

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

JOSIELICE DOS SANTOS ALMEIDA

**O ESTATUTO DO RECONHECIMENTO E O RECONHECIMENTO
IDEOLÓGICO NA TEORIA CRÍTICA DE AXEL HONNETH**

MACEIÓ/AL
2021

JOSIELICE DOS SANTOS ALMEIDA

**O ESTATUTO DO RECONHECIMENTO E O RECONHECIMENTO
IDEOLÓGICO NA TEORIA CRÍTICA DE AXEL HONNETH**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, desenvolvida sob a orientação do Prof. Dr. Arim Soares do Bem, como exigência final para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

MACEIÓ/AL
2021

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

Bibliotecário Responsável: Jone Sidney Alves de Oliveira – CRB-4 - 1485

A447e Almeida, Josielice dos Santos.

O estatuto do reconhecimento e o reconhecimento ideológico na teoria crítica de Axel Honneth/ Josielice dos Santos Almeida. – Maceió, 2021.
108 f.

Orientador: Prof. Dr. Arim Soares do Bem.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia.
Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 103 - 108.

1. Reconhecimento Ideológico. 2. Teoria Crítica. 3. Teoria do Reconhecimento.
Axel Honneth. I. Título.

CDU: 316.257

Para Leonício Nunes Barbosa
(*in memoriam*)

Agradecimento

Expresso imensa gratidão ao Professor Arim Soares do Bem por sua atenção, acessibilidade e, sobretudo, pela paciência na orientação deste trabalho. Seu rigor e generosidade intelectual são tidos por mim como as mais valiosas referências.

Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Ufal que, direta ou indiretamente, contribuiu com este trabalho, em especial à Professora Marina Melo, ao Professor Elder Maia, e ao Professor Wendell Ficher.

Agradeço à Professora Luciléia Colombo e ao Professor Lúcio Verçoza pelas proveitosas sugestões nos seminários discentes.

Sou grata em particular ao Professor Walter Matias e ao Professor Fernando Rodrigues pelas valiosas considerações no momento da qualificação e defesa do texto desta dissertação.

À secretária Edna Gomes por sua paciência, atenção e generosidade inspiradora.

Aos colegas do PPGS pelos momentos de partilhas e gentilezas nesta trajetória, em especial a Camila, pesquisadora atenta e criteriosa; a Gabriella, estudiosa inquieta; e a Eva por me mostrar o valor da sensibilidade e coragem no ambiente acadêmico.

À minha família, na pessoa de meu avô, Leonício, que, com Alzheimer, tinha medo que eu o esquecesse. Mal sabia ele que o medo de ser esquecida era meu. Como uma das vítimas da Covid-19, em 2020 ele nos deixou. Em sua memória dedico todos os esforços na escrita deste trabalho como prova de sua existência enraizada em mim.

Ao Arenato por me acompanhar em mais essa caminhada.

Meus agradecimentos à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, por fomentar o desenvolvimento da pesquisa que resultou nesta dissertação.

*(meu “sim” traz o “nãõ”
no seio).*

(“Penélope”. Orides Fontela)

RESUMO

Esta dissertação analisa o estatuto do reconhecimento, assim como o reconhecimento enquanto ideologia na versão da *Teoria crítica* desenvolvida por Axel Honneth. Partindo das críticas que a concepção de reconhecimento do autor recebeu de seus interlocutores contemporâneos, as reflexões aqui realizadas focalizam as especificidades de uma das distorções do reconhecimento – o reconhecimento ideológico –, o qual, ao invés de ampliar os horizontes dos sujeitos, pode contraditoriamente contribuir para fortalecer processos de sua submissão e dominação. O trabalho resulta de uma pesquisa sistemática de natureza diacrônica, interessada na apreensão das mudanças e dos processos sociais subjacentes às distintas temporalidades da crítica à ideologia no âmbito da Teoria Crítica frankfurtiana. Privilegiou-se o uso de uma “reconstrução descritiva”, que possibilitou evidenciar aspectos teóricos e metodológicos significativos presentes no cerne da teoria analisada e explicitar o conteúdo das críticas recebidas por Honneth, assim como as réplicas por ele elaboradas em resposta a tais questionamentos. Embora a crítica da ideologia possua centralidade na produção teórica dos estudiosos frankfurtianos da primeira e segunda geração, na obra de Axel Honneth tal problemática não parece ganhar maior relevo, ocupando uma posição secundária em suas obras de fundação. Entretanto, essa situação muda consideravelmente em produções mais recentes do autor, nas quais é possível constatar seus esforços em abordar problemáticas em que a ideologia adquire maior importância. Na busca pela compreensão de como Axel Honneth considera as contradições, tensões, desafios e dilemas das sociedades contemporâneas, constatou-se que a temática da ideologia aparece relacionada, em sua produção tardia, às patologias sociais, à reificação e aos paradoxos sociais, em conexão com momentos específicos das sociedades contemporâneas.

Palavras-chave: Reconhecimento Ideológico. Teoria Crítica. Teoria do Reconhecimento. Axel Honneth.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the status of recognition, as well as recognition as an ideology in the version of Critical Theory developed by Axel Honneth. Based on the criticism that the author's conception of recognition received from his contemporary interlocutors, the reflections carried out here focus on the specificities of one of the distortions of recognition - ideological recognition - which, instead of broadening the horizons of the subjects, can contradictorily contribute to strengthen their submission and domination processes. The work resulted from a systematic research of diachronic nature, interested in the apprehension of social changes and processes underlying the different temporalities of the ideology criticism within the Frankfurt Critical Theory. As an approach, we favored the use of a “descriptive reconstruction”, which made it possible to highlight aspects present at the very heart of the theory analyzed as evidence (at theoretical and methodological levels) of potential responses to the criticism received. Although the critique of ideology has a central place in the theoretical production of first and second generation Frankfurt scholars, in Axel Honneth's work this issue does not seem to gain greater importance than tangential spaces as responses to the direct criticism directed at his first theoretical version. The situation that changes considerably in a second moment of Honnethian production, in which it is possible to evidence the author's efforts to address issues in which the theme of ideology is transversalized. In the search for understanding how Axel Honneth considers the contradictions, tensions, challenges and dilemmas implicit in the horizons of his theoretical project, it was found that the connection of the theme of ideology in his work arises with the most recent interests of the scholar in analyzing how pathologies social, reification and social paradoxes in connection with specific moments of contemporary societies.

Key Words: Ideological recognition. Critical Theory. Recognition Theory. Axel Honneth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1	
TEORIA CRÍTICA E IDEOLOGIA	21
1.1 Os fundamentos da primeira Teoria Crítica segundo Horkheimer	21
1.2 As mudanças geracionais e paradigmáticas da Teoria Crítica	32
1.3 A crítica da razão instrumental em Adorno e Horkheimer	37
1.4 Habermas e a ideologia como comunicação distorcida	41
CAPÍTULO 2	
A FUNDAÇÃO DA TEORIA DO RECONHECIMENTO	
EM AXEL HONNETH	50
2.1 Os <i>déficits</i> sociológicos da primeira e segunda gerações da Teoria Crítica	50
2.2 A fundação da Teoria do reconhecimento em Axel Honneth	53
2.3 As bases sociológicas da Teoria do reconhecimento	61
2.4 O modelo crítico da reconstrução normativa	64
CAPÍTULO 3	
O RECONHECIMENTO IDEOLÓGICO	
E AS PATOLOGIAS SOCIAIS EM AXEL HONNETH	66
3.1 O reconhecimento como mero ato cognitivo?	66
3.2 A leitura honnethiana de Althusser e o reconhecimento unidimensional	75
3.3 Reificação, patologias sociais e contradições paradoxais	83
EXCURSO – Fundamentos empíricos da crítica à ideologia: sobre a dupla funcionalidade das formas ideológicas em Soares do Bem	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

INTRODUÇÃO

Neste trabalho apresento as reflexões e desdobramentos de uma pesquisa exploratória sobre a crítica da ideologia em pensadores representativos da Teoria Crítica de meados do século XX e início do século XXI, mantendo como principal foco de interesse a produção intelectual do pensador alemão Axel Honneth – atualmente um dos mais expressivos expoentes da terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt.

O estudo desenvolvido dá continuidade e aprofunda esforços de investigação iniciados no curso de graduação em Ciências Sociais/ICS/Ufal – Pibic (2015/2016)¹ e TCC (2018)² –, cujas atividades estão vinculadas à linha de pesquisa *Ideologia, cultura e reprodução social*, que foram desenvolvidas no âmbito do *Grupo de Estudos Transdisciplinares sobre Autoritarismo, Violência e Criminalidade – GETAVIC* e do projeto *As matrizes interdisciplinares da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth*, ambos liderados pelo Prof. Dr. Arim Soares do Bem. As questões aqui abordadas surgiram de minha participação na disciplina *Introdução às Teorias sobre a Ideologia* (2015-2016), assim como em outras disciplinas sobre a obra de Axel Honneth ministradas (2017/2018) pelo referido professor no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas.

O primeiro impulso que me motivou nesta pesquisa tinha em vista uma melhor compreensão sobre o debate da ideologia no âmbito da Teoria Social. Partir dessa ampla temática de interesse sem, no entanto, perder de vista a complexidade do conceito de ideologia no que se refere à sua natureza polêmica e polissêmica,³ e muito menos sem desconsiderar a capacidade que a crítica da ideologia tem de reconfigurar-se sempre a partir de novas dinâmicas históricas e estruturais, passou a ser vista por mim como a oportunidade para investigar como a questão da ideologia vinha se desdobrando no debate contemporâneo.

1 O projeto *Introdução às teorias sobre ideologia*, desenvolvido no Pibic e coordenado pelo prof. Dr. Arim Soares do Bem, tinha como objetivo reconstruir as linhas gerais do debate sobre a ideologia entre pensadores que operam dentro de uma tradição marxista e em pensadores que não eram exclusivamente marxista. No conjunto, foram analisadas as contribuições seminais sobre a ideologia entre os seguintes autores: Marx (e Engels), Lenin, Lukács, Mannheim, Gramsci, Adorno, Horkheimer, Althusser, Marcuse e Habermas. Saliento que o projeto mencionado, que foi apresentado no XXVI Encontro de Iniciação Científica, recebeu em 2016 a premiação de Excelência Acadêmica pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação da Universidade Federal de Alagoas (PIBIC/UFAL 2015/2016).

2 Cf. ALMEIDA, J. *A concepção de ideologia na Teoria Crítica: três gerações de pensadores*. 2018. 56f. Monografia (Graduação em Ciência Sociais) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió. 2018.

3 Cf., por exemplo, Boudon (1989), Konder (2002), Löwy (1991), Soares do Bem (2013), Thompson (2011), Zizek (1996).

Nos últimos seis anos de minha trajetória acadêmica, o contato com reflexões e perspectivas teóricas que contribuem para a reconstrução das teorias da ideologia permitiram-me um olhar atento às especificidades do conceito de ideologia em pensadores diversos, nos quais vemos tratamentos conflitantes desse conceito, que ora aparece com conteúdo crítico ora positivo e, por vezes, neutro.⁴ Em vista disso, e da necessidade de uma melhor delimitação do objeto deste estudo, busquei estabelecer categorias analíticas que facilitassem o recorte em torno da *variação, reconfiguração e atualidade* da concepção da ideologia (e de sua crítica). Nesta direção, uma dentre tantas teorias que lidam com o conceito de ideologia – notadamente a Teoria Crítica frankfurtiana – ganhou especial relevo para os objetivos aqui perseguidos. Esta teoria, que na verdade se configura como uma tradição intelectual, além de reunir diversos estudiosos em uma mesma corrente de pensamento, apresenta-se também como um interessante escopo teórico para o tratamento da questão da ideologia sob o prisma das três categorias mencionadas acima.

Por Teoria Crítica entende-se a tradição intelectual que vem sendo desenvolvida por pensadores ligados ao *Instituto de Pesquisa Social*, cuja fundação se deu no ano de 1923 na Alemanha. Também conhecida por Escola de Frankfurt, essa tradição reúne pensadores como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Franz Neumann e Otto Kirchheimer. Estes estudiosos, por sua vez, são os mais relevantes pensadores da primeira geração ligados à história do *Instituto* (os três primeiros aparecem com maior frequência à frente da vida pública da instituição). Outros intelectuais deram continuidade e atualização a essa teoria: Jürgen Habermas, por exemplo, é considerado um dos mais expressivos representantes da segunda geração de teóricos críticos frankfurtianos; e, atualmente, Axel Honneth apresenta-se como um importante expoente da terceira geração de pensadores críticos vinculados ao *Instituto*.

Ao modo de Habermas (2012a), que pontua ser do interesse do sociólogo perguntar-se sobre a serventia das análises conceituais, saliento que a abordagem sobre a questão da ideologia (e de sua crítica) no âmbito da Teoria Crítica frankfurtiana não se reduz a um trabalho preocupado meramente com a aparição, frequência e variação dos sentidos atribuídos ao conceito de ideologia em uma seleção de produções teóricas ou, de forma mais genérica, no interior dessa tradição, a um exercício exegético, portanto. Ao partir da Teoria Crítica procuro

4 Mario Stoppino (1999) e Terry Eagleton (1997) fazem uma exposição analítica detalhada das concepções de ideologia, sob a perspectiva de diferentes teorias, como a indicação da variedade de significados deste conceito.

por aspectos que insistem na densidade e nas transições da crítica da ideologia, bem como na busca por elementos dessa crítica que estejam relacionados à própria identidade teórica dessa corrente de pensamento. Neste esforço investigativo, além de tentar confirmar o caráter polêmico e polissêmico do conceito de ideologia, direciono meu olhar às especificidades dos usos desse conceito nos diferentes sistemas teóricos que configuram representações singulares do que se postula constituinte de uma mesma tradição teórica.

Embora o debate acerca da ideologia em sua relação com a Teoria Crítica me possibilite observar como os diferentes autores desta tradição constroem seus instrumentos teórico-conceituais e representam os fenômenos sociais circunscritos em torno de um projeto teórico crítico, seria esta uma abordagem que também me desafia. Um inicial desafio se refere a difícil tarefa de fazer uma análise sistemática a partir da ampla e densa fortuna teórica construída por esses estudiosos, algo que obviamente está além de minhas forças quando se consideram as condições e os objetivos desta pesquisa. Essa investida claramente demandou uma necessária delimitação teórica que favorecesse um recorte mais preciso e factível de ser estudado. Porém, várias vezes me questioneei como fazer isso sem subverter os princípios de uma pesquisa exploratória.

Essa dificuldade só foi resolvida quando alterei a ordem das categorias analíticas aqui perseguidas: sob o signo da *atualidade*, focalizei o interesse de pesquisa em direção a uma das teorias mais atuais ligadas à tradição frankfurtiana. Refiro-me aqui à versão da teoria crítica de Axel Honneth, denominada *Teoria do reconhecimento*. Só quando decidi partir dessa terceira categoria (a *atualidade* empírica do conceito de ideologia e de sua crítica) pude conservar todos os elementos criativos e abertos que uma pesquisa exploratória pode permitir.

Para Axel Honneth, no presente um dos mais expressivos expoentes da terceira geração da Teoria Crítica frankfurtiana, o reconhecimento social é basilar para todo o desenvolvimento humano tanto individual como coletivo. Este pensador vincula-se à Teoria Crítica com suas obras *Crítica do poder* [1989] e *Luta por reconhecimento* [1992]. A sua *Teoria do reconhecimento* parte de uma concepção normativa de reconhecimento que tem origens genéticas em Hegel, mas também em Kant, Fichte, Schelling, G. Mead, Winnicott e em vários representantes das tradições pregressas dos frankfurtianos (SOARES DO BEM, 2020). Esta perspectiva teórica, em quase três décadas, vem alcançando relevante posição nas discussões contemporâneas da Filosofia Política, das Teorias da Justiça e, sobretudo, nas discussões da Teoria Crítica (MATTOS, 2006; MELO, 2013; SOBOTTKA, 2015).

Depois de fazer a delimitação teórica do objeto, precisei lidar com um segundo desafio que se desdobrava justamente dessa escolha. Havia a dificuldade de encontrar o melhor plano de abordagem para acessar uma crítica da ideologia na produção de Axel Honneth que necessariamente abrangesse a tradição teórica na qual este estudioso está vinculado. A questão, além de teórica, mostrava-se também metodológica. Ora, sabe-se que a literatura disponível consolida a crítica da ideologia como uma preocupação relevante para a Teoria Crítica frankfurtiana, uma vez que tal crítica é recorrente na produção teórica da maioria de seus pensadores. Desse modo, essa é uma questão que não se reduz a um momento particular ou tangencial na trajetória desse círculo de pensadores: a crítica da ideologia está no cerne desta tradição intelectual como sua parte constitutiva (GEUSS, 1988).

Nesta direção, foi determinante ter acesso às reflexões teóricas fundamentadas em estudos empíricos de Soares do Bem (2013),⁵ que me abriram o campo de visão para a possibilidade de uma abordagem sobre a questão da ideologia em Axel Honneth em dois planos: um *plano metodológico* e um *plano metateórico*. (I) Em um *plano metodológico*, a abordagem da questão da ideologia em Axel Honneth não pode perder de vista uma análise sobre as interfaces com os fundamentos da Teoria Crítica frankfurtiana. Esse percurso se justifica por três motivos: (a) por ser este o círculo intelectual no qual Honneth vincula a sua teoria; (b) por se tratar de uma tradição intelectual que fundamentalmente apresenta uma crítica imanente como crítica da ideologia; e (c) porque as concepções de ideologia tendem a atualizar-se simultaneamente às mudanças geracionais da Teoria Crítica – e aqui Honneth configura-se como importante expoente da terceira geração. Nesse plano de abordagem saltam à vista a *variação* e a *reconfiguração* teórica da questão da ideologia, além de sua *atualidade* com Axel Honneth.

No que concerne à relevância dos estudos de Soares do Bem (2013), colocados por mim como determinantes para a construção desses pressupostos, saliento ter sido através desta produção que tive acesso a uma reconstrução sistemática dos usos do conceito de ideologia nos mais representativos estudiosos que abordaram o tema, tais como: Marx e Engels, Lênin, Lukács, Mannheim, Gramsci, Althusser, Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas (Cf. SOARES DO BEM, 2013, p. 70-96). Dentre os pensadores abordados por Soares do Bem figuram, entre outros, representantes da primeira e da segunda geração frankfurtiana – Adorno,

⁵ Em relação aos estudos de Soares do Bem (2013) apresento uma abordagem em excuro (que se justifica por questão de método, uma vez que é realizada uma “reconstrução descritiva” das obras colocadas em relevo, e não uma reconstrução normativa). Desse modo busco dar especial atenção às teorizações que ele empiricamente fundamenta sobre a ideologia e suas funcionalidades intersubjetivas, as quais, por sua vez, são colocadas em discussão a partir da concepção de “dupla funcionalidade da ideologia” (Cf., pp. 89-98 deste trabalho).

Horkheimer, Marcuse e Habermas. Tendo em vista os estudiosos frankfurtianos selecionados, parto do entendimento de que seja oportuno insistir na necessidade de abordar também as contribuições de Axel Honneth em relação à temática da ideologia.

Tal abordagem mostra-se como uma oportunidade investigativa necessária, na medida em que possibilita preservar o interesse inicial que me moveu à realização desta investigação: acessar como a questão da ideologia vem se desdobrando no debate contemporâneo. Um fato curioso que me faz ratificar essa afirmação é o de que, se for considerado o período de tempo que abrange a *Teoria do reconhecimento* [1992], vê-se que as primeiras edições das obras dos mais importantes comentadores da questão da ideologia (em especial a produção da segunda metade da década de 1990), não tratam Axel Honneth quando se referem a qualquer problemática que envolva uma crítica da ideologia. Em algumas situações o autor é apenas considerado um promissor representante da terceira geração da Teoria Crítica Frankfurtiana (Cf., por exemplo, Konder ([2002]), Soares do Bem ([2013]), Thompson (2011 [1995]), Zizek (1996 [1994])).

Importante ressaltar também que o acesso às reflexões teóricas de Soares do Bem (2013), fundamentadas em estudos empíricos realizados com jovens alemães ocidentais, “orientais” e de origem estrangeira na Alemanha e também com jovens brasileiros em subculturas de extrema direita (“Skinheads tropicais”), foram igualmente relevantes para a delimitação de um segundo plano de abordagem em Axel Honneth. Isso porque o autor de *Paradoxos da diferença* dá um tratamento intersubjetivo à problemática da ideologia. Depois de sistemática análise acerca das diferentes concepções do conceito de ideologia nos diversos autores elencados anteriormente, Soares do Bem (2013) pôde evidenciar que a maioria dessas concepções perdiam de vista a dimensão participativa dos atores sociais nas representações e interações sociais, reduzindo-os assim a uma condição unilateral de sujeitos só externamente determinados. Atento, portanto, às limitações conceituais da ideologia nas abordagens tradicionais, o autor rompe criticamente com a maioria dessas definições, ao mesmo tempo que estabelece um diálogo estreito com os trabalhos de Wolfgang Fritz Haug e com a psicologia crítica de Klaus Holzkamp, apresentando, desse modo, a concepção de uma dupla dimensionalidade das formas ideológicas, que se mostra muito relevante para a compreensão de como as ideologias podem ao mesmo tempo ser “tão funcionais do ponto de vista da dominação como subjetivamente” para os atores envolvidos.

Sob esta perspectiva, o tratamento da questão da ideologia em Axel Honneth apresenta uma demanda inescapável ao configurar o núcleo teórico que concentra e ordena os desdobramentos desta investigação. Refiro-me à concepção de “reconhecimento ideológico”.

Considerando a dimensão intersubjetiva que envolve formas ideológicas, parto, então, do entendimento de que uma investigação sobre tais formas de manifestação da ideologia na obra recente de Axel Honneth, que propõe enfaticamente uma teoria intersubjetiva do reconhecimento, pode contribuir (e muito) para uma atualização da crítica da ideologia.

(II) Em um *plano metateórico*, ao enfatizar o tratamento da noção de “reconhecimento ideológico”, faz-se necessário pensar esse conceito tanto em relação à uma forma específica de reconhecimento (ainda que distorcido), quanto em sua dimensão intersubjetiva e manifestação material. Essa abordagem se justifica por três motivos: (a) “o reconhecimento ideológico” emerge da recepção crítica da *Teoria do reconhecimento*; (b) e, por conseguinte, uma reconstrução em nível descritivo da *Teoria do reconhecimento*, interessada em analisar o seu modelo crítico, pode possibilitar de forma fundamental a compreensão de que o desvirtuamento do reconhecimento atende a uma funcionalidade ideológica; por último, (c) o próprio Axel Honneth, em resposta às críticas que recebe, oportuniza uma discussão sobre o “reconhecimento ideológico”.

No que concerne a aspectos particulares deste segundo plano de abordagem, com Axel Honneth pode-se ver emergir um debate bastante acalorado que coloca a sua concepção de reconhecimento sob a mira da crítica. Isso porque, ao mesmo tempo que a *Teoria do reconhecimento* vem se consolidando como um esforço relevante de compreensão das lutas políticas emancipatórias contemporâneas, contraditoriamente também surgem dúvidas que questionam o seu efetivo potencial crítico. Essas dúvidas vão desde processos que engessam e essencializam identidades às questões que escamoteiam assimetrias econômicas, passando por situações que fortalecem as lógicas que embasam a opressão humana (FRASER, 2007; MENDONÇA, 2009).

Fabício Mendonça (2009), num estudo bastante elucidativo sobre como vem se dando a recepção crítica da *Teoria do reconhecimento* honnethiana, mapeia um debate interno em que traça as principais questões, problemas e potenciais limitações da noção de reconhecimento que são levantadas por estudiosas e estudiosos. Dentre os aspectos e seus respectivos debatedoras/es, Mendonça (2009) elenca que, em Nancy Fraser, cientista política norte-americana, evidencia-se uma crítica à negligência das teorias do reconhecimento sobre as dimensões econômicas e da justiça; Fraser, juntamente com o cientista político Patchen Markell, também aponta o problema de que o superdimensionamento do reconhecimento tende a perder o seu potencial crítico sobre processos que essencializam identidades; já a cientista política Lois McNay chama a tenção para questões que desconsideram as relações de poder

efetivamente existentes; com o filósofo político Jonathan Seglow, assim como em McNay, tem-se uma crítica voltada a aspectos da *Teoria do reconhecimento* que superestima a dimensão emancipatória da ideia de direitos; o teórico político inglês, Cillian Mc Bride, aponta uma limitação dessa teoria ao tratar as questões de estima e mérito; para a filósofa e cientista política estadunidense Iris Marion Young, a *Teoria do reconhecimento* não tematiza os riscos da ideia de cuidado, assim como também não analisa a divisão do trabalho por gênero; os estudiosos Jean Philippe Deranty, Emmanuel Renault e Leonard Feldman atentam para aspectos da *Teoria do reconhecimento* que perdem de vista a dimensão propriamente política da justiça; e o filósofo alemão Rainer Forst aponta para limitações presentes no debate sobre o reconhecimento que poria pouco peso na centralidade da justificação em uma teoria da justiça (Cf. MENDONÇA 2009; MENDONÇA; PORTO; 2017).

Não são poucas as estudiosas e estudiosos que se perguntam se seria possível o reconhecimento e a valorização de certos sujeitos contribuir, paradoxalmente, para a sua opressão. Dúvidas sobre se existiria no presente formas de afirmações públicas de um valor social de reconhecimento que, simultaneamente, reforçariam a dominação em vez de combatê-la parecem ganhar espaço no debate contemporâneo (MATTOS, 2012; MENDONÇA; PORTO; 2017). Questionamentos como estes são também encarados por Axel Honneth. Em resposta às críticas direcionados à sua teoria, Honneth (2014) pontua que o reconhecimento que não fortalece a autonomia individual, mas sim a produção de atitudes em conformidade com as relações de dominação existentes, deve ser considerado normativamente falso ou injustificável, caracterizando-se como ideológico. O autor, neste sentido, não deixa de admitir a facticidade de ideologias de reconhecimento. Mas será que o debate se esgota com a distinção (formal e empírica) entre formas ideológicas de reconhecimento social e aquelas que são moralmente justificadas? Ao que parece, não. De maneira específica, a questão do “reconhecimento ideológico” apresenta-se, portanto, como uma das ramificações do debate promovido por teóricas e teóricos críticos/os e que ganha relevância no cenário da filosofia e sociologia política.

Para algumas estudiosas, como em Patrícia Mattos (2012), a *Teoria do reconhecimento* deve lidar com esses impasses e, assim, poder explicitar a relação entre as categorias de moralidade e poder, ou seja, não só considerar a existência, mas também estabelecer as diferenças e esclarecer as contradições entre as formas moralmente justificadas de reconhecimento das formas ideológicas. A *Teoria do reconhecimento*, portanto, precisa encarar o desafio de explicar porque nem todas as lutas por reconhecimento contribuem para o

aprendizado coletivo. Esse empreendimento implicaria, antes de tudo, diferenciar entre as formas ideológicas e éticas de reconhecimento e, com isso, apreender e explicar suas contradições (MATTOS, 2012).

Considerando os meandros desta discussão, o principal objetivo na abordagem da *Teoria do reconhecimento* em Axel Honneth consistiu em desenvolver um estudo exploratório sobre a questão da ideologia no pensamento teórico deste estudioso, sob o enquadramento de uma forma específica de distorção do reconhecimento (as formas de “ideologias de reconhecimento”) que, em vez de ampliar os horizontes dos sujeitos, contribuem potencialmente para fortalecer processos de submissão e dominação.

Por conseguinte, a partir do enquadramento que é dado ao recorte teórico-metodológico do objeto, delineiam-se de forma mais nítida questões nucleares que impulsionaram os objetivos específicos deste estudo (descritos na sequência das questões enumeradas a seguir): (i) como a ideologia (sua concepção e crítica) é tratada nas primeiras gerações da Teoria Crítica frankfurtiana – tradição teórica à qual Axel Honneth vincula sua teoria? (ii) a *Teoria do reconhecimento* apresenta aspectos formais que permitem uma crítica à ideologia? (iii) quais aspectos da *Teoria do reconhecimento* foram questionados a ponto de lançarem dúvidas quanto ao seu potencial crítico? o que seria o reconhecimento ideológico para Axel Honneth?

Em face dessas indagações, o interesse investigativo desta investigação norteia-se por responder a uma pergunta que condensa todos esses questionamentos: *como se reconfigura a crítica da ideologia a partir da noção de “reconhecimento ideológico” na Teoria do reconhecimento de Axel Honneth, e em relação a quais paradigmas e avanços teóricos no âmbito da Teoria Crítica esse debate adquire feições particulares?*

No que se refere ao *corpus* de abordagem analítica, saliento que a sua escolha atendeu aos objetivos específicos (enumerados abaixo), que orientaram esta investigação em um esforço de reconstrução sistemática e descritiva sobre o debate acerca da ideologia em três momentos distintos e significativos da produção teórica de Axel Honneth.

Para (1) *apresentar as especificidades dos pressupostos teórico-sociais da Teoria Crítica mobilizados por Honneth*, parti de uma revisão de literatura narrativa. Neste primeiro momento, voltei-me aos pensadores mais representativos da primeira e segunda gerações desta tradição intelectual – Adorno, Horkheimer e Habermas –, autores significativos para compreender o projeto da Teoria Crítica nas primeiras gerações. Este tipo de revisão de literatura não é guiada por uma apresentação sistemática da fortuna teórica de cada estudioso, mas por questões

norteadoras que me possibilitaram reconstruir, da forma mais aberta possível, elementos e descobertas teóricas dos diferentes autores e gerações, na tentativa de acessar o lugar que a crítica da ideologia ocupava no âmbito da Teoria Crítica.

Num segundo momento, focalizei na própria proposta teórica de Axel Honneth. Para (2) *reconstruir os pressupostos teóricos da Teoria do reconhecimento, evidenciando assim os seus principais aspectos e como ela se relaciona com áreas diversas de conhecimento (Filosofia social, Psicologia e Sociologia)*, foi desenvolvida uma revisão de literatura sistemática. Com este tipo de revisão, desenvolvi uma apresentação teórica isenta de apontamentos críticos, o que me possibilitou uma reconstrução teórica a partir das obras *Crítica do poder* [1989] e *Luta por reconhecimento* [1992], na medida em que vinculam os esforços críticos de Honneth ao projeto da Teoria Crítica.

Como último momento, minha atenção se volta para a reconstrução de aspectos presentes no debate promovido por interlocutores contemporâneos de Axel Honneth e que culminam na questão do “reconhecimento ideológico”. Para (3) *inquirir, no processo de análise, como Honneth e os diferentes estudiosos representam os fenômenos, as estruturas sociais e as contradições de seu tempo, e, em relação a tais evidências, como projetam concepções específicas de uma crítica à ideologia*, utilizei novamente o método de revisão de literatura narrativa. Sob essa abordagem, pude evidenciar melhor a crítica ao conceito de reconhecimento, considerando as contradições, tensões, desafios e dilemas implícitos nos horizontes do projeto teórico de Axel Honneth, e também de seus críticos.

Finalmente, no que diz respeito aos aspectos metodológicos, este trabalho é resultado de um estudo exploratório (GIL, 1999) sobre a crítica da ideologia em Axel Honneth. Como meio de apreender as mudanças e os processos histórico-sociais em distintas temporalidades, foi realizada uma pesquisa bibliográfica sistemática de natureza diacrônica (HAGUETTE, 2010; ALONSO, 2016). A pesquisa parte do pressuposto de que tanto a crítica à ideologia, quanto a concepção de “reconhecimento ideológico”, configuram-se sempre a partir de novas dinâmicas históricas e estruturais e só podem ser compreendidas se relacionadas de maneira específica com o modo a partir do qual as/os estudiosas/os compreendem as contradições e os dilemas da agência em suas épocas, assim como pensam os desafios para a mudança e a transformação social nas estruturas sociais em que ancoram suas reflexões.

Para a análise de aspectos históricos, tendo em vista que voltar o olhar para certas construções teórico-metodológicas, em especial as abordagens críticas, foram levados em

consideração os elementos históricos subjacentes ao próprio processo de emergência das teorias sociais em análise (BURKE, 2002; SEWELL, 2017). Ao partir da noção de que os diferentes sistemas teóricos analisados têm suas gramáticas próprias, compreende-se que estes só podem então ser concretamente abordados se for considerada a noção de perspectiva como elemento balizador para uma reconstrução e análise de teorias e conceitos nos estudos sociológicos (BERGER; KELLNER, 1985).

