). Nesse modelo, a distribuição importa, mas não é, ela mesma, uma parte intrínseca da igualdade “real” (relacional, democrática). Se os menos privilegiados recebem os recursos básicos e as oportunidades que lhes permite “se colocar como iguais frente aos outros”, e se os mais “talentosos” recebem uma recompensa equitativa e são de fato incentivados a serem mais produtivos para benefício de todos os demais, então a distribuição deixa de ser um problema de justiça. É verdade que a igualdade distributiva é cega a vários outros aspectos da injustiça, sobretudo a todos aqueles aspectos que impedem que os indivíduos funcionem como cidadãos iguais nas diferentes esferas da vida social.

b. Realizando a igualdade

O trabalho de Elizabeth Anderson também pode ser lido como uma tentativa de repensar a justiça do ponto de vista da “igualdade real” num segundo sentido, nos termos da realização efetiva de demandas por justiça. Essa é uma das dimensões de sua defesa de uma abordagem em segunda pessoa da justiça. Essa perspectiva considera quais demandas justificadas um indivíduo ou um grupo pode fazer a outros indivíduos, com relação a um bem específico, em nome da igualdade. Uma das dimensões dessa justificabilidade diz respeito precisamente à possibilidade de que a demanda seja ou não satisfeita, em outras palavras, se é realmente possível satisfazer a demanda por igualdade, pela realização da justiça. Isso não é apenas uma questão empírica, mas também conceitual. Diz respeito à noção mesma de justificabilidade, àquilo que faz com que uma demanda seja uma demanda justificada. Como ela escreve: “é irrazoável exigir que os agentes satisfaçam um princípio que eles são incapazes de seguir. As exigências da justiça devem ser talhadas para as capacidades cognitivas e comportamentais dos agentes em geral” (2010b, p. 19).

Anderson está preocupada com a realização efetiva da igualdade em um segundo sentido, que está relacionado às suas várias tentativas de especificar, por meio de discussões elaboradas e muito bem informadas, como o princípio fundamental da igualdade relacional deve ser aplicado a problemas políticos específicos. Ela buscou superar, de modo consistente, o hiato entre a filosofia política pura e normativa, os programas políticos e a política real. Por exemplo: seu artigo seminal de 1999 sobre “o sentido da igualdade” conduz a discussões precisas sobre as implicações políticas de seu conceito relacional de autonomia para a compensação devida a pessoas

com deficiência ou para o apoio a pessoas que escolhem ter filhos. Em diversos artigos (2016a; 2016b), ela defendeu políticas de seguro social, resgatando tanto as origens históricas quanto a força conceitual e normativa dessas propostas. Ela também estudou as implicações da igualdade relacional para o problema dos “riscos de mercado” na sociedade contemporânea, isto é, quais tipos de restrições deveriam ser impostos aos mercados para mitigar resultados injustos (2008). Em seu trabalho recente sobre a democracia no ambiente de trabalho, ela mostrou as implicações de sua teoria crítica da firma enquanto um espaço de governança para o gerenciamento e a política econômica (2015a).

Anderson, por fim, está preocupada com um terceiro ponto, relacionado à metodologia filosófica, para que a igualdade se torne “real”. Ela contrasta sua abordagem com aquelas de filósofos morais e políticos que desenvolvem propostas ideais independentemente dos fatos históricos e sociológicos das sociedades humanas (2015b). Anderson procurou ancorar suas afirmações normativas em descrições densas das sociedades humanas, valendo-se de teoria econômica, para discutir aspectos técnicos da justiça distributiva; da história dos movimentos sociais, para mostrar como seu modelo conceitual formaliza as demandas reais de indivíduos e grupos que buscam justiça; da história e da sociologia, para propor uma teoria republicana original da firma (2017).

Essas referências às ciências sociais e históricas não são usadas apenas para superar o hiato entre a análise normativa e a aplicação de princípios, mas para a própria análise de princípios normativos. Anderson descreve essa abordagem da filosofia política como uma forma de pragmatismo (2014a). O método pragmático está de acordo, de modo crucial, com a definição de “igualdade real” e com a teoria política republicana. Além disso, na concepção pragmática, a igualdade só possui uma chance real de ser efetivada se for concebida como resultado de interações interpessoais livres, baseadas principalmente na troca de justificativas. Nas *Amherst Lectures* de 2014, Anderson fecha o círculo de modo performático, argumentando que é precisamente por meio do estudo de como os movimentos sociais reais garantiram mais igualdade que podemos aprender como a igualdade pode se tornar real (2014a). Este é um gesto performático poderoso, pois está ancorado em uma compreensão histórica e realista a respeito da realização efetiva da igualdade por meio de atividades de contestação (e não apenas da argumentação moral), com base nas quais pode-se discutir precisamente o que a igualdade relacional requer.

c. “Igualdade real” como uma demanda histórica.

Por fim, outro sentido de “igualdade real” diz respeito à história das ideias políticas e aos argumentos levantados na sequência das revoluções modernas,

e contrapõe a igualdade formal à igualdade “real”, ou “efetiva”, ou “plena”, ou “material”. Anderson vincula explicitamente seu modelo de justiça e igualdade à tradição histórica do republicanismo. No interior dessa tradição, a posição “radical”, à qual Anderson se filia (2015a, p. 51), se caracteriza precisamente pela tentativa de “tornar a igualdade real”, contra as tentativas conservadoras de limitá-la, e contra as compreensões meramente formais dela, notadamente liberais (sobre as raízes históricas da “igualdade real”, ver Rosanvallon, 2013, p. 12-74). Ela também contrapõe a compreensão republicana radical da “igualdade real” com as alternativas socialistas, apesar de suas raízes comuns (Hayat, 2018), sobretudo porque os socialistas interpretam as concepções “não apenas formais” de igualdade como concepções que asseguram a violação da propriedade privada, e tendem a levantar demandas mais fortes do que os republicanos a respeito das disposições éticas necessárias aos indivíduos.

Essa inspiração histórica e republicana, que está por trás do trabalho de Anderson, fica particularmente evidente em seu trabalho sobre democracia no ambiente de trabalho e igualdade racial. No capítulo 5 de *O imperativo da integração* (2010a, p. 89-110), por exemplo, ela reconstrói a longa história da luta por plena igualdade racial nos EUA. O argumento central adotado por ela é o mesmo desenvolvido e defendido pelos abolicionistas negros e republicanos radicais, que buscaram garantir a “igualdade plena” argumentando que esta igualdade estava contida analiticamente na própria ideia de república. Nessa visão, a noção de igualdade “real” ou “plena” denota todos os direitos que os indivíduos têm, enquanto cidadãos, de participarem como iguais em todas as diferentes esferas da vida social e política, inclusive no trabalho, no mercado de trabalho e em processos coletivos de tomada de decisão.

2. A crítica de Honneth às teorias políticas procedimentais

a. A liberdade social e a igualdade relacional de Honneth

Honneth endossaria muitas das características do modelo de “igualdade relacional” de Anderson para seu modelo de reconhecimento. Como ela, ele pensa o reconhecimento da perspectiva da segunda pessoa, como uma demanda fundamental que os indivíduos fazem aos outros, ancorados na afirmação fundamental de serem capazes de “se colocar como um igual perante os outros” (1995, p. 112). De fato, Anderson cita Honneth para articular sua concepção relacional de igualdade (1999, p. 314). Ambos defendem que as demandas por reconhecimento se aplicam às diferentes esferas da sociedade. Em “Qual é o sentido da igualdade?”, Anderson parte da teoria de Sen sobre as capacidades para levar as demandas por igualdade a todas as esferas da vida social. Segundo ela, demandas por igualdade se aplicam a três esferas, as

quais correspondem às esferas de reconhecimento de Honneth: nas quais as pessoas funcionam enquanto seres humanos, enquanto participantes de um sistema de produção cooperativa e enquanto cidadãos de um estado democrático (1999, p. 317). Da mesma forma, em sua reformulação do reconhecimento em *O direito da liberdade*, Honneth passa a apresentar o modelo do reconhecimento como um estudo sobre “os fundamentos sociais da vida democrática”. Em outras palavras, ele interpreta o ideal de reconhecimento como uma demanda por uma vida democrática plena, que perpassa todas as esferas da vida social, no espírito do modelo compreensivo de “igualdade democrática” desenvolvido por Anderson. Os dois pensadores tomam a expansão histórica dos direitos, dos direitos civis aos políticos e aos sociais, como prova de que as demandas por reconhecimento e igualdade perpassam todas as áreas da vida social. Ambos argumentam que o reconhecimento jurídico não é suficiente, e que garantir a igualdade democrática no sistema produtivo também é essencial para o reconhecimento “real” e para a igualdade “real”. Anderson vai mais longe que Honneth nesse ponto, pois vai mais fundo nas estruturas de dominação que operam nas firmas modernas. Mas eles compartilham o argumento geral, a saber: que o reconhecimento, ou a igualdade democrática, coloca restrições à organização econômica e que a justiça requer muito mais nessa esfera do que apenas liberdade para estabelecer contratos (Honneth, 2012a, p. 56-75). Por último, ambos vinculam suas teorias a lutas reais por emancipação. Eles o fazem, em primeiro lugar, como uma evidência substantiva para as definições conceituais de justiça que defendem. Movimentos sociais históricos iluminam o que a justiça real significa para pessoas reais: igualdade plena nas relações sociais. Em segundo lugar, os dois pensadores atribuem grande parte da dimensão de “realização”, ou aplicação, ou implementação, de suas teorias a movimentos sociais. Uma característica das teorias “democráticas” da justiça propostas está em aprender com o público como a justiça deveria ter sido realizada no passado e como talvez possa ser realizada no futuro.

Apesar dessas fortes sobreposições, os conceitos de reconhecimento e igualdade relacional formalizam a justiça de maneiras distintas. Essas diferenças podem ser vinculadas às diferenças entre concepções republicanas e socialistas. Na concepção de Anderson sobre as relações sociais de igualdade, o ideal social é inerentemente político: o que mede e assegura a igualdade é o fato de que os indivíduos “vivem juntos em uma comunidade democrática” (1999, p. 313). A fórmula que resume a concepção de igualdade real da autora explicita claramente sua inclinação republicana: “aquilo que os cidadãos devem uns aos outros são as condições sociais das liberdades, as quais são necessárias para que as pessoas funcionem como cidadãos iguais” (idem, p. 320). Anderson tem em mente dois sentidos específicos de “social” quando fala em “condições sociais da liberdade”. Primeiro, ela se refere às interações recíprocas entre indivíduos em termos de demandas justificadas que um levanta ao outro. A

questão aqui é: estão todos de acordo com os termos da relação? Segundo, “social” também significa coletivo, onde o coletivo é conceitualizado como o agregado de todos os encontros fictícios entre parceiros em interação. Como dito acima, esse modelo de interação em segunda pessoa está de acordo com o método da teoria do contrato social que ela toma emprestado de Rawls e da tradição republicana de maneira mais ampla.

Nesse sentido “republicano” do “social”, o indivíduo é um agente autônomo cujas demandas frente aos demais derivam de seus direitos inalienáveis como um ser livre. Reconhecimento, nesse sentido, é uma confirmação [*acknowledgement*] recíproca entre seres autônomos, que é extrínseca aos indivíduos. Eles contam uns com os outros instrumentalmente para a satisfação de suas demandas e dependem, nesse sentido, de relações de reconhecimento, mas os indivíduos são o que são independentemente da relação. Em Honneth, ao contrário, o reconhecimento é intrínseco à própria construção da identidade individual. No primeiro modelo, apresentado em *Luta por reconhecimento*, essa ideia é apreendida em termos antropológicos e psicológicos: o próprio processo de formação da identidade repousa na afirmação do *self* por outros. O *self* é formado por meio da internalização das atitudes dos outros perante ele. As esferas de reconhecimento correspondem aos diferentes domínios da vida social em que os *selves* estão “sob o olhar” dos outros de maneiras específicas. Neste modelo, a autonomia não depende dos outros de modo instrumental (se eles me concedem ou não aquilo de que preciso para que minha liberdade seja efetivamente realizada), mas intrínseco. Só posso estabelecer uma autorrelação positiva comigo mesmo, o que corresponde à maneira inicial de Honneth de redefinir a norma fundamental da liberdade como autodeterminação e autorrealização, se as atitudes direcionadas a mim o permitirem, ao menos minimamente.

Em *O direito da liberdade*, a mesma ideia é colocada em termos mais formais, por meio da ideia de “liberdade social”. Concepções negativas de liberdade são versões empobrecidas, que não captam o sentido mais rico da liberdade enquanto autodeterminação e autorrealização, pois se concentram apenas nos obstáculos externos e não no conteúdo e na estrutura da autonomia. Um sentido mais rico de autonomia depende de uma compreensão “densa”, que requer, por sua vez, uma consideração da estrutura “social” dessa liberdade. Afinal, aqueles objetivos mais importantes, que eu quero alcançar para me realizar plenamente, e com isso alcançar a autodeterminação plena, só fazem sentido se os outros com quem me relaciono para a realização desses fins também realizam os seus fins comigo, ao mesmo tempo. A realização dos meus fins requer, de modo intrínseco e não instrumental, que outros também sejam capazes de realizar seus próprios fins. O reconhecimento recíproco entre os indivíduos envolvidos é, aqui, uma condição constitutiva da autonomia de

cada indivíduo: “a experiência recíproca de nos vermos confirmados nos desejos e objetivos do outro, uma vez que a existência do outro representa uma condição para a satisfação de nossos próprios desejos e objetivos” (2014, p. 45). Esta é uma concepção “social” de liberdade porque, para cada tipo particular de fim realizável pelo indivíduo, há um tipo específico de “nós”, um tipo específico de coletividade: uma amizade, um casal, uma família, um mercado de trabalho, um mercado de mercadorias, um estado, uma nação, uma cultura. O conceito de “social” vai mais fundo aqui do que em uma concepção republicana. Dizer que cada indivíduo requer condições sociais para sua liberdade significa: cada um deve levar em conta os desejos e objetivos do outro na própria formulação de seus desejos e objetivos, relacionando com isso suas necessidades, crenças e desejos individuais com o tipo relevante de coletividade em questão. Em outras palavras, a solidariedade, o levar em conta o outro e a coletividade, se torna uma condição intrínseca da autonomia de cada *self* e guia a ordenação da “sociedade bem ordenada” (2017). Por outro lado, são necessárias estruturas sociais que tornem isso possível e reforcem esses mecanismos recíprocos, tanto instituições formais quanto uma cultura pública. Este não é mais um ideal republicano, mas socialista. Um ideal que compreende a sociedade justa como uma ordem de cooperação, ou como uma associação de parceiros que não são apenas iguais em termos de direitos à autorrealização, mas são codependentes nessa busca. Neste modelo, o coletivo vem da lógica da reciprocidade que anima cada indivíduo em sua relação com os outros. Longe de ser externo às unidades singulares, o coletivo dá sustentação às ações individuais na medida em que todas estas são intrinsecamente atreladas ao bem-estar de todo e qualquer indivíduo. Apesar de todas as suas diferenças metodológicas, uma visão similar de socialismo é defendida por G. A. Cohen, com seu “princípio de comunidade” (2009).

b. A crítica de Honneth à “justiça distributiva”

Dadas essas diferenças entre os modelos de Honneth e Anderson, quais são as implicações para a distribuição, enquanto um problema e enquanto um paradigma? Como Honneth enfrenta essas questões do ponto de vista da “igualdade real”? Dado que ele visa abordar essas questões a partir de uma perspectiva “socialista” e dada a importância da preocupação com a igualdade real nessa tradição³, parece que a

³ Isso pode parecer controverso, dada a famosa antipatia de Marx pela igualdade (Wood, 2014). No entanto, como Wood nos lembra, a rejeição de Marx e Engels à igualdade baseava-se precisamente na ideia de que tal objetivo de igualdade havia se tornado obsoleto; fazia sentido na época da revolução burguesa (Francesa), mas deveria ser substituído pelo objetivo de abolição de todas as classes. Como Engels escreveu: “A ideia da sociedade socialista enquanto reino da igualdade é uma ideia francesa unilateral que repousa sobre a velha ‘liberdade, igualdade, fraternidade’ – uma ideia justificada enquanto estágio de desenvolvimento em seu próprio tempo e lugar, mas que, como todas as ideias unilaterais das escolas socialistas anteriores, deve ser superada” (Engels *apud* Wood,

questão é justificada, mesmo que, como veremos, Honneth não faz da “igualdade real” um tema central em seu resgate da tradição socialista.