O método de análise aqui adotado corresponde ao modelo de “reconstrução descritiva”, associado a níveis de revisão de bibliografia: revisão de literatura narrativa e revisão de literatura sistemática. Como definição de “reconstrução descritiva”, parto em certo nível de uma concepção de “reconstrução” proposta por Honneth (2009b), para quem esse tipo de abordagem orienta-se para a interpretação ao buscar na própria realidade analisada princípios de sua crítica. Já a definição de “descrição” é reapropriada de Domingues (2004), que compreende a descrição, quando somada às dimensões da “explicação” e da “interpretação”, como um dos tripés metodológicos do fazer científico. A descrição, de acordo com Domingues (2004), está diretamente relacionada à atividade de recorte e seleção de elementos abstratos retirados da observação. Compreendo, assim, que a “reconstrução descritiva”, adotada aqui como método de abordagem, mostra-se necessária para uma análise do “reconhecimento ideológico”, uma vez que busca evidenciar elementos de sua própria constituição (a níveis teóricos e metodológicos) para tratar de latentes problemas que evidenciam em seu próprio cerne indícios de potenciais respostas.

Saliento que o interesse aqui não está em propor uma reconstrução normativa do tipo desenvolvido por Habermas e Honneth, identificando eventuais aspectos que deveriam ser atualizados em seu pensamento, pois, como será demonstrado, Honneth trata também de modo intersubjetivo a ideologia, embora não de modo sistemático, já que o seu objetivo teórico geral é desenvolver os ideais normativos, cristalizados na própria realidade que analisa, com vistas à fundamentação dos seus potenciais emancipatórios imanentes. A ausência de uma crítica sistemática ideológica em Honneth tem consequências visíveis quando ele se depara com elementos fáticos que desafiam os seus ideais normativos, levando o autor a considerar como patologias os desvios dos padrões justificados de reconhecimento (Cf. FAZIO, 2019). Essa ausência fica evidente na crítica desenvolvida por Honneth ao reconhecimento ideológico em Althusser, como demonstra-se neste trabalho. O interesse aqui, portanto, é levar a discussão para um plano teórico mais abrangente, que encontra também ressonância na produção do próprio Honneth, podendo oferecer, desse modo, uma explicação para o fato de que o reconhecimento,

contendo em seu núcleo um potencial genuinamente emancipatório, pode degradar-se em práticas de sujeição.

Vale ressaltar que esse tipo de abordagem, que não pretende ser normativa nem crítica, exige uma escolha de critérios bem claros de seleção do *corpus* a ser analisado, considerando a existência de obras que tenham a discussão mais direcionada possível sobre a temática e/ou as que tendem a abordar a problemática através de elementos presentes em um plano de fundo, por exemplo. Com esse tipo de abordagem deve-se levar em conta as escolhas das obras e o contexto de sua produção e publicação, bem como a sua recepção, como forma de evitar anacronismos na análise, preservando assim uma abordagem objetiva do recorte selecionado, e evitando com isso o uso instrumental ou dogmático de conceitos e teorias.

Por último, saliento que a dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro, apresento as especificidades dos usos das concepções de *teoria crítica e ideologia*. Somente após uma busca pelos desdobramentos da crítica à ideologia na produção intelectual dos principais expoentes frankfurtianos da primeira e da segunda geração (em Adorno, Horkheimer e Habermas), torna-se possível, nos próximos capítulos, uma abordagem de forma mais detida sobre o conceito de “reconhecimento ideológico”, depois de apresentados e reconstruídos os aspectos centrais da *Teoria do reconhecimento* de Axel Honneth. Neste primeiro capítulo, o desafio de compreender como se relacionam no âmbito de uma mesma tradição intelectual as concepções de *teoria crítica e ideologia* demandou da investigação uma busca inicial sobre os principais aspectos constitutivos de tais conceitos.

Se no primeiro capítulo a preocupação volta-se recai sobre as concepções e os usos do conceito de ideologia no âmbito da primeira e da segunda gerações da Teoria Crítica, no segundo capítulo a atenção concentra-se sobre as formulações teóricas do próprio Axel Honneth. Desenvolvo, assim, uma análise sistemática que corresponde ao formato de reconstrução descritiva das obras que constituem momentos significativos da produção do referido autor. Parto inicialmente de *Crítica del Poder* [1989], uma importante produção que vincula Honneth à tradição da Teoria Crítica frankfurtiana, para, em seguida, abordar *Luta por reconhecimento* [1992], na qual retomo os fundamentos epistemológicos do reconhecimento, demonstrando como estes se articulam nos campos disciplinares da filosofia, da psicologia social, da psicanálise e da teoria sociológica. Neste capítulo, portanto, o foco de atenção dirige-se para os fundamentos epistemológicos da *Teoria do reconhecimento*, colocando em relevo suas matrizes teórico-filosóficas, psicanalíticas, sociológicas e as contribuições da psicologia social.

No terceiro e último capítulo, a discussão volta-se para a elaboração de uma reconstrução do debate desenvolvido entre Axel Honneth e Nancy Fraser em torno da disputa teórica do reconhecimento como mero ato cognitivo, ou como aspecto relacionado ao processo de redistribuição material. Na sequência, é dado especial relevo à leitura que Honneth faz da teoria da ideologia de Althusser (a *Teoria dos Aparelhos Ideológicos de Estado*) e o modo com que Honneth projeta categorias teóricas do reconhecimento eticamente defensável ao universo da teoria da reprodução social althusseriana, no interior da qual o reconhecimento constitui meramente um elemento funcional no mecanismo de reprodução ideológica. A leitura de Althusser feita por Honneth apresenta-se seletiva em alguns aspectos, e, por isso, dificulta a que este reconheça os avanços – ao lado de muitos desacertos – de Althusser em relação à compreensão intersubjetiva da ideologia, mas que não inviabiliza o tratamento intersubjetivo que, embora de forma pouco sistemática, Honneth também dá à ideologia. A questão da ideologia mostra-se presente em outros contextos da produção de Honneth na medida em que leva a discussão para um plano teórico mais abrangente ao incluir questões sobre a reificação social, patologias sociais e paradoxos no mundo do trabalho capitalista que se vinculam de modo fundamental com o “reconhecimento ideológico”.

CAPÍTULO 1

TEORIA CRÍTICA E IDEOLOGIA

Embora o interesse que move esse trabalho se volte para a questão do “reconhecimento ideológico” na *Teoria do reconhecimento* de Axel Honneth, o desafio por compreender como as concepções de *teoria crítica e ideologia* se relacionam demanda dessa investigação uma reflexão inicial sobre os seus aspectos constitutivos.

Na medida em que os conceitos não deveriam ser isolados e descontextualizados das teorias, dos percursos e processos históricos nos quais estão intrinsecamente vinculados, em concordância com Horkheimer (1999) – que os considera partes de uma “conexão viva” –, acredito que também seja pertinente, para início de uma abordagem sistemática sobre a temática, partir de uma revisão dos pressupostos teóricos das primeiras gerações da Escola de Frankfurt. Argumento, nesse sentido, que a questão da ideologia, seja ela uma preocupação teórico-crítica presente nos escritos dos frankfurtianos, ou uma crítica externa às suas produções, não se restringe a um momento particular ou tangencial na trajetória desse círculo de pensadores; pelo contrário, parece ser uma questão que dispõe de um lugar de centralidade e que estaria ligada, em princípio, tanto à natureza aberta e “autorreflexiva” quanto à concepção de crítica iminente constitutiva da Teoria Crítica.

Neste capítulo, ao seguir a exposição da Teoria Crítica – desde seu início com Max Horkheimer e Theodor Adorno, a qual vemos passar por fases e atualizações já em sua primeira versão –, direciono a atenção para o exame das alternativas utilizadas pelos mais representativos pensadores críticos frankfurtianos a fim de lidar com a questão da ideologia em suas produções seminais, demonstrando, assim, as concepções e os processos de reconfiguração da crítica à ideologia em pensadores como Max Horkheimer, Theodor Adorno e Jürgen Habermas.

1.1 Os fundamentos da primeira Teoria Crítica segundo Horkheimer

A *Teoria Crítica* é conhecida como uma tradição teórica que emergiu na década de 1930 com Max Horkheimer, o qual esteve à frente, como diretor, do *Instituto de Pesquisa Social*. Essa tradição, além de designar as produções de intelectuais que apresentam uma multiplicidade de orientações teórico-metodológicas, caracteriza-se também por uma surpreendente trajetória que envolve mudanças paradigmáticas e atualizações geracionais ao longo de seus anos.

Vinculado ao *Instituto de Pesquisa Social*, o seu círculo teórico reúne pensadores como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Franz Neumann e Otto Kirchheimer; além de Jürgen Habermas, representante da segunda geração de teóricos críticos frankfurtianos; e Axel Honneth, um importante expoente da terceira geração de pensadores críticos.

O *Instituto de Pesquisa Social (Institut für Sozialforschung)* foi fundado em 1923 na Universidade de Frankfurt.⁶ Em outubro de 1930, dois meses depois de ser contratado para uma cátedra de Filosofia da Sociedade na Faculdade de Filosofia, Max Horkheimer assume como o mais novo diretor o posto deixado por Carl Grünberg, que esteve à frente do *Instituto* até o ano de 1927.⁷ Sob a direção de Grünberg, os trabalhos no *Instituto* concentravam-se na tarefa de contribuir para os estudos e aprofundamentos do marxismo científico, privilegiando, neste sentido, a pesquisa sobre a história do socialismo e do movimento operário (Cf. WIGGERSHAUS, 2002). Como coloca Maia, Silva e Bueno (2017, p. 22), Grünberg tinha a intenção de “tornar a Teoria Marxista respeitada na Universidade, como se ela fosse uma entre várias possibilidades metodológicas”. Mesmo quando Horkheimer assume a direção do *Instituto*, o materialismo histórico continuava tendo centralidade com a tematização filosófica de questões relacionadas ao papel da teoria marxista e sua relação com a filosofia social.

Fred Rush (2008) chama a atenção para a atmosfera intelectual do nascimento da Teoria Crítica. Segundo o autor, no ano de 1930, em comparação com a década anterior, são encontrados vários dos mais “importantes movimentos filosóficos do século XX em suas formas mais vibrantes: a fenomenologia hermenêutica de Heidegger; o empirismo lógico do círculo de Viena e o jovem Wittgenstein; diversas correntes do neokantismo e o marxismo humanista de Lukács” (RUSH, 2008, p. 31). Duas situações, portanto, são importantes para entender o momento de uma fase inicial da Teoria Crítica: a primeira se refere ao contexto de disputa de legitimidade conceitual travado no decorrer da década de 1930, enquanto a segunda atém-se à disputa de perspectiva adotada pelos teóricos críticos acerca da historiografia filosófica alemã. Na primeira situação, Rush (2008) argumenta que o modo como a Teoria Crítica em sua primeira fase foi formada remete-se diretamente à preocupação por diferenciar-

6 A fundação do *Instituto* partiu da iniciativa e financiamento de Félix Weil, filho de Hermann Weil, um comerciante alemão que residia na Argentina e exportava cereais para a Europa (Cf. WIGGERSHAUS, 2002).

7 Carl Grünberg (1861-1840) foi um economista marxista, considerado o “pai do socialismo austríaco”, que fundou o Arquivo de História do Socialismo do movimento trabalhista em 1911 (*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung ou Grünbergs Archiv*, 1911-1930), o qual foi transferido para a sede do *Instituto* em Frankfurt (RUSH, 2008, p.15).

se das outras teorias filosóficas e sociais. Na segunda situação, o autor escreve que os estudiosos ligados ao *Instituto* defendiam uma perspectiva *ex negativo*. Por definição entende-se *ex negativo* as perspectivas intelectuais que colocavam em disputa a historiografia, a filosofia e as críticas direcionadas à sociedade e ao meio intelectual da época – tais conexões mostraram sua importância em unir os primeiros estudiosos ao círculo do *Instituto*.

Considerando aqui, em especial, as contribuições de Horkheimer, importa salientar que o novo diretor do *Instituto*, no período que vai de 1931 aos anos de 1937, esteve envolvido com a construção de um programa teórico. Em discurso intitulado “*A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*”, proferido em sua conferência de posse em janeiro de 1931, Horkheimer sinaliza programaticamente para uma teoria crítica da sociedade. Nesse momento, o seu objetivo consistia em apresentar as diretrizes dos trabalhos a serem realizados no *Instituto*. Aqui elenco, em três momentos, as tarefas destacadas por Horkheimer (1999): (I) primeiro, vincular um grande aparato de pesquisa empírica aos problemas filosóficos; (II) depois, estabelecer uma agenda de trabalhos que promova o desenvolvimento de uma teoria da sociedade em que a filosofia não esteja mais dissociada da pesquisa empírica; e, por último, (III) esclarecer o problema metodológico que será o “fio condutor” dos trabalhos coletivos do *Instituto*.

Com o desafio de desenvolver uma teoria crítica da sociedade, Horkheimer tinha em vista a situação contemporânea das ciências humanas de sua época, que se caracterizavam pelas oposições e sérias divergências entre a pesquisa empírica e o pensamento filosófico. Para ele, a condição da pesquisa filosófica de seu tempo era de dissolução e, por isso, impossível de reproduzir-se diante do estado atual de especialização do conhecimento, além de apresentar uma carência que deveria ser superada, a saber: a dificuldade de interrelacionar o universal e o particular, teoria e experiência individual. No que concerne aos pressupostos da filosofia adotada na primeira Teoria Crítica, Horkheimer enfatiza que foi com Hegel que o idealismo se transformou numa filosofia social, cuja função voltava-se para a “transfiguração”: “Hegel libertou essa auto-reflexão dos grilhões da introspecção, em cujas bases estava arraigada, e remeteu à história a questão da nossa própria essência, o problema do sujeito autônomo criador de cultura” (HORKHEIMER, 1999, p. 122). A filosofia social, sob esses termos, ganha interesse pela compreensão do todo coletivo no qual vivemos.

Contudo, foi com Hegel também que a filosofia social teria visto o seu último momento de desenvolvimento. Depois de meados do século XIX, a filosofia hegeliana começa a perder espaço para o positivismo científico sob os auspícios da técnica e da indústria, vendo-se assim

em condição de dissolução no estado de atual especialização do conhecimento. Para Horkheimer (1999, p. 126), as abordagens contemporâneas da filosofia social (a exemplo dos diversos tipos de sistemas filosóficos e pensadores contemporâneos como o Neokantismo de Marburgo e das abordagens de Hermann Cohen até Othmar Spann) teriam em comum a preocupação de apresentar ao indivíduo humano uma “esfera suprapessoal, que é mais essencial, tem mais sentido e mais substância do que sua existência”. No entanto, a filosofia voltada para a “auto-reflexão”, e concebida como “intenção teórica dirigida ao universal e ao essencial”, estabelecia uma relação polêmica com o positivismo – este, por sua vez, “veria apenas o singular e, portanto, na esfera da sociedade somente o indivíduo e as relações entre os indivíduos: tudo se reduziria a facticidade” (HORKHEIMER, 1999, p. 126).

Desenvolve-se no *Instituto*, portanto, uma teoria que não coloca em dúvida as facticidades do conhecimento positivista, mas o contrapõe de modo colaborativo às ideias, essencialidades e categorias consideradas formas originais e autênticas do ser. Essa proposta corresponde a um movimento dialético entre a teoria filosófica e a prática da ciência particular. Diante dessa nova perspectiva teórico-metodológica, que orienta as atividades do *Instituto*, a instituição que nasce com a tarefa de dar credibilidade ao marxismo a partir de pesquisas empíricas, toma um novo rumo voltando-se para a filosofia social com Horkheimer.

Maia, Silva e Bueno (2017, p. 8) nos ajudam a entender esta questão quando argumentam que a Teoria Crítica, impulsionada pela filosofia de Horkheimer, “buscou desde o início compreender os aspectos da ordem social que bloqueiam a emancipação humana”; ou seja, com esse empreendimento, Horkheimer daria especial importância à criação de uma teoria que articulasse o conhecimento filosófico e a experiência empírica ou, em outras palavras, aos estudos empíricos orientados filosoficamente. Para os autores, Horkheimer abandona uma postura otimista em relação ao positivismo científico e, por isso, tende a superar, com novas diretrizes teóricas, a posição de Grünberg que estaria ligada à crença na revolução iminente, uma postura que poderia ser compreendida como “perigosamente próxima do positivismo”.

Certamente, para o novo diretor do *Instituto*, a decepção progressiva na crença absoluta dos fatos (como posicionamento característico do positivismo lógico) seria uma condição suficientemente válida para justificar um realinhamento da pesquisa empírica com a filosofia social. O próprio Horkheimer, em texto de 1932 sobre a crise da ciência, justifica que a filosofia social deve contribuir de forma decisiva como uma dimensão analítica e autorreflexiva dos rumos do desenvolvimento científico, e, nesse sentido, é enfático ao defender que “a compreensão de uma crise da ciência depende da teoria correta da atual situação social; pois a

ciência, como uma função social, espelha, no presente, as contradições da sociedade” (HORKHEIMER, 1990, p. 12).⁸ Posicionamentos como esses estão evidentes em publicações dos primeiros números da revista *Zeitschrift für Sozialforschung*.⁹

A aproximação entre a filosofia e as disciplinas científicas, ao mesmo tempo que mostra-se como solução da mencionada carência da filosofia social, possibilita a inserção dos problemas filosóficos dialeticamente no processo empírico-científico. Esse tipo de relação torna possível o desenvolvimento de projetos interdisciplinares entre “filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que numa comunidade de trabalho duradoura se unissem e fizessem em conjunto o que em outros campos um indivíduo pode fazer sozinho num laboratório e que todos os verdadeiros pesquisadores sempre têm feito” (HORKHEIMER, 1999, p. 128). Horkheimer, nesse primeiro momento, apresenta as diretrizes de uma teoria que pretende lidar com o problema da separação acrítica e absoluta das áreas de conhecimento pela sua superação dialética, ou seja: significaria a “articulação entre a reflexividade filosófica, que se fundamenta sobre a exigência do conceito, e a investigação científica que se apoia sobre o dado empírico” (ASSOUN, 1991, p. 10). Constrói-se, assim, sob um novo modelo de relações entre as áreas de conhecimento, uma proposta que ficaria conhecida por “materialismo interdisciplinar”, a partir da qual se representa o alargamento das perspectivas teórico-metodológicas com a vinculação da interpretação filosófica da sociedade às ciências sociais empíricas.

Saliente-se que os esforços intelectuais empregados nos trabalhos que vinham sendo desenvolvidos no *Instituto* desde o ano de 1931 culminaram com a publicação, em 1937, do ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Nesse texto, Horkheimer problematiza o significado da “teoria” tendo como base o quadro científico de sua época, momento em que evidencia o que chamou de concepção tradicional da teoria, à qual o autor opõe e fundamenta os pressupostos de uma teoria crítica da sociedade.

8 Honneth (1999), em reflexão de natureza epistemológica sobre a produção dos primeiros escritos da Teoria Crítica, observa que Horkheimer em seus artigos (e também mais tarde Marcuse, ao se vincular ao Instituto) direciona uma crítica sistemática ao positivismo, ao mesmo tempo que desenvolve um trabalho de definição e elaboração do conceito de pesquisa interdisciplinar.

9 Em 1932, houve a primeira publicação da revista do *Instituto de Pesquisa Social* sob a direção de Horkheimer. A *Zeitschrift für Sozialforschung* (ou *Estudos sobre Filosofia e Ciência Social*, como era chamada nos Estados Unidos) constituiu “o centro intelectual dos trabalhos do Instituto” (HONNETH, 1999, p. 507). Maia, Silva e Bueno (2017) esclarecem ser desse período os artigos de Horkheimer, em cujo centro de preocupação se percebe uma avaliação da crítica da filosofia com vistas a uma orientação prática. Cf., por exemplo, os artigos “História e psicologia”, “Observações sobre ciência e crise”, “Sobre o problema da verdade”, “Materialismo e metafísica” e “Materialismo e moral”. Esses textos estão reunidos na obra *Teoria Crítica: uma documentação. Tomo I* (HORKHEIMER, 1990).

A noção de “teoria”, em seu sentido tradicional, refere-se ao conjunto de proposições de um campo especializado do saber, através do qual se acessaria o conhecimento da sociedade (sob essa perspectiva, o seu modelo epistemológico seria suficiente para a construção de todas as demais). De origem ligada à filosofia moderna, esse modelo de teoria teria maior expressividade com os empiristas a partir da catalogação e classificação de fatos e acontecimentos (ao modo das operações da lógica matemática).

O sentido tradicional de “teoria” apresenta uma forma peculiar de explicação dos acontecimentos históricos ao reduzi-los em importância ou anulá-los por completo. Para Horkheimer (1991, p. 35), “na medida em que o conceito de teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose (*Erkenntnis*), ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada (*verdinglichte*) e, por isso, ideológica”. Neste sentido, salienta-se que a teoria, a qual é colocada em questionamento, não corresponde à concepção geral, mas ao seu sentido tradicional, ou seja, uma teoria esboçada “de cima para baixo” e “elaborada sem contato direto com os problemas de uma ciência empírica em particular”: esta teoria, ao abstrair-se do funcionamento da ciência, fazendo assim com que esta seja vista como autônoma e independente da vida da sociedade, corre o risco de perder sua função real e enredar-se na dinâmica da divisão do trabalho social característico do modo de produção capitalista.

Ao contrário de uma ciência que busca o *lógos* eterno, não privilegiando o autoconhecimento das pessoas, uma *teoria crítica da sociedade*, ao interessar-se por seu contexto histórico, impregna-se dos processos sociais reais e, por isso, pode compreendê-los em seu estado racional. Desse modo, uma *teoria crítica da sociedade* seria sensível às mudanças das estruturas científicas, assim como responderia às novas demandas sociais por entender que a pesquisa orientada teoricamente não pode prescindir dos processos sociais reais. Cabe aqui destacar que, para o pensamento teórico tradicional, o sujeito e o objeto divergem substantivamente um do outro. Com o pensamento crítico acontece de forma diferente: ao modificar-se o objeto também se modifica o papel desempenhado pelo pensamento –, incluindo-se aqui a relação dinâmica do teórico e sua relação com a classe e com a sociedade em geral.¹⁰

10 Sob essa perspectiva, a função do teórico crítico deve partir de uma relação de dinamismo com a classe dominada, sendo assim possível expor as contradições sociais, não como meras expressões da situação histórica concreta, mas como fator que estimula a transformação. No entanto, alerta Horkheimer, a atividade de um teórico crítico pode favorecer momentos de tensões com a classe a qual se aplica o seu pensamento. Isso decorre, na prática, do desconforto que todo e qualquer processo de autoconhecimento pode provocar. Com a atividade do

Em síntese, enfatizo duas das principais preocupações apresentadas por Horkheimer em seu ensaio de 1937: a primeira, como pude salientar, refere-se ao empreendimento de reformular um sentido crítico para a teoria,¹¹ partindo para isso de uma crítica à tradição teórica fundada na filosofia moderna e de pesquisas no campo das ciências positivistas; quanto à segunda grande preocupação, a teoria crítica interessa-se por saber a quem se destina. Sobre esse último aspecto, Horkheimer destaca que os destinatários da Teoria Crítica não se restringem a uma classe de proletários predestinada (a classe revolucionária que nos trabalhos de Marx e Engels seria a classe mais interessada na transformação da sociedade).

O proletariado nas sociedades modernas, segundo Horkheimer, vê-se cada vez mais impotente à medida que o capitalismo assevera sua capacidade de renovar-se. Por acreditar que “nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para a *gnose* correta”, Horkheimer (1991, p. 48) insiste que para a Teoria Crítica “a ideia de uma organização social racional corresponde ao interesse de todos, [e que] são imanentes ao trabalho humano, sem que os indivíduos ou o espírito público os tenham presentes de forma correta”, não se destinando politicamente a uma classe em particular, mas a todos os indivíduos. Se as relações dominantes dos meios físicos e intelectuais com o domínio da natureza são subordinados a interesses particulares, do mesmo modo acontece com a produção, que não se volta para a vida da coletividade, mas estaria a mercê dos interesses individuais responsáveis pela miséria da vida coletiva. Entende-se assim o motivo da Teoria Crítica importar-se em ampliar os seus horizontes de destinatários.

Considerando as produções de Horkheimer até então apresentadas – o ensaio de 1937 sobre os fundamentos de uma teoria crítica da sociedade e o de 1931 acerca dos novos trabalhos a ser desenvolvidos no *Instituto* –, observa-se finalmente que a produção do *Instituto* na década de 1930 representa um momento importante da tradição intelectual que se inicia. O pensamento

teórico crítico não seria diferente: “sua crítica é agressiva não apenas frente aos apologetas conscientes da situação vigente, como também, frente a tendências desviacionistas, conformistas ou utópicas nas suas próprias fileiras” (HORKHEIMER, 1991, p. 50).

11 Rush (2004) argumenta que, no ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*, Horkheimer utiliza o termo “teoria crítica” pela primeira vez, e que até então essa perspectiva teórica aparecia intitulada como “materialista” e não como “crítica”. Para o autor, a dicotomia tradicional/crítica seria uma das maneiras adotadas por Horkheimer para caracterizar a teoria social produzida no *Instituto*; duas outras dicotomias, como o idealismo/materialismo e o racionalismo/ irracionalismo, também se evidenciam em seus primeiros ensaios. Outro ponto importante na discussão apresenta-se com as conexões entre pensamento/experiência e teoria/práxis. A partir dessas dicotomias, Horkheimer também demarcaria as diferenças substanciais entre a teoria tradicional e a teoria crítica.

crítico desse período basicamente se orienta para a produção de um conhecimento sensível, racional e isento de especulação sobre finalidades aprioristicamente definidas a respeito do homem e da história. Wiggershaus (2002, p. 71) condensa bem esse sentido quando escreve que “o tom próprio de Horkheimer era antes determinado pela esperança implícita de que, por conhecimentos efetivos, em vez das ideologias sublimantes, pudessem servir ao homem como meios para introduzir o sentido e a razão no mundo”.

Benhabib (1996) chama a atenção para as mudanças e acontecimentos históricos que levaram essa teoria a repensar a si mesma. A autora compreende a produção da década de 1930 como um período, ainda que inicial, em que ganha forma a primeira fase da Teoria Crítica. A evolução do programa de pesquisas do *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt*, neste sentido, divide-se em três fases distintas: a do “materialismo interdisciplinar” de 1932-37; a abordagem da “teoria crítica” de 1937-40; e a “crítica da razão instrumental”, do período de 1940 a 1945. Para autora, essas fases impuseram-se a partir da redefinição da relação entre a teoria e a prática, bem como entre os sujeitos e os seus determinantes históricos e culturais, sendo também reconceituadas a interdependência entre a filosofia e as ciências, a teoria crítica e também o marxismo (BENHABIB, 1996).

Maurício Chiarello é um estudioso da obra de Horkheimer que nos ajuda a entender as fases teóricas caracterizadas por Seyla Benhabib. Em retorno para as reflexões daquele autor, observa-se como se deram as atualizações que são determinantes para uma revisão dos pressupostos epistemológicos da Teoria Crítica. Segundo Chiarello (2001), os fundamentos da Teoria Crítica da década de 1930 se diferenciam de uma Teoria Crítica desenvolvida depois da década de 1940. Este estudioso procura entender esses momentos a partir de dois pressupostos: o primeiro partiria de uma mudança na relação entre filosofia e ciência, enquanto o segundo pressuposto diria respeito a uma reavaliação do sentido da utopia.

Na visão de Chiarello (2001), a teoria da década de 30 teria se ocupado principalmente com a “denúncia da opressão ideológica vigente na sociedade burguesa”, e, depois da década de 40, com a “dominação na totalidade burocrática, vista como fim último do processo civilizador”. A Teoria Crítica da década de 30, além de apresentar-se como materialista dialética, tinha como princípio orientador a crença no potencial imanente da racionalidade. No entanto, ao acompanhar os novos desafios históricos, como o avanço tecnológico, o aumento da belicosidade e os processos de massificação crescentes nas sociedades capitalistas, que começavam a ganhar proporções catastróficas (*vide* a deflagração da Segunda Guerra Mundial em setembro de 1939), a partir da década de 40 a Teoria Crítica abandona esse primeiro

programa teórico, que ficou conhecido como “materialismo interdisciplinar”. Cabe salientar que o ensaio *A função social da filosofia* [1939], a obra *A Dialética do Esclarecimento* [1944/47] e o ensaio *Teoria Crítica ontem e hoje* [1969] são algumas das produções da teoria frankfurtiana que carregam consigo as marcas das mudanças de perspectivas posteriores à década de 1940.

Por deixar de creditar centralidade à economia política, sob a qual empreendia uma crítica recíproca tanto à metafísica quanto ao positivismo, essa teoria perderia assim “os pontos de contatos com a práxis histórica (...) e a esperança revolucionária da realização da razão na história” (CHIARELLO, 2001, p. 75). No que diz respeito à mudança que se opera na relação entre filosofia e ciência, rompe-se aqui o seu programa inicial de vinculação entre as ciências especializadas e a filosofia social. No ensaio de 1939, intitulado *A função social da filosofia*, o papel da racionalidade na sociedade é reavaliado. Para Horkheimer (2003), o principal objetivo da filosofia seria o de introduzir a razão no mundo e, como sua verdadeira função, desenvolver a crítica do que estava estabelecido na sociedade, resistindo, assim, ao espírito instrumental da época, de forma que o papel do pensamento crítico e dialético seria descobrir o que estava encoberto sob a aparência de suas contradições.

No que se refere à utopia, Chiarello (2001) argumenta em favor da mudança de perspectiva da utopia concreta para “o inteiramente outro”. Nesse sentido, em Horkheimer, a utopia era compreendida como “uma imagem do futuro nascida da compreensão profunda do presente” (CHIARELLO, 2001, p. 77). Essa teoria crítica tardia, por conseguinte, viu-se impossibilitada de fazer uma crítica imanente da sociedade ao tentar “identificar as tendências e os mecanismos históricos objetivos que apontariam para uma sociedade pós-capitalista emancipada” nos moldes da crítica da economia de Marx. O autor ainda aponta assim para “uma radicalização do caráter transcendental” da utopia nos últimos trabalhos de Horkheimer. No ensaio de 1969, chamado *Teoria Crítica ontem e hoje*, por exemplo, Horkheimer tomaria distância de uma radical ruptura do anseio emancipador com a prática histórica da sociedade de classes. Nesse texto – trata-se de fato de uma conferência proferida em 1969 –, Horkheimer faz um balanço sobre o que fora fundamental para o nascimento da Teoria Crítica e do que dela permanecia. O pensador elenca pontos sobre os anos iniciais da Teoria Crítica e dá especial destaque ao fato de que sua emergência pretendia suprir uma carência da ciência moderna que se via sem auto-reflexão e, por isso, não conhecia os motivos sociais implícitos nem sabia para qual direção seria impulsionada, já que correspondia aos princípios de uma lógica tradicional de teoria. Nesse ensaio, Horkheimer adota um tom pessimista, que pode ser compreendido

como resposta ao próprio rumo da humanidade no curso da história, uma história de violência com tendências a se agravar em um mundo administrado que não reconhece a autonomia dos sujeitos.

Antes de se deparar com a sociedade que produziu o horror do fascismo e do stalinismo, a Teoria Crítica originária depositava a esperança na possibilidade de concretização de uma organização social preocupada com o bem de todos, ou seja, na perspectiva revolucionária, que daria passagem à “sociedade correta”. A Teoria Crítica, em sua fase tardia, movia-se por ideias de uma sociedade melhor. Em vista disso, adotou um comportamento crítico em relação à ciência e à própria sociedade de sua época. A Teoria Crítica madura, portanto, abandona a crença na revolução que apoia uma racionalidade instrumental – modelo de racionalidade que, para Horkheimer, estaria intrinsecamente ligada a uma barbárie já conhecida.

A despeito da compreensão de que o progresso, num mundo administrado, teria em sua conta a perda cada vez mais intensa da autonomia dos sujeitos, um aspecto decisivo que a Teoria Crítica tardia preservaria de seu primeiro momento seria a compreensão de que “a sociedade correta não pode ser determinada previamente. Podemos identificar o que está ruim na sociedade atual, mas não podemos decidir o que será bom, somente trabalhar para que não está bom desapareça finalmente (HORKHEIMER, 1972, p. 58, tradução livre). Diante desse quadro, e, a partir de então, tratava-se de conservar as reservas de autonomia dos indivíduos e os aspectos que tornam o indivíduo particular em sua autonomia. Sob essa nova clivagem voltada para o indivíduo, Horkheimer faz menção a outro aspecto importante da Teoria Crítica madura e explicita a sua afinidade com dois princípios religiosos. O primeiro se refere ao pecado original. Horkheimer escreve que as civilizações estão construídas sobre um passado de destruição, visto que o progresso se conquista com a violência. A Teoria Crítica, portanto, não poderia virar as costas para a violência sofrida pela humanidade. O segundo princípio religioso que teria afinidade com a Teoria Crítica se refere ao mandamento “Não deves fazer para ti nenhuma imagem de Deus”. Por esse princípio, a Teoria crítica entende que não é possível prever o que será bom ou como seria a sociedade “certa”; não podendo definir o que é o bem em seu estado absoluto, deveria preocupar-se a apontar o que é injusto. Fazer o contrário seria aproximar-se de sistemas autoritários.

A Teoria Crítica volta-se assim para o problema da liberdade e da autonomia dos sujeitos e, por isso, não pode se ancorar em situações idealizadas. Contudo, Horkheimer, como “um pessimista teórico e um otimista prático” que o era, em relação a essas questões, insiste em dizer que só um pensamento crítico impulsiona a intenção de realizar o que acredita ser

verdadeiro e bom. A Teoria Crítica tardia, em suma, procura resistir ao destino que o progresso da racionalidade científica impõe à sociedade, tomando como missão resguardar a esperança – outrora depositada prioritariamente numa práxis revolucionária, que agora ganha forma no anseio por uma realidade melhor. Nesta direção, promove um deslocamento crítico, o qual partia da atenção inicial direcionada à vida concreta “desbaratando as representações encobridoras de uma realidade contraditória”, para, em uma fase tardia, “acentuar o que pode estar além do meramente existente, o que escapa de uma representação predominantemente subjetiva e instrumental” (CHIARELLO, 2001, p. 238).

Embora historiadores do *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt* como Rolf Wiggershaus (2002) e Martin Jay (2008) destaquem, em suas produções, o papel de centralidade exercido por Horkheimer no desenvolvimento da Teoria Crítica, é fundamental salientar ainda que um outro intelectual tem especial importância para a primeira Teoria Crítica: refiro-me aqui a Theodor Adorno. Vinculado ao *Instituto* no ano em que Horkheimer passa a ser diretor, Adorno só vem a tornar-se membro formal em 1937, período em que é forçado a emigrar para os Estados Unidos, onde se encontrava na época a sede do *Instituto*. (Neste mesmo ano foi publicado o texto icônico *Teoria tradicional e teoria crítica*).

Antes de seguir para os Estados Unidos, o *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt* foi transferido provisoriamente para Genebra em 1933, logo após a ascensão de Hitler e as instalações do *Instituto* passarem a ser investigadas pela Gestapo. Em 1934, finalmente o *Instituto* passou a ser sediado na cidade de Nova York, onde estabeleceu uma filial vinculada à Universidade de Colúmbia: “a filial de Nova York tornou-se o centro científico do *Instituto*, que passou a se intitular *International Institute of Social Research*, até que se deixasse cair um dia o ‘International’ durante a Segunda Guerra Mundial” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 178). A instituição só teve seu retorno à Alemanha do pós-Guerra em 1955. Em 1949, Horkheimer e Adorno retornam para Frankfurt para ali restabelecer o *Instituto*. Em 1955 Adorno e Horkheimer assumem em coordenação o *Instituto*. Quando Horkheimer aposenta-se em 1958, Adorno permanece no cargo.

No que se refere à relevância de Adorno para a Teoria Crítica frankfurtiana, Rush (2004) destaca que este pensador é um proeminente representante da segunda corrente de formação da primeira Teoria Crítica. Se Horkheimer exerce expressiva influência nos anos antes e durante o

exílio, a influência de Adorno ganha especial relevância nos anos posteriores ao retorno do *Instituto* à Frankfurt. Sobre essa segunda corrente, Rush (2004, p. 33) escreve que Adorno, sob influência de Walter Benjamin, privilegia uma visão mais “estética” e “e precavida do potencial sistemático da Teoria Crítica”, e “essa visão da Teoria Crítica começou a dominar a Escola de Frankfurt a partir da metade dos anos quarenta até a morte de Adorno, no final de 1960”. Horkheimer transitará pelas duas correntes da primeira Teoria Crítica, sendo coautor com Adorno de a *Dialética do esclarecimento* (1944/47), que é um dos textos mais conhecidos dessa primeira geração de frankfurtianos (RUSH, 2004).

1.2 As mudanças geracionais e paradigmáticas da Teoria Crítica

A partir desses breves aspectos biográficos e históricos, é demonstrado que mesmo a primeira versão da Teoria Crítica formulada por Horkheimer também vivenciou processos em que se viu obrigada a atualizar-se. Argumento, nesse sentido, que uma das características mais notáveis da Teoria Crítica frankfurtiana vem sendo a sua capacidade de autorrenovar-se, fato que a leva a particularizar-se em várias gerações de pensadores e, apesar disso, a manter certa unidade na diferença. Cabe salientar que a Teoria Crítica também é conhecida por Escola de Frankfurt. Foi particularmente sob essa denominação que este círculo de estudiosos ficou especialmente conhecido. Entretanto, “escola” aqui não pode ser compreendida em seu sentido estrito, já que tanto “a noção de *escola* como de *teoria crítica* não remetem a uma unidade compartilhada de modo idêntico pelos pensadores relacionados ao Instituto de Pesquisa Social” (SOARES DO BEM, 2013, p. 86, grifos do autor), de modo que os seus membros, que tinham formações acadêmicas distintas, compartilhavam de metodologias diversas em seus trabalhos.

O historiador Martin Jay (2008) esclarece que a noção de “Escola de Frankfurt” desenvolveu-se retrospectivamente e esteve ligada à história de exílio e de retorno à Frankfurt. Essa denominação, portanto, só surge quando o *Instituto* retorna dos Estados Unidos da América à Alemanha, em 1950, depois de passada a Segunda Guerra Mundial. Nessa direção, para Paul-Laurent Assoun, a Escola de Frankfurt é antes de tudo um fenômeno histórico, já que está intimamente vinculada às experiências históricas do período turbulento que atravessou. Contudo, Assoun (1991, p. 7, 19) também escreve que “não teria havido Escola sem o Instituto”, já que este seria a materialização sob a qual gravitaram os esforços intelectuais de uma “corrente ou movimentação teórica ao mesmo tempo contínua e diversa” de pensadores.

Vemos assim que o contexto político e histórico influenciou fundamentalmente a primeira Teoria Crítica frankfurtiana, cuja maioria dos membros da primeira geração exilou-se nos Estados Unidos, depois de sofrerem perseguições do governo nazifascista na Alemanha da Segunda Guerra Mundial. Com o retorno à Alemanha no pós-guerra, a reconstrução do *Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt* impôs novos desafios. Neste intervalo de tempo, mudanças estruturais significativas ocorreram nas sociedades europeias e, em especial, na Alemanha. Vemos isso a partir de Habermas, um importante representante do que se convencionou chamar de segunda geração da Teoria Crítica.¹²

Em 1956, Habermas torna-se assistente de Adorno e membro do *Instituto*. Ao romper com a crítica totalizante da razão instrumental, Habermas visa superar o negativismo das obras de seus predecessores e propõe, para isso, uma concepção intersubjetiva da razão. Em sua obra de maturidade, pretende resolver o impasse no qual se enredaram Adorno e Horkheimer quando estes, ao indiciarem como imanente ao processo histórico a progressiva autodestruição da razão, não teriam podido perceber que no âmago da realidade social se podiam encontrar fontes intactas de racionalidade opostas a um sistema funcional de poder que se abate triunfalmente sobre os indivíduos e minam estruturalmente seus potenciais emancipatórios. Habermas, com sua teoria comunicativa, refunda na Teoria Crítica, portanto, “um paradigma alternativo ao prevalecente modelo sujeito-objeto da ‘filosofia da consciência’”, como bem destaca Sinnerbrink (2017, p. 155).

Apresento alguns aspectos importantes para entendermos os fundamentos da concepção de “razão comunicativa”. Sobre o primeiro deles, Sinnerbrink (2017) chama a atenção para a influência que a filosofia de Hegel exerceu sobre a teoria de Habermas, em particular a produção de juventude do grande filósofo alemão, produção anterior à *Fenomenologia do Espírito*. Habermas busca indicar na produção filosófica de juventude de Hegel um “caminho não percorrido” em seu pensamento moderno tardio: o caminho que o levaria à “razão comunicativa”. Essa questão é melhor discutida por Habermas em seu ensaio “Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena”, de 1967.¹³

Nesse texto, Habermas resgata nos escritos Hegel do Jena a dinâmica da relação dialética envolvendo três categorias centrais (a linguagem, o trabalho e a interação), categorias

12 Nesse sentido, salienta-se que há um hiato de 21 anos entre a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, e o ensaio *Técnica e ciência como “ideologia”*, de Habermas – obras que na sequência terão um enfoque analítico especial.

13 Esse texto é o primeiro a compor a obra *Técnica e ciência como “ideologia”*, produção que contém os pressupostos do projeto de Habermas de sua teoria da racionalidade comunicativa (SINNERBRINK, 2017).

que seriam abandonadas em uma obra de maturidade, mas que serviram como “fundamento do processo de formação do espírito” da filosofia hegeliana.¹⁴ Em seguida, reconstrói a tese hegeliana que concebe as categorias da linguagem, instrumento e família como três características padrões que equivalem a relações dialéticas. Em Hegel, esses três padrões dialéticos, “a representação simbólica, o processo de trabalho e a interação”, baseados na reciprocidade, estabeleceriam uma mediação entre o sujeito e o objeto (HABERMAS, 2014b, p. 36). Habermas, descobriria, assim, “os traços de um território da intersubjetividade na abordagem de Hegel do trabalho e da interação, que se tornou obliterada (...) na reversão madura de Hegel a uma ‘filosofia da consciência’ e metafísica monológica do espírito (SINNERBRINK, 2017, p. 155).

Habermas (2014b, p. 36) parte dessa construção para defender, em seu ensaio, a ideia central de que “não é o espírito que, no movimento absoluto de reflexão sobre si mesmo”, manifesta-se “na linguagem, no trabalho e na relação ética”, mas, em princípio, seria “a relação dialética de simbolização linguística, de trabalho e de interação que determina o conceito de espírito”.¹⁵ Uma importante abordagem de reconstrução de Habermas se concentra na discussão de Hegel sobre a interação. Nesse sentido, ele se interessava em rever uma forma do “momento de intersubjetividade na discussão de Hegel da constituição da autoconsciência, que se desloca de uma concepção monológica para uma concepção dialógica do sujeito” (SINNERBRINK, 2017, p. 156). Através dessa revisão da filosofia hegeliana, Habermas pretende superar o paradigma prevalecente ao modelo sujeito-objeto da geração precedente da Teoria Crítica, ligado à “filosofia da consciência” do Hegel maduro, uma vez que, para Habermas (2014b, p. 67), “a dialética do conhecer-se-no-outro está certamente vinculada a uma interação entre dois oponentes por princípios iguais”.

Ainda no que concerne ao conceito de “interação” e sua relação com o conceito de “trabalho” na discussão proposta por Habermas, chamo atenção para a influência da produção de Marx. Habermas também teria sinalizado para uma lacuna no pensamento de Marx em

14 “Hegel proferiu um em Jena nos anos de 1803-1804 e 1805-1806 cursos sobre a filosofia da natureza do espírito. A Filosofia do espírito se reporta ao Sistema da eticidade que Hegel havia elaborado de forma fragmentária” (HABERMAS, 2014b, p. 35).

15 Sinnerbrink (2017, p. 160) acentua que Hegel teria inovado com a crítica ao filósofo Kant, ao “mostrar que a constituição do ‘eu’ não é uma questão da autorreflexão do ‘eu’ solitário, mas envolve antes o acordo comunicativo de sujeitos opostos”; o autor também salienta que Habermas aponta uma limitação em Hegel quanto à sua compreensão de que as interações interpessoais só aconteceriam dentro da família: para Habermas “também a linguagem e o trabalho têm que ser entendidos como fenômenos intersubjetivos, fundamentados na comunicação racional”. Essa tarefa filosófica consistiria justamente na recuperação do “momento intersubjetivo na obra de Hegel, e, com isso, recolocar o modelo de ação comunicativa no centro de nosso entendimento de subjetividade” (SINNERBRINK, 2017, p. 163).

relação ao conceito de interação: para ele, o conceito de interação em Marx “teria permanecido oculto e indiferenciado no interior das esferas do trabalho por ele colocadas em evidência, as quais acentuariam apenas os efeitos instrumentais das relações econômicas sobre o conjunto da realidade social” (SOARES DO BEM, ALMEIDA, no prelo). Konder (1999, p. 129) já havia abordado que a reflexão sobre a dicotomia “trabalho” e “interação” seria uma preocupação presente na obra de Habermas desde os anos 60 e, por conseguinte, tenderia a ganhar maior proporção no decorrer das décadas seguintes, quando Habermas a abordaria mais detidamente “insistindo na importância da ‘razão comunicativa’, ligada à linguagem” e na sua distinção da ‘razão instrumental’, ligada ao trabalho”.

No ensaio de 1967, “Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena”, Habermas faz referência às afinidades das posições do pensamento do jovem Hegel com posições defendidas por Marx sobre as relações de produção e seu vínculo entre trabalho e interação, questão que havia interessado anteriormente Hegel em seus estudos de economia política.¹⁶ Marx teria se manifestado a respeito dessa questão nos *Manuscritos econômicos filosóficos* e na *Ideologia alemã*: na primeira obra, a menção a Hegel é feita a propósito de como este compreende o homem como resultado de seu próprio trabalho; na segunda obra, Marx parte desse ponto de vista para reconstruir “o processo histórico-universal da formação da espécie humana a partir das leis de reprodução da vida social” (HABERMAS, 2014b, p. 73).¹⁷

Posteriormente, com sua teoria comunicativa, que veio ganhar forma com a primeira edição em 1981 em dois volumes de sua obra *Teoria do agir comunicativo*, as elaborações teóricas de Habermas passam a inaugurar na Teoria Crítica um paradigma intersubjetivo impulsionado por uma virada linguística. Enquanto no primeiro volume Habermas se dedica a

¹⁶ Saliento ainda que a influência de Marx ao debate do vínculo dicotômico entre trabalho e interação é abordada de forma bastante abreviada nos dois primeiros ensaios que compõem a obra *Técnica e ciência como “ideologia”* [1968], mas é na obra *Para reconstrução do materialismo dialético* [1975] que a questão é retomada de forma mais detida. No ensaio de 1968, intitulado *Técnica e Ciência como “ideologia”* (ensaio que segue em análise mais à frente), Habermas toma parte dessa discussão que envolve Marx quando propõe um novo quadro categorial para reformular o conceito weberiano de “racionalização”. O autor pretende desse modo evidenciar as distinções fundamentais entre as forças produtivas e suas relações de produção (conceitos importantes na obra marxiana), além de propor categorias mais abstratas entre trabalho e interação. Mas a questão acerca da relação entre interação e trabalho ganha especial atenção de Habermas em 1975 com sua obra *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Nesta obra, “o trabalho, analisado com perspicácia por Marx, é uma atividade essencial para a sobrevivência do gênero humano: é uma atividade instrumental, que obedece a regras técnicas, fundadas sobre um saber empírico” (KONDER, 1999, p.129).

¹⁷ Habermas, no entanto, questiona o fato de que Marx em a *Ideologia alemã* não ter explicado propriamente a relação entre trabalho e interação. Essa seria uma questão que apareceria na obra sob o termo genérico de “prática social”, o que em sua leitura seria uma explicação problemática, já que submeteria a ação comunicativa à ação instrumental (Cf. HABERMAS, 2014b).

estabelecer a conexão entre a racionalidade da ação com o processo de racionalização social, retomando e ampliando em muitos aspectos dinâmicas desenvolvidas num ensaio de 1968, no segundo volume ele elabora a crítica da razão funcionalista e estabelece o quadro a partir do qual se dá a mudança paradigmática da ação racional com relação a fins, para a ação comunicativa. Nesta produção, ele desenvolve de modo sistemático a distinção entre o mundo sistemático e o mundo da vida e, ao visitar vários pensadores clássicos, reconstrói os fundamentos da teoria social, integrando a ela os elementos do novo contexto histórico (capitalismo tardio, assim como as novas formas de integração social e conflitualidades) (Cf. HABERMAS, 2012b, p. 671-728).

Contudo, apesar de criticar a razão instrumental de Adorno e Horkheimer, Habermas vê-se também como objeto de uma crítica generalizada em relação à noção de “situação ideal de fala” pressuposta em seu postulado da razão comunicativa, num contexto real de desigualdade social entre os interlocutores, como salienta Soares do Bem (2013, p. 95). Principalmente no contexto de sociedades contemporâneas, marcadamente multiculturais, a noção de situação ideal de fala entre interlocutores portadores de recursos culturais eminentemente assimétricos, demonstrar-se-ia tragicamente fadada à reprodução da desigualdade (SOARES DO BEM; ALMEIDA, no prelo).

Entretanto, ao incorporar ao seu paradigma teórico o conceito de *interação* – supostamente negligenciado por Marx –, Habermas abre horizontes para a expansão da Teoria Crítica, que tem desdobramento na versão da *Teoria do reconhecimento* de Axel Honneth. Sob um paradigma de teor intersubjetivo, estabelece-se, assim, uma década depois da obra central de Habermas, a *Teoria do reconhecimento* de Axel Honneth. Ambos os pensadores desdobram suas perspectivas teóricas a partir de um “momento da intersubjetividade na descrição de Hegel da autoconsciência, que muda de uma concepção monológica para uma concepção dialógica do sujeito” (SINNERBRINK, 2017, p. 177).

Intersubjetivamente, o conceito de interação é central tanto para a obra de Habermas quando para a obra de Honneth: como uma releitura do conceito de interação em Hegel e Marx, Habermas passa a conceber a interação como atividade mediatizada por símbolos nos processos de comunicação entre os sujeitos; já para a *Teoria do reconhecimento* honnethiana, o conflito é a base da interação social, e sua gramática é a luta por reconhecimento (KONDER, 1999; SINNERBRINK, 2017). Nesta direção, mais à frente trato como a *Teoria do reconhecimento* honnethiana, em quase três décadas, vem alcançando relevante posição nas discussões contemporâneas da Filosofia Política e Social. Ancorado numa perspectiva pós-metafísica da teoria hegeliana do reconhecimento, o autor fornece um quadro teórico para a análise da

gramática moral dos conflitos sociais (SINNERBRINK, 2017, p. 173) e promete uma reiterada renovação da Teoria Crítica, passando a ser representado desse modo como um importante expoente da terceira geração dessa tradição intelectual.

1.3 A crítica da razão instrumental em Adorno e Horkheimer

Max Horkheimer e Theodor Adorno são os precursores e os representantes mais significativos da primeira geração de pensadores da Teoria Crítica. Apesar de se diferenciarem em suas produções intelectuais, produziram em conjunto a obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita no fervor da Segunda Guerra Mundial, concluída em 1944 e publicada em 1947 em Amsterdam. Esta é uma produção importante de acesso à crítica da ideologia desenvolvida pelos primeiros expoentes da Teoria Crítica frankfurtiana, além de inaugurar uma discussão sobre o conceito de “indústria cultural”.¹⁸ Nesta obra, os autores desenvolveram uma instigante reflexão sobre o fracasso do “ideal iluminista de razão” que teria se degradado em mera “razão instrumental”, apesar de sua intenção imanente de desmitificar o mundo. Diante disso, esse tipo de razão seria “responsável pela produção do irracional, pois manipula[ria] o homem e a natureza exterior para fins egóicos, só reconhecendo o que garante um Eu dominador de sensações, sentimentos e paixões” (MATOS, 1993, p. 56).

A obra *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos [1947]*¹⁹ contém três ensaios. No primeiro ensaio, intitulado “O conceito de esclarecimento”, os autores realizaram uma reflexão sobre as expressões de esclarecimento presentes no mito e sobre a ameaça material da reversão do esclarecimento à mitologia. Essa reflexão é demonstrada em dois excursos: o primeiro, “Ulisses ou o mito e esclarecimento”; e o segundo, “Juliette ou esclarecimento e moral”. Adorno e Horkheimer desenvolveram, aqui, uma crítica ao processo que compreendiam como uma “regressão do esclarecimento à ideologia”. No segundo ensaio, intitulado “A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas”, a discussão é direcionada ao destino da arte na Modernidade, a qual, para os autores, regressaria ao mero entretenimento

18 Sobre a importância e influência do conceito de indústria cultural, os autores Zuin, Pucci e Lástória (2015, p. 47) destacam que o seu desdobramento poderia ser “observado em várias áreas do conhecimento, tais como Filosofia, Sociologia, Psicologia, Educação, Literatura, Comunicação”, uma vez que este conceito vem sendo amplamente discutido em diversas áreas do conhecimento desde a sua fundação.

19 Em que pese a divisão da autoria dos capítulos cf., por exemplo, Maurício Chiarello (2001, p. 146): “o ensaio-título e o capítulo sobre Sade remontam, na maior parte, a Horkheimer; o capítulo sobre Ulisses e a indústria cultural remontam, em primeira linha, a Adorno”.

e distração ideológica, perdendo, conseqüentemente, o seu teor crítico. A obra termina com o ensaio “Elementos do Anti-semitismo: limites do esclarecimento”, no qual é desenvolvida uma discussão sobre a civilização europeia e seu enredamento na violência racista e destrutiva que marcou a Segunda Guerra Mundial.

Adorno e Horkheimer, como bem coloca Robert Sinnerbrink (2017), desenvolveram uma explicação dialética sobre a relação entre “razão esclarecida” e a “mitologia na Modernidade”, baseados na dialética de Hegel entre o esclarecimento e a fé (conceitos presentes na *Fenomenologia do Espírito*), além de a terem também transformado. A razão iluminista teria sido sustentada por um ideal que, para eles, surgira como um princípio esclarecedor e que desvencilharia homens e mulheres das amarras dos mitos e da imaginação, substituindo-os pelo saber racionalmente orientado. Compreender “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, estaria se afundando em uma nova espécie de barbárie” foi o primeiro impulso que moveu os pensadores na *Dialética do Esclarecimento*. Entretanto, eles chegam a admitir que a resposta integral a tal questionamento estava além de suas forças: Adorno e Horkheimer “tentaram diagnosticar os fundamentos metafísicos e históricos das catástrofes da história do século XX (o nazismo, o holocausto, o surgimento de totalitarismos ‘rígidos’ e ‘suaves’” (SINNERBRINK, 2017, p. 127). Mas, com a experiência norte-americana no exílio, desesperançosos, acreditavam que esse novo cenário não se atenuava em relação ao nazifascismo e ao stalinismo europeu (SOARES DO BEM, 2013, p. 86).

O primeiro impasse com o qual Adorno e Horkheimer se ocupam em suas reflexões refere-se ao processo de autodestruição do esclarecimento. A partir de uma abordagem incisivamente crítica da sociedade de sua época, com a *Dialética do Esclarecimento* investigam como o esclarecimento e a razão iluminista configuram-se em uma nova mitologia. Esta razão teria como ideal o princípio esclarecedor com o “desencantamento do mundo”, substituindo-o, assim, pelo saber racionalmente orientado. Um aspecto decisivo apontado pelos autores apresenta-se como um paradoxo bastante surpreendente da sociedade industrializada, aspecto esse caracterizado pela autodestruição do esclarecimento. Em suas palavras: “o progresso da sociedade industrial, que deveria ter eliminado como por encanto a lei da pauperização que ela própria produzira, acaba por destruir a ideia pela qual o todo se justificava: o homem enquanto pessoa, enquanto portador de razão” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 168).

A liberdade em uma sociedade seria uma condição inseparável do pensamento esclarecedor. Entretanto, a sociedade industrializada, com a sua racionalidade técnica, teria em seu próprio cerne a racionalidade da dominação, e com ela, fatalmente, o projeto do

esclarecimento estaria fadado à autodestruição. Isso se daria, em princípio, porque, ao se restringir à razão instrumental, “a modernidade não conseguiu atingir o projeto iluminista da liberdade e da autonomia” (SINNERBRINK, 2017, p. 130, 132). A partir de uma racionalidade técnica, essa situação se consolidaria com o surgimento da “indústria cultural”. Na época, Adorno e Horkheimer acreditavam que o cinema e o rádio seriam os veículos privilegiados através dos quais se expressaria mais influentemente esse processo. O surgimento de uma “cultura industrializada” desempenha, portanto, o papel fundamental para a regressão do esclarecimento à ideologia. A indústria cultural, nesse sentido, não exerce a aparente função de meramente distrair ou entreter, mas desenvolve o papel surpreendente enquanto “instituição de aperfeiçoamento moral” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15). Aperfeiçoamento que, neste contexto, pode ser visto como submissão à lógica da dominação.

Alguns estudiosos nos ajudam a entender Adorno e Horkheimer e a crítica que fizeram com o conceito de indústria cultural. Leandro Konder (2002, p. 82), por exemplo, escreve que os autores denunciaram o funcionamento dos meios de comunicação de massa e da indústria do entretenimento “como um sistema que não só assegurou a sobrevivência do capitalismo como continua[ria] exercendo função essencial em sua preservação, reprodução e renovação”. Nesse sentido, Olgária Matos (1993) também nos chama atenção para dois aspectos dessa crítica: o primeiro se refere ao termo “indústria cultural” cunhado pelos autores como referência ao potencial regressivo desse mecanismo de produção de uma cultura de massas que não seria nem cultura em sentido estrito e nem seria proveniente das massas, antes seria “uma psicanálise ao revés”; o segundo aspecto se refere ao caráter não democrático desse mecanismo, o qual funcionaria como um veículo que escamoteia injustiças sociais, além de ser ele mesmo uma expressão de injustiça.

Com relação à produção científica, esta, ao não romper com uma adoração fetichista de si mesma e de seus métodos, se veria convertida na mitologia que procurava combater, e, por isso, não vence o mito, mas fez deste o conteúdo de uma estrutura racional como expressão do “irracional no interior da própria razão que se converte em violência histórica” (MATOS, 1993, p. 56).

Para mencionar apenas algumas das críticas²⁰ direcionadas a Adorno e a Horkheimer, e que repousam na problemática da “agência”, estas recaem justamente sobre a projeção

20 Críticas como estas não são direcionadas exclusivamente à *Dialética do Esclarecimento*. Herbert Marcuse é um importante teórico vinculado à tradição frankfurtiana que, ao concordar em grande parte com as posições de

unilateral do “universo ideológico ‘extremo’ do fascismo nas estruturas inerentes diferentemente dos regimes capitalistas liberais” (EAGLETON, 1997, p. 117). A ideologia, por conseguinte, seria a expressão fundamental dos bens culturais produzidos e veiculados por uma cultura industrializada, a qual, nos termos de Eagleton (1997), caracterizaria um “sistema totalitário” que, por sua vez, gerenciaria e processaria todos os conflitos sociais, privando-os assim de existência.

Ao levar em consideração que a escrita da *Dialética do Esclarecimento* se deu no fervor da Segunda Guerra Mundial, Benhabib (1996, p. 81), por sua vez, argumenta que o desencanto com as experiências do socialismo na União Soviética, o fascismo e a perseguição nazista dos judeus na Europa teriam “frustrado todas as esperanças de uma transformação revolucionária do capitalismo a partir de dentro”. Nesse sentido, a Teoria Crítica confronta-se com a tarefa de pensar o “radicalmente outro”: “a crítica do Esclarecimento tornou-se tão totalizante quanto a falsa totalidade que procura criticar” (BENHABIB, 1996, p. 81).

Ademais, como afirma Soares do Bem,²¹ a propósito dos aspectos lacunares e criticáveis na *Dialética do Esclarecimento*,

Se (...) os conceitos aí desenvolvidos podem ser úteis para caracterizar determinadas formas de coerção sobre os receptores, não permitem, no entanto, captar as suas diferentes estratégias para enfrentar essa mesma coerção, como o demonstram vários estudos que focalizam a recepção como complexo processo de mediação entre o texto e o contexto e que permitem, por decorrência, descobrir uma *pulsante vitalidade e criatividade simbólica na vida cotidiana* (SOARES DO BEM, 2013, p. 92, grifos do autor).

As ponderações críticas feitas por Soares do Bem (2013) são bastante relevantes, uma vez que a crítica à ideologia desenvolvida por Adorno e Horkheimer, sob a perspectiva

Adorno e Horkheimer quanto às concepções de ideologia, ao papel do totalitarismo e do liberalismo, também recebe críticas semelhantes.

21 Saliente-se que a crítica de Soares do Bem (1988) a Adorno e Horkheimer decorreu de investigação empiricamente orientada, a partir da qual o autor acentuou, contra a tendência desses pensadores de verem vítimas passivas entregues às potências manipuladoras da indústria cultural, a existência de potenciais de resistência mesmo entre grupos de receptores socialmente vulneráveis, principalmente empregadas domésticas, na cidade de São Paulo, no final dos anos 1980. Ao colocar em relevo as práticas culturais *vivas* inscritas na cultura popular desses grupos, assim como as suas estratégias de sobrevivência, de construções identitárias e de organização política, o autor demonstrou a presença de um sistemático *distanciamento* – conceito brechtiano utilizado por ele em oposição à função catártica da tragédia – em relação aos conteúdos e repertórios estandardizados da indústria cultural unilateralmente considerados por Adorno e Horkheimer. Neste sentido, postulou que toda análise da recepção dos produtos da indústria cultural pelos setores populares precisa levar em consideração o modo como estes se articulam historicamente, se organizam e reagem às pressões ideológicas enquanto sujeitos em permanente processo de *interação* (SOARES DO BEM, 1992, p. 365, tradução do autor) e, nesta mesma direção, afirmou ser premente o uso de métodos adequados para captar o movimento real dos sujeitos e, assim, tornar possível a interpelação do *mito idealizado* de seu imobilismo (Cf. SOARES DO BEM, 1986).

conceitual da “razão instrumental” e da “indústria cultural”, acabam por bloquear o acesso às condições e aos modos sob os quais os receptores interpretam os conteúdos veiculados, atribuindo a eles significados específicos a partir de seus repertórios culturais com os quais organizam estratégias para se orientarem em suas vidas práticas. No que concerne ao pessimismo em suas produções teóricas, não podemos perder de vista que

Ao pessimismo dessa abordagem associar-se-ia o negativismo como sua expressão mais emblemática. Mas o negativismo pode também ser visto como uma das facetas da realidade captada pela teoria (o holocausto, o antissemitismo e o consumismo desenfreado da sociedade americana) e não deve, pois, ser reduzido a um mero produto do aparato teórico-conceitual de Adorno e Horkheimer, embora tenha – adicionalmente – desempenhado também um papel central no método dialético – que remete a Hegel – por eles adotado (SOARES DO BEM; ALMEIDA, no prelo).

Tendo como base as reflexões teóricas do filósofo alemão Tilo Wesche,²² que parte da produção de Adorno e Horkheimer, incluindo aqui a *Dialética do Esclarecimento*, se enquadre melhor no tipo de negativismo mencionado na citação acima, embora pensadores com Jürgen Habermas compreendam que a forma de crítica presente em *Dialética do Esclarecimento* apresente-se mais como tendo uma natureza aporética.