No que diz respeito ao paradigma de justiça distributiva, a questão é complicada, pois Anderson e Honneth ocupam diferentes posições em relação a ele. Anderson analisa o paradigma a partir de dentro da corrente dominante do campo anglo-americano, no qual o paradigma é central, e coloca sua abordagem diretamente contra tal campo. Ela compreende sua abordagem “relacional” na esteira de Rawls. Como vimos, ela descreve a metodologia do contrato social de Rawls como um modo de realizar sua concepção republicana de “igualdade real”, pois visa garantir que as demandas que cada pessoa poderia fazer à sociedade, poderiam ser feitas desde o ponto de vista de qualquer outra pessoa. Isso pode ser interpretado, argumenta, como equivalente à ideia de que a justiça diz respeito a “quais demandas as pessoas podem fazer às outras”.

Honneth também critica o paradigma da “justiça distributiva” em termos que ecoam diretamente os de Anderson. Assim como ela, ele assinala que a justiça não deve ser discutida primariamente nos termos de uma distribuição equitativa dos bens, mas nos termos da qualidade das relações sociais. A questão central da justiça é, para ele, uma concepção robusta de autonomia e “o que nos ajuda adquirir autonomia não é feito do mesmo material que aquilo que pode ser distribuído; é algo elaborado a partir de relações vivas de reconhecimento recíproco, que são justas na medida em que nos permitem valorizar reciprocamente nossas necessidades, crenças e capacidades” (2012b, p. 41).

Ainda assim, é principalmente Rawls aquele que Honneth tem em vista em sua ampla crítica à corrente dominante da filosofia política. De fato, diversos igualitaristas da fortuna, sobretudo Cohen, escrevem contra Rawls e rejeitam concepções procedimentais. Como discípula confessa de Rawls, Anderson pode realmente ser tomada como um alvo central das críticas de Honneth ao liberalismo político. A fonte do desacordo seria a teoria do contrato social e remeteria à diferença entre os dois sentidos de reconhecimento e o que se compreende por “condições sociais da liberdade”. Como Honneth tem uma interpretação “densa” e constitutiva do reconhecimento – ou seja, uma compreensão do reconhecimento como aquilo que possibilita a liberdade em primeiro lugar –, a visão procedimental de como ocorre a justiça é logicamente falha para ele. Ela pressupõe precisamente aquilo que pretende tornar possível. Apesar de rejeitar o paradigma da justiça distributiva, ao adotar a

2014, p. 254). Isso mostra que, inicialmente, a tradição socialista compartilhou com a tradição republicana o objetivo de “igualdade real”. De fato, apesar das reservas de Marx, muitos socialistas defendem continuamente o objetivo da igualdade plena, sendo G. A. Cohen um dos recentes exemplos mais ilustres. Ironicamente, a descrição de Marx do primeiro estágio do socialismo em seu escrito *Crítica ao programa de Gotha* de 1875, parece muito próximo ao modelo descrito por Babeuf no “Manifesto dos Plebeus”.

teoria do contrato social, Anderson trata as “condições sociais” que possibilitam a liberdade como se elas fossem bens que os cidadãos com identidades estabelecidas podem demandar em relação aos outros. Da perspectiva de Honneth, a perspectiva de “segunda pessoa” que ela defende não é suficiente para evitar suas críticas, pois considera o reconhecimento entre as pessoas como algo externo à constituição de suas personalidades.

c. Distribuição e igualdade real no modelo de “liberdade social” de Honneth

Dadas essas diferenças, como Honneth discute a distribuição e como seria, para ele, a “igualdade real”?

A contraposição entre o modelo de “liberdade social” de Honneth e o modelo de “igualdade relacional” de Anderson já nos dá um elemento chave para responder tal questão. Honneth nunca esteve realmente interessado na igualdade em si. Ele aborda a igualdade como uma dimensão da autonomia que é, para ele, a norma mais fundamental (como afirma explicitamente em: 2014, p. 15). Justiça, nesse sentido, é o direito igual que cada indivíduo tem à autonomia plena, compreendida de forma “densa” como autorrealização. Isso não quer dizer que questões distributivas não sejam parte da justiça e sim que são resultados da ideia de que justiça significa garantir a cada indivíduo as condições sociais de sua autorrealização (Deranty, 2016).

Uma consequência importante da interpretação que Honneth faz das “condições sociais de liberdade” em termos de reconhecimento é a de que ela conduz a uma abordagem pluralista acerca das principais demandas normativas que os indivíduos podem fazer aos outros e ao coletivo. Afinal, a autorrealização individual engloba diferentes dimensões. Em “A textura da justiça” (2012b), por exemplo, Honneth menciona “necessidades, crenças e capacidades”. Essas dimensões subjetivas se desenvolvem, por sua vez, em diferentes tipos de relação de reconhecimento. As “esferas de reconhecimento” em seu primeiro modelo, e as diferentes esferas institucionais em *O direito da liberdade* (2014), correspondem precisamente aos tipos fundamentais de relações sociais, por meio dos quais os indivíduos realizam os diferentes aspectos de suas identidades, seu bem-estar e seus planos de vida. Isso significa que o reconhecimento é apenas um conceito genérico, que assume estruturas diferentes dependendo da esfera social em questão e do tipo de dimensão subjetiva que está em jogo nela. Como consequência dessa abordagem pluralista, a resposta de Honneth à questão da “igualdade real” seria a de que é impossível especificar um significado “verdadeiro” de igualdade, exceto no sentido genérico de direito igual às condições necessárias à autonomia plena. Igualdade quanto às condições de autonomia requer diferentes direitos e deveres entre amigos, amantes, familiares, bem como em relações anônimas entre consumidores e produtores que

se encontram por meio de interações de mercado ou entre cidadãos que se engajam mutuamente na esfera pública. A partir dessa perspectiva pluralista, a equiparação de Anderson entre “relacional” e “democrático” parece precipitada e insuficientemente diferenciada.

De que maneiras Honneth se preocupa com a realização efetiva da “igualdade real”? Como no caso de Anderson, essa questão está diretamente vinculada à sua abordagem. Honneth tenta estabelecer um círculo virtuoso entre a definição de liberdade como liberdade social, o “ismo” político que, para ele, visava realizá-lo historicamente (o socialismo) e a abordagem da teoria política que se volta às “condições sociais da liberdade”, tal como ele as compreende. Esse enfoque metodológico significa que a ontologia social realista deve fornecer os fundamentos da discussão sobre como as diferentes dimensões normativas da realização da verdadeira liberdade efetivamente se desdobrariam. “Realista” aqui significa que a ontologia social que fundamenta a teoria política tem que ser suficientemente detalhada, tem de fazer as distinções corretas entre as diferentes esferas sociais e seus respectivos mecanismos, permitindo que diferentes Eus formem diferentes Nós. A abordagem realista também tem de ser historicamente sensível, para que qualquer afirmação do teórico político a respeito do que as pessoas demandam umas às outras e à sociedade esteja ancorada nas sociedades modernas reais, para que seja possível mostrar que ela provém da história real dos movimentos sociais, por exemplo. Todos esses requisitos metodológicos explicam porque Honneth adota seu método original de “reconstrução normativa”. O objetivo por trás desse método não é apenas prático, isto é, assegurar que as demandas normativas possuem suas raízes nas sociedades reais, mas também teórico.

A consequência desta circularidade metodológica entre a definição de liberdade (como “liberdade social”), o modo de construção da teoria (ontologia social realista e reconstrução normativa) e o movimento social privilegiado (socialismo) é a de que o último é mais do que apenas uma preferência subjetiva do teórico (Deranty, 2011). O mesmo tipo de circularidade evidenciado aqui está presente no trabalho de Anderson, neste caso em torno de uma compreensão “republicana” de liberdade e de igualdade como socialmente condicionadas.

É a partir destas perspectivas histórico-conceituais que farei, agora, algumas críticas aos dois pensadores. Eles resgatam duas tradições de pensamento político e de movimentos políticos reais para fundamentar as concepções de justiça que escolhem. Realizam tal resgate de maneira positiva, para mostrar que suas concepções de justiça têm efetivamente um ancoramento na sociedade moderna, e o fazem de maneira negativa, para demonstrar o caráter abstrato do paradigma da “justiça distributiva”. Na tradição republicana e na socialista, a “igualdade real” era uma questão central para a justiça, tanto para os ativistas quanto para os pensadores: no

que consiste a igualdade e como ela pode ser efetivamente realizada, em detrimento de concepções formais ou apenas realizações parciais dela. Considero esse método, que busca fundamentar a teoria política normativa em argumentos histórico-conceituais, muito convincente. Há, todavia, um problema nesse caminho histórico. Há diferentes vertentes nas próprias tradições mobilizadas por Anderson e Honneth, vertentes que refletem criticamente sobre suas próprias proposições teóricas. Do ponto de vista da “igualdade real”, enquanto uma demanda de agentes históricos e reais, as teorias deles talvez deixem de lado algumas considerações cruciais.

Para defender essa posição, farei referências à figura controversa de Babeuf, que foi jornalista, pensador político e agitador ativo no período da Revolução Francesa. Ele e seus companheiros, que prepararam a “Conspiração pela igualdade” em 1796⁴, escreveram uma série de textos programáticos e manifestos que correspondem à defesa mais radical, nos tempos modernos, da igualdade enquanto norma fundamental da vida social e política. Pode parecer arbitrário favorecer uma vertente específica dos primórdios do pensamento igualitário, dentre outras, para criticar os filósofos contemporâneos, por mais significativa que esta vertente tenha sido (para compreender a influência de Babeuf em Marx, ver por exemplo, Hobsbawm, 2012, p. 22-3). Duas razões justificam a relevância de Babeuf para um estudo crítico das vertentes de igualitarismo de Anderson e Honneth. A primeira é a de que Babeuf pode ser visto como um representante chave da tradição radical do republicanismo, que foi produzida diretamente pela Revolução Francesa e que, nos primeiros 50 anos do século XIX, até as revoluções de 1848, compartilhou muitas ideias e objetivos políticos reais com o movimento socialista emergente, tanto é que foi muitas vezes difícil separar as duas tradições em seus anos cruciais de formação. A segunda razão é a de que a própria Anderson estabelece Babeuf como um dos primeiros defensores do socialismo moderno e como um contraponto frente ao qual ela propõe sua versão americana do republicanismo radical e igualitário (2014b, 2016a).

3. Igualdade relacional e liberdade social do ponto de vista da igualdade radical

a. Duas versões da igualdade republicana radical

Assumirei aqui que os fatos básicos sobre Babeuf e sua “conspiração pela igualdade” são conhecidos pelo leitor (cf. Birchall, 2016). Anderson se volta a ele por diversas razões. Ela quer questionar uma concepção acerca da história da justiça redistributiva que identifica Babeuf como o primeiro autor desta tradição moderna (Fleischacker, 2004, p. 76-7), em favor de Thomas Paine. Este argumento histórico

⁴ Esse é o título da reconstrução de Philippe Buonarroti (1836) dos insurgentes reunidos em torno de Babeuf, que teve grande influência no pensamento socialista inicial, incluindo o de Marx.

tem um significado conceitual e normativo. Para Babeuf, a propriedade privada é a raiz da desigualdade e, portanto, da injustiça. Disso, ele conclui que, para alcançar a justiça, a propriedade privada deve ser abolida e os recursos comuns produzidos pelos trabalhadores individuais devem ser redistribuídos de maneira inteiramente igualitária por um poder estatal centralizado. Do ponto de vista de Anderson, essa visão da justiça está errada por diversos motivos: ela justifica uma intervenção tirânica do estado nos assuntos privados das pessoas; leva a um nivelamento econômico que não pode ser justificado, por razões de eficiência e também porque aqueles que trabalham mais ou são mais talentosos não devem ser impedidos de ganhar mais. Em suas propostas de seguro social e de um fundo de renda, Paine, por outro lado, descreve um programa realista e equitativo para a “igualdade real”, que garantiria apoio básico e igualdade universal de acesso a recursos materiais. Ele oferece uma proposta realista para combater as formas de dominação baseadas em privilégios, no poder do mercado e na transmissão deles por herança.

A apresentação feita por Anderson de Babeuf e seus companheiros não é generosa; é alheia às especificidades históricas e literárias dos textos que ela leu. Anderson seleciona passagens para construir a doutrina de Babeuf como uma antecipação direta da “ditadura totalitária” comunista. Todavia, a maioria dos pontos que ela apresenta como medidas programáticas são, de fato, descrições ideais que retratam como os Iguais esperavam que a sociedade *seria* no longo prazo, após a revolução igualitária. Para citar apenas um exemplo esclarecedor, quando Buonarrotti escreve: “Nada, em uma sociedade bem-ordenada, deve escapar do ‘*esprit du législateur*’” (2015, p. 187), “*esprit*” não significa a “mente” inquisitiva do legislador, como lê Anderson, mas o espírito da constituição, em referência direta a Montesquieu e Rousseau.

Enquanto pragmatista, Anderson poderia ter sido sensível a outros aspectos dos escritos dos Iguais, sobretudo ao método por meio do qual eles chegaram a suas afirmações. Em vez de usar o experimento de pensamento do contrato social como um procedimento de justificação, os planos para a igualdade social e política foram fundamentados em princípios básicos da lei natural – particularmente a velha ideia de que “a terra não pertence a ninguém” –, formulados e interpretados através de uma lente negativista, em oposição a situações de injustiça total. Nessa configuração metodológica, os princípios normativos e as medidas programáticas respondem diretamente a situações de negação flagrante do direito.

Anderson lê os textos dos Iguais como se fossem escritos puramente programáticos, tal como o esquema de segurança social de Paine, mas eles são textos políticos que intervêm diretamente e são influenciados pelo contexto político. Esses textos misturam argumentos filosóficos (sofisticados) com referências à história imediata da Revolução, precisamente para cumprir com o que os autores viam como

a promessa daquele momento decisivo na história moderna. É crucial ter isso em mente para aferir a força dos argumentos teóricos. Os textos podem exagerar em algumas de suas conclusões, mas foram formulados em uma situação de extrema tensão política, na qual posições opostas foram expressas e colocadas em prática com não menos radicalidade.

Os argumentos políticos estão vinculados à situação social e econômica, caracterizada por privações e humilhações terríveis para a grande maioria. Esse vínculo entre descrição e princípios normativos se aplica, em particular, a mais significativa edição de Babeuf em *Le Tribun du Peuple* (número 35, de 30 de novembro de 1795; Babeuf, 2009 [1795], p. 321-336), que apresenta o famoso “Manifesto dos Plebeus” (Birchall, 2016, p. 195-9). Anderson não atenta às passagens que precedem as páginas nas quais o “Manifesto dos Iguais” é resumido⁵. Páginas que parecem totalmente desatualizadas hoje, por conta de seu *pathos* grandiloquente e dos floreios do século XVIII. Nos esforçamos para nos relacionar a elas de maneira significativa. O leitor acadêmico é tentado a pular diretamente para as páginas que se assemelham mais a argumentos da teoria política, mas pular essas páginas seria um erro. As passagens descrevendo o sofrimento da população proletária funcionam como uma camada argumentativa fundamental para os argumentos políticos. Este é o primeiro modo de utilização de um método negativista: a situação factual de extrema miséria mostra que o sistema existente é inválido com base em *seus próprios princípios*, sobretudo, o da natureza sagrada da propriedade privada, que impede a maioria despossuída de ter acesso aos bens que uma minoria tem em excesso.