1.4 Habermas e a ideologia como comunicação distorcida

No ensaio “*Técnica e ciência como ‘ideologia’*”,²³ de 1968, segundo ensaio a compor a obra de mesmo nome, Habermas propõe uma relevante discussão no que concerne à crítica da ideologia. Com essa produção, ao mesmo tempo que contesta concepções teóricas dos representantes da primeira geração da Teoria Crítica (Horkheimer, Adorno e Marcuse) em relação ao que caracterizam como a racionalidade das modernas sociedades, Habermas defende

22 Sobre a questão do negativismo, o filósofo alemão Tilo Wesche (2018, tradução do alemão por Soares do Bem) em sua obra intitulada *Adorno. Eine philosophische Einführung*, postula a necessidade de diferenciar entre seis formas de interpretação do negativismo nas abordagens do período (especialmente as de Adorno), que aqui resumidamente enunciamos: 1) a *interpretação normativa de negativismo*, que, via de regra, ofusca a diferença entre normatividade e problematização etiológica; 2) o *negativismo teórico-desenvolvimentista*, que acentua o papel produtivo das experiências negativas para o desenvolvimento do conhecimento e da capacidade de ação (*Handlungsfähigkeit*); 3) o *negativismo da teoria da consciência*, que considera o fato de experiências negativas serem constitutivas para a conscientização sobre objetivos dignos de serem perseguidos; 4) o *negativismo antropológico*, que se constitui a partir dos pressupostos da *boa vida*; 5) o *negativismo diagnóstico*, que permite esclarecer se o desvio da norma deve ser explicado pelo princípio da identidade ou da contradição dialética; e, por fim, o 6) *negativismo dialético*, que permite esclarecer as patologias não como carência de razão, mas como uma contra força que se autonomiza exatamente no interior de onde deveria ser banida: em seu interior.

23 “*Técnica e ciência como ‘ideologia’*” é um ensaio que compõe a obra de mesmo nome, que foi publicado em 1968 e dedicado à Herbert Marcuse pelo seu aniversário de setenta anos – o principal interlocutor de Habermas nesta produção.

uma racionalidade que não seria proveniente exclusivamente de “leis” do mercado ou de “imperativos técnico-científicos”, mas seria orientada também pela ação comunicativa dos sujeitos, fazendo emergir, nesse sentido, “uma forma de legitimação bastante distinta daquela exigida pela razão instrumental” (SOARES DO BEM, 2013, p. 94).

Habermas parte da crítica que Herbert Marcuse faz ao conceito de racionalidade no sentido empregado por Max Weber, para quem a racionalidade designa “a forma da atividade econômica capitalista, das relações do direito privado burguês e da dominação burocrática”: tal racionalidade teria sido formalmente extraída da ação racional com relação a fins presente no modelo do “empresariado capitalista e do trabalhador industrial, bem como da pessoa jurídica abstrata e do funcionário público moderno, associando-a aos critérios da ciência e da técnica” (HABERMAS, 2014a, p. 75-76). Ao defender a tese da dupla função do progresso técnico-científico, ou seja, como força produtiva e como ideologia, Marcuse estaria convencido de que a racionalidade, nos termos weberianos, apresenta uma forma de dominação política oculta que exerce controle a partir de sua lógica estrutural.²⁴

A racionalidade, que se estende às relações sociais, seguindo critérios estruturais específicos, equivale à “institucionalização de uma dominação que não se reconhece ‘politicamente’”, mas que se apresenta cada vez mais com um caráter meramente técnico: essa racionalidade esconderia seu conteúdo político inconfesso (HABERMAS, 2014a, p. 77). Pensada como forma de dominação, a racionalidade inviabilizaria o processo de reflexão sobre as ações e os interesses sociais contidos nas estratégias eleitas e empregadas tanto nas tecnologias quanto nos sistemas instituídos, além de ligar-se diretamente à institucionalização do processo técnico-científico das sociedades modernas.

O pressuposto marcusiano de que talvez o próprio conceito de “razão técnica” seja ideológico, passa a ser defendido por Habermas (2014a, p. 78) como uma afirmação enfática de que, nas “sociedades capitalistas industriais desenvolvidas, a dominação tende a perder o seu

24 Marcuse concorda em grande parte com as posições de Adorno e Horkheimer quanto às concepções de ideologia, ao papel do totalitarismo e do liberalismo. Em *Ideologia da Sociedade Industrial – o homem unidimensional*, originalmente publicada em 1964, por exemplo, Marcuse desenvolve reflexões que exploram o “processo pelo qual a lógica se tornou a lógica da dominação”. Marcuse (1982, p. 125, 159) denuncia o caráter conservador, estabilizador e protetor da ciência (tanto a formal quanto as aplicadas) na legitimação da dominação a partir das formas institucionalizadas da vida em sociedade. Para ele, a sociedade altamente industrializada estaria se transmutando em uma sociedade “unidimensional” porque engendrada e organizada para a dominação dos sujeitos e da natureza de modo cada vez mais eficiente. O conceito de uma “sociedade unidimensional” estaria relacionado, portanto, à racionalidade tecnológica com seu caráter de dominação política, na qual seria possível a emergência de um universo totalitário que imobilizaria a sociedade em defesa da manutenção desse próprio universo.

caráter de exploração e opressão e se tornaria ‘racional’, sem que com isso desapareça a dominação política”. Assim, o sucesso da racionalidade da dominação pode ser medido com a manutenção do sistema, desde que suas forças produtivas estejam “atrelados ao desenvolvimento técnico científico”, o qual funcionaria como um importante mecanismo e fundamento de sua legitimação. Habermas, não obstante, analisa em seu texto a situação paradoxal do sentido da repressão ligado à dominação e controle presentes na crescente produtividade da natureza, que se veria diretamente representado pelo que isso também imediatamente pode proporcionar ao indivíduo no que se refere à uma vida cada vez mais confortável. Esse é um eixo central da discussão, em torno do qual se faz necessário voltar-se para o mecanismo de legitimação e justificação da racionalidade:

Na medida em que as forças produtivas existirem *se apresentam* como forma de organização *tecnicamente necessária* de uma sociedade racionalizada, a ideia de que as relações de produção poderiam ser avaliadas segundo o potencial das forças produtivas desenvolvidas é dilacerado (HABERMAS, 2014, p. 78, grifos do autor).

Habermas, aqui, se refere ao fenômeno da “dupla face” da concepção weberiana de “racionalidade”, a qual, além de apresentar um “parâmetro crítico”, que contribuiria para o avanço do “estágio de desenvolvimento das forças produtivas”, uma vez que desmascararia as limitações objetivas das relações de produção históricas atrasadas, conteria também um “parâmetro apologético” por meio do qual “essas mesmas relações de produção podem ser justificadas como um quadro institucional funcionalmente necessário” (HABERMAS, 2014a, p. 79). A racionalização, portanto, não se apresenta apenas como “um processo de transformação das estruturas sociais de longo prazo, mas ao mesmo tempo uma ‘racionalização’ no sentido de Freud: ela oculta seu motivo verdadeiro, a manutenção objetiva de uma dominação historicamente caduca por meio da invocação de imperativos técnicos” (HABERMAS, 2014a, p. 80-81).

Um dos esforços de Habermas, em seu ensaio, é, pois, desenvolver uma interpretação sobre a análise feita por Marcuse acerca do fenômeno da sociedade em que se fundem a tecnologia e a dominação, a “racionalidade e opressão”.²⁵ Habermas (2014a, p. 81) destaca que, para Marcuse, “a emancipação não poderia ser pensada sem a revolução da própria ciência e da

25 A propósito do conceito de “razão técnica”, Habermas (2014a, p. 81) ressalta que Marcuse deve aos estudos de alguns pensadores a gênese de suas reflexões, principalmente no que se refere à ideia geral acerca da formação histórica da racionalidade da ciência moderna, como a Husserl e a Bloch, para os quais a técnica moderna teria perdido “a inocência de uma simples força produtivista”. Mas Habermas também reconhece que Marcuse é o único a dar um ponto de partida ao “conteúdo político” da razão técnica para a construção de uma teoria social do capitalismo tardio.

técnica”. Nesse sentido, além de “uma outra constituição teórica da ciência”, Marcuse teria em mente também “uma outra metodologia científica fundamentalmente distinta”. Contudo, uma vez que uma nova ciência (uma ciência alternativa) tende a demandar uma definição também alternativa de uma nova técnica, para Habermas essa ideia seria problemática e pouco defensável. Em seu modo de ver, o que haveria de novo na proposta de Marcuse se limitaria, na realidade, a uma diferente “direção” do progresso, que não chegaria a alterar o próprio padrão estrutural da racionalidade por ele criticado. Em síntese, Habermas compreende que o desenvolvimento técnico corresponde à lógica estrutural da ação racional com relação a fins (que se orienta pelo êxito), e que isso significa a lógica do trabalho, mas questiona-se: como seria possível renunciar à técnica se ela é resultado da organização da natureza humana?

Se a manutenção da vida acontece por meio do trabalho social, em seu entendimento, a ideia de uma nova técnica não parece defensável, isso porque a natureza não possibilita a ideia de uma nova técnica, e não parece existir nenhuma alternativa de técnica “mais humana” em substituição ao desenvolvimento científico em geral. No exercício de apontar uma saída à ambiguidade do pensamento de Marcuse, que se faria presente quando este teria em mente uma atitude alternativa na relação com a natureza no que se refere a uma técnica “qualitativamente distinta”, Habermas pensa, então, na possibilidade de uma *estrutura de ação alternativa*, a saber:

[Se] Ao invés de tratarmos a natureza como *objeto* de possível disposição técnica, poderíamos nos relacionar com ela como *parceiros* de uma possível interação. Ao invés da natureza explorada, poderíamos buscar uma natureza fraterna. E mesmo no nível de uma intersubjetividade ainda incompleta, poderíamos assumir a subjetividade dos animais, das plantas e inclusive das pedras e nos *comunicar* com a natureza ao invés de meramente trabalhá-la sob o pressuposto de uma comunicação interdita (HABERMAS, 2014a, p. 85, grifos do autor).

Habermas, com essa proposta, chama a atenção para os horizontes de formas inovadoras de comunicação. Para ele, se desenvolvêssemos a capacidade de estabelecermos uma “comunicação isenta de coerções e cada um reconhecer a si mesmo no outro, a espécie humana poderia também reconhecer a natureza como um outro sujeito – não como *seu outro*, conforme queria o idealismo, mas reconhecer a si mesmo como o outro desse sujeito” (HABERMAS, 2014a, p. 85, grifos do autor). Vê-se, portanto, que o projeto de uma natureza como parceira, assim como uma *relação* alternativa com a técnica existente, evidencia uma estrutura de ação que não corresponde à lógica puramente do trabalho (da ação racional com relação a fins), mas, a princípio, demanda uma lógica baseada na interação mediada simbolicamente (ação comunicativa).

Sobre os novos modelos de projetos do trabalho e da linguagem, Habermas (2014a, p. 85) enfatiza, por último, que esses modelos de relação se dirigem, em geral, ao “projeto da espécie humana em seu conjunto e não de uma época, de uma classe, ou de uma situação em si mesma superável”. Em diálogo com os autores que o precedeu, e com o objetivo de contribuir de forma “mais efetiva ao fortalecimento da ‘razão comunicativa’ e impor limites à expansão ‘imperialista’ da ‘razão instrumental’”, Habermas se viu na tarefa de forjar conceitos novos, “completando e corrigindo não só a ótica de Marx, mas também a de seus mestres Adorno e Horkheimer” (KONDER, 1999, p. 132). Habermas reformula assim o que Weber chamou de “racionalidade” e propõe um novo quadro categorial, no qual parte da distinção entre trabalho e interação.

Por “trabalho” (ou ação racional com relação a fins) Habermas entende:

a ação instrumental ou a escolha racional, ou ainda uma combinação entre ambas. A ação instrumental é regida por *regras técnicas* baseadas em conhecimentos empíricos. Elas implicam, em cada caso, prognósticos provisórios sobre acontecimentos observáveis, sejam eles físicos ou sociais, os quais podem ser comprovados verdadeiros ou falsos. O comportamento de escolha racional, por sua vez, é regido por *estratégias* baseadas em conhecimentos analíticos. [...] enquanto a ação instrumental organiza meios que se mostram adequados ou inadequados segundo critérios de um controle eficiente da realidade, a ação estratégica depende apenas da avaliação correta entre possíveis alternativas de comportamento, que somente pode ser obtida através de uma dedução feita com auxílio de valores e máximas (HABERMAS, 2014a, p. 90).

Por outro lado, como “ação comunicativa”, Habermas entende:

uma interação simbolicamente mediada. Ela se orienta por normas obrigatoriamente válidas, as quais definem expectativas recíprocas de comportamento e devem ser compreendidas e reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes. [...] Seu sentido se objetiva na comunicação linguística cotidiana. [...] a validade de normas sociais apenas pode ser fundada na intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções e assegurada por meio do reconhecimento geral das obrigações (HABERMAS, 2014a, p. 91).

Partindo dessas concepções, Habermas desdobra em diferentes categorias a concepção de “racionalidade”, acreditando, assim, ser possível diferenciar os sistemas sociais instituídos que se distinguem, a depender da predominância da ação racional com relação a fins ou da interação. Por sistemas sociais instituídos, Habermas refere-se às “sociedades tradicionais”²⁶ e às sociedades modernas capitalistas.

26 Por “sociedades tradicionais” Habermas compreende todos os sistemas sociais que se diferem das formas sociais primitivas ao aderirem os critérios gerais das civilizações: (1) a existência de um poder de dominação centralizado; (2) a divisão da sociedade em classes socioeconômicas; (3) sustentar alguma visão central do mundo (mito, religião) (HABERMAS, 2014a, p. 93-94).

As “sociedades tradicionais”, com um modo de produção pré-capitalista, uma técnica pré-industrial e uma ciência pré-moderna, apresentam uma relação típica do quadro institucional no que se refere aos subsistemas de ação racional com relação a fins. A sua base legitimadora ainda seria eficiente em não questionar seus sistemas de crenças e tradições culturais, e a sua forma de dominação é a dominação política. O que fundamentalmente diferencia as “sociedades tradicionais” das sociedades em processo de modernização é “o estágio de desenvolvimento das forças produtivas que torna permanente a expansão dos subsistemas de ação racional com respeito a fins”, os quais colocariam em questão os modos de interpretação tradicionais do mundo: “as imagens de mundo místicas, religiosas e metafísicas obedecem à lógica dos contextos de interação. Elas dão respostas aos problemas mais centrais da humanidade relativos tanto à convivência compartilhada quanto à história de vida individual” (HABERMAS, 2014a, p. 97).

Já a produção capitalista se define como um modo de produção que “oferece uma legitimação da dominação que não desce mais do céu da tradição cultural, mas que pode ser erguida sobre a base do trabalho social” (HABERMAS, 2014a, p. 97). Em sua superioridade em relação aos demais, este modelo de produção se fundamenta em duas situações: a partir de um sistema econômico que amplia os subsistemas de ação racional com relação a fins, por um lado, e através da criação da legitimação econômica que justificaria as adaptações dos sistemas de dominação, por outro. Esse fenômeno pode ser melhor compreendido se considerarmos as duas tendências de racionalização que Habermas categoriza como uma racionalidade *de baixo para cima* e uma racionalidade *de cima para baixo*.

A primeira categoria, a *racionalização de baixo para cima*, apresenta-se como

uma pressão permanente de adaptação, tão logo se impõe o novo modo de produção, na medida em que são institucionalizadas as relações territoriais de troca de bens e força de trabalho, por um lado, e a empresa capitalista, por outro. [...] os contextos tradicionais são cada vez mais submetidos às condições crescentes da racionalidade instrumental ou estratégica: à organização do trabalho e do intercâmbio econômico, à rede de transporte, às informações e à comunicação, às instituições do direito privado e da burocracia estatal, que segue a administração financeira. Assim se forma a infraestrutura de uma sociedade sob a pressão da modernização. Ela se apodera pouco a pouco de todas as dimensões da vida social: do aparato militar, do sistema escolar, do sistema de saúde e mesmo da família, impondo tanto na cidade quanto no campo uma urbanização da *forma* de vida, isto é, fazendo brotar subculturas que ensinam a cada um poder passar a qualquer momento dos contextos de interação à ação racional com relação a fins (HABERMAS, 2014a, p. 99-100, grifos do autor).

A *racionalização de cima para baixo*, por sua vez, distingue-se da racionalidade conceituada na citação acima, por corresponder a uma imposição que pressiona a racionalidade que *vem de baixo*:

pois as tradições que legitimam a dominação e orientam a ação, especialmente as interpretações cosmológicas do mundo, perdem sua obrigatoriedade com a imposição dos novos critérios da racionalidade com respeito a fins. [...] A legitimidade fragilizada da tradição é substituída por novas formas de legitimação, as quais, por outro lado, resultam da crítica ao dogmatismo das interpretações tradicionais do mundo e reivindicam um caráter científico e, por outro lado, cumprem funções de legitimação subtraindo relações fáticas do poder de análise e da consciência pública (HABERMAS, 2014a, p. 100, grifos do autor).

Com esse tipo de racionalização nascem as ideologias em sentido “restrito”. Essas, em seu sentido tradicional, se referem às ideologias burguesas, que surgem num tempo determinado para justificar novas formas de dominação, e substituem assim legitimações tradicionais.²⁷

No que concerne conceitualmente à ideologia, Habermas, em seu trabalho, difere entre duas formas: a *velha* e a *nova* ideologia. Ambas as formas comungam um aspecto em particular: servem para impedir a tematização dos funcionamentos sociais ao mesmo tempo que asseguraram a lealdade das massas; diferenciando-se, porém, quanto aos seus “critérios de justificação da organização da vida em comum”, que correspondem às específicas configurações de regulação normativa das interações sociais em geral (HABERMAS, 2014a, p. 119). A concepção de velha ideologia (ou ideologia em sentido restrito) se refere às formas de legitimações tradicionais de dominação característicos da ideologia burguesa, e faz-se presente em mecanismos de conquistas e obliterações (ou falsa consciência) na repressão das massas. A nova ideologia, por sua vez, é despolitizada e vinculada aos imperativos técnicos atrelados às funções subordinadas à ação racional com relação a fins.

Um dos principais aspectos que Habermas destaca como responsável por diferenciar a velha da nova ideologia refere-se mais propriamente à fonte de legitimação das forças produtivas, que nas sociedades tradicionais (sob a concepção de velha ideologia) justifica o interesse parcial de dominação de uma determinada classe que reprime as necessidades de emancipação igualmente parciais de uma outra classe. Como um fenômeno de ofuscamento de repressão coletiva, essa concepção de ideologia estaria ligada à manutenção de um poder social subjacente à relação entre capitalistas e trabalhadores assalariados, assim como na relação do

27 Para Habermas, tanto a ideologia quanto a sua crítica nascem vinculadas à classe burguesa, desse modo não se poderia falar na existência de “ideologias pré-burguesas” (tais ideologias teriam uma pretensa afinidade com a ciência moderna e com a crítica da ideologia).

capital fundada no antagonismo de classe (HABERMAS, 2014a, p. 118). Nas sociedades de capitalismo tardio (sociedades altamente racionalizadas), a segunda concepção de ideologia (a nova) se ligaria aos processos de justificação do progresso técnico-científico.

Sendo assim, o tipo de legitimação característico das novas formas de sociedades perdeu a sua antiga forma de ideologia. A nova ideologia, então, caracteriza-se por uma consciência tecnocrática “menos ideológica que todas as ideologias precedentes pois não tem o poder opaco de ofuscamento que apenas aparenta a satisfação de interesses” (HABERMAS, 2014a, p. 118). Além de ser mais abrangente que as ideologias de tipo antigo, as novas ideologias não estão ligadas à repressão dos interesses de uma classe social em particular, mas, de forma mais ampla, afetam “o interesse emancipatório de toda a espécie enquanto tal”. Sobre isso, Habermas escreve que:

A consciência tecnocrática, assim, não pode do mesmo modo repousar sobre uma repressão coletiva, como as velhas ideologias faziam. Por outro lado, a lealdade das massas apenas pode ser conquistada com a ajuda de compensações por suas *necessidades privatizadas*. A interpretação das realizações por meio das quais o sistema se justifica não pode, por princípio, ser política: ela se refere imediatamente à partilha, neutra no que concerne à sua utilização, de dinheiro e tempo livre e, mediamente, à justificação tecnocrática da exclusão de questões práticas (HABERMAS, 2014a, p. 118, grifos do autor).

Partindo dos pressupostos básicos da consciência tecnocrática, Habermas (2014a) escreve que o “núcleo ideológico dessa consciência é a eliminação da diferença entre práxis e técnica”. Desse modo, as novas ideologias, ancoradas na “despolitização da massa da população, legitimada pela consciência tecnocrática”, agiriam ao despolitizar as pessoas, tornando desnecessárias certas normatizações interativas, e, conseqüentemente, certas organizações da vida em comum, ao mesmo tempo que induziria as pessoas a adotarem comportamentos conformistas e tão somente adaptativos. Com uma consciência tecnocrática desapareceria o interesse por “todas as formas de práticas – inclusive as ações morais e as que se realizam na esfera da ação comunicativa”, substituindo-as pelo interesse de expansão do poder técnico. Esse tipo de consciência “fere um *interesse* inerente a uma das duas condições fundamentais de nossa existência cultural: a *linguagem* ou, mais exatamente, a forma de socialização e individuação determinada pela *comunicação linguística*” (HABERMAS, 2014a, p. 119, grifos meus).

O “interesse” ao qual Habermas (2014a, p. 119) se refere aqui teria seu vínculo tanto na “manutenção de uma intersubjetividade do entendimento, quanto no estabelecimento de uma comunicação livre de dominação”. Ao superar o pessimismo das obras de seus predecessores, Habermas desconstrói simultaneamente a ideia de ser o “interesse” responsável por transportar

conteúdos contrários à produção da verdade científica (presente tanto no ideário das teorias positivistas como naquelas supostamente críticas); argumenta que não é este que ameaça “nossas exigências fundamentais como espécie”, e que o oposto da ideologia não seria exatamente a verdade, “mas aquela forma particular de racionalidade *interessada* que chamamos crítica emancipatória” (EAGLETON, 1997, p. 120-121, grifo nossos).

Habermas (2014a, p. 120) enfatiza que, para desenvolvermos uma reflexão sobre a ideologia, precisamos atentar para os novos desafios que remontam “a algo anterior a um interesse de classe historicamente determinado e revelar o complexo de interesses de uma espécie que se constitui a si mesma”. Infere-se, portanto, que “a ideologia embutida na consciência tecnocrática dominante conseguiu promover um esgotamento das energias utópicas, e o sistema conseguiu legitimar formas constrangedoramente antidemocráticas de desigualdade e de dominação” (KONDER, 1999, p. 132). Nessa direção, Eagleton (1997, p. 118) escreve que a ideologia, nos termos habermasianos, caracterizou-se como um modo de “comunicação sistematicamente distorcida pelo poder – um discurso que se tornou um meio de dominação e que serve para legitimar relações de forças organizadas”.

Salienta-se finalmente que, para alguns teóricos, a abordagem de Habermas mostra sua relevância para a crítica da ideologia, uma vez que contribui para o debate acerca da ciência que *se tecnicizou* e que ao deixar de ter “virtudes educativas (...) passa a ser uma ciência que não se dispõe mais a refletir criticamente sobre si mesma” (KONDER, 1999, p. 131).

CAPÍTULO 2

A FUNDAÇÃO DA TEORIA DO RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

Se, no capítulo anterior, a preocupação esteve voltada para as concepções e os usos do conceito de ideologia no âmbito da primeira e segunda geração da Teoria Crítica, neste capítulo levo em consideração as próprias formulações teóricas de Axel Honneth.

No que concerne à ligação de Axel Honneth ao círculo de teóricos crítico frankfurtianos, é com sua obra *Crítica do poder*, de 1989, que este autor se vincula à Teoria Crítica. Posteriormente, com a primeira publicação em 1992 de *Luta por reconhecimento*, uma obra importante que lança os fundamentos de uma teoria crítica alternativa, Honneth propõe sua *Teoria do reconhecimento*, fundamentando assim as novas bases e a atualização da Teoria Crítica como tradição intelectual. A partir dessas obras, que constituem momentos significativos de uma primeira versão da *Teoria do reconhecimento*, tento demonstrar como a concepção de reconhecimento se articula nos campos disciplinares da filosofia, da psicologia social, da psicanálise e da teoria sociológica, assim como nas esferas de interação do amor, do direito e da estima social.

2.1 Os *déficits* sociológicos da primeira e segunda geração da Teoria Crítica

Nascido em 1949 em Essen, na Alemanha, Axel Honneth apresentou sua tese de doutorado na *Universidade Livre de Berlim* em 1983, produção que posteriormente foi publicada sob o título *Kritik der Macht – Reflexionstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie (Crítica del poder – fases em la reflexión de una Teoria Crítica de la sociedad)*. Durante seis anos (entre 1984 e 1990), Honneth foi assistente de Jürgen Habermas no *Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt*. Nesta mesma instituição apresentou sua tese de livre docência, intitulada *Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*, cuja publicação se deu em 1992. Em 1996, Honneth sucedeu a Habermas em seu posto na *Universidade de Frankfurt*, vindo a assumir também em 2001 a direção do *Instituto de Pesquisa Social*, onde permaneceu até 2018.²⁸

28 As informações biográficas foram colhidas da página oficial do *Institut für Sozialforschung*. (Cf. http://www.ifs.uni-frankfurt.de/mitarbeiter_in/axel-honneth/). Desde 2019 quem assume a direção do *Institut für Sozialforschung* é o sociólogo Ferdinand Sutterlüty.

Em *Crítica do poder*, Honneth parte de uma crítica reconstrutiva para apontar a existência de um *deficit* sociológico na produção teórica de Adorno e Horkheimer, contrapondo-lhes as produções de Habermas e Foucault, nos quais identifica a descoberta do social. A obra é uma composição de nove capítulos divididos em duas partes. Num primeiro momento, Honneth analisa os textos fundacionais da Teoria Crítica, em especial os produzidos por Horkheimer; depois sua atenção volta-se para a obra *Dialética do esclarecimento* e, por conseguinte, o autor aborda a produção de Adorno. Nessa primeira parte, levando em consideração aspectos históricos, Honneth procura analisar os problemas fundamentais em que essa produção apresentava uma incapacidade de desenvolvimento de uma análise social do processo civilizatório que corria.

O *deficit* sociológico apontado por Honneth à primeira teoria crítica, em especial aos escritos de Horkheimer e Adorno, se refere a um “reduncionalismo funcionalista”, que tem suas origens nos pressupostos histórico-filosóficos ancorados na categoria do trabalho social ligada à tendência predominante “de um marxismo funcionalista” que “restringe instrumentalmente a história humana para um desdobramento do procedimento societal da natureza” (HONNETH, 1999, p. 517). Como consequência dessas premissas de “filosofia da história”, havia a compreensão da redução do processo histórico à uma dimensão da dominação da natureza, subjacente ao programa teórico que movia o primeiro Horkheimer, o qual “era concebido de tal forma que apenas os processos sociais suscetíveis de assumir funções na reprodução e expansão do trabalho social podem encontrar um lugar nele” (HONNETH, 1999, p. 516).

Axel Honneth, em *Crítica do poder*, posiciona Foucault para suprir uma lacuna no pensamento de Habermas que, com sua teoria do agir comunicativo e da diferenciação que este faz entre mundo sistêmico e mundo da vida, teria deixado a esfera da ação desprovida da mediação do poder, só o considerando efetivamente na esfera do mundo sistêmico. Foucault é, portanto, usado de modo estratégico por Honneth, pois ele teria contribuído para erodir as concepções clássicas de poder enquanto “posse” para compreendê-lo como relações de forças que circulam de modo complexo na sociedade, articulando as relações de saber às relações de poder. Honneth considera que não é o poder enquanto “posse” que garantiria a soberania política, nem o dualismo entre dominadores e dominados que configuraria em Foucault os conflitos sociais modernos, mas é o modelo estratégico de Foucault que forneceria os elementos para apreender os conflitos entre os sujeitos.

Para Honneth, Foucault permitiria abordar intersubjetivamente as lutas sociais, cerne de sua *Teoria do reconhecimento* e, com isso, criticar as representações lacunares em Habermas,

mas também em Adorno e Horkheimer. Ao mesmo tempo que faz um uso positivo de Foucault, Honneth credita também a ele a dificuldade, com sua ideia de uma batalha perpétua entre os sujeitos para a formação de um consenso normativamente motivado. Honneth passa, portanto, do momento inicial de apropriação positiva de Foucault para um momento posterior que leva à crítica e relativização de sua força explicativa, já que Foucault, com suas concepções de dispositivos disciplinares, normalização e biopoder, acaba operando também com noções coercitivas de ordem social, fato que paradoxalmente o aproximaria de Adorno e Horkheimer.

A incapacidade para a análise das ambivalências sociais encontradas por Honneth na primeira teoria crítica estava ligada, portanto, a uma não compreensão de um tipo de ação social que não se reduzisse ao trabalho societário como uma forma específica da prática social: “perdendo assim de vista essa dimensão da prática diária na qual os sujeitos socializados geram e desenvolvem criativamente orientações de ações comuns de um modo comunicativo” (HONNETH, 1999, p. 518). Para o autor, “somente considerando essa esfera comunicativa da prática diária social é que Horkheimer poderia ter descoberto que a reprodução societária nunca ocorre na forma de um cumprimento cego de imperativos funcionais, mas só por meio da integração das normas de ação específicas dos grupos” (HONNETH, 1999, p. 518).

É na tentativa de buscar saídas para os *déficits* encontrados nos primeiros pensadores frankfurtianos, que Honneth recorre, para a reconstrução normativa do social, à produção de Foucault e Habermas. Sob impulsos antifuncionalistas, que possibilitavam uma abertura de caminho para uma nova concepção de sociedade, Honneth (1999, p. 539) pontua que Habermas, com uma proposta teórico-comunicativa, rompe com “os pressupostos fundamentalistas da filosofia da história até então determinantes na tradição da Teoria Crítica”. Sob esse modelo teórico, “a forma de vida humana se distingue por obter compreensão pela língua” e a reprodução social, portanto, “não pode ser reduzida à dimensão única do trabalho, como propõe Marx em seus escritos teóricos”, mas pelo contrário, “além da atividade de transformar a natureza, a prática de interação linguística mediada deve ser encarada como uma dimensão fundamentalmente do desenvolvimento histórico” (HONNETH, 1999, p. 539). Deste modo, Honneth na medida em que vislumbra também no jovem Marx uma compreensão expressiva e não só instrumental do trabalho, expande sua crítica à interpretação feita por Habermas de Marx, que teria considerado o trabalho mera expressão da ação racional com relação a fins. Por isso, Honneth postula que a esfera do trabalho também deve se abrir aos ideais normativos e levar à superação da própria dicotomia que Habermas estabelece com a distinção entre o mundo sistêmico e o mundo da vida, afirmando que todas as esferas sociais devem figurar no seu

projeto de reconhecimento intersubjetivo. Honneth vê assim em Habermas o perigo do esvaziamento da substância normativa no mundo da vida, fato que o leva a considerar as relações de poder somente na perspectiva da teoria dos sistemas que ele integra à sua razão comunicativa (Cf. HONNETH, 2009a).

Honneth (1999) reconhece em Habermas a elaboração de uma teoria independente da sociedade como uma nova versão da Teoria Crítica, que coloca em seu cerne os conceitos de “trabalho” e “interação” e, com ambos, uma noção distinta de ação social que fundamenta uma teoria da racionalização social; mas o autor também alerta para o fato de que, sob “a distinção entre sistema e mundo existencial que recentemente encontrou oposição [...] Habermas corre o risco de ceder as ‘seduções da teoria de sistemas’ e de novo renunciar ao potencial real de sua abordagem teórico-comunicativa” (HONNETH, 1999, p. 544).

2.2 A fundação da Teoria do Reconhecimento em Axel Honneth

Depois de *Crítica do poder*, é com *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*, obra publicada em 1992, que se mostra possível, para Axel Honneth, a construção de uma teoria social crítica alternativa. Nesta obra, Honneth lança os fundamentos de uma teoria de teor normativo acerca da concepção de “luta por reconhecimento” que apropriou de diferentes matrizes de pensamento nos campos disciplinares, os quais já foram referidos em passagens anteriores deste trabalho.

A obra é organizada em três momentos. No primeiro deles, chamado “Presentificação histórica: a ideia original de Hegel”, Honneth aborda de forma sistemática o conceito de “luta por reconhecimento” esboçado por Hegel em seus escritos de juventude em Jena.²⁹ Nesse primeiro momento, o seu interesse volta-se para a reconstrução das linhas argumentativas de Hegel na construção de três distintas formas de reconhecimento que, potencialmente, condizem com as motivações dos conflitos inscritos no cerne de uma teoria da intersubjetividade. Esse modelo conceitual também tem influências que remontam a Kant, Fichte e Schelling. Na sequência, em “Atualização sistemática: a estrutura das relações sociais de reconhecimento”,

²⁹ As obras de juventude de Hegel em seu tempo de Jena, que fundamentam as reflexões de Axel Honneth, referem-se ao *Sistema da Eticidade* de 1802/1803, ao *Sistema da filosofia especulativa* de 1803/1804, denominado anteriormente de “*Realphilosophie de Jena I*”, e a *Realphilosophie de Jena* de 1805/1806 (HONNETH, 2003, p. 30).

Honneth pretende dar corpo empírico à ideia hegeliana de “luta por reconhecimento”, a partir dos estudos de psicologia social de G. H. Mead e da psicanálise de Winnicott. Já em “Perspectivas de filosofia social: moral e evolução da sociedade”, que constitui o terceiro e último momento da obra, o autor investiga a atualidade teórica de um modelo análogo ao de conflito social proposto por Hegel e essa busca o aproxima das perspectivas teóricas de Marx, Sorel e Sartre sobre a questão.

Como os aspectos mais relevantes que figuram uma crítica reconstrutiva da obra de juventude de Hegel, logo de início, Honneth (2003) chama atenção para as motivações que o filósofo alemão teve em seu empreendimento teórico, a saber: (a) influenciado pela ideia kantiana da autonomia individual, Hegel colocou como tarefa de sua filosofia política a mediação entre a doutrina da liberdade de seu tempo, a filosofia política moderna e as questões de moralidade e eticidade; (b) para esse empreendimento, Hegel resgata o conceito de “luta social” dos filósofos políticos antigos para o seu novo conceito de uma luta inter-humana, questão nuclear para o desenvolvimento de sua teoria da intersubjetividade centrada na concepção de luta por reconhecimento.

Da filosofia social moderna – tradição filosófica alicerçada no legado intelectual de Maquiavel e Hobbes –, Hegel extrai a noção de “luta social”. Cabe aqui brevemente apontar que, em Maquiavel, para quem a natureza humana é fundamentalmente egocêntrica, os indivíduos vivem em um estado de constante concorrência por seus interesses privados manifestos em uma luta permanente dos sujeitos por autoconservação; já Thomas Hobbes, com a pretensão de investigar as “leis da vida civil”, em pouco mais de um século depois, fundamenta uma teoria acerca da soberania do Estado, tomando da premissa de Maquiavel os pressupostos para a concepção do “contrato social” como forma de dar fim à guerra ininterrupta de todos contra todos sustentada como um meio de autoconservação individual. Esse salto dado por Hobbes só foi possível com os avanços teóricos, científicos e filosóficos de sua época, contexto em que a essência humana era compreendida de forma mecanicista – ideia a partir da qual Hobbes fundamenta sua doutrina do “estado de natureza”.

Partindo desses elementos teóricos, chama atenção o desdobramento da filosofia política moderna que estava sob a mira de Hegel. O retorno às premissas ontológicas de Maquiavel e Hobbes possibilita ao filósofo alemão uma compreensão de que ambos os representantes da filosofia política moderna concebiam o modelo de ação política como uma “luta dos sujeitos por autoconservação”: essa concepção mostra-se na idealização que Maquiavel faz da ação expressa de um soberano absoluto; e no caso de Hobbes, quando este sacrifica a sua filosofia

política e o conteúdo liberal que fundamentam sua ideia de contrato social para assumir uma forma autoritária de realização política. Essa ideia de uma “luta por autoconservação”, como o meio de impedir conflitos iminentes a todo custo, na compreensão de Hegel, declina-se fatalmente em uma práxis política autoritária. Foi, portanto, contra essa tendência da “filosofia social moderna de reduzir a ação política à imposição de poder, racional simplesmente com respeito a fim, que o jovem Hegel tentou se voltar com sua obra filosófica política” (HONNETH, 2003, p. 36).

Depois de elencar as influências dos filósofos políticos modernos que moveram o jovem Hegel, Honneth (2003) entra propriamente no cerne do projeto teórico hegeliano. Nesse momento de sua exposição, Honneth (2003) chama atenção para um fato central na filosofia hegeliana dos escritos de Jena, que se refere ao processo de apropriação e releitura que o filósofo alemão faz do modelo conceitual de uma luta inter-humana hobbesiano: o conceito de “luta social”, anteriormente defendido como uma “luta por autoconservação”, passaria a ser compreendido por Hegel como uma potência motivada por impulsos morais. Nesse sentido, o autor acentua que é no *Sistema da eticidade* (1802/1803) que Hegel desenvolve uma mediação teórica entre Kant e Hobbes para, no segundo momento, desenvolver uma guinada teórica que costurasse uma nova roupagem ao conceito de “luta social” hobbesiano. Hegel estava convicto de que “para poder fundamentar uma ciência filosófica da sociedade, era preciso primeiramente superar os equívocos atomísticos a que estava presa a tradição inteira do indivíduo natural moderno” (HONNETH, 2003, p. 38).

Por equívocos atomísticos entende-se as duas vertentes do direito natural, sustentadas pela tradição da filosofia social moderna, e que apresentariam um mesmo erro básico em sua concepção de sujeito: o primeiro erro de “base empírica” e o segundo de “base formal”. Sob o enfoque empírico, o direito natural concebe a natureza humana partindo de definições fictícias ou antropológicas que suporiam como se organiza racionalmente o social. Já sob o enfoque formal, o direito natural conceberia a natureza humana partindo do “conceito transversal de razão prática”. Para essas duas vertentes, “o ser singular é pressuposto como categorialmente ‘como o primeiro e o supremo’”, o que implica para Hegel “pressupor a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para socialização humana” (HONNETH, 2003, p. 38-39). Nesse sentido, “as premissas atomísticas dão-se a conhecer no fato de as ações éticas em geral só poderem ser pensadas na qualidade de resultado de operações racionais, purificados de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana” (HONNETH, 2003, p. 39).

Diante da impossibilidade de ser desenvolvido “um estado de unificação ética entre os homens”, essas condições são para Hegel vistas como “aéticas” (HONNETH, 2003, p. 39). Sob o enfoque dessas premissas atomísticas, representadas sobretudo por Kant e Fichte, Hegel visa desenvolver um programa teórico divergente voltado para uma “totalidade ética”. Esse empreendimento é impulsionado como tentativa de superar as limitações que encontra nos pressupostos individualistas da doutrina moral de Kant, ao mesmo tempo que se familiariza com a filosofia de Platão e de Aristóteles (salienta-se aqui que são nesses filósofos gregos que Hegel acessa uma discussão sobre a intersubjetividade da vida pública).

O primeiro passo de Hegel nessa direção está na substituição das categorias atomísticas pela concepção de vínculos sociais entre os sujeitos, seguido de um segundo passo para explicar o modo da passagem de um estado de “eticidade natural” para a “eticidade total”. Para Hegel, “toda teoria filosófica da sociedade tem de partir primeiramente dos vínculos éticos em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos dos sujeitos isolados” (HONNETH, 2003, p. 42-43). Para esse filósofo, o convívio intersubjetivo está presente na socialização humana desde o início.

Hegel encontra o princípio de uma “teoria da intersubjetividade” em Fichte, e dela descreve “a estrutura interna de relações éticas”. Em Fichte, o reconhecimento é concebido como uma ação entre os indivíduos, intermediado por uma relação jurídica: Fichte, com sua doutrina, apresenta o curso negativo do reconhecimento, sendo em seu modelo de reconhecimento que Hegel vê a possibilidade de uma releitura do modelo de “luta social” inaugurado na história da filosofia social moderna. Desse modo, a exposição da eticidade hegeliana é constituída por estágios de lutas, mas “o que interessa particularmente a Hegel é a forma interna do decurso da luta que resulta em cada caso dessas perturbações no convívio social; sua análise está teoricamente ancorada numa interpretação dos atos destrutivos como manifestações de um ‘crime’” (HONNETH, 2003, p. 51). O crime, para Hegel, como uma etapa da eticidade precedente, é concebido como “formas de um exercício negativo da liberdade abstrata”. Nesse sentido, há a suposição, para Honneth, de que o crime para Hegel pode ser compreendido originariamente como resultado de um reconhecimento incompleto: “neste caso, o motivo interno do criminoso é constituído pela experiência de não ser reconhecido de uma maneira satisfatória na etapa estabelecida de reconhecimento mútuo” (HONNETH, 2003, p. 52-53).

Honneth (2003) destaca também que são os diferentes conflitos em Hegel que contribuem à passagem da eticidade natural para a eticidade absoluta. Dois aspectos são observados de

forma analítica nessas ações intersubjetivas: Honneth analisa que o primeiro se refere ao “potencial de aprendizagem prático-moral” que os conflitos sociais podem oferecer; e o segundo aspecto se relaciona a uma dimensão evolutiva de uma “pessoa” para uma “pessoa inteira”. Esse aspecto está associado ao caminho de uma maior autonomia alcançada pelos sujeitos que os levam ao mesmo tempo para uma dependência recíproca intermediada pelos conflitos entre sujeitos individuais:

essas duas dimensões evolutivas são pensadas juntas e consideradas como uma unidade, acaba se destacando o processo de formação com que Hegel tenta explicar a passagem da eticidade natural para a absoluta quanto mais o sujeito amplia uma autonomia a partir das demandas individuais expostos nos conflitos deflagrados, mais ele estreita sua dependência recíproca com a comunidade que é acionada para reconhecer o que está implícito no conflito (HONNETH, 2003, p. 58).

Interessado nas diversas formas de reconhecimento intersubjetivo em Hegel, Honneth observa uma diferenciação em três esferas de reconhecimento, que se distinguem entre si:

na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo humano é reconhecido como ser carente concreto, na relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito, como pessoal de direito abstrata, e finalmente na relação do Estado, esclarecido no plano emotivo, como universal concreto, isto é, como sujeito socializado em sua unicidade (HONNETH, 2003, p. 67).

Essas formas de reconhecimento são observadas por Honneth em *Sistema da eticidade* como formas espaçadas e difusas, mas não é ainda nessa produção que Hegel definiria com maior nitidez um quadro conceitual em que descreve uma teoria da intersubjetividade e as etapas do reconhecimento social. Honneth salienta que no projeto de uma *Realphilosophie* (1805-06), considerado o último texto de Hegel que precede a Fenomenologia do Espírito, a luta por reconhecimento recebe uma “posição forte” e sistemática, que é apontada por Honneth como uma situação que “jamais terá novamente em sua obra posterior de filosofia política”. Em sua reconstrução da obra de juventude de Hegel e em análise acerca da evolução da teoria da intersubjetividade presente no *Sistema da eticidade* (1802/03), Honneth acentua que é em produção posterior, denominada *Realphilosophie de Jena* (1805/1806), que o conceito de reconhecimento aparece pela primeira vez. Hegel empregaria o conceito de reconhecimento para designar uma “relação mútua de conhecer-se-no outro”.

O movimento teórico que Honneth (2003, p. 86) pretende capturar em seu processo de reconstrução uma crítica imanente direcionada à tradição do direito natural desenvolvida por Hegel como “nova etapa de experiência através da vontade individual”. Segundo o autor,

a crítica imanente da doutrina do estado de natureza coincidiria de certo modo com a análise da constituição da pessoa de direito: uma descrição correta, acertada daquele

processo de ação que se realizam sob as condições sociais da concorrência hostil teria justamente de expor o processo de formação no qual os indivíduos aprendem a se perceberem como seres dotados de direitos intersubjetivamente válidos (HONNETH, 2003, p. 86-87).

Hegel em sua produção teria dado destaque ao conflito, mas não entendido como sendo movido à “autoconservação”. Honneth (2003) salienta que o filósofo se esforçaria para que o conflito fosse interpretado como “luta por reconhecimento”.

No que se refere à apresentação do projeto teórico de Hegel feita por Honneth até o momento, vê-se um esforço deste pensador em capturar o movimento teórico de reconstrução desenvolvido por Hegel em sua obra de juventude. Honneth finaliza sua reconstrução da obra de juventude de Hegel enfatizando que a teoria de uma “luta por reconhecimento” permanecia inacabada. Embora Honneth revise essa afirmação em obras mais atuais, em *Luta por reconhecimento* o autor havia adotado a interpretação de que “o modelo, ainda inacabado, da luta por reconhecimento” não teria sido mais retomada em sua forma original por Hegel em sua obra de maturidade. Neste sentido, Soares do Bem (2020) pontua que em obra de 2010, “como *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie* (O Eu no Nós. Estudos sobre a Teoria do Reconhecimento), Honneth corrige seus pressupostos e dá maior precisão às posições desenvolvidas na obra de 1992”.³⁰

Depois de reconstruir o movimento teórico desenvolvido por Hegel em seus escritos de Jena, Honneth (2003) pretende dar corpo empírico à ideia hegeliana de “luta por

30 A relevância do texto de Soares do Bem (2020) reside no fato de ele não apenas reconstruir sistematicamente as matrizes teórico-filosóficas do pensamento de Honneth, mas também de possibilitar o acesso as obras recentes do autor somente acessíveis em língua alemã, através das quais evidencia momentos de autocrítica elaboradas por Honneth em relação às suas obras fundantes da teoria do reconhecimento. Além de situar a obra *Luta por reconhecimento* a partir dos planos epistêmicos, fenomênicos e históricos e de identificar os contextos discursivos que entrelaçam tais planos de modo significativo às esferas de ação (amor, direito e estima social), Soares do Bem aponta passagens atualizadas pelo próprio Honneth em obras posteriores, as quais inevitavelmente levam à compreensão de que a obra de 1992 não pode ser lida e interpretada de modo essencialista, sob pena de se perder alterações importantes no núcleo do pensamento de Honneth, como a reconsideração dos potenciais de reconhecimento intersubjetivo também nas obras de maturidade de Hegel e não só na produção filosófica do período de Jena (SOARES DO BEM, 2020, p. 256). A implicação dessa mudança em Honneth altera também a sua própria interpretação em *Luta por reconhecimento* acerca da esfera do amor, considerada ali como estéril para processos de universalização social (SOARES DO BEM, 2020, p. 263). Como salienta Soares do Bem, “por ocasião da publicação de *Luta por Reconhecimento* em 1992, a esfera do amor foi ali constituída tendo como parâmetro normativo somente os escritos do jovem Hegel, não fluindo para o domínio interior dessa esfera as formas específicas de constituição das comunidades familiares (Familiengemeinschaften), em conformidade com o tratamento atribuído a elas nos Princípios da Filosofia do Direito” (SOARES DO BEM, 2020, p. 263). Além dessa questão crucial, Soares do Bem identifica também momentos de distanciamento de Honneth tanto em relação a Hegel como em relação à psicanálise de Winnicott. Honneth passará a considerar que o reconhecimento não precisa ser precedido pelo conhecimento, como pressuposto em Hegel, além do fato de a esfera do amor ser também expandida para além do modelo winnicottiano, “que a centra fortemente na relação estabelecida entre mãe e a criança” (SOARES DO BEM, 2020, p. 262).

reconhecimento”. A partir dos estudos de psicologia social de Georg Herbert Mead, de Donald W. Winnicott e de Jessica Benjamin, o autor esboça uma teoria da intersubjetividade, buscando descrever a estrutura filosófica hegeliana, como as três formas de reconhecimento (amor, direito e estima social). A atenção aqui repousa no processo de reconstrução empírica dos fenômenos correspondentes às três formas de reconhecimento, bem como em suas possíveis manifestações de desrespeito como potenciais desencadeadores de conflitos sociais.

Como ponto de partida, em sua reconstrução atualizadora, o Honneth assume uma a ideia hegeliana como uma *teoria social* de teor normativo, e não como uma teoria normativa das instituições.³¹ A partir desse ponto de partida, passa a ser demandado três tarefas, que aqui enuncio em síntese:

(1) Diante dos aspectos ligados a uma tradição ainda especulativa do modelo hegeliano da formação da identidade dos sujeitos, com o objetivo de atribuir à intersubjetividade um curso no interior do mundo social, Honneth (2003, p. 120) pretende reconstruir a tese central hegeliana “segundo a qual a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos” à luz de uma atualização empiricamente sustentada com a psicologia social.

(2) A teoria da intersubjetividade hegeliana apresenta como premissas a existência de diversas formas de reconhecimento recíproco, que se distinguem umas das outras e são representadas em graus de autonomia distintos atribuídos aos sujeitos, a saber: o amor, o direito, a eticidade. Tais formas de reconhecimento, em Hegel, estão ligadas a pressupostos metafísicos. Nesse sentido, Honneth considera necessário desenvolver uma reconstrução atualizadora, retomando essa tipologia a partir de uma fenomenologia empiricamente controlada das formas de reconhecimento.

(3) Honneth refere-se à “lógica de um processo de formação mediado pelas etapas de uma luta moral subjacente às três formas de reconhecimento do modelo conceitual hegeliano. Como forma de conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de

31 Honneth (2003) faz questão de deixar claro que os seus propósitos diferem, por exemplo, dos de Ludwig Siep. Este autor também desenvolveu um estudo reconstrutivo da doutrina do reconhecimento de dos escritos de Hegel de Jena, mas com a diferença de que o projeto de Siep voltava-se para uma “espécie de ‘gênese normativa’ da formação das instituições sociais”. A diferença entre os objetivos de Siep e dos próprios propósitos Honneth está na tentativa do segundo de dar uma direção a dimensão da sociologia às pressuposições normativas da relação de reconhecimento ao modelo conceitual hegeliano. Honneth atribui a essas pressuposições “o ponto de referência de uma explicação dos processos de transformação histórica e empírica da sociedade” (Honneth, 2003, p. 119).

autonomia”, o autor volta-se para como se estabelece a lógica moral dos conflitos sociais, mas não sob a perspectiva de abordagens empíricas, e sim sob a perspectiva da filosofia social.

A partir dos estudos de psicologia social de G. H. Mead, Honneth busca explicar como a formação da identidade humana pode ser compreendida a partir de uma concepção intersubjetiva da autoconsciência humana. Para Mead, “um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2003, p. 131). Para esse estudioso, são parceiros de um diálogo interno o “Eu” – “Me”, que representam respectivamente o sujeito – objeto. O conceito de “Me”, segundo a ótica de Mead, caracteriza um elemento importante para uma autorrelação originária:

o indivíduo só pode se conscientizar de si mesmo na posição do objeto; pois o *Self* que entra em seu campo de visão quando ele reage a si mesmo é sempre o parceiro da interação percebido da perspectiva de seu defrontante, mas nunca o sujeito atualmente ativo das próprias manifestações práticas (HONNETH, 2003, p. 130).

O “Me”, de acordo com Mead, transforma-se em uma imagem cognitiva prática, na medida em que se constitui “nas reações do parceiro de interação, não mais simplesmente das exigências cognitivas do comportamento, em si de expectativas normativas”(HONNETH, 2003, p. 130). A partir de alguns trabalhos, nos quais Mead aborda atividades lúdicas infantis, Honneth dá especial destaque para o conceito de “outro generalizado”:

assim como a criança, com a passagem para o game adquire a capacidade de orientar seu comportamento por uma regra que ela obteve da sistematização das perspectivas de todos os companheiros, o processo de socialização em geral se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação, proveniente da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade (HONNETH, 2003, p. 135).

Na medida em que as normas sociais de ação do “outro generalizado” alcança a identidade de um mundo socialmente aceito em sua coletividade estabelece-se para Mead uma relação intersubjetiva de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 135). Honneth (2003, p. 139) chama atenção para um elemento da perspectiva de Mead que supera o quadro referencial hegeliano, “no momento em que ele passa a incluir em sua consideração da formação da identidade o potencial criativo do ‘EU’”. Para o autor, a “mera interiorização da perspectiva do ‘outro generalizado’ não pode bastar na formação da identidade moral”: o “Eu” contrapõe-se ao “Me”, e é desse atrito interno dos sujeitos de autorrelação que, em Mead, localizar-se-ia um conflito que estaria na base de todo “desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como da sociedade”;

aqui estaria inscrita portanto a dinâmica da luta por reconhecimento, numa perspectiva pós-idealista, intramundana.

Já em “Perspectivas de filosofia social: moral e evolução da sociedade”, que constitui o terceiro e último momento da obra, o autor investiga a atualidade teórica de um modelo análogo ao do conflito social proposto por Hegel. Essa busca o aproxima das perspectivas teóricas de Marx, Georges Sorel e Sartre sobre a questão. Nesse momento, Honneth apresenta o esboço para o conceito de eticidade de sua *Teoria do reconhecimento*. Tendo como base processos históricos, Honneth ocupa-se em construir um quadro normativo que possibilite a interpretação crítica da lógica moral dos conflitos sociais.

2.3 As bases sociológicas da Teoria do reconhecimento

As obras *Crítica do poder* e *Luta por reconhecimento* situam o pensamento de Axel Honneth na tradição da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Para alguns estudiosos da obra de Honneth, a exemplo de Emil A. Sobottka (2015), essas duas obras apresentam uma primeira versão sistemática da *Teoria do reconhecimento* desenvolvida pelo autor, que pode ser compreendida a partir de dois momentos: no primeiro deles, de caráter desconstrutivo, Honneth emite uma crítica que ganha particular importância ao ser dirigida a Habermas, em que procura mostrar como a versão da teoria crítica habermasiana apresenta limitações que só poderiam ser superadas se fosse considerado o “horizonte da dimensão de intersubjetividade social”; já no segundo momento, de caráter reconstrutivo, Honneth procura desenvolver a sua própria versão da teoria crítica, na qual fundamenta uma teoria normativa da intersubjetividade social (SOBOTKA, 2015, p. 21).

Nos tópicos anteriores deste trabalho, essas obras foram reconstruídas de forma descritiva, visando privilegiar os principais argumentos do autor para fundamentar o seu projeto teórico. Cabe salientar que uma reconstrução descritiva de *Crítica do poder* e *Luta por reconhecimento*, neste trabalho, decorreu sem a pretensão de desenvolver uma crítica normativa ou imanente. A necessidade de salientar esse ponto na discussão, remete-me a uma situação bastante corriqueira apontada por estudiosos da obra de Axel Honneth. Sobottka (2015) em sua obra *Reconhecimento – Novas abordagens em teoria crítica*, o autor chama atenção para a dinamicidade e potencial de resposta que Honneth tem para interagir com a recepção crítica de sua obra. Essa característica, de fato, mostra-se como desafio para os seus interlocutores e

estudiosos, já que “ao ser confrontado com novos problemas, críticas ou perspectivas que lhe pareçam contribuir melhor para o projeto teórico, muda com frequência conceitos, ênfases e abordagens”, para utilizar as palavras de Sobottka (2015, p. 22). De modo similar, Soares do Bem (2020), em uma reconstrução teórico-normativa e histórica que faz das obras de fundação e de obras mais atuais de Honneth, também inicia sua discussão chamando atenção para o fato de que

Toda tentativa em acessar o pensamento do autor, em permanente e simultâneo processo de expansão e revisão, pode evidenciar-se como tarefa tragicamente fadada ao fracasso ou à deformação, se não forem considerados seus minuciosos e sutis esforços pela articulação de diferentes campos disciplinares, como a filosofia, a teoria sociológica, a psicanálise e a psicologia social, e também de diferentes esferas de interação, tanto em seus aspectos históricos, como lógicos e estruturantes (SOARES DO BEM, 2020, p. 249).

No que concerne a outras teorias que se vinculam de forma central à concepção de reconhecimento, Patrícia Mattos (2006) desenvolveu um estudo com o qual apresenta as principais contribuições dos mais relevantes pensadores da atualidade, que pensam a noção de reconhecimento no âmbito da Teoria Social. Em sua obra *A sociologia política do reconhecimento*, Mattos parte da percepção de uma instigante e crescente importância da noção do reconhecimento social como uma categoria neo-hegeliana no debate contemporâneo, desenvolve um estudo que engloba, além de Axel Honneth, Charles Taylor e também Nancy Fraser.

A partir desses autores, Mattos (2006) observa no debate acerca do reconhecimento social importantes interpretações alternativas da modernidade contemporânea. A autora identifica que um dos pontos de intersecção encontrados nesses estudiosos está na intuição hegeliana original da luta por respeito e reconhecimento intersubjetivo, subjacentes aos conflitos sociais. De forma específica, sobre o que observa ser uma divisão do trabalho social entre eles, a autora percebe uma atenção de Taylor para a “tarefa de fundamentação filosófica e histórico-filosófica da tese do reconhecimento social como vínculo básico e fundamental entre os indivíduos”; em relação a Fraser, apesar de a estudiosa também tratar de aspectos filosóficos e sociológicos, o seu interesse sobre o debate do reconhecimento volta-se para as “análises dos recentes movimentos sociais e das lutas políticas que os singularizam”; quanto a Honneth, embora o autor lide com processos de fundamentação filosófica, o seu interesse volta-se para uma tentativa de “*sociologizar* a teoria hegeliana original destituindo-a de sua ganga metafísica por posturas abertas à investigação empírica” – aqui a autora identifica um trajeto importante perseguido em direção a uma teoria sociológica do reconhecimento (MATTOS, 2006, p. 16, grifos da autora).

No capítulo que aborda “A sociologia do reconhecimento”, Mattos (2006) discorre especificamente sobre Axel Honneth, buscando encontrar, no autor, aspectos sociológicos que fundamentam sua ideia de reconhecimento, encontrando-os nos pressupostos da reprodução e da integração social nas sociedades modernas. O que há de novidade no argumento de Honneth se refere ao lugar que é dado aos conflitos sociais, que, baseados numa luta por reconhecimento, proporcionam mudanças sociais e, a partir delas, um progresso social. Honneth teria como objetivo central “construir uma teoria social crítica de reconhecimento que permitisse pensar em caminhos emancipatórios a partir do não reconhecimento” (MATTOS, 2006, p. 95).

Sobre essa questão, o sociólogo Luíz Souza (2012), estudioso da teoria de Axel Honneth, em resposta ao questionamento sobre o que há de especialmente sociológico na *Teoria do reconhecimento* de Axel Honneth, também identifica a integração, em sua dimensão intersubjetiva, como uma das faces da *Teoria do reconhecimento* honnethiana em nível sociológico. O autor aponta que, com a tematização da integração social na concepção original do reconhecimento, esboça-se um modelo de normatividade no qual “um tipo de análise do conflito em que tanto a dimensão formativa individual quanto a dimensão interativa da identidade se relacionam ao estabelecimento de padrões normativos de socialização que, por sua vez, remetem à relação entre estes processos” (SOUZA, 2012, p. 73). Na busca por elementos que apontem para uma possível sociologia na obra *Luta por reconhecimento*, Souza (2012, p. 73) salienta que “a relação entre as esferas de reconhecimento jurídico e social e o estabelecimento de novos horizontes de sociabilidade” é, em especial, o elemento na *Teoria do reconhecimento* que torna possível observar as especificidades da integração social.

Ainda no que se refere ao lugar que a *Teoria do reconhecimento* ocupa na teoria crítica contemporânea, Mattos (2012, p. 23), desta vez em artigo sobre a obra honnethiana, salienta que a *Teoria do reconhecimento* contribuiu de forma decisiva para a renovação do paradigma da Teoria Crítica, em especial no que diz respeito ao resgate de seu principal objetivo com “a tematização das formas de legitimação, justificação e naturalização da dominação social injusta e do seu interesse emancipatório”. No empreendimento de renovar os fundamentos da Teoria Crítica, um dos questionamentos direcionados à teoria habermasiana tido como objeto de reconstrução por Honneth, diz respeito à construção de uma teoria voltada para a formação da subjetividade, temática que teria sido “reprimida e secundarizada” por Habermas:

Enquanto Habermas se preocupa com as condições de participação na esfera pública de sujeitos autônomos, Honneth vai se preocupar com as condições emocionais que tornam possível ou não a formação de sujeitos autônomos e livres, que podem intervir como tais na arena política. O foco teórico, presidido por uma nova escolha categorial, atentar-se-á para as experiências afetivas do não

reconhecimento, levando a percepção de experiências difusas de sofrimento e humilhação, como a base de qualquer possibilidade de crítica e emancipação social (MATTOS, 2012, p. 25).

São dois aspectos da crítica à teoria habermasiana empreendida por Honneth: o primeiro, como já demonstrei, se refere à recusa de Honneth da concepção sistêmica/instrumental de Estado e mercado, a qual “passaria a ser consideradas por Habermas grandezas regidas pelo critério da eficiência formal”; o segundo aspecto diz respeito ao centro da preocupação de Honneth com a construção de uma teoria da subjetividade, posicionamento esse, que para o autor, apresenta-se como uma situação que deveria ter sido priorizada por Habermas em sua teoria comunicativa (MATTOS, 2012).

É importante destacar que quando Patrícia Mattos chama a atenção para o fato de que o reconhecimento social em Honneth extrapola as bases de uma construção teórica entre a moralidade e a razão, esse aspecto se afirmaria, para a autora, na construção de um vínculo teórico entre moralidade e afetividade. A *Teoria do reconhecimento*, portanto, possibilitaria o debruçamento sobre uma dimensão da realidade que não seria possível quantificar, como a humilhação, o desrespeito, a indiferença e o desprezo (situações que fazem parte da vida de muitos seres humanos); assim como permitiria a tematização de questões que buscam compreender como “se articulam os sofrimentos individuais e coletivos que perfazem grande parte da vida da imensa maioria dos seres humanos”, e “de que modo essas realidades, quase sempre relegadas ao silêncio, possibilitam formas de rebelião e de crítica social” (MATTOS, 2012, p. 26). Nesse sentido, compreende-se como a teoria de Honneth reserva a esses tipos de realidades um lugar de relevância tanto nas reflexões filosóficas quanto nas reflexões sociológicas de nosso tempo.

2.4 O modelo crítico da reconstrução normativa

Com a reconstrução dos principais elementos teóricos da obra *Luta por reconhecimento*, vê-se que não é somente o modelo conceitual do reconhecimento hegeliano apreendido por Honneth, mas também o seu modelo metodológico de reconstrução que ganha relevo. Saliento, nesse sentido, como nessa obra central honnethiana o modelo teórico reconstutivo desenvolvido por Hegel também é assimilado por Honneth na elaboração de seu modelo de reconstrução normativa. Uma crítica sob o enfoque reconstutivo teria como objetivo evidenciar

tanto nas instituições como nas práticas sociais ideais normativos que sejam adequados e que possam criticar a realidade existente (HONNETH, 2009b, p. 58).

No que diz respeito ao sentido da crítica, Axel Honneth (2019), em entrevista a Luc Boltanski e Robin Celikates, distingue entre duas formas de crítica: uma crítica das injustiças sociais e uma crítica das patologias sociais. A primeira, para o autor, é sempre movida por intuições morais, e a segunda relaciona-se às intuições sobre a boa vida.

Quando questionado sobre o que define por tarefas da crítica social e de como esta se relaciona com a teoria social, Axel Honneth elenca duas tarefas que atribui à uma sociologia crítica: para a primeira tarefa, “a teoria social reconstrói uma narrativa histórica e imagem da modernidade particular, que transcende a articulação do conhecimento implícito realizado pelos atores”; já na segunda tarefa, a “teoria social deve ser entendida como um esforço de captar e de rearticular as expectativas legítimas dos atores, relacionando-os com os seus princípios normativos correspondentes” (HONNETH, 2019, p. 8). Nesse sentido, Honneth (2019, p. 9) pontua que “as intuições sobre os modos institucionais de funcionamento preocuparam-se sobretudo em facilitar a possibilidade de uma boa vida, mais do que em fazer justiça na relação entre as pessoas”. Uma crítica de forma reconstrutiva é entendida “no sentido de que revela as normas subjacentes aos processos sócio-históricos, que – devido à sua institucionalização – parece ter um certo grau de aceitabilidade social” (HONNETH, 2019, p. 11). Prosseguir com uma crítica social pode acontecer em duas direções distintas: “ou nos apoiamos nas interpretações já bem estabelecidas desses princípios, a fim de sugerir que não são adequadamente aplicadas a grupos específicos”, ou, por outro lado, partimos “para um certo consenso normativo – isto é, um ‘excedente de validade’ – destes princípios, a fim de mostrar que seria necessário mais justiça social do que aquela que já está estabelecida dentro das práticas e instituições dadas” (HONNETH, 2019, p. 11).