O simples fato da enorme desigualdade é, em si e por ele mesmo, uma injustiça, tanto em sentido relativo quanto em sentido quantitativo, na medida em que não parece justificável que alguns possam ter tanto ao mesmo tempo em que a maioria tem tão pouco que não consegue nem sobreviver. Esse tipo de injustiça é traduzido por Babeuf em um princípio normativo geral: “ninguém pode justificadamente dizer que qualquer outro de seus semelhantes seja menos feliz do que ele” (Babeuf, 2009 [1795], p. 326). Babeuf tem um conceito mínimo de “felicidade” em mente: quaisquer recursos necessários em um determinado momento para que um indivíduo tenha suas necessidades sociais básicas atendidas. Em um fragmento de um decreto econômico escrito na mesma época, temos uma noção concreta do que os Iguais compreendiam por felicidade nesse sentido mínimo: “acomodações saudáveis, confortáveis e com mobiliário decente; roupas para trabalho e lazer; lavanderia, iluminação e aquecimento; uma quantidade suficiente de comida; assistência médica” (Birchall, 2016, p. 202). O princípio de que “ninguém pode justificadamente dizer que qualquer outro de seus semelhantes seja menos

⁵ O “Manifesto dos Iguais” foi o texto escrito por Sylvain Maréchal em 1796, clamando o povo a se levantar em nome da “igualdade ou morte” (Birchall, 2016, p. 192-5).

feliz do que ele” poderia ser lido como um argumento da teoria do contrato social. De fato, Babeuf o formulou fazendo referência a Rousseau. Mas deve-se prestar atenção às palavras exatas. Um argumento do contrato social enfatizaria a primeira pessoa: as pessoas não concordariam racionalmente em colocar a *si mesmas* em uma posição na qual estariam em desvantagem em comparação aos outros. Babeuf, entretanto, não se refere à racionalidade autointeressada, mas à justificação moral: para mim, é impossível justificar uma ordem na qual eu sei que estaria em vantagem *sobre outros*. Esta é uma outra forma do método negativista, um segundo argumento sobre a injustiça. Trata-se, de modo claro, de um argumento que adquire uma força específica em uma situação na qual os ricos e os poderosos estão, precisamente, em uma situação de extrema vantagem, na qual desfrutam de imensa riqueza enquanto a maioria passa fome e vê seus filhos morrerem.

Tudo isso nos alerta para a necessidade de parar e refletir sobre a força normativa dos escritos de Babeuf e sobre o que eles podem nos ensinar hoje novamente, em um período no qual a desigualdade está crescendo e a diferença entre ricos e pobres – algo notável no país de Anderson, por exemplo – assume novamente grandes proporções. Em vez de procurar, de forma anacrônica, por premissas ditatoriais em Babeuf, podemos encontrar inspiração em como ele vincula a descrição da situação de injustiça substancial com princípios políticos normativos⁶. A demanda por igualdade pode ser justificada, em princípio, por leis naturais e argumentos de contrato social, mas surge, antes de tudo, como uma consequência necessária da abolição da injustiça: se a desigualdade radical é flagrantemente injusta, então a justiça requer a supressão da desigualdade, ou pelo menos sua redução significativa. É isso o que a “igualdade real” quer dizer em primeiro lugar. Sua urgência decorre, antes de mais nada, do fato de que o que está dado é o seu oposto absoluto.

É claro que, a princípio, a inferência radical de Babeuf não parece se sustentar: o fato de que uma grande desigualdade é injusta significa apenas que ela deveria ser reduzida, e não que uma igualdade perfeita deva ser estabelecida. Rousseau exigiu apenas que “todos tivessem algo e que ninguém tivesse muito”, passagem que Babeuf cita frequentemente. Anderson também exige uma redução drástica da desigualdade econômica, uma vez que transforma a igualdade real, social e política em uma ficção.

O método negativista, porém, está na base de outro conjunto de considerações que explicam porque Babeuf e seus companheiros não exigiam apenas mais igualdade, mas uma implementação radical da igualdade. Para eles, “igualdade real” significava igualdade perfeita. É esse conjunto de considerações que de fato distingue a abordagem de Babeuf da de Anderson e, como veremos na próxima seção,

⁶ Cf. Deranty (2016), texto no qual eu tentei expor que Marx usa uma estratégia similar no livro primeiro d’*O capital*.

da de Honneth. Mesmo que não desejemos seguir completamente Babeuf e os seus companheiros em seus planos radicais, lições substanciais podem ser aprendidas a partir de seus argumentos e de como responderam intelectualmente a uma situação de extrema emergência.

O principal uso teórico que Babeuf e os Iguais fazem da referência à desigualdade injusta é identificar suas causas sociais e argumentar contra elas. O argumento negativo, portanto, não é apenas contra a desigualdade, mas contra as *causas* dessa desigualdade. É, sob essa luz, que a propriedade privada é debatida. Babeuf não deduz a falta de validade normativa da propriedade privada apenas dos princípios positivos da lei natural, mas em combinação com um argumento negativo, baseado na realidade e na história da injustiça. Para a tradição rousseauista, o principal problema da propriedade privada é que ela é a raiz das desigualdades, que se acumulam ao longo do tempo e se cristalizam em estruturas de dominação social, produzindo grandes diferenças de poder social, o que acaba gerando aquele tipo de injustiça extrema que Babeuf relata enquanto jornalista. Outras fontes de desigualdade social que contribuem para reforçar os efeitos da propriedade privada sobre a desigualdade são identificadas: a transmissão da propriedade por herança; o fato de que alguns podem adquirir direitos de propriedade sobre outras pessoas por meio de contratos de trabalho; o de que possuir atributos pessoais, morais ou intelectuais que são socialmente favorecidos gera maiores benefícios sociais para alguns; o de que a educação reforça hierarquias sociais e culturais, particularmente aquelas relacionadas à divisão entre trabalho intelectual e manual, inculcando as representações subjacentes a essas hierarquias às gerações mais jovens e selecionando ativamente os indivíduos de modo a reproduzir as distinções entre a elite e a plebe (Babeuf, 2009 [1795], p. 330-333). O fenômeno da injustiça como um todo resulta, portanto, de uma complexa combinação de mecanismos sociais centrados em torno da propriedade. O que poderíamos chamar de riqueza “privatizada” (de terras, de pessoas e até de atributos pessoais) cria situações de desigualdade social que, no longo prazo, sempre podem ser traduzidas, e na história frequentemente o são, em total destituição para a maioria. Desse ponto de vista, mesmo que em um momento específico a desigualdade seja temporariamente controlada, nas sociedades organizadas em torno da privatização da riqueza continua sempre existindo um potencial para aumento significativo da desigualdade, que leva à penúria de muitos ou, pelo menos, a diferenças significativas e injustificáveis nos graus de “felicidade”, tal como definida anteriormente.

Do ponto de vista do princípio positivo recusado acima, as diferenças significativas na “felicidade” são intrinsecamente errôneas e as formas graves de privação são uma injustiça absoluta, dado que negam o direito de indivíduos de viverem bem e, em circunstâncias extremas, até mesmo de sobreviverem. Esses

erros, porém, também resultam da violação de um princípio positivo e normativo, a saber, o de que a riqueza geral deve ser compartilhada por todos, uma vez que foi produzida por todos, e o de que a propriedade privada, deste ponto de vista, é uma riqueza social que foi indevidamente privatizada. Essa privatização da riqueza social ocorre precisamente por meio dos mecanismos de desigualdade social, cujas origens principais foram identificadas acima (herança, alienação, meritocracia). O resultado de todos esses elementos (privatização injustificada que induz dominação, e desigualdade que produz privação) não é apenas o simples fato de que alguns têm muito e outros muito pouco, mas o fato de que “alguns conseguem ter muito apenas *fazendo* com que outros tenham muito pouco”. O cerne é a dinâmica social da dominação, cujo objetivo é *fazer* com que os outros tenham muito pouco *para que se possa ter* muito.

Essa visão da injustiça não é mais compatível com a concepção de Anderson, de acordo com a qual alguma desigualdade é defensável, sob as condições que vimos acima. Para Babeuf, é normativamente impossível justificar a desigualdade, pois a desigualdade levará, em algum momento, à distribuição injusta. Ela significa que inevitavelmente alguns terão *muito pouco*, como uma questão de fato e como a história mostra, porque é uma lei social que, se alguns têm muito, é porque *fizeram* outros terem muito pouco. Assim que a desigualdade é justificada, a injustiça é justificada enquanto uma potencialidade aceitável da organização social.

Isso explica a insistência na igualdade *plena*, sem exceção, até mesmo para aqueles que são mais produtivos ou merecedores. Nos termos da lei natural, parece equitativo que, se todos têm direito igual à riqueza social, então todos deveriam ter a mesma quantidade, em relação ao que precisam para sua própria “felicidade”. Aqui devemos notar a sofisticação do argumento de Babeuf em um artigo de jornal escrito em um período de grave emergência política. Ele responde de modo direto e antecipado a uma objeção levantada por igualitaristas da fortuna: e se a minha felicidade requer que eu receba mais e bens mais valiosos, de modo que o princípio da igualdade para a “felicidade” leve à desigualdade material em meu favor? Babeuf responde lançando mão da concepção minimalista de felicidade já mencionada, caracterizando-a em termos negativos como “suficiência” ou impedimento da miséria. Em uma situação de escassez, não há uma terceira opção entre suficiência para todos com base na redistribuição igualitária e distribuição desigual que leva a maioria à privação. Acrescentar a condição de escassez ao argumento “baseado na suficiência” força uma conclusão radicalmente igualitária, ou ao menos substantivamente igualitária, visto que apenas uma condição de opulência social indefinida poderia permitir que o suficiente para todos possa ser traduzido em partes desiguais. Essa é uma réplica direta para a posição contra a igualdade material substantiva, que tem no trabalho de Harry Frankfurt sua defesa mais conhecida (1987). Mas o argumento mais

básico, proveniente de Rousseau e da história social, é o negativo: assim que você justifica as desigualdades com base no direito de privatizar a riqueza, você permite a revelação da lógica social que leva à desigualdade injusta. A história mostra como essa desigualdade muitas vezes termina produzindo uma injustiça absoluta ou, ao menos, desigualdades significativas e injustificáveis em relação à “felicidade”.

O argumento negativo é significativo para discussões contemporâneas por sinalizar a necessidade de aumentar nossa sensibilidade para qualquer desigualdade, uma vez que ela é um possível sinal de que a organização social está no caminho para injustiças significativas ou, mesmo, extremas. Ele também é significativo pois enfatiza as várias dimensões da desigualdade que têm efeitos diretos sobre a justiça social. Se a preocupação central é com os mecanismos pelos quais a desigualdade se torna uma força social, levando a situações de injustiça, então temos que olhar para a desigualdade material assim como para outras formas de desigualdade, como importantes fatores de injustiça. A desigualdade nas representações sociais, sobretudo aquelas relacionadas à hierarquia das profissões, torna-se problemática do ponto de vista da justiça social. Babeuf argumenta explicitamente que é errado basear a desigualdade social e econômica em representações arbitrárias sobre os valores relativos de contribuições sociais.

Do ponto de vista deste vínculo entre desigualdade e injustiça via dominação social, o modelo de Anderson não resolve a questão. Como uma republicana, ela também está preocupada com os mecanismos de dominação social (ver a taxonomia das formas de dominação em 2010b, p. 1-22), mas ela não leva suficientemente em consideração que a propriedade desigual é um dos mecanismos que mais geram e reforçam posições de privilégio e situações de dominação. Anderson também entra em discussões com os igualitaristas da fortuna sobre a justificabilidade da igualdade de recursos, por um lado; por outro, sua abordagem relacional a leva a enfatizar exclusivamente modalidades de interação social, de modo que ela não parece considerar os vínculos históricos e sociológicos entre a propriedade privada e a dominação. Ela não tematiza isso como um problema que a teoria política tem de abordar especificamente. No contexto da enorme concentração de poder nas elites e do enfraquecimento da democracia política como um resultado da desigualdade social, os aspectos perturbadores de uma grande desigualdade social deveriam ser uma preocupação central para ela. Uma leitura mais generosa de Babeuf a teria alertado para uma preocupação que ele herdou da mesma tradição do republicanismo radical que pretende recuperar, a de que a democracia é incompatível com uma grande desigualdade econômica. Uma postura “republicana radical” deveria estar cansada de oferecer justificativas para qualquer desigualdade, e deveria estar particularmente preocupada em identificar as barreiras sociais e políticas que podem interromper os mecanismos que levam a estruturas rígidas de dominação.

Além disso, por ser uma seguidora de Rawls e entrar no quadro das discussões sobre “justiça distributiva”, Anderson adota uma concepção não-problemática de talento, como se houvesse uma hierarquia objetiva de tarefas em termos de complexidade e valor social, e apenas aqueles com qualidades pessoais superiores ou motivação conseguissem desempenhá-las. A noção de que “talentos” são construções sociais, de que algumas atividades sociais e profissionais poderiam ser privilegiadas de maneiras arbitrárias, não é levada suficientemente em consideração por ela. Na verdade, como argumenta Babeuf, é possível mostrar que parte do mérito individual relacionado a contribuições particulares possui condições sociais. Contribuições individuais mobilizam recursos materiais e simbólicos que o indivíduo não produziu, mas dos quais depende para realizar sua própria atividade (Birchall, 2016, p. 196). Além disso, nos casos em que determinados desempenhos individuais parecem particularmente valiosos e, portanto, o indivíduo responsável por eles é merecedor de estima social, se ele se beneficiou de uma educação privilegiada, é altamente provável que outros poderiam executar a atividade tão bem quanto ele caso tivessem a oportunidade: uma “distribuição igual de conhecimento entre todos tornaria os indivíduos aproximadamente iguais em capacidade e até mesmo em talento”. Essa não é uma consideração de arbitrariedade moral ou sorte, como no paradigma da justiça distributiva, mas uma afirmação substantiva sobre as qualidades inatas da inteligência. Babeuf defende uma teoria similar àquela proposta pelo companheiro republicano revolucionário, Joseph Jacotot, cujo esquecido nome Jacques Rancière reviveu em *O mestre ignorante*. Mas se todas as inteligências são iguais em princípio e somente as circunstâncias permitem que alguns as desenvolvam plenamente ou as tornem frutíferas, isso reduz significativamente o valor do mérito individual e do “talento”. Tais teorias igualitárias sobre a inteligência e a educação estão distantes da monstruosa “niveação” que Anderson vê nelas. Asseverar a igualdade de inteligência e o valor comparável das contribuições sociais não leva à desconsideração dos indivíduos aparentemente mais merecedores, apenas exige que todos tenham acesso ao conhecimento e à mesma qualidade de educação de que indivíduos privilegiados desfrutaram. Anderson defende a igualdade de oportunidade e o igual acesso à educação, mas não porque isso equalizaria os talentos, e sim porque alguns merecedores, que eram até então indivíduos desprivilegiados, teriam agora acesso a ocupações e papéis sociais que são objetivamente superiores.