Sobre o fenômeno denominado *superinstitucionalização*, o autor salienta que um modelo de crítica que se dirige à rigidez das instituições não é uma crítica que se expressa em nome de grupos ou classes sociais oprimidos e excluídos. O autor argumenta, em sentido diverso, em prol de uma crítica que possa atender grupos particulares que têm seus direitos violados, uma crítica social que critica os estados sociais das coisas consideradas injustificadas, e que por isso, tendem a violar princípios institucionalmente estabelecidos. Em outras palavras, “o que é criticado aqui não são as práticas institucionais ou medidas governamentais, pelas quais não somos todos igualmente afetados, mas que afetam negativamente alguns grupos mais do que outros” (HONNETH, 2019, p. 11).

CAPÍTULO 3

O RECONHECIMENTO IDEOLÓGICO E AS PATOLOGIAS SOCIAIS EM AXEL HONNETH

Este capítulo investiga os dilemas enfrentados pela *Teoria do reconhecimento* de Axel Honneth, sob a perspectiva de críticas externas a ele endereçadas. Diferentemente do capítulo anterior, no qual a *Teoria do reconhecimento* foi fundada a partir da crítica de Honneth aos frankfurtianos da primeira e segunda geração, aqui é a própria *Teoria do reconhecimento* que é colocada sob o crivo da crítica. A discussão que segue volta-se, nesse sentido, para o debate desenvolvido por Axel Honneth e Nancy Fraser em torno da disputa teórica sobre o reconhecimento enquanto mero ato cognitivo ou enquanto aspecto relacionado ao processo de redistribuição material. Também adquire especial relevo, neste capítulo, a leitura que Honneth faz da teoria da ideologia de Althusser (a teoria dos *Aparelhos Ideológicos de Estado*) e o modo com que, ao criticá-la, acaba por projetar categorias teóricas do reconhecimento ao universo da teoria da reprodução social althusseriana, no interior da qual o reconhecimento constitui um elemento funcional no mecanismo de reprodução ideológica.

Posicionar a crítica de Honneth à concepção de ideologia em Althusser, neste capítulo, em que se investigam as críticas externas a ele endereçadas, e não no primeiro capítulo, que aborda sobre a conexão entre a Teoria Crítica e a ideologia na primeira geração (Adorno e Horkheimer) e na segunda geração (Habermas) de pensadores frankfurtianos, não constitui um equívoco metodológico, mas corresponde à uma necessidade imanente. Afinal, por não elaborar uma crítica geral da ideologia, como nos pensadores abordados no primeiro capítulo, o interesse aqui por Honneth não é o de evidenciar uma crítica geral da ideologia, mas tratá-la apenas nos aspectos em que ela provoca e desafia o estatuto de sua teoria do reconhecimento, ademais movido pela necessidade de responder às críticas externas a ele dirigidas.

3.1 O reconhecimento como mero ato cognitivo?

Em 2003, a cientista política norte-americana Nancy Fraser, juntamente com Axel Honneth, protagonizaram um debate sobre as premissas do reconhecimento social e sua relação com os processos de redistribuição material. O debate, organizado em quatro capítulos na obra *Redistribuição ou reconhecimento? um debate político-filosófico* (2006 [2003]), acontece em

dois momentos que se desdobram em réplicas de ambos os autores. Embora nos próximos parágrafos seja reconstituída a relação dessas duas categorias conceituais (o reconhecimento e a redistribuição) acerca do debate travado por Fraser e Honneth, cabe salientar que sobre este debate, aqui o interesse se volta, em especial, para os principais aspectos críticos que Fraser dirige diretamente à concepção de reconhecimento honnethiana.

O diálogo estabelecido entre Fraser e Honneth visa, em muitos sentidos, propor formas de pensar os fundamentos da Teoria Crítica. No interior deste debate, há questões fundamentais que são levantadas em três níveis diferentes e que se conectam de modo dinâmico: no nível da filosofia moral (referindo-se aos aspectos formais de um monismo normativo frente a um dualismo normativo); no nível da teoria social (sobre as relações entre a economia e a cultura, assim como também em suas diferenças nas sociedades capitalistas); e no nível da análise política (a respeito do debate sobre a igualdade e a diferença, as lutas econômicas e políticas de identidade, democracia social e sobre o multiculturalismo).

No primeiro momento de sua discussão, Fraser propõe uma Teoria da Justiça que engloba uma perspectiva dualista, visando pensar a relação entre redistribuição e reconhecimento nas sociedades capitalistas. Honneth, por sua vez, parte de uma perspectiva monista, segundo a qual considera a categoria de redistribuição como já integrada à sua noção de reconhecimento. Embora situem o reconhecimento de maneira diferente um do outro, ambos os estudiosos se comprometem a fundamentar o reconhecimento como um marco central na construção de uma Teoria da Justiça: ao passo que para Honneth o reconhecimento ajuda a posicionar a crítica às lutas sociais contemporâneas; na visão de Fraser, por outro lado, o reconhecimento permite teorizar acerca do lugar da cultura no capitalismo contemporâneo.

Essas duas vertentes só se encontram em uma terceira via, interessada em contribuir para uma Teoria da Justiça, que viabilize a compreensão das reivindicações sociais na atualidade (FRASER; HONNETH, 2006). Fraser e Honneth (2006) abrem suas discussões apontando que o debate sobre o reconhecimento vem sendo ampliado de uma forma que este não mais possa ser desconsiderado, já que ele surge com as demandas de questões fundamentais sobre um pluralismo de horizontes de valores que se referem às políticas de identidades e diferenças. Deste modo, algumas das questões práticas nas quais o reconhecimento é colocado em pauta, têm-se, por exemplo, as “reivindicações territoriais indígenas”, os “serviços de assistência às mulheres”, o “matrimônio homoafetivo”, e também os “aspectos da cultura muçulmana”. Os autores ainda acentuam que o reconhecimento apresenta-se como “uma categoria que relaciona a autonomia dos sujeitos ao plano intersubjetivo, e por isso se liga muito bem aos interesses morais de muitos conflitos contemporâneos” (FRASER; HONNETH, 2006, p. 13).

Ao mesmo tempo que se voltam para a realidade de inúmeras dimensões da sociedade (dimensões que demandam uma discussão que coloque em pauta o reconhecimento), Fraser e Honneth abrem o debate destacando que, até o momento, a compreensão em relação às questões da redistribuição segue sem um tratamento teórico suficiente, alertando, nesse sentido, que a questão da justiça distributiva não pode ser negligenciada. O tema da redistribuição tem relevo porque a injustiça distributiva não tem desaparecido, ou seja, ao que parece a realidade vem demonstrando o contrário: “as desigualdades econômicas aumentam, enquanto forças neoliberais promovem uma globalização empresarial e debilitam as estruturas de governos que haviam permitido certas distribuições em seu país” (FRASER; HONNETH, 2006, p. 14). O debate alinhavado por Fraser e Honneth tem como primeiro objetivo identificar qual a melhor maneira de relacionar a redistribuição e o reconhecimento. Desta forma, embora ambos os estudiosos discordem a respeito de como pensar essa relação, mesmo assim não desconsideram que uma Teoria da Justiça deve englobar tanto o reconhecimento (como uma das demandas mais atuais nos horizontes do debate da teoria social) quanto a redistribuição (como um problema clássico de paradigma marxiano das teorias sociais).

Trato em específico das considerações de Nancy Fraser (2007) que, embora situe o reconhecimento de maneira muito diferente de Honneth, não deixa de atribuir ao conceito um papel importante. Para pensar uma Teoria da Justiça hoje, segundo Fraser, há a necessidade de que se leve em consideração tanto a redistribuição, com suas reivindicações por uma distribuição mais justa de recursos e bens considerados defensáveis para a igualdade social, quanto o reconhecimento, que se volta para a reivindicação de uma sociedade “simpatizante da diferença” a fim de que se reconheça as perspectivas e particularidades das minorias sexuais, “raciais” e étnicas, bem como também as diferenças de gênero. Nesta direção, Fraser (2007) aponta como uma primeira tarefa a de redefinir uma concepção de justiça expandida que possa acomodar tanto as demandas de redistribuição como as de reconhecimento. Para ela, os teóricos da distribuição têm dificuldade de incluir em suas preocupações os problemas de reconhecimento, enquanto que os teóricos do reconhecimento, por sua vez, tendem a não considerar as teorias existentes de justiça distributiva adequadamente; diante disso, a autora propõe desenvolver uma concepção ampliada e abrangente de justiça que considere a distribuição e o reconhecimento como duas dimensões necessárias, porém distintas, mas que, na composição de uma concepção de justiça, não deve reduzir uma perspectiva em relação a outra.

Contudo, para Fraser (2007) tanto a redistribuição quanto o reconhecimento pertencem a paradigmas filosóficos distintos. Assim, ela explica que para tratar dessas questões seria

necessário ter de abordar a filosofia moral à qual, por sua vez, diferencia as questões de justiça das questões da boa vida; abordar essas questões é, portanto, tratar de “duas diferentes ordens de normatividade”. A primeira, que se refere à justiça, é tratada como uma questão do “correto”: falar de justiça redistributiva, neste sentido, remeteria a uma moralidade kantiana. A segunda questão tratada do “bem” relacionado ao reconhecimento que se baseia em uma ética hegeliana. A autora pontua que, no cerne desse debate, “acredita-se que as normas de justiça sejam universalmente vinculantes”, e que estas, por sua vez, se manteriam “independentes do envolvimento dos agentes com valores específicos”; já no caso do reconhecimento, este seria mais restrito a “agregar taxações de valores relativos às várias práticas, características e identidades culturais que dependem dos horizontes historicamente específicos do valor, o que não pode ser universalizado” (FRASER, 2007, p. 115).³²

Como forma de lidar com a questão, Fraser (2007) vê como ponto fundamental pensar se o paradigma da justiça, que geralmente é associado à “moralidade”, pode lidar com demandas do paradigma do reconhecimento; ou se, nesse movimento, será necessário voltar-se para questões de “ética”. Na tentativa de não sucumbir ao que chama de uma “esquizofrenia filosófica”, ao mesmo tempo que pretende integrar as duas categorias supostamente incompatíveis, Fraser (2007) adota a estratégia de lidar com o reconhecimento dentro dos parâmetros do paradigma da moralidade: embora reconheça que em casos específicos não seja possível escapar do debate do campo da ética, a autora investe em tratar o reconhecimento sob o paradigma da moralidade evitando ao máximo um avanço “prematureo” da questão para os parâmetros da ética.

Nesse sentido, Fraser (2007) salienta que a chave de acesso para sua estratégia está no abandono do modelo de “identidade” característico do reconhecimento. Por ser um modelo, para a autora, é profundamente problemático por interpretar a sua negação (o não-reconhecimento de uma identidade ou a concepção de uma identidade como defeituosa): esse

32 Partícia Mattos (2006), em análise do debate entre Fraser e Honneth, de forma bastante elucidativa, descreve e diferencia as duas tradições filosóficas que estão na base da diferença acerca das tradições de filosofia social de vertente kantianas e as de vertente hegeliana, levantadas por Fraser. Mattos coloca que “a questão que batiza esse debate diz respeito ao entendimento desses autores em relação às fontes da moralidade. Kant constrói os pressupostos da razão fundamentados na ideia de que a característica central dos seres humanos é possuírem um potencial comum de racionalidade. A partir disso, ele criou os pressupostos da razão prática, no qual as ações são justificadas e validadas pelo seu caráter universalista” (MATTOS, 2006, p. 147). Já no que concerne à tradição filosófica de vertente hegeliana, escreve a autora: “Hegel, ao contrário, defende que a circunstância primordial do sujeito moral é de que ele está, desde sempre, *situado* dentro de um contexto ético maior que o define, em grande medida, também como ator moral. A teoria do reconhecimento desenvolvida por ele [...] tem por objetivo exatamente mostrar que todo processo de interação é constituído pelo reconhecimento mútuo e que todos os conflitos estão baseados na violação desse consenso que fundamenta acordos intersubjetivos” (MATTOS, 2006, p. 148, grifos da autora).

modelo fundamenta-se com a ênfase da estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais ou processos de interações sociais. Como análise alternativa, Fraser (2007) propõe tratar o reconhecimento como uma questão de “*status social*”, sob o que denomina de “*modelo de status*”. Com essa perspectiva, salienta que

As reivindicações por reconhecimento no modelo de status buscam estabelecer o indivíduo subordinado como um parceiro pleno na vida social, capaz de interagir como os outros como um par. Isto é, eles têm como objetivo *desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade da participação e substituí-los por padrões que a favoreçam* (FRASER, 2007, p. 118, grifos da autora).

Neste modelo, as reivindicações por reconhecimento não partem, a princípio, em busca da valorização da identidade de grupo, mas da compreensão de que “o não-reconhecimento surge quando instituições estruturam a interação de acordo com as normas culturais que impedem a paridade de participação” – tais reivindicações visam superar formas de subordinação que impede uma efetiva realização do indivíduo (FRASER, 2007, p. 118). Sob a noção de status, Fraser (2007) pretende evitar dificuldades que, para ela, são encontradas na concepção de identidade que, em síntese, são elencadas pela autora em quatro apontamentos:

Primeiro, ao rejeitar a visão do reconhecimento como valorização da identidade do grupo, ele evita tornar essas identidades essenciais. Segundo, ao focar os efeitos das normas institucionalizadas sobre as capacidades de interação, ele resiste à tentação de substituir a reconstrução da consciência por mudança social. Terceiro, ao impor a igualdade de status no sentido da paridade da participação, ele valoriza a interação transgrupal, em oposição ao separatismo e ao isolamento do grupo. Quarto, o modelo de status evita materializar a cultura – sem negar-lhe a importância política (FRASER, 2007, p. 118).

A essa altura de sua discussão, Fraser (2007) chama atenção para o fato de que o modelo de status toma prioritariamente em vista “os padrões institucionalizados do valor cultural”, nos quais busca desinstitucionalizar os padrões que impedem a paridade de participação, substituindo por padrões que a favoreça. Nesse sentido, a autora salienta que o reconhecimento, associado à tradicional relação com a ética, apresenta padrões institucionais de um valor cultural que potencialmente se tornam instrumentos de subordinação.

Para Fraser (2007, p. 118-119), portanto, o modelo de status mostra-se compatível com prioridades do “correto” sobre o “bem” e possui a vantagem de “conceber o reconhecimento como urna questão de igualdade de status, definido consequentemente como paridade participatória”; esse modelo possibilitaria a compreensão de um relato deontológico de reconhecimento, além de livrar-se do que descreve ser uma “força normativa das reivindicações

do reconhecimento” como forças que dependem direta de um horizonte real e específico de valor, potenciais veículos de subordinação, como acima mencionado.

Em suma, Fraser (2007, p. 19) salienta que integrar redistribuição e reconhecimento em uma estrutura ampliada de justiça demanda responder quatro perguntas filosóficas centrais: (i) “o reconhecimento é uma questão de justiça, ou é uma questão de auto-realização?”, (ii) “a justiça distributiva e o reconhecimento constituem dois paradigmas normativos distintos, *suis generis*, ou um dos dois pode ser inserido no outro?”, (iii) “a justiça exige o reconhecimento do que é particular sobre os indivíduos ou grupos, ou o reconhecimento de nossa ordinária humanidade é suficiente?”, (iv) “como podemos distinguir aquelas reivindicações pelo reconhecimento que são justificadas, daquelas que não o são?”.

Como desdobramento da primeira questão descrita acima, Fraser (2007) torna a perguntar se “o reconhecimento é uma questão de justiça e, portanto, de moralidade, ou de boa vida, e, portanto de ética”. Para respondê-la, a autora aponta para a concepção de reconhecimento em dois dos mais destacados estudiosos contemporâneos a tratar do tema: Charles Taylor e Axel Honneth. Para esses estudiosos, escreve Fraser (2007, p. 120), “ser reconhecido por outro sujeito é uma condição necessária para alcançar subjetividade plena e verdadeira. Negar o reconhecimento a alguém é privá-lo de um pré-requisito básico para o florescimento humano”. No que concerne ao não-reconhecimento, tanto para Taylor, como para Honneth, nas palavras de Fraser (2007, p. 120), o não-reconhecimento é interpretado “em termos da subjetividade prejudicada e da auto-identidade avariada”; a autora ainda acentua que “ambos entendem o dano, em termos éticos, como de retardar o crescimento da capacidade do sujeito para alcançar uma boa vida” – para esses estudiosos, portanto o reconhecimento inscreve-se no paradigma filosófico ético.

Como vimos, Fraser (2007) parte do paradigma moral e não do paradigma ético para analisar o reconhecimento, diferentemente dos autores analisados por ela. Para Fraser (2007), a resposta a uma possível pergunta sobre “O que há de errado com o não-reconhecimento?”, não deveria ser levantada somente considerando os danos em níveis subjetivos, tais como os apontados pelos teóricos do reconhecimento: aqueles autores dizem que o não-reconhecimento tende a impedir “o florescimento humano ao distorcer a ‘prática relação com o seu eu’ do sujeito”. Para a autora,

Deve-se dizer, em vez disso, que é injusto que a alguns indivíduos e grupos seja negado o status de parceiros plenos na interação social, simplesmente como uma consequência dos padrões institucionalizados do valor cultural, em cuja construção eles não têm participado igualmente e que menospreza suas características particulares, ou as características distintivas atribuídas a eles. Ou seja: deve-se dizer que o não-reconhecimento é errado porque ele constitui-se em uma forma de

subordinação institucionalizada sendo uma violação séria à justiça (FRASER, 2007, p. 120).

Tratar o reconhecimento como uma questão de justiça carrega consigo duas vantagens, segundo Fraser (2007, p. 121): a primeira vantagem considera as reivindicações por reconhecimento inserida nas condições modernas de um pluralismo de valor; “sob essas condições não há uma única concepção de boa vida que seja universalmente compartilhada, nem alguma que possa ser estabelecida como dominante”. Recorrendo ao conceito de justiça e não ao boa vida, o modelo de status estabelece uma concepção de justiça que amplamente deve ser aceita por aqueles que divergem sobre as concepções de boa vida. Sob a perspectiva de “boa vida”, “o que torna o não-reconhecimento moralmente errado”, segundo Fraser (2007, p. 121), “é que ele nega a alguns indivíduos e grupos a possibilidade de participarem no mesmo nível que os outros da interação social”. De forma diferente é possibilitado, para autora, partir-se de uma concepção de justiça que conceba a “paridade participativa”. Sob o modelo de status do reconhecimento, que evita uma psicologização do reconhecimento, além de permitir separar a normatividade das demandas por reconhecimento vinculadas à psicologia, fortalece-se uma normativamente com o vínculo dos que aceitam os termos justos de interação, ainda que sob as condições de um pluralismo de valor.

Como uma segunda vantagem de conceber o reconhecimento como uma questão de justiça, a autora coloca que a compreensão do não-reconhecimento como subordinação de status vê o injusto nas relações sociais não como uma questão de psicologia individual ou interpessoal. Para a autora:

não ser reconhecido, nessa visão [na visão psicologizante, para Fraser], não é simplesmente ser considerado impróprio, ser menosprezado, ou desvalorizado nas atitudes conscientes ou crenças mentais dos outros. E sim ter negado a si o status de ser um parceiro pleno na interação social, e ser impedido de participar como um par na vida social como consequência dos padrões institucionalizados de valor cultural que constituem alguém de não merecedor de respeito e desestima são institucionalizados, eles impedem a paridade de participação, assim, como certamente, ocorre com as injustiças distributivas (FRASER, 2007, p. 121).

Nesse sentido, ao se evitar uma psicologização das reivindicações por reconhecimento, se evita também duas condições que sobre essa perspectiva se desdobram e que se referem às possíveis distorções internas da estrutura da autoconsciência do oprimido e da consciência de quem oprime: no primeiro caso, associar o não-reconhecimento “às condições internas da estrutura da autoconsciência do oprimido, é apenas um primeiro passo para culpar a vítima, já que atribuir dano psíquico àqueles submetidos ao racismo, por exemplo, parece que aumenta a injúria”; por outro lado, “quando o não-reconhecimento é comparado ao preconceito nas

mentos dos opressores, superá-lo parece demandar o policiamento de suas crenças, uma abordagem que é autoritária” (FRASER, 2007, p. 122). De modo inverso a essas situações, Fraser (2007) defende que o seu modelo de status evitaria conceber o não-reconhecimento como questões de obstáculos que são publicamente manifestos e, portanto, verificáveis pelos membros da sociedade.

Como forma de reformar sua alternativa para lidar com os *déficits* dos dois lados dos paradigmas redistributivo e do reconhecimento, Fraser (2007, p. 124-125) visa a uma Teoria da Justiça que, ao incorporar elementos das teorias redistributivas, possa “ir além dos padrões de valor cultural para examinar a estrutura do capitalismo”. Neste sentido, ao incorporar também as teorias de reconhecimento, possa expandir-se como teoria e “ir além da distribuição dos direitos e bens para examinar os padrões institucionalizados do valor cultural”.

A concepção de justiça (ampliada) de Fraser apresenta como centro normativo a noção de “paridade da participação”. Para a autora, sob esse novo núcleo normativo, “a justiça exige acordos sociais que permitem que todos os membros (adultos) interajam com os outros como pares” (FRASER, 2007, p. 125-126). A partir desta perspectiva, duas condições devem constituir uma concepção de justiça: uma condição *objetiva* e uma condição *intersubjetiva*. A primeira se refere à “distribuição dos recursos materiais [que] deve ser tal que assegure a independência e a voz (direito de fala) dos participantes”; já a segunda condição (a subjetiva) “requer que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem respeito igual para todos os participantes e assegurem oportunidade igual para alcançar estima social” (FRASER, 2007, p. 126). As condições *objetivas* voltam-se para as preocupações tradicionais relacionadas à justiça distributiva, em especial às questões da estrutura econômica da sociedade e ao problema das classes econômicas; enquanto que as condições *intersubjetivas* têm “em foco preocupações recentemente destacadas na filosofia do reconhecimento, especialmente aquelas relativas à ordem do status da sociedade e às hierarquias culturalmente definidas de status”, ampliando-se, desse modo, uma concepção de justiça (FRASER, 2007, p. 127). As duas dimensões podem, assim, compartilhar de uma norma comum baseada na *paridade participativa* e só assim, para Fraser (2007, p. 134), haveria a possibilidade de diferenciar formas de disparidades consideradas justas das injustas na participação.

Em resposta às considerações de Fraser, Axel Honneth (2006), por sua vez, argumenta que o objetivo normativo de uma teoria crítica social deve resultar de uma síntese de diretrizes “materiais” e “culturais” de justiça. A finalidade de sua *Teoria do reconhecimento* deve representar o marco unificador desse projeto. Em seu debate com Fraser, o autor defende um “monismo” teórico do reconhecimento. Segundo Honneth (2007b, p. 79) houve uma mudança

na orientação normativa de processos socio-políticos que forçaram um novo modelo de teorização social que não pode ser ignorado.

A partir do debate contemporâneo da Filosofia Política é possível ver como “as mudanças conceituais caminham lado a lado com as mudanças na orientação normativa”. Uma mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade vem sendo interpretada, pelo autor, de duas formas: a primeira delas se refere a um tipo de desilusão das lutas políticas com as metas inalcançáveis ao longo prazo com as demandas por redistribuição material; a segunda diz respeito a um tipo de aumento da sensibilidade moral na sociedade. Honneth parte desse segundo pressuposto para argumentar em favor de sua concepção de reconhecimento. Para Honneth, a leitura de Fraser acerca de uma oposição histórica entre as “políticas de redistribuição material” e as “políticas de identidade” mostra-se limitada por estreitar os paradigmas normativos do reconhecimento. Para o autor, “as demandas por redistribuição surgem também da ideia normativa de que cada membro de uma sociedade democrática deve ter a chance de ser socialmente estimado por seus feitos individuais” (HONNETH, 2007b, p. 92). No que concerne aos conflitos sociais, Honneth (2007b, p. 92) salienta que “as regras de distribuição não podem ser simplesmente derivadas das relações de produção, mas devem sim ser vistas como a expressão institucional de um dispositivo sociocultural que determina qual grau de estima atividades específicas ocupam em um determinado momento”. Observa-se que Honneth, em oposição às hipóteses de Fraser, considera o conflito por redistribuição como uma dimensão das lutas sociais por reconhecimento como “lutas simbólicas pela legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor das atividades, atributos e contribuições” (HONNETH, 2007b, p. 92).

Contudo, levando em consideração os elementos de argumentação e a proximidade do debate estabelecido com Nancy Fraser em 2003, ao que tudo indica, Honneth se viu premido a responder à questão primordial de reduzir-se supostamente a teoria do reconhecimento – considerada monisticamente enquanto mero ato cognitivo –, como a questão central levantada por Fraser, que o impeliu a justificar-se em relação ao fato de o reconhecimento não se restringir a ser, segundo a sua perspectiva, uma categoria meramente moral, mas também material (SOARES DO BEM; ALMEIDA, no prelo). No próximo tópico, a partir de um texto de 2004, *Reconhecimento como ideologia*, busco de forma mais detida demonstrar esses elementos incorporados por Honneth a partir de uma leitura que o autor faz da *Teoria dos aparelhos ideológicos de Estado* de Althusser.

3.2 A leitura honnethiana de Althusser e o reconhecimento unidimensional

Ao partir de questionamentos que teriam como base a ideia de *reconhecimento ideológico* em texto intitulado *Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder* (2014[2004]), Honneth reporta-se à concepção de ideologia, em Louis Althusser, à qual põe (supostamente) em dúvida o potencial crítico da *Teoria do reconhecimento*, como ele próprio a concebe. Honneth (2014) nega que tenha havido negligência em sua abordagem sobre situações que implicassem submissão ou dominação de sujeitos, pois o objetivo de sua teoria é, segundo ele, opor-se às práticas de humilhação e aviltamento da dignidade humana, fornecendo instrumentos para a formação de sua autonomia. Em vista disso, Honneth (2014), em uma leitura crítica de Althusser, compreende o modelo althusseriano de reconhecimento como *unidimensional*, uma vez que o conceito não apresentaria outra forma a não ser a reprodução das relações de dominação. Nessa acepção, o reconhecimento não tem conotação positiva, reduzindo-se a um mecanismo da ideologia: “reconhecer alguém [para Althusser] significa então provocar-lhe, por força de estímulos recorrentes e ritualmente fortalecidos, precisamente a autocompreensão que se encaixa ao sistema estabelecido de expectativas de comportamento” (HONNETH, 2014, p. 101).

Honneth propõe uma reflexão sobre a existência de formas de reconhecimento que se caracterizariam enquanto *ideológicas*. Para diferenciar as formas de reconhecimento ideológicas das adequadas, Honneth, em um primeiro momento, parte do entendimento de que o reconhecimento moralmente justificável assume um sentido positivo. Em defesa do potencial crítico do reconhecimento social, Honneth ainda argumenta que o reconhecimento é formalmente crítico à privação ou à insuficiência: estas, por sua vez, resultam em humilhação e aviltamento da dignidade. Para sustentar seu argumento, o autor defende como práxis de reconhecimento aquelas que não são funcionais à dominação ou à submissão. Quatro premissas são utilizadas para delinear a ideia de reconhecimento, enunciadas aqui em síntese: a primeira refere-se às afirmações das qualificações positivas de sujeitos ou grupos; a segunda caracteriza-se em comportamentos de reconhecimento expressos em atitudes no plano da ação; a terceira premissa expressa-se no reconhecimento que é positivado na existência de outra pessoa ou grupo; e, por último, o reconhecimento como expressão genérica de três esferas de interação sociais – o amor, o respeito jurídico e a estima social.

Depois de apontar o caráter positivo e crítico do reconhecimento, Honneth volta-se para a tentativa de um entendimento adequado das ideologias de reconhecimento. Para isso,

estabelece alguns critérios que permitem a definição das formas ideológicas como tentativa de diferenciá-las normativamente do não-reconhecimento. As ideologias de reconhecimento, para o autor, afirmam-se a partir de sistemas de valores que evocam uma relação-a-si individual dos sujeitos: tais “sistemas só podem cumprir as funções a eles atribuídos se derem uma chance ao indivíduo de relacionar-se consigo mesmo de uma maneira afirmativa, de tal modo que eles se vejam motivados a assunção voluntária de determinadas tarefas” (HONNETH, 2014, p. 109). Isso só se mostra eficaz quando as ideologias de reconhecimento apresentam ao mesmo tempo três classificações positivas, que são consideradas pelo autor como enunciação positiva de valor (i) que, situadas no presente, sejam possibilidades reais, críveis de acontecer e de serem aceitas por seus destinatários (ii), além de serem atrativas e contrastantes com o que está em sua volta (iii).

Tendo essas características em vista, cabe salientar que, embora as formas de reconhecimento que não fortalecem a autonomia individual, mas sim a produção de atitudes conformistas, sejam consideradas falsas ou injustificáveis (portanto, ideológicas), elas mobilizam valores presentes nos horizontes valorativos, por isso não podem ser reduzidas simplesmente ao não-reconhecimento. Para o autor:

ideologias de reconhecimento têm de apresentar classificações positivas, cujo teor valorativo seja a tal ponto crível que elas possam ser aceitas por meio de boas razões pelos seus destinatários: a relação a si dos mesmos tem de poder ser alterada à luz da nova distinção de modo a lhes acenar com o prêmio psicológico de um elevado autorespeito na medida em que consiga apropriar-se efetivamente das capacidades, dos carecimentos e das virtudes associadas a essa distinção (HONNETH, 2014, p. 109).

Vê-se, portanto, que as formas de reconhecimento consideradas falsas ou injustificáveis (formas ideológicas) mobilizam valores presentes nos horizontes valorativos, por isso não podem ser reduzidas simplesmente ao não-reconhecimento, mesmo que não fortaleçam a autonomia individual, mas sim a produção de atitudes conformistas.

Honneth salienta bem acerca dessa questão quando pontua que o não-reconhecimento não pode assumir o papel de ideologias de reconhecimento, na medida em que estas não se confundem, por sua vez, com práxis não-reconhecidas. O motivo para que isso ocorra se dá pelo fato de o não-reconhecimento não possuir enunciações de valores positivos, uma vez que se refere aos atos discriminatórios, como o racismo, a misoginia ou a xenofobia: o não-reconhecimento caracteriza-se em “sistemas de convicções em que um valor é precisamente negado a grupos de pessoas específicas (...) [e que] conduzem ao aviltamento da imagem dos concernidos” (HONNETH, 2014, p. 109). Neste sentido, o autor é enfático ao afirmar que as “ideologias que, por força do reconhecimento social podem ser eficazes, não deveriam

contribuir para a exclusão dos grupos de pessoas a que elas se destinam, mas, ao contrário, teriam de contribuir para sua integração”(HONNETH, 2014, p. 109).

Como alguns exemplos que se apresentam como formas de valorização que até pouco tempo eram bem aceitas pela sociedade, Honneth resgata as representações sociais que sustentam a ideia sobre “o papel da boa dona de casa”, “o bom escravo” e “o soldado heroico”. Estes exemplos, apesar de triviais, expressam com contundência o quanto um reconhecimento social pode configurar-se como formas de reconhecimento ideológicas, de modo a engendrar atitudes e comportamentos conformistas. Essas configurações só são possíveis porque, para Honneth (2014, p. 101), “a contínua repetição das mesmas formas de reconhecimento (ideológico) terminaram por alcançar, sem recorrer à repressão, o escopo de criar um tipo de sentimento de autoestima que providencia os recursos motivacionais para formas de sujeição voluntária”.

O problema agora estaria na distinção entre formas ideológicas de reconhecimento social das moralmente justificadas. O próprio Honneth declara ser este aspecto um dos primeiros desafios a orientar esta discussão, pois as transformações históricas imporiam marcos diferenciados na definição de critérios valorativos, como em relação aos exemplos que ele cita em relação ao passado histórico. O autor procura entender (citando um dos exemplos acima), “por que o escravo não poderia, por meio da experiência de ter sua própria sujeição estimada por seu senhor branco, alcançar uma forma de sentimento de autoestima que o ajudasse a um certo grau de autonomia interior?” (HONNETH, 2014, p. 103). Bastante questionável em Honneth, neste contexto, é a exclusão dos aspectos institucionais da escravidão e o foco colocado por ele na possibilidade de o escravo poder, ainda assim, desenvolver uma autorrelação positiva. A escravidão aparece, assim, indiretamente, plenamente legitimada e a desigualdade institucionalizada entre senhor e escravo é lançada para as margens de sua reflexão, levando-o a um relativismo subjetivista que “salva” a dignidade do escravo, em detrimento de sua objetiva exclusão.

É possível verificar, com base nesse questionamento, que tentar identificar uma forma de reconhecimento ideológica sem situá-la historicamente pode produzir perigosas armadilhas, principalmente se tal identificação se der sem nenhum ponto de apoio empírico que considere as experiências de desrespeito vivenciadas pelos próprios indivíduos e se estes não se rebelarem em relação a tais condições. Para Honneth (2014), o reconhecimento é apresentado como a razão moral, racionalmente adequada a certas peculiaridades de valores dos indivíduos, como então diferenciá-las das ideologias de reconhecimento que, como pôde ser evidenciado,

desafiam a própria conotação negativa de sua especificidade ideológica, e por isso só podem se afirmar enquanto enunciações positivas. Considerada a dificuldade evidente de distinguir entre as formas de reconhecimento ideológicas das formas de reconhecimento legítimas, como então Honneth as diferencia diante de tal dificuldade, indicando critérios mais seguros para identificar o teor ideológico das formas de reconhecimento?

A questão temporal, portanto, mostra-se como um dos primeiros desafios a orientar esta discussão, pois as transformações históricas impõem marcos diferenciados na definição de critérios valorativos, como em relação aos exemplos que ele cita em relação ao passado histórico. Mendonça e Porto (2017) chamam atenção para a compreensão do conceito de reconhecimento em seu caráter processual. Em concordância com Honneth, os autores ainda pontuam que o falso reconhecimento é ideológico não pelo fato de ser limitado ou incompleto, “mas porque [é] incapaz, em sua base, de promover justiça” (MENDONÇA; PORTO, 2017, p. 162). Em consonância com as ponderações de Honneth, esses autores utilizam o conceito de *misrecognition*, e com ele tentam apreender o reconhecimento situado historicamente. Argumentam, por conseguinte, que “a própria dinâmica do reconhecimento é atravessada por formas de *misrecognition*, na medida em que não existe um estágio final de justiça pleno e completo” (MENDONÇA; PORTO, 2017, p. 150). O “que é compreendido como *misrecognition* atualmente poderá tanto se mostrar como uma forma de não reconhecimento no futuro, como se desdobrar em formas mais emancipatórias de reconhecimento” (MENDONÇA; PORTO, 2017, p. 150). O conceito de reconhecimento, por esse motivo, conforme enfatizado pelos autores, deve ser compreendido sem perder de vista o seu caráter histórico.

Partindo de suas reflexões sobre Althusser, Honneth busca evidenciar como as formas ideológicas de reconhecimento são apenas raramente irracionais. Ao lado do componente valorativo do reconhecimento, Honneth propõe um componente material, que se mostra para o autor como a chave de acesso para a tarefa de diferenciar as formas ideológicas das legítimas de reconhecimento. O autor argumenta que, ao nível do vocabulário valorativo, as ideologias de reconhecimento não são deficientes já que se mostram bastante racionais, mas ao nível material vê-se o seu núcleo irracional: “o deficit pelo qual essas ideologias são identificadas tende a figurar como a incapacidade estrutural de assegurar os pré-requisitos materiais a partir dos quais as novas peculiaridades valorativas podem ser efetivamente realizadas pelos concernidos”; para o autor “entre o prometer valorativo e a realização material abre-se um abismo, que, nessa medida, é característico, porque a provisão dos pré-requisitos institucionais não seria mais conciliável com a ordem dominante da sociedade” (HONNETH, 2014, p. 114).

No que concerne à relação da crítica da ideologia quanto ao seu modelo de abordagem da questão da ideologia, foi possível observar que Honneth reconhece a possibilidade da existência de formas ideológicas de reconhecimento, mas o faz sem estabelecer critérios muito claros que possibilitem compreender as suas limitações, além de não formalizar uma concepção de ideologia que ultrapasse a sua definição de “ideologias de reconhecimento”. Observa-se também que, em Honneth, as ideologias de reconhecimento desafiam a própria compreensão de suas propriedades negativas, já que se afirmam enquanto enunciações positivas. Nesta direção, tendo como base a ideia de “reconhecimento ideológico”, Honneth reporta-se à concepção de ideologia em Althusser.

Considerada a dificuldade evidente de distinguir as formas de reconhecimento ideológicas das formas de reconhecimento legítimas, ao partir de suas reflexões sobre Althusser, Honneth busca evidenciar como as formas ideológicas de reconhecimento são apenas raramente irracionais e, para isso, empreende uma crítica à noção de “reconhecimento” em Althusser.

Ao consultar a obra *Aparelhos Ideológicos de Estado*, de Althusser, Honneth teria se dado conta de que ali o reconhecimento aparece associado a formas de dominação e, portanto, como constitutivo para a reprodução da subalternidade (HONNETH, 2014, p. 101). Tendo isso em vista, ao empreender uma crítica à noção de “reconhecimento” em Althusser, Honneth pressupõe que neste autor o reconhecimento se caracterizaria como ideológico e, por isso, argumenta que, uma vez que tal definição de reconhecimento não permite a diferenciação entre formas de reconhecimento corretas ou falsas, justificadas ou ideológicas configuram-se, portanto como “formas unidimensionais de reconhecimento”. Mas cabe salientar que o reconhecimento em Althusser é um conceito a partir do qual os “mecanismos ideológicos” são explicitados. Desse modo, é fundamental que se compreenda o que Althusser concebe por ideologia e por reconhecimento.

Em sua obra *Aparelhos Ideológicos de Estado* [1969], Althusser propõe uma teoria sobre a ideologia de impressionante originalidade, no dizer de Terry Eagleton (1997); não rompendo, mas acrescentando à teoria marxista um campo que foi sistematizado a partir de influências da psicanálise lacaniana e de características historicistas da obra de Gramsci. Althusser parte de uma questão central, a saber: “como é assegurada a reprodução das relações de produção?”. No intuito de respondê-la, desenvolve duas teses: a primeira defende que “a ideologia ‘representa’ a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”, e a segunda postula sobre a existência material da ideologia (ALTHUSSER, 1985, p. 88). Para explicar a

primeira tese, Althusser desenvolve o que chama de “ideologia geral”, a qual não contém história, fazendo referência ao inconsciente em Freud – que não tem história porque é eterno. A “ideologia geral”, para Althusser, também é eterna, não tendo uma história própria, diferente das ideologias *específicas* ou *particulares*.

Althusser realiza uma discussão sobre a ideologia através da articulação de dois planos que se diferenciam e se complementam: o primeiro propõe uma abordagem anti-economicista e anti-historicista, partindo de uma teoria geral da ideologia para poder compreender a autonomia das diferentes instâncias e práticas sociais na configuração da relação entre a clássica diferenciação feita por Marx a respeito da relação entre a base e a superestrutura; e no segundo plano apresenta sua teoria dos aparelhos ideológicos do Estado (Cf. SOARES DO BEM, 2013, p. 82-83). Partindo da ideia de que *o homem é por excelência um animal ideológico*, Althusser abandona a representação marxista da ideologia como necessidade transitória, afirmando sua condição antropológica e, portanto, *transitória* (Cf. SOARES DO BEM, 2013, p. 85, grifos do autor). Com efeito, para este autor, toda formação social funciona por meio da ideologia. Esse aspecto fica evidente quando pontua, em outro texto sobre a mesma temática, que “as organizações revolucionárias também ‘funcionam’ por meio da ideologia, mas quando se trata de organizações revolucionárias marxista-leninistas, estas funcionam por meio da ideologia proletária (antes de tudo política, mas também moral)” (ALTHUSSER, 2008, p. 203).

Na segunda tese de seu livro sobre os AIE’s, Althusser (1985, p. 88) salienta que “a ideologia tem uma existência material”, o que pode ser considerada uma constatação de grande originalidade. Essa materialidade, manifesta nos *Aparelhos Ideológicos do Estado* (AIE), seria responsável por “moldar” o comportamento prático dos indivíduos e este se constituiria através de “práticas regulamentadoras” – rituais inscritos no interior de determinado *Aparelho Ideológico de Estado*. Althusser supera, assim, a concepção de ideologia enquanto expressão de um mero “sistema de ideias”, defendendo sua materialização em instituições que tendem a “modelar” a consciência dos indivíduos através do que denominou “submissão voluntária” (SOARES DO BEM, 2013, p. 83-84).

Uma vez que, para Althusser, as ideologias particulares – a ideologia política, moral, religiosa, etc. – atuam em geral como uma concepção de mundo, é de fundamental importância uma demonstração de com quais mecanismos a ideologia interpela e “convence” os indivíduos e faz destes sujeitos de sua própria submissão. Para ele a ideologia “interpelaria” os indivíduos como “sujeitos”, os chamaria para a ordem, engendrando, deste modo, um “reconhecimento”, cujo mecanismo seria emanado das instâncias “sujeitadoras”. Ora, é como sujeito que o

indivíduo interpelado reconhece que a interpelação realmente se dirigia a ele e que “era realmente ele que estava sendo interpelado (e não outra pessoa)” (ALTHUSSER, 2008, p. 213). Ao interpelar e ao ser reconhecida, a ideologia garante que aqueles que a ela se submetem “serão recompensados” (ALTHUSSER, 2008, p. 219).

Como salienta Soares do Bem, (2013, p. 84), Althusser vale-se da ambivalência da língua francesa em relação à questão do sujeito. De um lado a expressão *sujet* “enuncia um sujeito autônomo, capaz de tomar decisões e de se responsabilizar por elas, e o sujeito que se subordina a uma autoridade superior”. Isso se daria a partir de um “jogo de dupla constituição que se efetiva no funcionamento de toda a ideologia, ao passo que a ideologia nada é além de seu funcionamento através das formas materiais da existência desse funcionamento” (ALTHUSSER, 2008, p. 210). Neste ponto da reflexão, faz-se necessário voltar a atenção para o fato de que

a materialidade da ideologia não se esgota na existência e na funcionalidade desses aparelhos, pois estes não são vistos como sendo os produtos diretos e imediatos da consciência. Eles são, pelo contrário, *propulsores* de um conjunto de disposições que modelam os indivíduos de fora para dentro e estas disposições são integradas *voluntariamente* a partir da prática de rituais de sujeição. Ao transformarem o impulso exterior em regra de comportamento, os indivíduos submetem-se à ordem, reproduzindo-a com as próprias mãos (*selbsttätig*) (SOARES DO BEM, 2013, p. 83-84, grifos do autor).

Sob esta estrutura, todos os AIE’s assegurariam a reprodução das relações de produção. Deste modo, diferentemente dos aparelhos repressivos de Estado – o exército, a polícia, os tribunais, as prisões, etc –, que agiriam através do uso da violência, os AIEs (a variedade de instituições distintas e especializadas) funcionariam através da ideologia. Uma vez que o funcionamento da *ideologia* asseguraria a reprodução das relações de produção, dentre a variedade de AIE’s, o AIE escolar assume a posição dominante nas formações capitalistas por melhor atender à lógica das relações de exploração e ao alcançar os indivíduos desde crianças – na educação formal, fora do seio familiar até as formações e especializações diversas que alcançam as pessoas adultas.

A partir dos apontamentos sobre Althusser, finalmente pode-se observar uma aproximação de Honneth com o pensador francês, quando busca evidenciar como as formas ideológicas de reconhecimento são apenas raramente irracionais – o que, aliás, está pressuposto em Althusser. Para Honneth, a irracionalidade não residiria na superfície semântica das próprias palavras valorativas, mas na discrepância entre a promessa e a sua realização material. Supondo que a teoria dos *Aparelhos Ideológicos de Estado* de Althusser engendraria um impasse que

dificultaria diferenciar entre formas aceitáveis e moralmente justificáveis de reconhecimento e aquelas recrimináveis, Honneth propõe uma análise detalhada do núcleo irracional das ideologias de reconhecimento, e argumenta em prol da credibilidade do reconhecimento social, o qual teria por finalidade fundamental expressar-se na forma de direitos institucionais e materiais. Para sustentar seus argumentos Honneth reflete sobre os elementos que definiriam o conceito de reconhecimento, tal qual ele o concebe. Neste sentido, defende como práxis de reconhecimento aquelas que não são funcionais à dominação ou à submissão: o reconhecimento que não fortalece a autonomia individual, mas sim a produção de atitudes conformistas seria considerado falso ou injustificável.

No entanto, uma leitura mais atenta da interpretação honnethiana de Althusser demonstra que o Honneth negligenciou justamente a contribuição mais importante do pensador francês, não reconhecendo o fato de ele ter aberto um lastro fundamental – e não importa aqui considerar muitos de seus desacertos – para lançar por terra um pressuposto que haviam, até então, feito uma longa carreira na teoria social desde meados do século XIX, ligado à problemática da “agência”: tal pressuposto tem relação imediata com a insustentável e idealista noção de ideologia como expressão de um mero sistema de ideias sobrepostas às atividades “prático-materiais” dos homens (SOARES DO BEM; ALMEIDA, no prelo).

Salienta-se que a leitura honnethiana de Althusser mostra-se bastante seletiva. Ele parece não considerar o grande passo dado por Althusser em sua concepção de materialidade da ideologia, reduzindo sua crítica à noção de “reconhecimento ideológico”. Parece evidente que o reconhecimento em Althusser é de fato ideológico, pois o seu objeto é a ideologia e a problemática da reprodução social. Ocorre que Honneth projeta a sua categoria de “reconhecimento,” que é de natureza analítica, no contexto meramente descritivo da noção de reconhecimento utilizada por Althusser para evidenciar os mecanismos subjetivos da reprodução social a partir de sujeitos e práticas concretos. A leitura de Althusser por Honneth inviabiliza a este reconhecer os avanços – ao lado de muitos desacertos – do primeiro em relação à compreensão intersubjetiva da ideologia, mas o próprio Honneth desenvolve também uma concepção intersubjetiva da ideologia em outros contextos, fato que possibilita aventar a hipótese de que Honneth, por não ter reconstruído sistematicamente a abordagem de Althusser, teria deixado escapar de seu horizonte interpretativo as dimensões mais férteis do pensamento daquele com relação a sua rejeição manifesta de considerar a ideologia como um processo que se reproduz sem a participação ativa dos sujeitos.

3.3 Reificação, patologias sociais e contradições paradoxais

A questão da ideologia em Axel Honneth parece confirmar uma das características mais marcantes do conceito no que diz respeito a sua transversalidade formal.³³ Em Honneth, uma crítica da ideologia está fundamentalmente ligada à sua teoria intersubjetiva e normativa do reconhecimento. Destaco aqui o seu modelo de crítica, que se debruça sobre questões e processos que apresentam obstáculos para uma efetiva manifestação do reconhecimento na perspectiva da autorrealização dos sujeitos. Essa característica é possível de ser observada com a concepção de reificação, com a crítica que o autor faz das patologias sociais, e na análise dos discursos atuais sobre as recentes transformações do mercado de trabalho na sociedade capitalista, situação em que Honneth empreende uma análise sobre as contradições paradoxais presentes nas sociedades capitalistas. É bom que se saliente: embora aborde sobre as contradições do capitalismo contemporâneo, Honneth não aborda de forma sistemática as tendências gerais do capitalismo, de modo a compreender e explicar como elas evoluem e se transformam de um momento a outro.

Em 2006, Honneth lança a sua releitura do conceito de reificação, sendo este um conceito central para a “teoria social alemã, de Marx até o período maduro de Habermas, passando em particular por Lukács, bem como por Adorno e Horkheimer, com derivações em Simmel e Weber” (DOMINGUES, 2016, p. 47). Para Honneth (2018, p. 79), que faz referência direta do conceito de reificação em Lukács, “a reificação dos seres humanos significa [...] perder de vista ou mesmo recusar o fato do reconhecimento prévio”; a reificação, portanto, é compreendida como um esquecimento do reconhecimento intersubjetivo humano, e, por isso, configura-se como “uma forma de práxis deficiente em seu todo”. Butler (2018, p. 138) pontua que o interesse de Honneth na questão da reificação se deve ao fato de o autor preocupar-se com “os modos pelos quais o eu, o outro e o mundo circundante podem todos serem tratados como objetos instrumentalizáveis, em vez de sujeitos e portadores do reconhecimento, e se não estivesse interessado em estabelecer as condições de possibilidade para estes últimos”.

Quando Honneth compreende a reificação como “uma forma de práxis deficiente”, vê-se nesta concepção uma dimensão moral que leva à sua discussão sobre as patologias sociais. Para

33 José D’Assunção Barros (2016) atribui duas categorias formais aos conceitos, que podem ser agrupadores ou transversais. Os conceitos agrupadores são categorias que produzem sistemas de classificação; já os conceitos transversais são categoriais que atravessam fenômenos ou objetos diversos ao mesmo tempo que interagem com outros conceitos. O conceito de ideologia enquadra-se na categoria de conceitos transversais.

Honneth (2004, p. 394), em concordância com Marx, “o surgimento da patologia social depende [...] da organização efetiva da sociedade permanecer atrasada em relação aos poderes de racionalidade que já estão incorporados nas forças produtivas”. A crítica às patologias sociais, para o autor, constitui um legado da Teoria Crítica para o novo século, que visa cumprir três tarefas: a primeira se refere ao detalhamento de um núcleo ético que esteja contido na ideia que a Teoria Crítica tem sobre uma racionalidade socialmente deficiente; a segunda se refere à compreensão de que o capitalismo pode ser a causa da deformação da racionalidade social; e na terceira tarefa se estabelece “a conexão com a prática que poderia ser vista no objetivo de superar o sofrimento social causado pela racionalidade deficiente” (HONNETH, 2004, p. 391).

Segundo Safatle (2018), em Honneth a recuperação do problema da análise da patologia social se dá como um modelo de crítica. “Honneth recupera a discussão sobre patologias sociais não exatamente para descrever desvios em relação à norma social que poderia colocar em questão a reprodução de nossas formas de vida”, mas, como acentua o autor, “para criticar o impacto das normas sociais na limitação das possibilidades de realização da vida, usando como eixo da crítica o diagnóstico do sofrimento social que tal impacto produz” (SAFATLE, 2018, p. 17). Nesse sentido, a concepção honnethiana sobre as patologias sociais é sentida como um importante retorno na contemporaneidade de tal temática: este conceito, em Honneth, tem em seu eixo fundamental “a reconfiguração das estratégias da crítica social” (SAFATLE, 2018, p. 16).

No que concerne à discussão das contradições paradoxais, Honneth, apesar de não ter na ideologia um objeto específico de sua preocupação teórica, também a aborda intersubjetivamente, mas não a explicitando de modo sistemático. Ao lado do tratamento intersubjetivo da ideologia, salvo a recepção de Althusser, Honneth integra também à sua teorização o conceito de contradição paradoxal, o que permite explicar, a partir de um plano mais amplo, a degradação do reconhecimento eticamente defensável do ideológico. Para o autor, uma contradição é paradoxal, quando a intenção original de realizar um propósito é contrariada, por força de interveniências alheias a tal propósito, erodindo o sentido emancipatório de normas e valores articulados e institucionalizados nas esferas de ação (Cf. HONNETH, 2009, p. 400-401). Ele se refere à uma tendência do “novo” capitalismo de tornar possível, através de um processo de “economização dos nexos sociais carregados de normatividade” (HONNETH, 2009, p. 400, tradução nossa), a perversão de muitos progressos normativos de décadas passadas em seu oposto, em virtude de uma cultura dessolidarizadora

que converte mecanismos de integração da sociedade, sob a pressão de uma desdomesticação neoliberal.

O “novo” capitalismo, segundo Honneth, projetaria nas esferas de ação contradições difíceis de serem percebidas como típicas do capitalismo atual, pois os sujeitos “aprendem”, junto com as dinâmicas de precarização, flexibilização e desmonte de direitos trabalhistas, a considerarem-se empreendedores responsáveis por seu destino e por suas práticas laborais. Ele vê o paradoxo como uma questão central na era atual. Os efeitos paradoxais são considerados, portanto, como nebulosos e perigosos, por que neles se mesclam momentos positivos e negativos “por que em certas melhoras de uma circunstância ou situação se conjugam de maneira complexa certas deteriorizações” (HONNETH, 2009, p. 402, tradução nossa). Quando os sujeitos se vivenciam como participando de esferas de ação deslegitimadoras de conquistas passadas como se fossem esferas normativas institucionalizadas e consideradas decorrentes de suas escolhas autônomas, a ideologia converte-se em fator produtivo do “novo” capitalismo. A exigência de ter atitudes criativas frente ao trabalho como empreendedores, ao lado da dissolução de segurança legal, acaba por absorver as competências de ação subjetivas, “borrando assim os limites entre a esfera privada e a laboral-pública” (HONNETH, 2009, p. 405) dos trabalhadores contemporâneos.

O papel da ideologia, considerada aqui intersubjetivamente, seria o de tornar possível que sujeitos em situação real de perda de direitos e garantias vivenciem tais perdas como um passo na direção de sua autorrealização e as possibilidades de planejar de modo flexível as suas atividades laborais como incremento de sua autonomia. A intermitência do trabalho que se naturaliza em “trabalhos por projetos” leva inevitavelmente à perda da memória de biografias laborais passadas e, neste sentido, “aos sujeitos se lhes dificulta cada vez mais diferenciar com precisão entre os aspectos instrumentais e não instrumentais das relações intersubjetivas” (HONNETH, 2009, p. 406, tradução nossa).

Para Honneth, os efeitos paradoxais (como aqueles decorrentes da regressão do reconhecimento emancipatório à mera ideologia) precisam ser considerados pelas lutas sociais por reconhecimento, pois podem levar, de caso a caso, a que os padrões de interpretação institucionalizados do direito, do desempenho, do amor e da estima social, sejam deslocados de suas normatividades próprias e os sujeitos se vejam assim incertos sobre o “verdadeiro” valor de suas contribuições e expectativas (HONNETH, 2009, p. 416-417). Fica assim evidente que o problema da degradação do reconhecimento eticamente defensável em reconhecimento ideológico está muito além de um problema tangencial na obra de Althusser

EXCURSO

FUNDAMENTOS EMPÍRICOS DA CRÍTICA À IDEOLOGIA: SOBRE A DUPLA FUNCIONALIDADE DAS FORMAS IDEOLÓGICAS EM SOARES DO BEM

As dinâmicas do conhecimento que objetivam explicitar questões tão sutis como as que envolvem os usos da cultura em trocas intersubjetivas e os seus sentidos nada lineares, impõem uma reconstrução detalhada de seus mecanismos de objetivação, para que a identidade dos conceitos, mesmo quando se deslocam ou são objeto de transposições significativas, se preserve, apesar das mutações semânticas que podem advirem de seu movimento. Neste sentido, o jogo da dupla constituição da ideologia não pode funcionar sem a interação entre sujeitos, instituições e práticas intersubjetivamente vinculantes. Por esta razão proponho uma reflexão alternativa sobre aspectos relevantes que podem estar presentes nas dinâmicas de “ideologias de reconhecimento” e que, por isso, não podem ser ignorados. Tendo como base as reflexões teóricas fundamentadas em estudos empíricos de Soares do Bem (2013), apresento uma análise desenvolvida pelo autor da ideologia em sua concepção de “dupla funcionalidade”. O autor propõe repensar as formas ideológicas sob a ótica de uma “dupla funcionalidade”, mostrando como as ideologias se mostram tão funcionais para a dominação quanto subjetivamente para os sujeitos envolvidos em dinâmicas de interação.

Em *Paradoxos da diferença – etnicidade, inimificação e reconhecimento (Alemanha-Brasil)*, Soares do Bem (2013) reúne reflexões teóricas e analíticas tendo como base trabalhos empíricos desenvolvidos em dois países, Alemanha e Brasil, *locus* de sua investigação. *Paradoxos da diferença* oportuniza uma leitura acerca de dois modelos distintos e opostos de multiculturalismo presentes nos contextos desses dois países, visto que ambos se relacionam de distintas maneiras com essa realidade: o primeiro modelo se refere à Alemanha, país marcado pela existência de práticas racistas explícitas e radicais de exclusão; o segundo modelo se refere ao Brasil, que se baseia em mitos de inclusão provenientes do mito da inclusão “racial”, aliás, cada vez menos proclamados como constitutivos de suas singulares marcas históricas. A obra está organizada em duas partes: a primeira é dedicada às questões da sociedade alemã e a segunda se volta para os esforços de compreensão da realidade brasileira. Esta produção é composta por trabalhos de temporalidades e perspectivas temáticas que reacendem, atualizam e reinventam nos discursos contemporâneos de ambos os países as experiências da guerra, da escravidão, do nazismo e do racismo conforme foram tematizados, em síntese, por Berenice Bento no prefácio da obra.

Soares do Bem (2013) desenvolve sua pesquisa com os jovens alemães entre os anos de 1988 e 1994, no contexto de transformação social que envolve o antes, durante e após a unificação alemã com a queda do muro de Berlim – momento de reestruturação social e espacial de fronteiras na República Federativa Alemã e em Berlim. Nesse contexto, o autor pôde analisar quais mecanismos favoreciam a construção flexível de inimigos que eram centrais na constituição identitária de três grupos de jovens (jovens alemães ocidentais, orientais e de origem estrangeira nascidos em Berlim).

Indo na contramão das principais concepções de ideologia – para as quais os efeitos ideológicos organizariam consensos de interesses a custo da obliteração das motivações e intenções dos indivíduos –, e em contato com os sujeitos estudados, Soares do Bem (2013) observa como efetivamente ocorria a complexa articulação entre a ideologia e a cultura, apresentando o que acredita ser um quadro mais complexo, circunstância em que constata que os “efeitos ideológicos não são meras expressões da fuga do interesse, mas resultam de inúmeras transposições e desdobramentos”, ou seja, “entre os três grupos investigados foi justamente a perseguição do interesse a força motriz para o seu enredamento em formas de socialização favoráveis à reprodução da estrutura social que desejavam de fato explodir” (SOARES DO BEM, 2013, p. 44).

Na pesquisa com os jovens alemães via-se uma crescente “instrumentalização subjetiva”³⁴ de um grupo de jovens em relação ao outro: esse fenômeno acontecia quando os jovens alemães ocidentais tinham como alvos depreciativos os jovens de origem estrangeira. Entretanto, essa situação passa a ganhar uma nova configuração no período em que ocorre a queda do muro em 1989, momento em que os alemães orientais passam a ser os objetos da insatisfação dos jovens ocidentais e os de origem estrangeira. Nesse sentido, observa o autor:

(...) antes da queda do muro, em virtude de vários fatores que bloqueavam a unidade e uma solidariedade além da pessoal e imediata para com os estrangeiros, após a queda do muro surgiram novos “inimigos”, levando a construção de alianças entre os dois grupos, que se sentiam ameaçados em virtude das inúmeras mudanças no modo de ocupação do espaço e também nos mercados de trabalho e imobiliário (SOARES DO BEM, 2013, p. 53).

Como forma de reforço dessa nova configuração, o autor ainda observa que os jovens alemães ocidentais começam a demonstrar solidariedade para com a população “estrangeira”

34 A “instrumentalização subjetiva” é um conceito apropriado por Soares do Bem da obra de Rudolf Leiprecht, desenvolvido em 1990 em produção intitulada “...da baut sich ja in uns ein Hass auf...” (“...aí então se constrói um ódio em nós...”). Neste livro, Leiprecht “investigou as funcionalidades subjetivas de ideologias relacionadas ao racismo e a xenofobia entre jovens trabalhadores na Alemanha” (SOARES DO BEM, 2013, p. 46, 56).

no ato de manifestar ameaças contra os “nazistas”, ao mesmo tempo que os alemães orientais eram, pelos primeiros, identificados “como sendo os próprios nazistas”. De forma bastante clara as tensões dessa situação ficam expressas no fragmento logo abaixo:

Após a queda do muro de Berlim, os “nazistas” foram por Alex [jovem alemão ocidental] transformados na causa de todos os problemas, assim como antes da queda do muro o problema eram os turcos que não se adaptavam à ordem. Para Alex, esses turcos desviantes deveriam ser expulsos, enquanto os nazistas deveriam ser mandados para a câmara de gás. A solução que ele sugeria para os conflitos reais que vivia não se diferenciava em nada daquela encontrada pelos próprios nazistas. O que se articulava como oposição “nazistas” transformava-se, em virtude do meio totalitários para a sua execução, em seu oposto. Os elementos constituintes do inimigo acabavam por construir a identidade do próprio Alex (SOARES DO BEM, 2013, p. 56-57).³⁵

Um aspecto central e bastante relevante dessa reflexão sobre os jovens alemães diz respeito ao que Soares do Bem (2013, p. 52) denominou de “o paradoxo entre a prática da resistência e a capitulação de seu potencial transformador”, ou seja, a forma surpreendente e nada transparente de como acontecia a relação entre a cultura e a ideologia. Em sua pesquisa com os jovens alemães, o autor pode identificar que “revoltas podem adquirir, às vezes perigosas formas, mas não no sentido de levar as classes dominantes a temê-las, senão porque estas revoltas podem, em situações específicas, fortalecer ainda mais as estruturas que desejam explodir”,³⁶ de maneira que, conforme ainda salienta o autor, a resistência aqui enunciada “volta-se contra aqueles que a praticam, os quais contribuem, ironicamente para a reprodução da estrutura social que desejam de fato negar” (SOARES DO BEM, 2013, p. 64).

No contexto brasileiro de 1994, em seu estudo sobre os “*Skinheads* tropicais”, Soares do Bem também chega a identificar elementos dessa complexa relação entre a ideologia e a cultura.³⁷ Por “*skinheads* tropicais” o autor denomina um grupo de jovens das subculturas de

35 Alex é o nome fictício, como forma de preservar a identidade, dado a um dos jovens alemães ocidentais que esteve presente nas 14 entrevistas realizadas por Soares do Bem com alemães ocidentais e alemães de origem turca em Berlim Ocidental (SOARES DO BEM, 2013, p. 57).

36 No que se refere à concepção de “resistência cooptada”, Soares do Bem (2013, p. 52, 64) chega a observar que Paul Willis, em sua investigação na Inglaterra, na obra *Spaß am widerstand* [1987], se aproxima de modo semelhante ao que fora detectado sob esse conceito. Esta também teria sido uma constatação de Bielefeld em 1984, como resultados de sua pesquisa realizada com jovens migrantes que viviam em similares pressões estruturais na Alemanha.

37 Desenvolvido a partir do final de 1994, o estudo com os jovens integrantes de grupos de *Skinheads* em São Paulo integrava a agenda de pesquisa do grupo de trabalho sobre o racismo comparado Brasil/Alemanha, coordenado por Soares do Bem sob a supervisão geral de Helgard Kramer. O grupo por Soares do Bem coordenado elaborou o projeto “Trennung oder Mischung? Rechtsradikale Subkulturen und Frauerollen heute. Sozialhistorie des Rassismus in Vergleich von Brasilien und Deutschland” (“Separação ou Miscigenação? Subculturas radicais de direita e os papéis da mulher na atualidade. História social do racismo comparado Brasil/ Alemanha”). A pesquisa em questão integrava um conjunto de atividades planejadas em 1998 no “Sonderforschungsbereich 1735 (Departamento de pesquisas Especiais) da Universidade Livre de Berlim, que iniciou a partir de então uma investigação de amplo espectro para avaliar os efeitos da globalização sobre os gêneros, numa perspectiva global e histórica” (SOARES DO BEM, 2013, p. 184).

direita paulistana. Essa denominação tem seu contraponto com os *Skinheads* europeus. Sobre essa definição o autor destaca que

Diferente do *Skinheads* europeus que desenvolvem sua identidade cultural a partir da existência de uma forte subcultura que orienta não apenas a sua visão de mundo, mas também a sua ação – isso decorre, evidentemente, da relativa mobilidade que têm dentro de um sistema social que lhes garante a sobrevivência –, os *Skinheads* tropicais diante do imperativo de terem que se submeter às regras das trocas simbólicas hegemônicas para obterem seus postos de trabalho, sem os quais não sobreviveriam, não conseguem desenvolver amplamente uma identidade cultural. A imagem mítica da classe operária estilizada pelos *Skinheads* europeus (cabeça raspada como símbolo de “limpeza” e puritanismo, calças com suspensórios, botas e jaquetas, etc.), não pode ser assumida pelos *Skinheads* tropicais, levados a um esvaziamento simbólico de sua prática (SOARES DO BEM, 2013, p. 186-187, grifos do autor).