Poderíamos nos perguntar como esses pressupostos meritocráticos podem ser compatíveis com um *ethos* igualitário. A tradição republicana insiste no fato de que a democracia é mais do que uma estrutura institucional, que ela deveria ser um ideal para a vida social como um todo. Anderson concorda inteiramente com isso, que é precisamente o que está por trás de sua ênfase na igualdade como uma relação. Como um tal ideal se compatibiliza com a suposição não problemática de que alguns

são intrinsecamente superiores e algumas contribuições sociais são obviamente mais valiosas que outras?

Surpreendentemente, a afirmação republicana radical de Babeuf sobre a igualdade de inteligência fornece o elemento final de seu comunismo: toda riqueza é socialmente produzida; todas e todos contribuem para a riqueza social; é pouco o que distingue uma contribuição das demais; mesmo se houver diferenças na contribuição, há igualdade na necessidade; por conseguinte, todas e todos deveriam receber quantidades iguais da riqueza produzida universalmente de forma proporcional ao que eles precisam para atingir suficiência em suas circunstâncias. Longe de ser uma distopia ditatorial, o comunismo de Babeuf pode ser lido como uma aplicação consistente dos princípios republicanos radicais. Ele antecipa, em suas características centrais, o modelo de “justiça contributiva” proposto por Paul Gombert (2007).

b. O socialismo de Honneth do ponto de vista da igualdade radical

O que os desafios de Babeuf implicam para o tipo de socialismo de Honneth?

Primeiro, a maneira inicial com que Honneth apresenta sua teoria do reconhecimento é receptiva à abordagem negativa delineada acima. É verdade que, em *Luta por reconhecimento*, a lógica geral do reconhecimento e dos diferentes tipos de demandas por reconhecimento foram estabelecidas através de argumentos positivos, mas o fundamento para estas descrições positivas, aquilo que lhes fornecia orientação heurística crucial, era, por um lado, a fenomenologia das reações negativas de indivíduos e grupos expostos a experiências de sofrimento social e injustiça e, por outro, a história e a sociologia das lutas sociais contra a injustiça. O modelo mais recente, apresentado em *O direito da liberdade*, ao contrário, está ancorado nas instituições da sociedade moderna que realizam e reforçam as diferentes esferas da “liberdade social”, tendo perdido contato com essa fundamentação negativa. Honneth, em diversos textos recentes, prestou atenção ao preceito metodológico de Habermas, que condena a falácia genética que consiste em extrair afirmações normativas de fatos sobre a vida individual e social.

A mesma ruptura pode ser sublinhada no que diz respeito aos vínculos entre desigualdade social e justiça democrática. Por conta de sua forte fundamentação sociológica, o modelo inicial do reconhecimento abriu espaço para uma teoria da dominação social. De fato, a ideia mesma de uma luta por reconhecimento enfatiza os obstáculos sociais à inclusão plena e à igualdade na autorrealização. Em seus primeiros textos, Honneth (2007) se concentrou especificamente nos obstáculos à inclusão social plena, incluindo os obstáculos baseados na desigualdade material. Isto tornou o primeiro modelo político de Honneth receptivo às preocupações de Babeuf sobre a desigualdade, não apenas como um sinal, mas também como um vetor de

injustiça. Apesar dos pressupostos meritocráticos de Honneth acerca do valor das contribuições sociais na terceira esfera de reconhecimento, ele aplicou a “luta por reconhecimento” diretamente aos pressupostos culturais que sustentam juízos de valor sobre essas contribuições. Isto abriu a porta para uma desconstrução igualitária da hierarquia de profissões e de atividades sociais, em particular no que se refere à divisão entre trabalho intelectual e manual ou, inclusive, entre trabalho pago e não pago (1995, p. 129-130). Deste ponto de vista, o primeiro ideal de “autorrealização” universal de Honneth poderia ser compatível com o lema republicano radical segundo o qual “o objetivo da sociedade é a felicidade comum”.

No novo modelo de reconhecimento e no trabalho sobre socialismo que dá continuidade a ele, não há mais qualquer interesse em desenvolver uma teoria explícita sobre dominação social. A ênfase está em identificar o ideal moderno de liberdade como liberdade social e como diferentes esferas da sociedade moderna realizaram gradualmente este ideal e forneceram conteúdos específicos a ele. Esta reconstrução histórica e normativa engloba a dimensão das lutas sociais, na medida em que estas indicam as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos modernos procuraram ampliar e realizar aspectos de suas liberdades individuais (Honneth, 2014, p. 208). Por sua vez, essas referências às lutas sociais indicam, de modo negativo, as forças antagônicas que correspondiam aos obstáculos à liberdade e, com isso, impediam a igualdade social. Porém, essas lutas por igualdade e as forças sociais que sustentam os diferentes tipos de privilégios só importam na medida em que revelam algo sobre o conteúdo dos diferentes aspectos da liberdade social. Elas não são mais o foco do esforço teórico. Se ampliações da liberdade social ocorreram sem luta, por exemplo, através da mera força do progresso moral, isso é indiferente para o novo modelo crítico. Isto, do ponto de vista da abordagem negativista usada por Babeuf, significa que os vínculos entre as formas de desigualdade social e a injustiça saíram do horizonte.

Ainda mais preocupante, de uma perspectiva igualitária radical: a ênfase na “moralidade do mercado”, na ideia de que as interações mercadológicas estão ancoradas em expectativas morais, que fazem do próprio mercado uma esfera de liberdade social, significa que o vínculo entre desigualdade econômica e déficit democrático, estabelecido pelos Iguais, corre o risco de ser afrouxado. Honneth discordaria disso, visto que afirma precisamente que estas expectativas morais, com as quais indivíduos modernos entram nas interações econômicas mediadas pelo mercado, restringem este último. No mercado de trabalho, por exemplo, o progresso histórico, impulsionado pelo movimento trabalhista, garantiu que princípios como o do salário equitativo, o direito a uma ocupação significativa ou o direito a opinar sobre a organização econômica fossem gradualmente estabelecidos (2014, p. 223-251). Entretanto, em sua tentativa de dar espaço para mecanismos mercadológicos

como um elemento central de uma versão modernizada de socialismo, o modelo político de Honneth se aproxima do modelo republicano de Anderson. Assim como ela, Honneth se recusaria a ver a propriedade privada como incompatível com a liberdade social. Ele afirma isto explicitamente tendo em vista o que a propriedade privada permite que o indivíduo faça em relação aos demais, a saber, ela oferece uma esfera isolada que o separa dos demais e, com isso, o permite revisar seus próprios planos de vida (2014, p. 73-82). Mas não é isso o que está em questão aqui. Babeuf também poderia aceitar esse sentido de “privado” como parte do que a “suficiência” requer. O que está em questão aqui, ao contrário, é a propriedade da riqueza socialmente produzida, tanto em termos normativos positivos, do ponto de vista da distribuição compartilhada de “felicidade”, quanto do ponto de vista da injustiça.

A preocupação igualitária de Babeuf com a propriedade não é necessariamente tão ingênua ou desavisada como os dois pensadores poderiam acreditar. Babeuf enfatiza a propriedade privada porque a posse de terras em seu tempo era a principal fonte de criação de riqueza. Como já foi sugerido, contudo, enxergar sua preocupação com a privatização de terras como uma preocupação com a privatização de riqueza socialmente produzida está de acordo com o espírito de sua proposta. Acontece que, hoje, muitos pensadores políticos contemporâneos procuram desenvolver modelos econômicos alternativos que desafiam a ideia de que uma economia moderna está necessariamente baseada na propriedade privada dos meios de produção. Por exemplo, com relação à teoria da firma, Isabelle Ferreras (2017) mostra a falácia que consiste em reduzir a firma, uma instituição que envolve múltiplos grupos com racionalidades divergentes, à corporação, cujo único interesse é a maximização do retorno de investimentos aos acionistas. É um fato historicamente contingente que a posse de ações da corporação tenha se traduzido em direitos de propriedade sobre toda a firma, os quais superam quaisquer outros direitos ou interesses, colocando os trabalhadores sob o comando quase absoluto dos acionistas e seus representantes na firma e sacrificando quaisquer outros interesses ou metas que poderiam ser perseguidos pela firma em nome da recompensa financeira para os investidores. Sobre as questões de eficiência, não é necessariamente o caso que as interações de mercado dependam da propriedade privada dos meios de produção. Pode haver outros meios de integrar os diferentes agentes envolvidos na produção (trabalhadores, gerentes, clientes e comunidades) do que por meio de relações de obediência unilateral asseguradas por direitos intocáveis à propriedade (Borrits, 2018). De uma perspectiva crítica mais básica, Honneth, assim como Anderson, não considera impossível o vínculo delineado por Babeuf entre a acumulação de propriedade privada e a existência de estruturas de classe, o que impossibilita a igualdade social e, com ela, a igualdade de autorrealização pretendida por ele.

Referências

- Anderson, E. (1999). What is the point of Equality? *Ethics*, 109, 287-337. [Qual é o sentido da igualdade? *Revista Brasileira de Ciência Política*, 15, 163-227]. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-335220141507>
- Anderson, E. (2008). How should egalitarians cope with market risks? *Theoretical Inquiries in Law*, 9(1), 239-270.
- Anderson, E. (2010a). *The Imperative of Integration*. Princeton: Princeton University Press.
- Anderson, E. (2010b). The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians. *Canadian Journal of Philosophy*, 36, 1-23. DOI: <https://doi.org/10.1080/00455091.2010.10717652>
- Anderson, E. (2014a). The Quest for Free Labor: Pragmatism and Experiments in Emancipation. *The Amherst Lecture in Philosophy* 9, 1-44.
- Anderson, E. (2014b). A World turned upside down. Social Hierarchies and a New History of Egalitarianism. *Juncture* 20(4), 58-267. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2050-5876.2014.00763.x>
- Anderson, E. (2015a). Equality and Freedom in the Workplace. Recovering Republican Insights. *Social Philosophy and Policy*, 31(2), 48-69. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0265052514000259>
- Anderson, E. (2015b). Moral Bias and Corrective Practices: A Pragmatist Perspective. *Proceedings and Addresses of the APA*, 89.
- Anderson, E. (2016a). Thomas Paine's "Agrarian Justice" and the Origins of Social Insurance. *Ten Neglected Classics of Philosophy*, pp.55-83. Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, E. (2016b). Common Property. How Social Insurance Became Confused with Socialism. *Boston Review*, July 25.
- Anderson, E. (2017). *Private Government*. How Employers rule our Lives (and why we don't talk about it). Princeton: Princeton University Press.
- Babeuf, G. (2009 [1795]). Manifeste des Plébéiens. In: Mazauric, C. (ed.). *Babeuf. Écrits*, pp.321-336. Paris: Le Temps des Cerises.
- Birchall, I. (2016). *The Spectre of Babeuf*. Chicago: Haymarket Books.
- Buonarroti, P. (1836). *History of Babeuf's Conspiracy for Equality*. London: H. Hetherington.
- Buonarroti, P. (2015). *Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf*. Paris: La fabrique.
- Borrits, B. (2018). *Au-delà de la Propriété*. Paris: La Découverte.
- Cohen, G.A. (1989). On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics* 99(4), 906-944. DOI: <https://doi.org/10.1086/293126>
- Cohen, G.A. (2009). *Why Not Socialism?* Princeton: Princeton University Press.
- Deranty, J.-P. (2011). "Reflective Critical Theory: a Systematic Reconstruction of Axel Honneth's Social Philosophy". In: Petherbridge, D. (ed.). *Axel Honneth. Critical Essays*, p.58-88. Leiden: Brill.
- Deranty, J.-P. (2016). "Between Honneth and Rancière: Problems and Potentials of Contemporary Critical Theory". In: Genel, K. and Deranty, J.-P. (eds). *Recognition versus Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*, pp.55-65. New York: Columbia University Press.

- Ferreras, I. (2017). *Firms as Political Entities. Democracy through Economic Bicameralism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fleischacker, S. (2004). *A Short History of Distributive Justice*. London: Harvard UP.
- Frankfurt, H. (1987). Equality as Moral Ideal. *Ethics* 98(1), 21-43. DOI: <https://doi.org/10.1086/292913>
- Gomberg, P. (2007). *How to make Opportunity equal. Race and Contributive Justice*. London: Blackwell.
- Hayat, S. (2018). “Working class socialism in France in 1848”. In: Moggach, D. and Stedman-Jones, G. (eds.). *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, pp.120-139. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawn, E. (2012). *How to change the world: Reflections on Marx and Marxism*. Yale University Press.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity. [Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Editora 34.]
- Honneth, A. (2007). “Moral Consciousness and Class Domination. Some Problems in the Analysis of Hidden Morality”. In: Honneth, A. *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, pp.8-96. London: Wiley.
- Honneth, A. (2012a). “Labour and Recognition. A Redefinition”. In: Honneth, A. *The I in We*, pp.56-75. Cambridge: Polity.
- Honneth, A. (2012b). “The Fabric of Justice. On the Limits of Contemporary Proceduralism”. In: Honneth, A. *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, pp.35-55. London: Wiley. [Honneth, A. (2009). A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 9(3), 345-368. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2009.3.6896>
- Honneth, A. (2014). *Freedom’s Right. The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity. [Honneth, A. (2015). *O Direito da liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes.]
- Honneth, A. (2017). *The Idea of Socialism. Towards a Renewal*. Cambridge: Polity.
- Rancière, J. (1987). *Le Maître ignorant*. Paris: Fayard. [Rancière, J. (2007). *O mestre ignorante*. Tradução de Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica.]
- Rosanvallon, P. (2013). *The Society of Equals*. London: Harvard University Press.
- Wood, A. (2014). “Marx on Equality”. In: Wood, A. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*, pp.252-272. Oxford: Oxford University Press.

Recebido em: 08.09.2020

Aceito em: 16.10.2020

TRADUÇÃO

Reconhecibilidade, percepção e a partilha do sensível: Honneth, Rancière e Butler¹

Danielle Petherbridge²

Resumo: Este artigo explora a relação entre percepção e reconhecibilidade nos trabalhos de Honneth, Rancière e Butler. O termo reconhecibilidade é utilizado para indicar o processo perceptivo que necessariamente antecede um ato normativo ou ético de reconhecimento e que fornece as condições que tornam o reconhecimento possível. A noção de reconhecibilidade aponta o fato de que a percepção não corresponde a uma mera observação desinteressada do campo perceptivo e indica que tal apreensão já é valorativa, uma vez que outras pessoas são imediatamente distinguíveis de outros objetos. Quando a reconhecibilidade fracassa, não é porque a outra pessoa não foi vista no sentido literal, mas sim porque ela foi intencionalmente ignorada ou invisibilizada. A sugestão que faço aqui é a de que, embora possuam abordagens distintas, uma comparação e um diálogo entre esses três pensadores explicita a importância dessa constelação de questões para a teoria crítica.

Palavras-chave: Honneth, Rancière, Butler, percepção, invisibilidade, reconhecibilidade.

A noção de reconhecimento tornou-se central na teoria crítica contemporânea como uma forma de examinar as pretensões normativas ou éticas que são, para alguns, intrínsecas à nossa sociabilidade. Embora o reconhecimento tenha sido minuciosamente examinado nos trabalhos de teóricos críticos como Axel Honneth e Judith Butler, a relação entre reconhecimento, percepção e o problema da reconhecibilidade³ não é tão clara. Eu sugiro que a questão da reconhecibilidade, que é anterior às bases sobre as quais outras afirmações normativas são articuladas, é um aspecto central, mas que recebeu pouca atenção nos trabalhos sobre reconhecimento. Nesse sentido, os fenômenos da perceptibilidade, da reconhecibilidade e da visibilidade, ou daquilo que permite que alguém seja reconhecível, são fundamentais para essa discussão.

1 Tradução de “Recognizability, Perception and the Distribution of the Sensible: Honneth, Rancière and Butler”. Uma primeira versão deste artigo foi publicada em inglês no *Journal of French and Francophone Philosophy*, 27(2), 2019, 54-75 DOI: <https://doi.org/10.5195/jffp.2019.894>. Tradução de Amanda Soares de Melo, Gabriel Valim Alcoba Ruiz, Kadú Firmino, Michele Teixeira Bonote, Nathalie Bressiani.

2 School of Philosophy, University College Dublin, Irlanda.

3 Optou-se traduzir o termo *recognizability* por reconhecibilidade, *recognition* por reconhecimento e *acknowledgment* por tomada de conhecimento (N.T.).

Neste artigo, discuto o trabalho de três teóricos críticos contemporâneos que se concentram no que chamo de problema da *reconhecibilidade*. Axel Honneth, Judith Butler e Jacques Rancière abordam algo que, em linhas gerais, poderíamos chamar de processos ou estruturas que possibilitam ou bloqueiam o *reconhecimento* e que, em casos de bloqueio, geram formas de invisibilização. Embora Honneth, Butler e Rancière talvez não concordem com os termos da abordagem aqui proposta, nem mesmo no modo de interrogar a *invisibilidade*, uma comparação e um diálogo entre suas respectivas abordagens mostra a centralidade do problema da reconhecibilidade.

A noção de reconhecibilidade empregada aqui é conceitualizada em relação à percepção.⁴ Essa noção aponta o fato de que a percepção não é uma observação desinteressada do campo visual, mas algo que indica que outros seres humanos nesse campo são imediatamente distinguíveis de outros objetos. O momento da percepção não é um ato normativo ou ético enquanto tal; porém, antes que atos normativos mais explícitos de reconhecimento sejam possíveis, é preciso tomar conhecimento do outro como um ser igual a si próprio. Reconhecibilidade é o termo que emprego para indicar o processo perceptivo que necessariamente ocorre antes de um ato explicitamente normativo ou ético de reconhecimento. A noção de reconhecibilidade aponta, nesse sentido, as condições que tornam o reconhecimento possível; essa noção é, portanto, central para o sucesso ou para o fracasso das relações normativas de reconhecimento. O argumento aqui é o de que relações mútuas e normativas de reconhecimento dizem respeito a um processo secundário que ocorre após um ato inicial de tomada de conhecimento [*acknowledgment*] no qual o outro se torna reconhecível, e, além disso, que esse ato é a base de qualquer concepção de reconhecimento

É importante notar, porém, que não há garantia de que seremos considerados reconhecíveis. Quando há um fracasso na percepção, isso não decorre do fato de o outro *não ter sido visto* em sentido literal, e sim, segundo Honneth, porque ele ou ela foi ativa ou intencionalmente ignorado ou invisibilizado. Para dar um exemplo: o problema da reconhecibilidade é retratado de modo evocativo por Toni Morrison em *O olho mais azul*,⁵ quando ela escreve sobre o fracasso da reconhecibilidade em relação a uma jovem negra que visita um pequeno armazém em Ohio, no Centro-Oeste dos Estados Unidos. Assim que a garota entra no estabelecimento, o lojista branco ergue os olhos de trás do balcão e, rapidamente, “arranca os olhos dos próprios pensamentos para fitá-la” (Morrison, 2019, p. 51-52 [2007, p.48]). Entretanto, no momento da percepção, “em algum ponto entre a retina e o objeto, entre a visão

4 A noção de percepção deve ser entendida de forma ampla, incluindo não apenas a visão, mas também todo o espectro de responsividade afetiva e sensível, incluindo a audição e o tato.

5 Sempre que possível, seguimos as traduções brasileiras, cujas paginações foram indicadas, acompanhadas pelas referências originais entre colchetes. Quando necessário, fizemos alterações na tradução para garantir a padronização dos termos centrais (N.T.).

e a vista, seus olhos recuam, hesitam, pairam” (idem, *ibidem*). Como Morrison escreve: “Em algum ponto fixo no tempo e no espaço, ele [o lojista] sente que não precisa desperdiçar o esforço de um olhar. Não a vê, porque, para ele, não há nada a ser visto” (idem, *ibidem*, trad. mod.). Como se pode esperar que ele “veja uma menina negra? Nada em sua vida nunca sequer sugeriu que a proeza fosse possível, que dirá desejável ou necessária” (idem, *ibidem*, trad. mod.).⁶ Nesse caso, Morrison evoca uma sensação de total ausência de *reconhecimento* para indicar que um ato perceptivo primário de reconhecibilidade não ocorreu.

Caso tomasse essa cena como exemplo, Butler procuraria explicar a ausência de apreensão como resultado de um problema epistemológico, uma vez que a reconhecibilidade do outro é determinada por estruturas epistemológicas que, antes de tudo, estabelecem o que é reconhecível. Onde a reconhecibilidade não ocorre, Butler chama a atenção para os quadros epistemológicos que constroem formas de conhecimento e, portanto, moldam a percepção; nesse caso, percepção em relação às formas de racialização. Em contrapartida, Honneth explicaria esse fracasso perceptivo como um ato deliberado ou intencional de invisibilização que resulta de relações sociais patológicas que culminam em formas de reificação ou objetivação. A explicação de Honneth, portanto, baseia-se diretamente em uma afirmação antropológica de acordo com a qual as relações de reconhecimento são primárias e todos os fracassos de reconhecimento representam um *esquecimento* das relações sociais originárias. Por fim, Rancière talvez descrevesse o problema da invisibilização e o fracasso da reconhecibilidade, retratados no texto de Morrison, como o resultado de uma construção particular do campo sensível, no sentido de que o campo do sensível é moldado por uma ordem político-estética particular que determina quem é reconhecível ou visível em qualquer momento.

Partindo desse exemplo, o problema dual examinado neste artigo é o seguinte: (1) a primazia e a importância da reconhecibilidade como aquilo que fornece as condições de possibilidade das relações normativas de reconhecimento; (2) um exame sobre o que bloqueia ou impede a reconhecibilidade e sobre a melhor maneira de explicar tais fracassos.

Para explorar esse conjunto de questões, o artigo começa com uma discussão sobre o reenquadramento e a articulação que Butler faz das distinções entre *reconhecimento*, *inteligibilidade* e *apreensão*, ou aquilo a que ela se refere como *reconhecibilidade*. Na segunda parte do artigo, contrasto a maneira como Honneth concebe a relação entre reconhecimento, percepção e cognição, à sua interpretação da *invisibilização* como um *esquecimento* das relações primárias de intersubjetividade. Na seção final do artigo, considero a abordagem específica de Rancière sobre

⁶ Ver ainda minha descrição em Patherbridge (2017), onde também recorro ao texto de Morrison em virtude de sua imensa relevância para esse conjunto de assuntos.

reconhecibilidade e invisibilidade de acordo com a organização particular do social, e examino sua compreensão da política como um meio de perturbar as estruturas de invisibilização. Discuto, na conclusão, de que modo um diálogo entre esses três pensadores esclarece e problematiza, mas, também, enriquece essa constelação de questões e defendo a importância do problema da reconhecibilidade para a teoria crítica.

1. Reformulando a reconhecibilidade com Butler: Tornando o outro vulnerável inteligível

Não é de hoje que a noção de reconhecimento figura na obra de Butler de diferentes modos, da formulação althusseriana do *reconhecimento* como interpelação, em *A vida psíquica do poder*, a uma descrição mais explicitamente ética do reconhecimento em relação à vulnerabilidade em trabalhos posteriores, como *Vida precária*, *Quadros de guerra* e *Corpos em aliança e a política das ruas*. Neste último trabalho, Butler identifica o problema dual do reconhecimento e da reconhecibilidade quando escreve:

A questão do reconhecimento é importante porque, se acreditamos que todos os sujeitos humanos merecem igual reconhecimento, presumimos que todos os sujeitos humanos são igualmente reconhecíveis. Mas, e se o campo altamente regulado da aparência não admitisse todo mundo, exigindo zonas em que se espera que muitos não apareçam (...)? Por que esse campo é regulado de tal modo que apenas determinados tipos de seres podem aparecer como sujeitos reconhecíveis, e outros não podem? (Butler, 2019a, p. 42 [2015, p. 35]).

Butler aponta aqui o problema da (in)determinidade daqueles que são visíveis no espaço de aparências, mas ela já havia identificado o problema da *reconhecibilidade* em sua discussão sobre a inter-relação entre vulnerabilidade, reconhecimento e responsividade ética para com os outros em *Vida precária*. Em uma passagem central, Butler assevera:

A vulnerabilidade deve ser percebida e reconhecida para entrar em jogo no campo ético, e não há nenhuma garantia de que isso vá acontecer. Existe sempre a possibilidade de que a vulnerabilidade não seja reconhecida e de que seja constituída como “irreconhecível”, mas também a de que, quando a vulnerabilidade é reconhecida, esse reconhecimento tenha o poder de alterar o significado e a estrutura da própria vulnerabilidade (Butler 2019b, p. 45 [2004, p. 43], trad. mod.).

Aqui, a questão da reconhecibilidade é concebida por Butler sob a lente da vulnerabilidade como base para uma ética ou para aquilo que, em trabalhos posteriores, ela descreveu como precariedade ou exposição ao outro. Nesse contexto, ela sugere que o outro tem de ser primeiro identificado como uma *vida*, uma vida

que é passível de luto, para que o outro vulnerável seja reconhecido (2019b, p. 39 [2004, p. 20]; Ferrarese, 2011, pp. 759-73). Assim, Butler argumenta que, embora seja uma condição *universal*, no sentido de uma “pré-condição para a humanização”, a vulnerabilidade também é “fundamentalmente dependente das normas existentes de reconhecimento”, que são condicionadas pelo poder (idem, p. 58 [p. 43]). Para Butler, diferentemente de Honneth, vulnerabilidade e reconhecimento são sempre conceituados em relação ao poder (idem, p. 60 [p. 45]). Desse modo, embora Butler teorize o reconhecimento como aquilo que nos leva para além de nós mesmos, sua concepção althusseriana de sujeito, anteriormente delineada em *A vida psíquica do poder*, continua a informar seu trabalho. Nessa formulação, o reconhecimento é construído em relação ao modelo de formação do sujeito como sujeição e, desse modo, sempre tem duas faces. É simultaneamente dominador e possibilitador. Com isso, Butler descreve o sujeito do reconhecimento como “entregue a um conjunto de normas culturais e a um campo de poder que nos condicionam fundamentalmente” (idem, p. 60 [p. 45]; Mills 2007, pp. 133-56).

Em *Quadros de guerra*, todavia, Butler formula distinções mais nuançadas e, de modo profícuo, identifica as diferenças entre reconhecimento e reconhecibilidade, além de sublinhar o problema relativo ao campo ou terreno no qual a reconhecibilidade pode ou não ocorrer. Para Butler, a reconhecibilidade é anterior ao reconhecimento, assim, dando um passo a mais, ela também argumenta que as condições de reconhecibilidade são estruturadas pelo que denomina *quadros de inteligibilidade*. Nesse esquema, Butler destaca as normas que primeiro determinam a reconhecibilidade e os quadros de inteligibilidade que produzem essas normas e determinam o que é conhecível ou inteligível. Em sua concepção de vulnerabilidade ou precariedade, portanto, a autora efetivamente identifica o processo e as estruturas de invisibilização. A esse respeito, a diferenciação feita por Butler entre reconhecibilidade e reconhecimento parece ter alguns elementos em comum com a interpretação de Honneth; porém, como veremos adiante, as diferenças entre eles são também instrutivas.

Em *Vida precária*, Butler dá mais credibilidade a uma base ontológica para a ética e indica uma conexão mais uniforme entre nossa condição humana compartilhada de vulnerabilidade e nossas obrigações éticas baseadas em uma teoria do reconhecimento. Em *Quadros de guerra*, no entanto, ela parece recuar da pretensão mais forte de ancorar uma ética na condição ontológica da vulnerabilidade. Em vez disso, Butler parte de uma abordagem baseada em *quadros* de normalização que precederiam a tomada de conhecimento e o reconhecimento. Nesse esquema alterado, nos seus termos, é preciso ser capaz de apreender o outro como *uma vida* antes que ele ou ela possa ser reconhecido, mas essa apreensão depende de quadros de inteligibilidade que estruturam o que pode ser conhecido como um todo (Butler

2015, p.12 [2010, p.6]; Patherbridge, 2018).

Em *Quadros de guerra*, ela também faz uma distinção entre *precariedade*, como uma categoria ontológica ou “uma condição generalizada dos seres vivos”, e *condição precária*, como uma categoria social e política que diz respeito ao modo como as formas de precariedade são diferentemente distribuídas ou alocadas. Além disso, ela argumenta que nossa capacidade de responsividade ética “depende dos enquadramentos por meio dos quais o mundo é dado” (idem, p. 251 [p. 180]). Como consequência, ela também rejeita a sensibilidade levinasiana, evidente em *Vida precária*, segundo a qual a reivindicação ética de um outro vulnerável pode ser feita mesmo sem que tenha sido prescrita por estruturas formais de conhecimento e, portanto, sem depender do “problema epistemológico de apreender uma vida” (idem, p. 12 [p. 3]). No contexto de *Quadros de guerra*, entretanto, seu argumento é o seguinte: “Se certas vidas não se qualificam como vidas (...) no interior de certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão” concebíveis como violáveis ou vulneráveis (idem, p. 12 [p. 2]). Uma vida não pode ser considerada como passível de luto ou como perdida se, primeiro, não for apreendida como um outro ser vivo.

Nesse sentido, Butler parece sugerir que determinados quadros de conhecimento precedem a tomada de conhecimento do sofrimento do outro. Ela escreve:

A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida ou, melhor dizendo, como parte da vida. Desse modo, a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é tomar conhecimento (idem, p. 15 [p. 3]).

Em muitos aspectos, como veremos adiante, Butler parece sugerir que o reconhecimento é uma categoria de segunda ou mesmo de terceira ordem. Para melhor entender seu argumento temos de examinar sucintamente outros termos importantes de sua teoria.

É significativo que Butler argumente pela necessidade de distinguir entre os termos *reconhecimento*, *inteligibilidade* e *apreensão* (ou aquilo que ela também denomina *reconhecibilidade*). Como ela escreve, a *apreensão* diz respeito a uma forma de “marcar, registrar ou tomar conhecimento sem uma cognição plena. Trata-se de uma forma de conhecimento que está associada ao sentir e ao perceber, mas de maneiras que não são sempre - ou não são ainda - formas conceituais de conhecimento” (idem, p. 17 [p. 5], trad. mod.). Butler diferencia a noção de *apreensão* ou reconhecibilidade daquilo que ela descreve como uma noção hegeliana de reconhecimento. Para ela, reconhecimento diz respeito a “um ato ou prática” realizado por pelo menos dois sujeitos e que “depende de normas que facilitam o

reconhecimento” (idem, p. 17 [pp. 4-5]). A apreensão de alguém, porém, não é limitada pelas normas existentes de reconhecimento; Butler argumenta que a apreensão pode ser facilitada por tais normas, mas que não é por elas circunscrita. A esse respeito, ela sugere que é necessário distinguir entre *reconhecimento* e *reconhecibilidade*. Nesse sentido, para Butler, enquanto “o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos” (idem, p. 18 [p. 5]), “a reconhecibilidade caracteriza as condições mais gerais que preparam ou moldam um sujeito para o reconhecimento [isto é] - os termos gerais, as convenções e as normas (...) [que tornam] um ser vivo em um sujeito reconhecível” (idem, p. 18 [p. 6]) e permitem que o reconhecimento ocorra. Como consequência, para Butler, a *reconhecibilidade necessariamente precede o reconhecimento* (idem, p. 18 [p. 5]).