Esse é um aspecto que fica evidente em uma das entrevistas com os jovens. Por não apresentarem os traços estéticos típicos de *Skinheads*, um dos jovens ao ser questionado se se definia como *Skinhead*, em resposta afirmativa (“Eu me defino como *Skinhead*”), justifica que, mesmo havendo bastante tempo que ele “não dava rolê”, e embora essa seja uma marca central de sua identidade cultural, as condições impostas por seu tipo de emprego não lhe permitiam que desenvolvesse plenamente a sua identidade, no plano simbólico:

[...] fiquei um cara parado conforme o tipo de serviço, você entendeu? Não dá para andar com a cabeça raspada, o tipo de cabelo, entendeu? Tem que andar com um tipo de roupa normal, entendeu? Por que se você acentua muito no visual, fica muito manjado, entendeu, polícia de madrugada, entendeu? É... pessoas, ou grupos, você entendeu? Se você é manjado você é... pode ser atacado, você entendeu? É isso daí. (SOARES DO BEM, 2013, p. 187).

Soares do Bem (2013) salienta que “nem mesmo carecas podem ser: são *Skinheads* de cabelo, que se levantam, como nos informou os entrevistados, às cinco horas da manhã para tomar o metrô rumo ao escritório do centro da cidade, onde trabalham como ‘office-boys’”. Para o autor, nessa situação evidencia-se uma descontinuidade, um “hiato”, em suas palavras, “entre comportamento e identidade”; essa seria uma característica marcante da identidade *aberta, ambígua e oscilante* desses jovens (SOARES DO BEM, 2013, p. 187, grifos meus).

Ao refletir sobre as contradições que impedem os *Skinheads* de desenvolverem plenamente suas identidades, o autor aponta que elas são dissolvidas ou harmonizadas com a tematização do “território” como elemento importante para a compreensão da questão, pois “ser *Skinhead*’ significa ‘dar rolê’, ou seja comportar-se como *Skinhead* num determinado território instituído pelo grupo como espaço performático”. É no espaço, “como espaço da ação”, portanto, que se experiencia a diferença muitas vezes marcada pela segregação sofrida por esses

jovens na cidade em que vivem e trabalham; é no “território” perincipalmente que se esbarram com o outro, o seu igual ou diferente (SOARES DO BEM, 2013, p. 187).

Sob a forte influência dessas especificidades identitárias, Soares do Bem pôde discutir o tema do racismo também no contexto brasileiro presente nas expressões de revolta e autoritarismo nos discursos dos jovens *Skinheads*. Expressões de revolta que, como enunciadas em algumas das entrevistas e reflexões feitas pelo autor, não ficavam apenas no plano da linguagem, mas que se efetivavam de fato em violências desferidas em momentos que “davam rolês” e cruzavam com os estrangeiros/objetos alvos de suas revoltas. Sobre esse aspecto, Soares do Bem chama atenção para as justificativas dadas pelos jovens sobre os atos de violência: havia uma diferença entre as motivações da violência produzidas pelos *Skinheads* europeus das que moviam a ação violenta do *Skinheads* tropicais.

Enquanto os excludores no contexto europeu colocam-se do lado dos “bem-aventurados” e bem-sucedidos contra a miséria econômica real, mas também estilizada, dos imigrantes, os excluídos dos trópicos enunciam no ato de excluir, a própria exclusão de que são vítimas: abrem-se, portanto, para a tematização da própria pobreza, já que não podem exercitar a arrogância econômica dos “gringos” (SOARES DO BEM, 2013, p. 188).

Além de uma distinção expressiva no que concerne as duas identidades culturais extremistas, como podemos ver no fragmento acima, no caso específico dos jovens *Skinheads* tropicais há também uma diferenciação feita por eles sobre os seus “inimigos”. Quando os jovens *Skinheads* foram questionados sobre como se relacionavam com os estrangeiros, observa-se, a partir de suas respostas, que estabeleciam um tipo de hierarquia entre os estrangeiros norte-americanos e europeus em relação aos estrangeiros latino-americanos.

Sobre essa questão, dos casos mencionados em entrevista, os jovens deixaram evidente um certo tipo de superioridade por parte dos primeiros estrangeiros (os norte-americanos e os europeus), e um tipo de inferioridade no caso dos latino-americanos. Essa hierarquia resultava do tipo de interação que mantinham com os estrangeiros: os jovens *Skinheads* não frequentavam os espaços onde os estrangeiros norte-americanos e europeus comumente eram encontrados – espaços onde transitavam pessoas com maior poder aquisitivo; já os estrangeiros latino-americanos (tais como os bolivianos, peruanos e argentinos) circulavam em espaços acessíveis também a eles. A partir dessa configuração, que os espaços territoriais demarcavam, se os primeiros estrangeiros apresentavam-se como uma ameaça, no caso do segundo grupo de estrangeiros, estes se tornavam “objetos de dupla depreciação, [...] sob os quais pode se exercer

o domínio, legitimado pelo poder econômico implícito no controverso nacionalismo brasileiro” (SOARES DO BEM, 2013, p. 190).

Outro aspecto importante do estudo com os jovens *Skinheads*, que aqui não se pode deixar de abordar, refere-se à questão bastante contraditória e ambígua de um sentimento nacionalista expresso por esses jovens, e de como eles definem a noção de nacionalismo em algumas das entrevistas. Soares do Bem argumenta que o tipo de nacionalismo com o qual eles simpatizam, fundamentalmente, “não se legitima do ponto de vista socioeconômico” – “pois todo mundo vive mal” e somente “poucos ganham muito”, como disse um dos jovens *Skinheads*. Como primeira ambiguidade, para o autor, esse tipo de reflexão crítica poderia vir facilmente de jovens de vertentes políticas de esquerda, por exemplo. Quando perguntados se se consideram de direita ou esquerda, embora um dos jovens tenha dito que, desde pequeno gostasse do “militarismo” e queria “entrar para as Forças Armadas, de servir a Pátria”, economicamente, para ele, o Estado se mostrava inoperante (“o Estado que não faz nada para nós”), (“o governo só tá te ferrando, cara, se você falar que é a favor é por que você tá louco...”). Ao apresentar esses elementos, portanto, o jovem justifica porque não se definia de direita, mas como um “direitista” saudosos por um “um tipo de fascismo” (“que nem na Alemanha, na Itália”). “Direitista”, na compreensão de Soares do Bem, se reserva a uma condição de insatisfação, e que se configura como uma tendência de comportamento político (SOARES DO BEM, 2013, p. 192-193). Sobre esses aspectos, o autor argumenta:

O “escape” da regressão para o modelo de *nacionalismo populista* (völkischer Nationalismus), em virtude da crítica dirigida ao Estado (mínimo) brasileiro, não impede, no entanto, que os jovens sejam presas da perigosa armadilha, pois defendem como ideal o modelo fascista. A revolta dos jovens contra o Estado brasileiro, impulsionada pela *diferença* estabelecida por uma identidade de classe conflitante com a identidade nacional, volta-se, assim, contra eles próprios, sedimentando uma estrutura de pensamento e de ação contrários ao próprio desejo de emancipação, uma vez que os leva à apologia do fascismo. A revolta degrada-se em autoexclusão (SOARES DO BEM, 2013, p. 194, grifos do autor).

Do mesmo modo que se evidenciou nos jovens alemães, Soares do Bem (2013, p. 194) observou nas entrevistas com os jovens *Skinheads* uma “abertura da consciência para a tematização da própria situação de subalternidade”, mas parece que essa consciência rompe-se, ou utilizando um conceito já aqui apresentado, parece ser cooptada pela naturalização da violência diante do diferente (o estrangeiro).

Na situação abordada, esse ímpeto de revolta em relação à política brasileira e às desigualdades faz com que os jovens rejeitem princípios democráticos ao se identificarem com o discurso do nacionalismo populista de modelo fascista e acabam se enredando também num

processo de “autoexclusão”, como bem coloca o autor. Ainda assim, Soares do Bem (2013) é enfático ao apontar que “os efeitos ideológicos não se reduzem simplesmente à cooptação do *interesse* pelo *valor*, mas são produzidos por múltiplas tranposições”, o que difere das concepções tradicionais acerca dos efeitos ideológicos, segundo as quais a cooptação pelo valor, que descambaria em formas de consenso e conformidade, seria o resultado de um distanciamento do interesse. Para o autor, ainda como reforço de seu posicionamento, “é a busca de realização do *interesse* que se institui aqui como forma motriz para o *enredamento* (Verstrickung) dos jovens em *formas de socialização alienantes* (Fremdvergesellschaftungsformen)” (SOARES DO BEM, 2013, p.194, grifos do autor).

Em suma, Berenice Bento (2013) chama atenção para o fato de que, tanto nas pesquisas com os jovens alemães quanto com os jovens brasileiros, Soares do Bem “identifica a centralidade da cultura contemporânea para a produção de *deslocamentos* e *transposições* que levam os jovens a fortalecerem ainda mais as estruturas que desejam de fato explodir” e, assim, o autor estaria “apontando [...] para a *dupla funcionalidade* da ideologia e para a necessidade do abandono de toda e qualquer perspectiva de análise linear e mecânica” (BENTO, 2013, p. 15, grifos da autora).

Depois de sistemática análise acerca das diferentes concepções do conceito de ideologia em diversos pensadores, Soares do Bem (2013, p. 99) evidencia que a maioria dessas concepções “perdem de vista a participação dos atores sociais na construção das relações sociais e os reduzem preponderantemente à condição unilateral de seres externamente determinados”.³⁸ Atento portanto às limitações conceituais da ideologia nas abordagens tradicionais, o autor rompe criticamente com a maioria dessas definições, ao mesmo tempo que estabelece um diálogo estreito com os trabalhos de Wolfgang Fritz Haug e com a psicologia crítica de Klaus Holzkamp.

Nesta direção, a partir da perspectiva de abordagem do “*Projek Ideologie-Theorie*”,³⁹ “evitando qualquer associação mecânica e metafísica com esse polissêmico conceito”, a ideologia passa a ser compreendida não como um mero “sistema de visões de mundo, atitudes

38 Na obra *Paradoxos da diferença*, Soares do Bem (2013) desenvolve uma reconstrução sistemática e crítica das principais abordagens sobre a ideologia nos mais representativos estudiosos que abordaram o tema, tais como: Marx e Engels, Lênin, Lukács, Mannheim, Gramsci, Althusser e os frankfurtianos da primeira e segunda geração: Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas. São pensadores de corrente marxista ou que, em contraposição ao marxismo – em diálogo com ele e com outras áreas do conhecimento como a psicanálise e os estudos culturais –, contribuíram para as teorias da ideologia (Cf. SOARES DO BEM, 2013, p. 70-96).

39 *Projek Ideologie-Theorie* – PIT, desenvolvido no ano de 1986 na universidade Livre de Berlin, sob a coordenação de Wolfgang Fritz Haug.

e valores, mas [se constitui] como algo que se manifesta concretamente em aparelhos e práticas que tem por finalidade regular e organizar interesses antagônicos” (SOARES DO BEM, 2013, p. 99). Nesse sentido, mostra-se bastante coerente com os conceitos de “campo ideológico” (Das Ideologiche) e “ideologias concretas” (konkrete Ideologien) apropriados de Haug. Segundo Soares do Bem (2013, p. 99), o “campo ideológico” é o “nexo socializador vertical, sendo o Estado compreendido como poder ideológico que, além do exercício da violência ‘legítima’, realiza a função de organizar consensos”; já as “ideologias concretas” são mais específicas: os seus conteúdos, por exemplo, são “decorrentes de condições históricas e dinâmicas culturais”. Com a distinção dessas concepções, o autor capta a relação dialética entre estrutura e ação, uma vez que compreende ser “na estrutura material do ideológico que descreve a socialização ideal de vida”, a dimensão a partir da qual se operam as ideologias concretas sob a forma de pensamentos e ações específicos (SOARES DO BEM, 2013). Outras duas categorias conceituais incorporadas de Haug são fundamentais para a concepção de “dupla funcionalidade das formas ideológicas” de Soares do Bem: “a ideia de socialização ideal de cima”, que engloba o conceito de “autossocialização”, e a noção de “socialização cultural ou horizontal”:

Quando os indivíduos são chamados, “de cima”, para a ordem e acatam os seus apelos, eles o fazem dando sustentação a ela, “de baixo”, com as próprias mãos (selbsttätig) e isso seguramente por que a “oferta” ideológica é acompanhada do cálculo subjetivo sobre vantagens individuais (SOARES DO BEM, 2013, p. 97).

Sobre esse aspecto teórico, o autor argumenta que, para o seu trabalho com os jovens alemães, as condições históricas, que se mostravam específicas no contexto de unificação alemã, foram determinantes para uma melhor compreensão das ideologias concretas orientadas para a produção de consensos conservadores: a partir dessas condições, foi possível evidenciar como as ideologias reagem sensivelmente às dinâmicas políticas no que se refere “ao processo flexível de construção de inimigos entre os jovens” (SOARES DO BEM, 2013, p. 97). Essa situação, que não se pode perder de vista, expressa-se na articulação de elementos culturais presentes em processos que corroboram para construção de inimigos. Para o autor, a ideologia apresenta-se, neste contexto, a partir de formas ideológicas elaboradas “subjetivamente” na interação dos sujeitos.

Nesse momento, cabe salientar que, quando Soares do Bem (2013) aponta para as limitações nas concepções tradicionais da ideologia, está ao mesmo chamando atenção para as consequências que decorrem de uma limitada compreensão da dimensão desses fenômenos ideológicos. Tais limitações não oportunizam, em especial, a compreensão e observação da

“responsabilidade” como uma dimensão humana e social. Para ele, “a redução da atividade humana a um mecanismo de projeção leva inevitavelmente a suspensão da responsabilidade” dos atores sociais na construção de suas relações sociais (SOARES DO BEM, 2013, p. 99).

Ao interpretar aqui a “responsabilidade” como “um ato de responder” pelos próprios atos, ainda que não sejam moralmente duvidosos, a partir das reflexões proporcionadas por Soares do Bem, busco entender como o ato de “responder” carrega em si uma dimensão intersubjetiva: o ato de responder faz-se necessário quando se é interpelado. Nesse sentido, se pensarmos as formas ideológicas a partir de uma dupla funcionalidade, atribuindo-lhe uma dimensão mediadora entre essas funcionalidades, pode-se então fazer referência à dimensão intersubjetiva.

Soares do Bem (2013), nesta direção, dá um tratamento intersubjetivo à problemática da ideologia em suas reflexões teóricas embasadas empiricamente. Como definição da “dupla funcionalidade das formas ideológicas”, o autor escreve:

Em termos da dominação, elas são funcionais na medida em que pressupõe o reconhecimento das relações de poder e o desejo particularista de delas participar, satisfazendo a própria necessidade – ou o preço da exclusão do outro; são subjetivamente funcionais na medida em que prometem – e em situações determinadas promovem – melhorias nas condições de existência individual (SOARES DO BEM, 2013, p. 99-100).

Para pensar essa dimensão da responsabilidade dos sujeitos, Soares do Bem dialoga com os estudos da psicologia crítica de Klaus Holzkamp: para este estudioso, “mesmo em situações pessoais de graves limitações o sujeito é sempre responsável pelos seus atos e a condição de sujeito deve ser vista como genuína especificidade da existência humana” (SOARES DO BEM, 2013, p.99).⁴⁰ Holzkamp parte do conceito de “autoinimizade” presente em processos “instrumentalização do outro”. Para ele, os momentos de “autoinimização” contém duas condições que descreve com duas categorias conceituais, a “ação restritiva” e “a capacidade da ação ampliada”:

A *ação restritiva* (restriktives Handeln), que se materializa quando os indivíduos se colocam reprodutivamente ao lado das relações de poder, contrariamente à capacidade de ação ampliada (verallgemeinerte Handlungsfähigkeit), contém sempre um *momento de autoinimizade* (Selbstfeindschaft) (SOARES DO BEM, 2013, p. 100, grifos do autor).

40 Ciente de que essa definição pode favorecer uma leitura racionalista, a “responsabilização”, para Soares do Bem, não pode ser interpretada sem se considerar as condições de “enredamento” que expliquem os processos de “identificação subjetiva dos indivíduos com as relações e discursos socialmente hegemônicos e as recompensas (materiais ou simbólicas) resultantes de uma adequação aos *valores ideológicos* (ideologische Werte)” (SOARES DO BEM, p. 99, grifos do autor). Soares do Bem recorre ao conceito de “enredamento”, que é utilizado nos trabalhos de Siegfried Jäger (Cf. a obra de 1993 intitulada *Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung*).

Ainda para Holzkamp, os processos de “instrumentalização do outro” acabam sempre por significar uma forma de “autoinstrumentalização”: “na tentativa de me assegurar através do controle do outro, sou lançado cada vez mais contra mim mesmo e me torno cada vez mais impotente diante de minhas indisponíveis condições de existência” (HOLZKAMP, 1985, p. 377 apud SOARES DO BEM, 2013, p. 100). Por último, Soares do Bem sublinha na discussão a noção de “autodesempoderamento” da estudiosa Ute Osterkamp⁴¹ para acentuar, como demonstrado em suas pesquisas com os jovens alemães e com os brasileiros *Skinheads*, que “a apropriação de poder, na forma de expropriação do poder do Outro, deve ser vista como uma condenação à perda de controle sobre as próprias condições de existência – e, portanto, como uma forma de *autodesempoderamento*” (SOARES DO BEM, 2013, p. 100, grifos do autor).

41 Cf., Osterkamp, U. *Rassismus als Selbstentmächtigung*. (1996). Saliento ainda que o “autodesempoderamento” encontra-se detalhadamente discutido por Soares do Bem (1998) em publicação do final dos anos 1990: *Das Spiel der Identitäten in der Konstitution von “Wir” – Gruppen. Ost – und Westdeutsche Jugendliche ausländischer Herkunft im gesellschaftlichen Umbruch*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou responder, a partir de várias perspectivas e estratégias teóricas, metodológicas e epistemológicas, qual é o estatuto do reconhecimento na produção teórica de Axel Honneth. Para tanto, reconstruí os vários nexos significativos de suas concepções, tratando-as em estreita relação com os instrumentos por ele adotados para satisfazer as exigências normativas impostas pelo seu objeto de investigação. Neste sentido, privilegiei a reconstrução, que chamei de “descritiva”, para trazer à luz os próprios passos e procedimentos por Honneth adotados para configurar seu ambicioso projeto de dar prosseguimento – de forma inovadora e reflexiva – à tradição do pensamento crítico inaugurado a partir dos anos 1930, com a entrada em cena de dois pensadores que marcaram definitivamente os momentos inaugurais e posteriores do *Instituto de Pesquisa Social* da Escola de Frankfurt, Horkheimer e Adorno.

Considerei tanto as continuidades como as rupturas nos desdobramentos da nada linear história do *Instituto*, demonstrando como um importante membro da segunda geração, Habermas, também contribuiu para revigorar aspectos negligenciados pela primeira geração de pensadores, principalmente com a sua tentativa de superar a ausência de parâmetros normativos e a dificuldade desta geração, seguramente marcada pela vivência direta e dramática dos impasses provocados, de um lado, pela calamidade da Segunda Guerra, pelos efeitos políticos e ideológicos da guerra fria, e, de outro, pela sóbria consciência de que o processo de reconstrução nacional e de desnazificação na Alemanha havia fracassado. Ao mesmo tempo os pensadores da primeira geração defrontaram-se com os descaminhos que marcaram os projetos socialistas nos países do leste europeu e tiveram que lidar com tantos fatores adversos para produzirem suas teorizações. Elas não ficaram imunes, como demonstrei, a estas pressões e dificuldades, e ainda assim, estabeleceram marcos substanciais que perduram e se renovam até os nossos dias.

Após identificar como os esforços de Habermas em oferecer um quadro referencial alternativo à “calamidade triunfal” indiciada por Adorno e Horkheimer na emblemática obra *Dialética do Esclarecimento*, expus como algumas de suas estratégias para configurar as lógicas do agir comunicativo também foram avaliadas por Honneth como resvalando em formas dicotômicas por ele criticadas nos primeiros Frankfurt. Na reconstrução normativa que Honneth realiza na obra *Crítica do poder*, Habermas e Foucault são positivamente avaliados nos avanços

que propiciaram com suas concepções de entendimento intersubjetivo e poder estratégico, respectivamente, mas também tiveram suas fragilidades identificadas e criticadas por Honneth.

Demonstrei também não só a produtividade e a nova roupagem propiciada por Honneth aos paradigmas teóricos da primeira e da segunda geração, como também o coloquei em diálogo com alguns de seus principais críticos, demonstrando que alguns dos problemas que ele supunha superados com as suas teorizações, o levaram a reavaliar algumas posições e também a expandir o seu foco temático e os seus instrumentos de análise, nem sempre superando definitivamente alguns dos desafios com que imaginava ter solucionado na reflexão sobre as obras de seus predecessores. Especialmente em relação ao tema da ideologia, que desafia os ideais normativos de sua *Teoria do reconhecimento*, pude explicitar a tensão existente entre estes ideais e a sua teoria da ação, que deixam sem solução satisfatória algumas das pretensões teóricas de Honneth. Ele também não se manteve incólume à crítica de, com o distanciamento de alguns desenvolvimentos interrompidos desde as obras fundantes, como *Crítica do poder e Luta por reconhecimento*, ter se enredado em formas reiteradas de unilateralidade e de compreender a ideologia somente como um entrave à consolidação do reconhecimento.

Expus também a conexão da temática da ideologia em Honneth com os interesses mais recentes deste em analisar as patologias sociais, a reificação e os paradoxos sociais, em conexão com momentos específicos das sociedades contemporâneas. Enquanto as patologias são vistas por ele como um desvio da normatividade e a reificação como uma forma de “esquecimento do reconhecimento”, os paradoxos que ele analisa em relação aos aspectos objetivos do modelo neoliberal e os deslocamentos que provoca ao “carregar” a subjetividade dos atores sociais com formas exógenas de normatividade, abrem um frutífero campo de investigações que podem levar a sua teoria do reconhecimento a abarcar uma gama de questões não consideradas em seu projeto original. Isso demonstra quão árdua é a tarefa de dar consistência a uma Teoria Crítica que “descole” totalmente de muitos dos *insights* originais, ainda que “sombrios”, da primeira geração, já que o contexto histórico atual, em nada favorável a uma visão comemorativa da história, tem levado a uma crescente redescoberta e revalorização dos primeiros frankfurtianos. Expus também, na forma de um excursão, abordagens que oferecem teorizações empiricamente fundamentadas por Soares do Bem sobre a ideologia e suas funcionalidades intersubjetivas, assim como sobre as contradições paradoxais que deixam entrever quais devem ser as tarefas da teoria social num mundo complexo, não linear, não mecânico, global e diverso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. RJ: Jorge Zahar, 1985.
- ALMEIDA, J. *A concepção de ideologia na Teoria Crítica: três gerações de pensadores*. 2018. 56f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió. 2018.
- ALONSO, Angela. Métodos qualitativos de pesquisa: uma introdução. In. *Métodos e pesquisas em Ciências Sociais*: SESC-SP, Cebrap, 2016, p. 08-23.
- ALTHUSSER, L. A propósito da ideologia (Capítulo XII). In. ALTHUSSER, L. *Sobre a reprodução*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008, p. 193-228.
- ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. 2. ed. São Paulo: Graal, 1985.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. Tradução de Helena Cardoso. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- BARROS, J. D. Os conceitos – seus usos nas ciências humanas. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- BENTO, Berenice. Prefácio. In. SOARES DO BEM, Arim. *Paradoxos da Diferença: Etnicidade, inimificação e reconhecimento (Alemanha-Brasil)*. Curitiba: Editora Appris, 2013, p. 13-22.
- BERGER, P.L.; KELLNER, H. *La reinterpretación de la sociología*. Ensayo sobre el método y la vocación sociológicos. Madrid: Colección Austral, 1985.
- BENHABIB, Sheyla. A crítica da razão instrumental. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.71-96.
- BOUDON, Raymond. *A ideologia – ou a origem das ideias recebidas*. São Paulo, Ática, 1989.
- BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora Unesp. 2002.

- BUTLER, Judith. Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. In. HONNETH, Axel. *Reificação – um estudo de teoria do reconhecimento*. São paulo: Editora Unesp, 2018, p. 113-162.
- CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas – estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. São Paulo: Editora da Unicamp/ FAPESP, 2001.
- DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das ciências humanas*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, Tomo 1.
- DOMINGUES, José Maurício. *Estudos e críticas em teoria social*. São Paulo: Annablume Contemporânea, 2016.
- EAGLETON, T. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, Editora Boitempo, 1997.
- FAZIO, Giorgio. Situating Rahek Jaeggi in the Contemporary Frankfurt Critical Theory. *Critical Horizons: a Journal of Philosophy and social theory*. (2019): 1-12.
- FONTELA, Orides. Penélope. In: FONTELA, Orides. *Poesia completa*. Organização de Luis Dolhnikoff. São Paulo: Hedra, 2015, p. 187.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata, 2006.
- FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? In: Souza, J; MATTOS, Patrícia (Org.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, pp. 113-140.
- GEUSS, Raymond. *Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. Traduzido por Bento Itamar Borges. São Paulo: Papyrus, 1988.
- GIL, Antônio C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência como “ideologia”. In. HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. São Paulo: Editora Unesp, 2014 a, p. 75-132.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalidade social*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a, V. 1.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b, V. 2.

- HABERMAS, Jürgen. Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena. In. HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. São Paulo: Editora Unesp, 2014b, p. 35-74.
- HAGUETTE, T. M. F. *Metodologias qualitativas na sociologia*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HOLZKAMP, K. *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt/m; New York: Campus Verlag, 1985.
- HONNETH, Axel. *Crítica del poder – fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Machado Libros, 2009a. Não paginado. Ebook.
- HONNETH, Axel. Crítica reconstrutiva de la sociedad con salvedad genealógica sobre la idea de la “crítica” en la Escuela de Frankfurt. In. HONNETH, Axel. *Patologias de la razón – História y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: KatzEditores, 2009b, p. 52-63.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. 2. ed. Traduzido por Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, Axel. Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. In: *Revista Fevereiro* Nr. 7, tradução de Ricardo Crissiuma, 2014, p. 100-117. Disponível em: <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=07&t=09>. Acesso em 20 jan. 2017.
- HONNETH, Axel. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade. In: Souza, J; MATTOS, Patrícia (Org.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 79-95.
- HONNETH, Axel. *Reificação – um estudo de teoria do reconhecimento*. São paulo: Editora Unesp, 2018.
- HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, A; TURNER, J (Orgs). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, pp. 503-552.
- HONNETH, Axel. Uma patologia social da razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica. In: RUSH, Fred. (Org.). *Teoria Crítica*. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, pp. 389-415.
- HONNETH, Axel. Sociologia da crítica ou teoria crítica? Loc Boltanski e Axel Honneth. Entrevista concedida a Robin Celikates. *Blog Labemus*. 2019. Disponível em:

<https://blogdolabemus.com/wp-content/uploads/2019/06/Tradu%C3%A7%C3%A3o-Sociologia-da-Cr%C3%ADtica-ou-Teoria-Cr%C3%ADtica-parte-1.pdf>. Acessado em jan. 2021.

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social. In: *Revista Praga*, n. 7, São Paulo, Hucitec, 1999, pp. 121-132.

HORKHEIMER, Max. Crítica de la sociedad actual. In: HORKHEIMER, Max. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Planeja-Agostini, 1972, 201-209.

HORKHEIMER, Max. La teoría crítica, ayer y hoy. In: HORKHEIMER, Max. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Planeja-Agostini, 1972, 55-71.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Tomo I. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica. 1.* ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Textos escolhidos*. 5 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Coleção Os pensadores), pp. 31-68.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais – 1923-1950*. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.

LÖWY, Michael. *Ideologia e Ciências Sociais: elementos para uma análise marxista*. 7. ed. São Paulo: 1991.

MAIA, Ari F.; SILVA, Divino J.; BUENO, Sinésio F. (Orgs.). *10 lições sobre Horkheimer*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

MARCUSE, H. *A Ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

MATTOS, Patrícia. O desafio da teoria do Reconhecimento: a distinção entre as formas ideológicas e as formas éticas de reconhecimento social. In: MACIEL, Tania B; D'Avila

NETO, M. I; ANDRADE, Regina G. N. (Orgs.). *Fronteira e Diversidade Culturais no século XXI: desafios para o reconhecimento no espaço global*. Rio de Janeiro: FAPEJE, 2012, p. 23-34.

MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento – as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.

MELO, Rúrion (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth – reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

MENDONÇA, Ricardo F. A dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da Teoria do reconhecimento. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 24, n.º 70, p. 143-154.

MENDONÇA, Ricardo F.; PORTO, Nathália F. F. Reconhecimento ideológico: Uma reinterpretação do legado de Gilberto Freyre sob a ótica da Teoria do Reconhecimento. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 60, nº1, 2017, pp. 145-172. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/dados/v60n1/0011-5258-dados-60-1-0145>. Em: 15 ago. 2017.

OSTERKAMP, U. *Rassismus als Selbstentmächtigung*. Berlin/Hamburg: Argument, 1996.

RUSH, Fred. As bases conceituais da primeira Teoria Crítica. In: RUSH, Fred. (Org.). *Teoria Crítica*. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, pp. 31-66.

SAFATLER, Vladimir. Introdução. In. SAFATLER, V; SILVA, N.J; DUNKER, C. (Orgs.). *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 07-34.

SEWELL, William H. *Lógicas da Historia – Teoria social e transformação social*. Rios de Janeiro: Vozes. 2017.

SINNERBRINK, Robert. Modernidade, intersubjetividade e reconhecimento: Habermas e Honneth. In: _____. *Hegelianismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017, pp. 149-178.

SOARES DOS BEM, A; ALMEIDA, J.S. A concepção de ideologia na Teoria Crítica em três gerações de pensadores. Manuscrito, s/d, no prelo.

SOARES DO BEM, Arim. Comunicação de massa: do mito a prática política. In: *Revista Comunicações e Artes*, ano 11, Nr. 17. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986, p. 187-192.

SOARES DO BEM, Arim. *Brasilianische Hausangestellte und Telenovela: ideologische Reproduktion und Widerstand*. In: *Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt*, 25. Jahrgang, Nr.4. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1992, p. 352-367.

SOARES DO BEM, Arim. *Das Spiel der Identitäten in der Konstitution von "Wir"-Gruppen*. Ost und westdeutsche Jugendliche und in Berlin geborene Jugendliche ausländischer Herkunft im gesellschaftlichen Umbruch. Berlin, Wien, New York: Verlag Peter Lang, 1998.

SOARES DO BEM, Arim. O lugar da comunidade na teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 1, jan.- abril 2020, pp. 249-272.

SOARES DO BEM, Arim. *Paradoxos da Diferença: Etnicidade, inimificação e reconhecimento (Alemanha-Brasil)*. Curitiba: Editora Appris, 2013.

SOARES DO BEM, A. *Telenovela e Doméstica: da catarse ao distanciamento*. Dissertação de Mestrado. Escola de Comunicações e Artes. Manuscrito. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1988.

SOBOTKA, Emil Albert. *Reconhecimento – novas abordagens em teoria crítica*. São Paulo: Annablumer, 2015.

SOUZA, Luíz G. C. O que há de especialmente sociológico na Teoria do reconhecimento de Axel Honneth?. *Sociologia e Antropologia*. 2 (4), Oct-Dec, 2012.

STOPPINO, Mario. Ideologia. In: BOOBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (coords.). *Dicionário de política*. 12. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, V 1. p. 584-597.

THOMPSON, John. B. *Ideologia e cultura moderna – Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

WESCHE, T; Adorno. *Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam, 2018.

WIGGERSHAUS, Rouf. *A história de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Traduzido por Lilyane Deroche-Gurgel, Vera de Azambuja Harvey e Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro, Difel, 2002.

ZIZEK, Slavoj. (Org). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contratempo, 1996.