A questão a respeito do que torna alguém reconhecível é, no entanto, determinada pelas estruturas primárias ou quadros de inteligibilidade que condicionam qualquer ato de reconhecibilidade. Nesse sentido, o processo de reconhecibilidade está situado entre quadros de inteligibilidade e atos normativos de reconhecimento. Butler afirma, então, que uma vida tem de ser conhecível antes de ser reconhecível. Em suas palavras,

uma vida tem de ser inteligível enquanto uma vida, tem de se conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar reconhecível. Assim, da mesma forma que as normas da reconhecibilidade preparam o caminho para o reconhecimento, os esquemas de inteligibilidade condicionam e produzem essas normas (idem, p. 20 [p. 7]).

Para Butler, portanto, os quadros de inteligibilidade estruturam o campo do que é conhecível, com isso, determinam o campo sensível e perceptivo da reconhecibilidade. O foco de Butler nos quadros de inteligibilidade e na primazia do conhecível parece sugerir que reconhecibilidade e reconhecimento são categorias de segunda e terceira ordem, respectivamente. Desse modo, os quadros de inteligibilidade são o campo subjacente que possibilita ou impede a reconhecibilidade. As relações normativas de reconhecimento só se tornam possíveis em um terceiro passo, depois que a pessoa foi tornada reconhecível.

Butler explica que os *quadros* organizam e delimitam a experiência visual e determinam o que pode ser apreendido e quais objetos em nosso campo perceptivo são reconhecíveis como outras vidas humanas. No entanto, ela também tem a cautela de afirmar que as normas que estruturam o campo visual persistem apenas mediante sua reiteração, e, portanto, que essas normas se alteram em um processo contínuo de renovação. Desse modo, os quadros de inteligibilidade requerem determinadas condições de “reprodutibilidade para terem êxito” (idem, p. 24 [p.10]). No processo de perpétua renovação, esses quadros estão sujeitos à “reversão” ou à “subversão” e estão, portanto, abertos a um “risco estrutural” que pode causar uma ruptura

ou quebra no local da reprodução (idem, p. 39 [p. 24]).⁷ Nesse contexto, Butler também sugere que uma vida pode “exceder as condições normativas de sua reconhecibilidade” (idem, p. 17 [p.4]). No entanto, em *Quadros de guerra*, ela deixa claro que a reconhecibilidade é mais importante que o reconhecimento, não apenas porque a reconhecibilidade determina se o reconhecimento ocorrerá, mas também porque, a seu ver, “simplesmente não temos como recorrer a normas de reconhecimento singulares e separadas”, pois, ela continua, somos posicionados por “condições mais gerais de ‘reconhecibilidade’, que são historicamente articuladas e implementadas” (idem, pp. 16-17; [p. 5]).

À primeira vista, e antes da introdução da noção de quadros de inteligibilidade, a diferenciação oferecida por Butler entre reconhecibilidade e reconhecimento parece ter alguns elementos em comum com a concepção de reconhecimento em dois níveis elaborada por Honneth, como discutiremos adiante. Em alguns momentos, Butler se refere a um tipo de “responsividade afetiva primária” (idem, p. 57 [p. 34]) frente à vulnerabilidade ou à precariedade, e, com isso, ela localiza a *responsividade* no domínio afetivo. Do mesmo modo, sua tentativa de designar uma forma para a reconhecibilidade que antecede uma concepção completa do reconhecimento, enquanto ato normativo recíproco, parece ter algumas afinidades com as distinções elaboradas por Honneth. Há, porém, algumas diferenças significativas entre suas abordagens. Como discutiremos na seção seguinte, Honneth parte de uma posição intersubjetivista forte, que postula uma forma originária de intersubjetividade ou relacionalidade afetiva, e defende que formas de invisibilização (ou reificação) podem ser entendidas como uma perda temporária, um encobrimento ou *esquecimento* de uma forma elementar de reconhecimento. Em contraposição, em vez de considerar uma noção de intersubjetividade primária, Butler parte de uma concepção de quadros de inteligibilidade ou de quadros de normalização que *estruturam* o que é conhecível ou reconhecível. Nesse sentido, Honneth e Butler possuem pontos de partida significativamente distintos, e isso molda como cada teórico conceitualiza a questão da reconhecibilidade.

É também digno de nota que a maneira como Butler concebe as diferenciações entre reconhecibilidade, reconhecimento e os quadros que determinam o que é conhecível, ressoa com um conjunto de problemas também identificado por Rancière. A tentativa de Butler de elaborar sobre os problemas da invisibilização e da reconhecibilidade por meio da noção de quadros epistemológicos ou discursivos do conhecimento opera em paralelo à noção de ordem institucional que Rancière associa à *polícia* e que circunscreve o que e quem é visível, dizível e pensável.

⁷ Em *Quadros de guerra*, Butler defende que seu conceito de *quadros de inteligibilidade* “não aceita uma explicação estruturalista da norma”, antes, esse conceito afirma “*alguma coisa sobre o contínuo da vida no pós-estruturalismo*” (idem, p. 257 [p. 169]).

Porém, enquanto Butler continua sendo influenciada por sua herança estruturalista e articula essa abordagem em termos de *quadros de inteligibilidade*, Rancière reúne uma concepção de estética e de política em sua noção de *partilha do sensível*, por ele definida como a relação “entre uma forma de experiência sensorial e uma interpretação que dê sentido a ela” (Rancière, 2016a, pp. 133-155. Trad. nossa). Como ele sugere, trata-se de “uma matriz que define toda a organização do que visível, do que é dizível e do que é pensável” (idem, p. 136). Há, não obstante, pontos consideráveis de sobreposição entre os projetos de ambos, sobretudo a tentativa de pensar o problema do que determina o que pode ser visto, dito e conhecido. Adiante, trataremos de modo mais detido a abordagem de Rancière, incluindo sua combinação entre política e estética. Antes, contudo, voltemo-nos à concepção honnethiana de reconhecibilidade como uma forma primária de responsividade afetiva ao outro.

2. Antes do reconhecimento: reconhecibilidade como engajamento afetivo e atento em Honneth

Embora em seu trabalho mais recente Honneth ressalte os aspectos históricos e institucionais do reconhecimento e desenvolva uma concepção mais explícita de liberdade, em ensaios anteriores, de 2001 e 2008, ele mostra como formas de reconhecimento moldadas histórica e institucionalmente resultam de uma postura mais originária ou primária de reconhecimento (Honneth, 2008; 2001, pp. 127-139).⁸ Nesse sentido, Honneth desenvolveu o que os comentaristas denominaram concepção de reconhecimento *em dois níveis*, distinguindo entre uma forma elementar de reconhecimento e aquelas formas de reconhecimento mais *normativamente substantivas* que são, segundo ele, condições intersubjetivas básicas necessárias a uma formação subjetiva bem-sucedida (Varga, 2010, pp.19-33).

De acordo com Honneth, embora seja a precursora de todas as formas explicitamente normativas de reconhecimento, a forma primária de reconhecimento não é determinada por normas derivadas ou estabelecidas institucionalmente. Antes, essa forma subjacente de reconhecimento representa uma forma não epistêmica de reconhecimento e é caracterizada pela postura “que assumimos diante do outro, uma postura bastante afetiva na medida em que podemos reconhecer nele o outro de nós mesmos, nosso próximo” (Honneth, 2018, p. 202 [2008, p. 151]). A forma de reconhecimento primário a que Honneth se refere indica uma postura emocional e afetiva, e não uma postura epistêmica, perante os outros e o mundo (idem, p. 118 [p. 90]). Em comparação com a maneira como Rancière concebe a *partilha do sensível* e demanda por uma igualdade originária, ou com a concepção de Butler de quadros epistemológicos que estruturam o domínio do que pode ser conhecido, para

⁸ Em trabalhos mais recentes, Honneth se voltou para uma descrição institucional (2015 [2015]).

explicar por que algumas *vidas* (para usar o termo de Butler) são ou não reconhecíveis, Honneth recorre a uma concepção baseada no esquecimento de relações originárias de reconhecimento que é causado por patologias sociais.

Já em seu ensaio de 1982, “Consciência Moral e Dominação de Classe”, Honneth escreveu sobre o problema da *invisibilização* ou sobre o que chamou de *exclusão cultural* das classes sociais oprimidas. Nesse contexto, ele sublinhou em particular o silenciamento de formas de conflito moral ou de sentimentos sociais de injustiça que, a seu ver, “estão por detrás da fachada de integração do capitalismo tardio” (Honneth, 1995, pp. 205-219; 207. Trad. nossa). Ali, sua crítica também estava direcionada ao modelo habermasiano de sociedade e de esfera pública, o qual levou à exclusão de certas vozes e formas de protesto moral do campo de conflito de classes capitalista; em outras palavras, aquelas formas de injustiça que não se transformam em modos formais de articulação pública e não se tornam reivindicações morais plenamente elaboradas (idem, p. 207; 209). Neste primeiro ensaio, Honneth parece próximo de Rancière quando argumenta que: “Essas técnicas de controle representam estratégias para a manutenção da hegemonia cultural da classe socialmente dominante ao estreitar de modo latente as possibilidades de articulação das experiências de injustiça” (idem, pp. 212-213). A esse respeito, Honneth critica sobretudo o modo como essas formas de exclusão estão baseadas na privação de “meios linguísticos e simbólicos”, invisibilizando a *parcela dos sem-parcela*, para usar os termos de Rancière (idem, p. 213).

A concepção de Honneth sobre *invisibilidade* e o problema da *reconhecibilidade* são mais bem articulados em sua concepção mais recente de reconhecimento, na qual ele examina a inter-relação entre percepção e reconhecimento. No contexto de seu ensaio «Invisibilidade», Honneth examina essa constelação de questões ao se referir ao romance *O homem invisível*, de Ralph Ellison, e a suas vigorosas descrições da invisibilização em interações cotidianas. Nesse contexto, Honneth faz uma distinção entre o sentido literal e o sentido figurado de *invisibilidade*, de acordo com a qual a invisibilidade do protagonista de Ellison não pode ser entendida como uma *não-presença física*, mas se refere à invisibilidade nos termos de uma negação de sua existência social (Honneth, 2001, pp. 127-139; p. 111. Trad. nossa). Como sugere Honneth, um dos exemplos mais proeminentes desse tipo de *invisibilização* é o modo pelo qual “a nobreza [na Europa] podia se despir na frente de seus servos porque, em certo sentido, estes não estavam presentes”; práticas que também ocorreram na América nas atitudes e no tratamento em relação aos escravos. Quanto a isso, Honneth afirma que essas formas de invisibilização são uma expressão do domínio daqueles que estão em posições sociais de poder, de modo que a percepção se torna uma ferramenta de dominação (idem, p. 112).

Além disso, Honneth argumenta que podemos diferenciar o grau de dano

infligido nesses atos de invisibilização conforme o grau de intencionalidade ou, como ele afirma, a depender de “quão ativo é o sujeito que percebe no ato de não-percepção” (idem, *ibidem*). Por exemplo, se o ato de *desatenção* foi simplesmente um lapso de esquecimento ou se a pessoa invisibilizada é ativamente constituída como *socialmente insignificante*. Aqui, o argumento de Honneth é que a invisibilidade não pode ser atribuída a uma incapacidade de conhecer [*cognize*] o outro, mas ela decorre de fatores que são moldados socialmente; em outras palavras, o outro está presente no campo de percepção daquele que conhece, mas ele ou ela é deliberadamente *desvisto* ou ignorado (idem, *ibidem*).

O ato de reconhecer o outro em um sentido social requer, portanto, que a visibilidade do outro seja admitida por meio de gestos expressivos que confirmem que aquele que percebe é afetado por ou está atento àquele que é percebido. Por exemplo, expressões como um aceno ou um sorriso, ou se afastar para permitir que alguém passe em uma rua cheia de gente. A diferença entre conhecer e reconhecer o outro na percepção, então, pode ser distinguida por meio de gestos expressivos que indicam uma *afirmação positiva* de sua existência social; nesse sentido, Honneth estabelece uma conexão direta entre formas de expressão, assim como de percepção, de reconhecimento. Para Honneth, esses gestos de reconhecimento são uma expressão do valor do outro, motivo pelo qual ele afirma que o reconhecimento não é secundário, mas que pode ser descrito como conferindo “expressão diretamente a uma percepção” (idem, p. 124). No que se refere às formas iniciais de percepção expressiva entre cuidador e criança, observadas na pesquisa sobre a infância, Honneth sugere que a percepção valorativa não é a mesma que a forma de “identificação individualizada” que convencionalmente formou a base para o paradigma da percepção. Nesse contexto, Honneth argumenta que o paradigma da percepção, entendido como mera identificação cognitiva, perde de vista o ato geneticamente anterior da percepção que reconhece, isto é, essa percepção não é apenas uma captura desinteressada do campo visual, mas trata-se de uma percepção que já é valorativa, que indica que o “valor das pessoas é dado ‘diretamente’” (idem, pp. 125-6; Jardine, 2015, p. 567-89).

Desse modo, para Honneth, o campo perceptivo já é um campo moralmente inflexionado, no sentido de que a percepção reconhece o “atributo ‘digna de valor’ das pessoas”; em outras palavras, já é valorativa e não apenas uma forma desinteressada de identificação cognitiva. O campo sensível já é determinado pelo valor moral das pessoas e grupos em que a percepção ocorre. A falta dessa afirmação expressiva indica então “uma deformação da capacidade humana de percepção com a qual o reconhecimento está conectado”, e a invisibilização assinala um fracasso no ato de percepção no momento em que a reconhecibilidade acontece (Honneth, 2001, p. 126. Trad. nossa).

A noção de *reconhecimento afetivo* e o trabalho de Honneth sobre reificação são cruciais para entendermos seu argumento sobre invisibilização. Para Honneth, as tendências de objetivação ou de reificação podem ser compreendidas como um desvio frente ao que ele se refere como um modo *genuíno* de se relacionar com os outros e com o mundo. Nas conferências de *Reificação*, Honneth desenvolve um modo existencial de reconhecimento que indica uma postura prática, e não epistêmica, perante os outros e fornece uma base para todas as outras formas normativas e institucionais de reconhecimento. A reificação nega às pessoas seu status de seres humanos e faz com que elas se tornem semelhantes a coisas e, assim, representa uma forma de patologia social e uma “anomalia de uma práxis humana” (Honneth 2018, p. 29 [2008, p. 21]). As relações sociais reificadas mostram, portanto, que aquele que percebe se tornou um observador neutro, impassível e indiferente, com uma atitude meramente desvinculada e contemplativa em relação ao seu mundo circundante (idem, p. 35 [p. 24]). Nesse sentido, de acordo com Honneth, posturas objetivantes pressupõem “uma práxis originária, em que o ser humano adota uma relação participativa diante de si mesmo e de seu mundo circundante” (idem, pp. 40, 48, 57-58 [pp. 27, 32, 38]). Honneth descreve essa forma existencialista de reconhecimento como uma forma de atenção [*attentiveness*] ou engajamento com os outros, uma forma de reconhecimento afetivo que assume um compromisso prático afirmativo com os outros e com o mundo. Assim, o reconhecimento pode ser entendido como uma *afecção* [*affectedness*] em relação aos outros e, para Honneth, posturas de reconhecimento mais explicitamente normativas são construídas sobre essa forma primária de engajamento afetivo (idem, pp. 200-202 [pp. 151-2]). Embora essa forma de engajamento afetivo seja precursora de todas as outras formas de interação humana, ela não determina a postura específica adotada em relação a uma outra pessoa. A afetividade ou emoção específicas não são predeterminadas, mas a forma de engajamento e de atenção deve expressar uma forma de “afecção existencial” que expressa uma tomada de conhecimento da existência do outro (idem, *ibidem*).

Honneth, portanto, explica a reconhecibilidade de duas maneiras diferentes, embora relacionadas: a primeira é apresentada no ensaio “Invisibilidade”, onde a reconhecibilidade é retratada como um ato de percepção no qual o valor das pessoas é dado diretamente antes da identificação cognitiva; a segunda é desenvolvida em suas conferências em *Reificação*, onde a forma pré-cognitiva de reconhecimento é descrita como uma forma primária de afetividade, na qual a existência do outro é reconhecida em termos afetivos ou emocionais básicos.

Esses argumentos finais assinalam uma diferença importante entre as posições de Rancière, Butler e Honneth. Enquanto Butler explica o fracasso da apreensão ou da reconhecibilidade em termos de quadros discursivos e epistemológicos que

previamente determinam quem é reconhecível, e Rancière sugere que os fenômenos de reconhecibilidade são determinados pela ordem institucional que estabelece a *partilha do sensível*, Honneth sugere que as formas de invisibilização e o fracasso do reconhecimento podem ser atribuídos a relações reificadas ou patológicas. Honneth tem como ponto de partida uma posição intersubjetivista forte em que se postula uma forma originária de intersubjetividade ou de relacionalidade afetiva, e argumenta que formas de objetivação ou de reificação podem ser entendidas como patologias sociais: isto é, como perda temporária, encobrimento ou *esquecimento* de uma forma elementar de reconhecimento. Nesse sentido, parece que já existem expectativas proto-normativas nas formas de intersubjetividade afetiva que estão na base da concepção honnethiana de percepção e de reconhecimento afetivo; e isso, por sua vez, está na base de sua concepção de segunda ordem mais explicitamente normativa e institucional que ganha corpo em lutas sociais e históricas.

Butler, em contrapartida, evita pressupor uma postura normativa que fundamente sua concepção de reconhecibilidade e reconhecimento. Em vez disso, ela sugere que os quadros epistemológicos que estruturam as diferentes ordens sociais determinam o campo da percepção e da reconhecibilidade. Isso não quer dizer que ela não deixe nenhum espaço para a resistência. Pelo contrário, como vimos anteriormente, ela sugere que, para que a exclusão de certas vidas e a invisibilização persistam, é preciso que esses quadros sejam reiterados e renovados; todavia, permanece incerto qual é a base normativa para rompermos com o campo epistemológico e perceptivo. Como resultado, ficamos com a seguinte questão: se nossa capacidade de perceber a precariedade ou até mesmo de apreender o outro é estruturada por quadros normativos de inteligibilidade que estabelecem os domínios do conhecível, sobre quais fundamentos podemos basear nosso julgamento e reflexividade sobre o outro vulnerável? Em outras palavras, se o que podemos saber ou perceber está sempre enquadrado por regimes de normalização, sobre quais bases podemos perceber outra vida como uma vida? Embora em *Quadros de guerra* Butler explique que, para persistirem, os regimes normativos têm de ser *reiterados*, é possível sugerir que essa afirmação não responde plenamente à questão sobre os fundamentos a partir dos quais podemos julgar o que são formas de vida melhores ou piores, ou formas de vulnerabilidade melhores e piores.

Em contraposição, embora a concepção de Rancière sobre a *partilha do sensível* pareça sugerir, à primeira vista, um tratamento sistêmico e totalizante da ordem institucional, ela é, em última análise, mais agonística e menos ancorada no tipo de estruturas epistemológicas e simbólicas assumidas pela concepção pós-estruturalista de Butler. Nesse sentido, como veremos adiante, em seus trabalhos mais recentes, Rancière salienta os aspectos corporificados e sensíveis de formas de experiência estética alternativas e as maneiras pelas quais estas podem perturbar

a ordem institucional e, assim, “alterar a cartografia do perceptível, do pensável, do factível” (Rancière, 2016, p. 147. Trad. nossa). Além disso, a teoria de Rancière está ancorada em uma noção *a priori* de igualdade que, em larga medida, fornece o mesmo tipo de base normativa que a noção de reconhecimento *a priori* de Honneth. Embora Rancière negue que seu argumento da igualdade absoluta seja normativo, é muito difícil negar o papel normativo dessa noção na orientação de experiências estéticas e políticas (Deranty, 2016, pp. 33-80; p. 65). É para esse conjunto de questões que nos voltaremos agora.

3. Invisibilização e Distribuição do Sensível: Rancière sobre a Reconhecibilidade

Em sua discussão sobre a política em *O desentendimento*, Rancière efetivamente fala sobre o problema da *reconhecibilidade* (ou da falta de reconhecimento) quando descreve a política como um meio pelo qual a “ordem natural de dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela” (Rancière, 1996, p. 26 [1999, p. 11]). Assim, para Rancière, a política não apenas “ativa a igualdade como princípio”, mas torna *visíveis* aqueles que *não têm parcela de nada*, seja “os pobres dos tempos antigos, o terceiro estado ou os proletários modernos” que agem em nome de um mal que lhes é feito, que não têm voz e permanecem invisíveis (idem, p. 24 [p. 9]). Como Rancière explica, presume-se que a *parcela dos sem-parcela* não fala “porque são seres sem nome, privados de *logos*”. Não há discurso considerado possível para os *seres sem nome* cuja existência não é reconhecida [*recognized*] (idem, p. 36 [pp. 23-24]).

Como descreve Rancière: “A política é primeiramente o conflito em torno da existência de uma cena comum, em torno da existência e da qualidade daqueles que estão ali presentes” (idem, p. 39-40 [pp. 26-27]). Desse modo, a preocupação de Rancière é sublinhar como, na ordem política, o *palco* se baseia em uma exclusão que invisibiliza certos grupos e indivíduos e que lhes nega a própria existência. Com o termo *polícia*, ele se refere a essa organização particular da ordem política, caracterizada por uma distribuição e divisão fundamental de papéis e lugares. A *polícia*, assim, é entendida no sentido mais amplo do termo (também empregado por Foucault), como abarcando “a governança mais geral da ordem social”, não apenas a *força policial* ou o *policimento*. Em comparação com Foucault, no entanto, Rancière deixa claro que *policar* não se reporta à “*disciplinarização dos corpos (...)* [mas] a uma configuração de *ocupações* e às propriedades dos espaços em que essas ocupações estão distribuídas” (idem, p. 42 [pp. 28-29]). Assim, o sistema ou a ordem política legitimam não apenas divisões fundamentais, mas também a distribuição de lugares, de ocupações e de papéis e “situa os corpos em seu lugar” (idem, p. 40 [p.27]).

Em *O desentendimento*, apesar da ênfase no *logos* ou discurso, no dizível e no indizível, Rancière já aponta dimensões mais sensoriais e corporificadas. Como ele afirma:

A polícia é, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz com que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que uma atividade seja visível e outra não o seja, que uma fala seja entendida como discurso e outra como ruído (idem, p. 42 [p. 29], trad. mod.).

Nessa passagem central, Rancière coloca o problema da *reconhecibilidade* e da *visibilidade* no centro de suas preocupações. A identificação da visibilidade e da invisibilidade, do discurso que não é ouvido, ou que é simplesmente designado como um ruído incoerente, é precisamente outro modo de falar sobre o problema dual do reconhecimento e do que constitui a *reconhecibilidade*. Para Rancière, assim, a reconhecibilidade corresponde à visibilização no interior dos campos do sensível e do político.

Ademais, Rancière compreende esse modo de distribuição nos termos da forma sensível e da forma “estética”. Com isso, a ordem política é conceitualizada nos termos do que Rancière se refere como a *partage du sensible*, a *partilha do sensível*. Essa formulação chama atenção para a maneira pela qual formas sensíveis e visíveis específicas são definidas, e explicita como o campo sensível é determinado por modos dominantes de compreensão que moldam a percepção. Este foco no visível e no invisível é um aspecto compartilhado por Rancière, Honneth e Butler. Honneth, em seu diálogo com Rancière, admitiu explicitamente esse interesse comum nos “mecanismos que transformam as pessoas em seres socialmente invisíveis”; e, em certos momentos, algumas formulações de Rancière a respeito da *ordem do sensível e do dizível* encontram ressonância com certas visões de Butler, particularmente quando ela procura categorizar os mecanismos que estabelecem quem ou o que é apreensível, inteligível e reconhecível (Honneth, 2016).

Em seu trabalho mais recente, Rancière articula de maneira mais acabada a conexão entre política, estética e a *partilha do sensível*. Em *A partilha do sensível: estética e política*, por exemplo, ele descreve a *partilha do sensível* como “o sistema de evidências sensíveis que revela ao mesmo tempo a existência de um *comum*” ou que delimita o que é percebido e o modo como diferentes parcelas e posições são definidas (Rancière, 2005, p. 15 [2004, p. 7]). A estruturação das diferentes *parcelas e posições* é baseada em formas de atividades e de ocupações que tanto determinam sua partilha como designam quem tem “parcela na comunidade de cidadãos” (idem, ibidem). Nesse contexto, Rancière é bastante claro: a *estética* não deve ser compreendida no sentido mais convencional, como mera *teoria da arte*, nem simplesmente como “uma teoria da sensibilidade, do gosto e do prazer”

para o espectador desinteressado ou para o *amante das artes* (idem, p.13 [p. 4]). Em lugar disso, estética diz respeito a “um regime específico de identificação e reflexão das artes: um modo de articulação entre maneiras de fazer, as formas de visibilidade dessas maneiras de fazer e modos de pensabilidade de suas relações” (idem, ibidem). Como esclarece Rancière, a estética pode ser compreendida “como o sistema das formas *a priori* que determina o que se dá a sentir” (idem, p.16 [p.8], trad. mod.). Além disso, em uma passagem que traz à tona uma constelação de preocupações a respeito da reconhecibilidade e da invisibilidade, Rancière define a inter-relação entre política e estética como “um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política se ocupa do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo” (idem, p. 16-17 [p.8]).

Uma *revolução* ou intervenção estética sinalizaria uma significativa “transformação nas formas de experiência” (Rancière, 2016b, p.78. Trad. nossa) e perturbaria ou interviria “na distribuição geral das maneiras de fazer e nas relações que mantêm com modos de ser e com formas de visibilidade” (Rancière, 2005, p. 16 [2004, p. 8]). Aquilo a que Rancière se refere como experiências ou práticas estéticas aponta para uma *repartilha do sensível* ou uma “reconfiguração do espaço político” (Rancière, 2016b; Cf. Genel, 2016). Em seu trabalho mais recente, ele está interessado no caráter perturbador da experiência estética e em como essa experiência rompe com percepções pré-concebidas acerca do “modo pelo qual os corpos se ajustam às suas funções e finalidades” e, com isso, desafia o consenso que mantém a *partilha do sensível* (Rancière, 2016a, p. 145. Trad. nossa). Como explica Rancière, porém, essa intervenção estética não deve ser compreendida como se estivesse confinada à esfera da arte, tampouco a estética deveria ser concebida como uma esfera autônoma que surgiu com a modernidade. Trata-se, antes, de “uma revolução na partilha de formas e capacidades de experiência que podem ser compartilhadas por este ou aquele grupo social” (idem, p. 147). Essas experiências estéticas são políticas pois rompem o campo sedimentado do sensível e desafiam as práticas e os modos do que é dizível, factível e visível, que são tomados como dados.

Rancière se refere a esses atos políticos como uma forma de *subjetivação*, que diz respeito, em seus termos, a algo como o fazer do sujeito por meio do tornar-se um ator político, distinto da parcela ou dos papéis que a ordem social havia lhe designado. A política-estética é descrita, nesse sentido, como algo que possibilita uma forma de *des-identificação* da ordem institucional dominante, que procura delimitar os sujeitos. Modos de des-identificação e ação política-estética possibilitam, portanto, que formas emancipadas de subjetividade sejam moldadas. Assim, no esquema de

Rancière, os indivíduos são *subjetivados* apenas por meio dessas práticas disruptivas. É importante observar que o emprego dado por Rancière ao termo *subjetivação* é claramente distinto daquele encontrado no trabalho de Butler, que o extrai de um modelo althusseriano, como discutimos anteriormente. É significativo que tanto Rancière como Butler compartilham um pano de fundo althusseriano; no caso de Rancière, isso ocorre diretamente, uma vez que ele foi aluno de Althusser, no caso de Butler, isso aparece no uso explícito das formulações althusserianas em seu trabalho, especificamente em *A vida psíquica do poder*. Todavia, no trabalho de Butler, *subjetivação* conserva um significado quase oposto daquele atribuído por Rancière; para ela, a subjetivação concerne ao modo pelo qual o sujeito é em larga medida estruturado e determinado pela linguagem e pelas estruturas simbólicas.

Apesar das diferentes concepções de subjetivação, Rancière e Butler se aproximam no que diz respeito às concepções de *inteligibilidade* e *reconhecibilidade*. Não obstante, ainda que Rancière entenda o sistema como algo cindido por uma divisão essencial que torna certas parcelas invisíveis, sua concepção de política baseia-se em uma reivindicação *a priori* de igualdade e, além disso, ele indica que as formas sensíveis podem ser tornadas visíveis por meio de intervenções estéticas que reconfigurem a ordem política. Deste modo, sua concepção é mais *agonística* no sentido de que a *parcela dos sem-parcela* pode romper a *partage du sensible*, em alguns casos simplesmente ao provocar uma ruptura no tecido do sensível. Entretanto, enquanto Rancière se afastou radicalmente de Althusser, Butler, em alguns aspectos, continua limitada por sua herança althusseriana e estruturalista, que se infiltra em sua posterior concepção de invisibilização e reconhecibilidade nos termos dos *quadros de inteligibilidade*.

Em trabalhos mais recentes, Rancière passa a desenvolver uma concepção de estética que é enriquecida com cenas que reforçam os elementos afetivos, sensíveis e corporificados, e sua representação de práticas e estéticas e políticas pinta uma imagem dinâmica do campo sensível. Como Rancière escreve em *O espectador emancipado*: “O que o artista faz é costurar um novo tecido do sensível, arrancando perceptos e afectos das percepções e afecções que constituem o tecido da experiência ordinária” (2011, p. 56. Trad. nossa). As práticas estéticas alteram os campos sensível e visual em que a percepção e a experiência se desdobram; nesse sentido, essas práticas são atos políticos pois possibilitam “novos modos de construção política de objetos comuns” (idem, *ibidem*). Em momentos como esse, as descrições que Rancière faz da prática estética lembram os escritos de Merleau-Ponty a respeito da pintura cubista, que oferece, segundo ele, um meio para a reconstituição do campo fenomênico e rompe com a natureza pressuposta dos modos dominantes de percepção, que é tomada como dada. Como sugere Rancière, a experiência estética está associada a “novos modos de percepção, de perceptibilidade das coisas (...) que

podem (...) promover diferentes formas de vida” (2016b, p. 78). Além disso, em alguns momentos, Rancière adota modos de explicação mais fenomenológicos e existenciais a respeito do campo do sensível e do tecido intersubjetivo da comunidade. Como afirma ele, de modo evocativo: “Os seres humanos estão atrelados por um certo tecido sensorial, uma certa distribuição do sensível, que define seu modo de ser em conjunto; e a política diz respeito à transformação do tecido sensorial do ‘ser em conjunto’” (2011, p. 56).

Em sua última formulação sobre uma forma sensata de *ser em conjunto*, Rancière define “um coletivo humano” como “um entrelaçamento e entrançamento conjunto de sensações do mesmo jeito” (idem, *ibidem*). Em alguns aspectos, esse modo de *ser em conjunto* pode ser visto como a versão de Rancière para a *intersubjetividade* existencial e afetiva de Honneth. Rancière, porém, defende sua concepção sobre a transformação do tecido sensível recorrendo a uma noção originária de igualdade. Ele sugere que: “costurar esse novo tecido significa criar uma forma de expressão comum ou uma forma de expressão da comunidade - a saber, ‘a canção da terra e o lamento da humanidade’”. Embora, por vezes, a compreensão de Rancière sobre uma noção originária de igualdade pareça assumir um tom normativo, ele afirma que se trata apenas de um *método* para a política que é baseado em uma condição estrutural *a priori* (Rancière 2016a; Deranty 2016, pp. 65-6).

Esse recurso à igualdade é uma característica que distingue Honneth e Rancière, uma vez que Honneth decididamente baseia sua teoria em uma noção de liberdade e nas normas de reconhecimento mútuo. Para Honneth, as normas de reconhecimento têm de ser constituídas imanentemente e são construídas por meio de lutas sociais e históricas. Nesse sentido, toda a concepção de Honneth se baseia em relações entre sujeitos dentro do campo do social; ele não aceita uma visão que ressalta forças externas ou sistematizadoras que, de alguma forma, se separam e se destacam do campo da ação social. Mesmo que Honneth e Rancière discordem quanto ao valor primário que dá base a suas teorias. Ainda que algumas de suas formulações, tais como a noção de *ordem policial* e de *parcela dos sem-parcela* indiquem, em alguns momentos, tendências sistematizadoras (Rancière 2016a, p. 136), Rancière também compreende a ordem institucional como constituída de modo imanente e deixa claro que não se trata de uma estrutura ideológica, e sim do resultado de formas de consensos e dissensos. Em contrapartida, o recurso de Butler aos quadros de inteligibilidade, que estruturam e constituem a ordem institucional e a política, não é uma construção imanente moldada pelos sujeitos aos quais ela é imposta. Com isso, pode-se argumentar que, ao *desenvolver* posteriormente a experiência estética e os modos de intervenção por meio dos quais a ordem política poderia ser reconfigurada, Rancière oferece uma descrição mais rica do campo do sensível do que aquela proposta por Butler. Sua concepção singular acerca da inter-relação entre

estética e política abre um espaço de possibilidades para repensarmos o problema da invisibilidade, da reconhecibilidade e do campo da percepção, o que, em alguns aspectos, complementa a concepção normativa e intersubjetiva de Honneth, embora também haja diferenças importantes.

4. Reconfigurando a reconhecibilidade

Como discutido anteriormente, Butler, Honneth e Rancière contribuem para a questão sobre como o problema da reconhecibilidade pode ser reconfigurado. Butler, em especial, oferece uma concepção interessante que identifica de modo frutífero um conjunto de distinções entre *reconhecibilidade* e reconhecimento, e que explica, até certo ponto, por que indivíduos e grupos não são apreendidos no interior do campo de percepção antes de interações que envolvem formas normativas de reconhecimento. Sua concepção é importante pois salienta como a reconhecibilidade fornece as condições que tornam o reconhecimento possível e indica a prioridade da reconhecibilidade diante do reconhecimento. Apesar de Butler identificar essa constelação de problemas, sua conceitualização do campo que estrutura a reconhecibilidade nos termos de quadros do conhecível é marcada por uma orientação demasiadamente discursiva e epistemológica e carece de uma explicação convincente acerca das normas ou valores que são subjacentes a essa concepção.

Rancière, por outro lado, oferece uma concepção mais abrangente do campo sensível e perceptivo que também ressalta aspectos intersubjetivos e corporificados, e, além disso, mostra como esse campo pode ser rompido ou modificado por meio de intervenções estéticas que reconfiguram a ordem política. A concepção mais agonística, na qual o tecido do sensível é rompido, pode ser vista como a versão de Rancière de uma *luta por reconhecibilidade*. No entanto, um dos problemas mais significativos da concepção de Rancière é o de que ela não oferece uma base explicitamente normativa para sua crítica e apenas postula uma noção *a priori* de igualdade, o que o deixa suscetível a uma crítica semelhante àquelas dirigidas a Butler. Sobre quais fundamentos Rancière justifica a base normativa de sua crítica? Qual a justificativa para afirmar que a igualdade é um mero fato estrutural? Nesse sentido, a força da teoria honnethiana do reconhecimento é a de fornecer essa concepção normativa e enfatizar como as normas de reconhecimento devem ser constituídas de modo imanente, e não meramente asseveradas. No que tange à questão da reconhecibilidade, Honneth também oferece uma descrição mais convincente de como a percepção do outro já é um ato valorativo, no qual o valor dos outros é diretamente dado, e não se trata apenas de uma apreensão meramente desinteressada do campo visual. Rancière não oferece uma concepção equivalente

da complexidade da inter-relação entre reconhecibilidade e percepção ou do que ocorre no momento da percepção. Não obstante, o argumento aqui é que Rancière oferece uma concepção mais rica do campo sensível e do perceptivo e de como a partilha do sensível pode ser reconfigurada por meio do que ele chama de experiência estética.

Embora o problema da reconhecibilidade seja enfrentado apenas rapidamente na concepção de dois níveis desenvolvida por Honneth, ele identifica um nível pré-linguístico e pré-cognitivo da afeição *existencial* que é precursora do reconhecimento. Nesse sentido, para Honneth, o campo do sensível é aquele em que somos primeiro afetados pelo outro em um nível pré-reflexivo, e nossa tomada de conhecimento da existência do outro se expressa por formas corporificadas e gestuais de comunicação. Além disso, é possível defender que, dentre os três pensadores, Honneth é aquele que oferece a concepção mais robusta das relações intersubjetivas, sobre as quais normas de reconhecimento são articuladas, e uma noção de reconhecibilidade que é baseada em uma forma primária de afeição e atenção ao outro na percepção.⁹ Nesse sentido, a sugestão de Honneth é a de que é possível estabelecer uma ligação direta entre percepção, afetividade e reconhecibilidade. Ele mostra, portanto, como juízos de níveis mais altos estão ancorados em níveis mais baixos de engajamento atento e afetivo. Como consequência, em vez de considerar que a identificação cognitiva do indivíduo tenha uma prioridade genética no ato da percepção, Honneth argumenta que o reconhecimento afetivo é anterior à cognição e que forma a base de nossa percepção dos outros. Nesse sentido, como vimos anteriormente, Honneth afirma que a reificação indica um *esquecimento do reconhecimento*, ou seja, indica que uma forma contemplativa e desvinculada de cognição perturbou a base afetiva e as formas de percepção não-reificantes. Para Honneth, entretanto, essa afirmação está ligada a uma tese normativa e intersubjetiva. O esquecimento do reconhecimento significa que podemos identificar uma forma *pura* e não-reificada de intersubjetividade e retornar àquilo a que Honneth se refere como o estado primordial de reconhecimento afetivo.

Honneth supõe, portanto, que a identificação e a crítica de certas formas de percepção como objetivantes e reificantes dependem de uma forma de reflexividade de nível mais elevado. As implicações dessa consideração são as de que precisamos de uma determinada consciência reflexiva e normativa para identificarmos os casos em que a afetividade e a atenção fracassaram, e nos quais não ocorre uma virada ativa que indique reconhecibilidade, como ilustra o exemplo de Morrison com o qual começamos. As implicações da concepção de Honneth, ou o ímpeto crítico por trás dela, sugerem que hábitos de percepção reificantes e invisibilizadores também

⁹ Para meu trabalho sobre Husserl e Honneth a respeito de uma noção de afetividade e atenção na percepção, ver “Habit, Attention and Affection: Husserlian Inflections” (no prelo).

podem ser modificados e rompidos, e, desse modo, redirecionados para que possam retomar seu fluxo afetivo (Petherbridge, 2017).

Na teoria de Honneth, a capacidade de modificar ou transformar formas reificantes de percepção, mesmo em um nível afetivo, é formulada em sua concepção de dois níveis do reconhecimento, de acordo com a qual formas afetivas de engajamento formam a base de um nível primário sobre o qual é construído um segundo nível de reconhecimento explicitamente normativo. Para este fim, a abordagem de Honneth confia na influência crítica e normativa dos conflitos histórico-sociais por reconhecimento, que continuam alimentando demandas normativas e modificações nos níveis da percepção referentes à afetividade e à atenção. Desse modo, o ímpeto pela modificação da percepção dos outros e a capacidade de redirecionar a afetividade assume um tipo de prática reflexiva que desperta uma consciência sobre as formas habituais de percepção e motiva a interrupção e a modificação dos hábitos perceptivos. Quanto à modificação dos hábitos de percepção que impedem a reconhecibilidade, precisamos primeiro ter consciência deles, para então nos motivarmos a adotar novos hábitos de percepção que expressem uma valoração positiva do outro na consciência perceptiva básica que temos dele ou dela. Por outro lado, quando essa tomada de conhecimento não ocorre, como em formas racializantes de percepção, isso pode motivar o sujeito que tem sido ignorado ou que não é visto a buscar ativamente algum tipo de atenção ou responsividade do outro. O importante, então, é que há um processo de reforço mútuo entre os níveis mais altos de flexibilidade, cognição e julgamento, e os hábitos de afeto e atenção na percepção básica ou os processos de reconhecibilidade. Embora perspicaz, o trabalho de Honneth oferece apenas uma consideração preliminar sobre a diferença entre reconhecibilidade e reconhecimento, que mostra como formas iniciais de percepção formam um ato valorativo, e, desse modo, aponta a importância das formas primárias de reconhecibilidade na percepção. Embora Honneth ofereça uma concepção de formas pré-reflexivas de reconhecibilidade, ele não oferece uma concepção abrangente do tecido do campo sensível ou perceptivo de forma mais geral.¹⁰ Quando colocada junto de uma concepção mais rica do campo sensível, como aquela proposta por Rancière, temos uma indicação de como a partilha do sensível pode ser transformada de forma mais geral. Nesse aspecto, estabelecer um diálogo entre esses pensadores aponta para como o problema da reconhecibilidade pode ser reconfigurado.¹¹

10 Por outro lado, ensaios sobre invisibilidade e afetividade representam uma parte do projeto de Honneth que não foi desenvolvida e, em muitos aspectos, ele abandonou os elementos mais corporificados e pré-discursivos da experiência que outrora caracterizaram de modo mais marcado sua abordagem. Cf. também a leitura de Deranty (2016).

11 Para uma discussão mais detalhada que amplia para além destas posições, ver minha descrição em formato de livro: *When is One Recognizable?* (no prelo).

Referências

- Butler, J. (2015). *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* 1ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira [*Frames of War: When is Life Grievable?* New York: Verso, 2010].
- Butler, J. (2019a). *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira [*Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA., and London: Harvard University Press, 2015].
- Butler, J. (2019b) *Vida Precária: os poderes do luto e da violência*. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora [Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London & New York: Verso, 2004].
- Deranty, J-P. (2016). “Between Honneth and Rancière: Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society”. In: *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. Genel, K. and Deranty, J-P. (eds.). New York: Columbia University Press.
- Ellisone, R. (2020). *O homem invisível*. Rio de Janeiro: José Olympio Ltda [*Invisible Man*. New York: Random House, 1995]
- Ferrarese, E. (2011). Judith Butler’s ‘not particularly postmodern insight’ of recognition. *Philosophy & Social Criticism*, 37(7), 759-773. DOI: <https://doi.org/10.1177%2F0191453711410029>
- Honneth, A. (1995). “Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality”. In *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Wright, C.W. (ed.). Albany: SUNY Press [originalmente publicado em *Praxis International*, 2; Abril 1982].
- Honneth, A. (2001). Invisibility: On the Epistemology of ‘Recognition’. *Recognition, Axel Honneth & Avishai Margalit*, Supplement of the *Aristotelian Society*, 75, 127-139.
- Honneth, A. (2015). *O Direito da Liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes [*Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Right*. New York: Columbia University Press, 2015]
- Honneth, A. (2016). “Recognition or Disagreement”. In: *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity*. Honneth, A.; Rancière, J.; Genel, K. & Deranty, J-P. (pp. 33-80). New York: Columbia University Press.
- Honneth, A. (2018b). *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Unesp [*Reification: A New Look at an Old Idea*. Jay, M. (ed.). Oxford; New York: Oxford University Press, 2008]
- Jardine, J. (2005). Stein and Honneth on Empathy and Emotional Recognition. *Human Studies*, 38(4), 567-589. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10746-015-9361-5>
- Mills, C. (2007). Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility. *differences*, 18(2), 133-156. DOI: <https://doi.org/10.1215/10407391-2007-005>
- Morrisson, T. (2019). *O olho mais azul*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras [*The Bluest Eye*. New York: Vintage Books, 2007].

- Petherbridge, D. (2013). *The Critical Theory of Axel Honneth*. Lanham & New York: Lexington Books.
- Petherbridge, D. (2017). *Racializing Perception and the Phenomenology of Invisibility, Body/Self/Other: The Phenomenology of Social Encounters*. Dolezal, D. & Petherbridge, D. (eds.). New York: SUNY Press.
- Petherbridge, D. (2018). “How Do We Respond? Embodied Vulnerability and Ethical Responsiveness”. In: *New Feminist Perspectives on Embodiment*. Fischer, C. and Dolezal, L. (eds.). London: Palgrave MacMillan.
- Petherbridge, D. *Habit, Attention and Affection: Husserlian Inflections* (no prelo).
- Petherbridge, D. *When is One Recognizable?* (no prelo).
- Rancière, J. (1996). *O Desentimento*. São Paulo: Editora 34 [*Disagreement: politics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota, 1999].
- Rancière, J. (2005) *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34 [*The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Editado e traduzido por Gabriel Rockhill. London: Bloomsbury Academic, 2004].
- Rancière, J. (2011). *The Emancipated Spectator*. Tradução de Gregory Elliott. London & New York: Verso.
- Rancière, J. (2016a). “The Method of Equality: Politics and Poetics”. In: *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. Genel, K. and Deranty, J-P. (eds.). New York: Columbia University Press, pp. 133-155.
- Rancière, J. (2016b). *The Method of Equality: Interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan*. Tradução de Julie Rose. Cambridge: Polity Press.
- Varga, S. (2010). Critical Theory and the Two-Level Account of Recognition - Towards a New Foundation? In *Critical Horizons*, 11(1), 19-33. DOI: <http://doi.org/10.1558/crit.v11i1.19>

Recebido em: 16.10.2020

Aceito em: 23.11.2020

Summary

Editorial 9

Articles - Dossier Axel Honneth

From work to recognition: Axel Honneth between Marx and Habermas 13

NATHALIE BRESSIANI

Reconstruction and indignation: On the transformative potential of the latest model of Axel Honneth's Critical Theory 35

RICARDO CRISSIUMA

Undoing Recognition? Beyond negative and positive conceptions of intersubjectivity 59

INGRID CYFER

Democracy as Form of Life: Political Culture and Democratic Ethicity in Axel Honneth 75

RÚRION MELO

Summary

The Slight Adjust of Method: Normative Reconstruction and Socialist Experimentalism in Axel Honneth's Critical Theory LUIZ REPA	95
Beyond legality: law and anti-legalism in the recent critical theory FELIPE GONÇALVES SILVA	113
Instrumental Reason as Negative Freedom? On Critical Theory's <i>Leitmotiv</i> in the Work of Axel Honneth MARIANA TEIXEIRA	137
Translations - Dossier Axel Honneth	
Redistribuição e reconhecimento do ponto de vista da igualdade real: Anderson e Honneth através das lentes de Babeuf JEAN-PHILLIPE DERANTY Translated by Felipe Ribeiro, Izabela Loner Santana, Nathalie Bressiani and Pedro Casalotti Farhat	159
Reconhecibilidade, percepção e a partilha do sensível: Honneth, Rancière e Butler DANIELLE PETHERBRIDGE Translated by Amanda Soares de Melo, Gabriel Valim Alcoba Ruiz, Kadú Firmino, Michele Teixeira Bonote and Nathalie Bressiani	185
Summary	209

