

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**BÁRBARA BURIL LINS**

**COMO SE FORMA A IMAGEM QUE NOS MANTÉM PRESOS:  
o déficit etiológico no diagnóstico das patologias sociais na teoria crítica contemporânea**

**RECIFE  
2016**

**BÁRBARA BURIL LINS**

**COMO SE FORMA A IMAGEM QUE NOS MANTÉM PRESOS:  
o déficit etiológico no diagnóstico das patologias sociais na teoria crítica contemporânea**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo

**RECIFE  
2016**

Catalogação na fonte  
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

L759c Lins, Bárbara Buril.  
Como se forma a imagem que nos mantém presos : o déficit etiológico no diagnóstico das patologias sociais na teoria crítica contemporânea / Bárbara Buril Lins. – 2016.  
148 f. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,  
CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2016.  
Inclui Referências.

1. Filosofia. 2. Teoria do conhecimento. 3. Alienação (Filosofia). 4. Honneth, Axel, 1949-. 5. Teoria crítica. 6. Reificação. I. Melo, Filipe Augusto Barreto Campello de (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-121)

**BÁRBARA BURIL LINS**

**COMO SE FORMA A IMAGEM QUE NOS MANTÉM PRESOS:  
o déficit etiológico no diagnóstico das patologias sociais na teoria crítica  
contemporânea**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 14/12/2016.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Filipe Campello (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

---

Prof. Dr. Érico Andrade (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

---

Prof. Dr. Rúrion Melo (Examinador Externo)  
Universidade de São Paulo (USP)

*Ao meu pai, Antenor*

## **AGRADECIMENTOS**

Acredito que os encontros acontecem para nos fazer ver quais devem ser as nossas missões de vida. Este trabalho é resultado do meu encontro com o prof. Dr. Filipe Campello, meu orientador e hoje amigo, que me fez entrar “de tobogã” na filosofia por ter me apresentado a literatura certa para o tipo de inquietação que eu manifestava durante as orientações. Sou muito grata à sua abertura e disponibilidade e às suas valiosas contribuições a este trabalho. Agradeço aos meus pais, Antenor e Kilma, que não só se mostraram, mais uma vez, como fonte de amor durante esses quase dois anos, como também não hesitaram em me apoiar financeiramente durante o segundo ano do mestrado. Também sou muito grata à minha companheira, Mayara, que sempre soube me salvar do excesso de autocentramento tão comum na escrita de uma dissertação, ao manifestar amor, maleabilidade e muito bom humor. O peso temático desse trabalho se dissolveu na sua presença. Agradeço ainda aos meus grandes amigos Olívia Mindêlo e Matheus Pedrosa. Com eles pude compartilhar uma insatisfação pessoal com as formas de vida que hoje se nos oferecem, mas também pude ver que é possível criar núcleos de resistência quando se está bem acompanhada. Por fim, agradeço à minha avó, Lenes, por sempre ter sido uma entusiasta das minhas buscas intelectuais e da vida acadêmica, “apesar da curta aposentadoria”, e ao meu irmão, Pedro, pelo seu companheirismo e por sempre ter acreditado tanto em tudo que faço.

Agradeço aos membros da banca, o prof. Dr. Érico Andrade e o prof. Dr. Rúrion Melo, pela leitura do texto e pelas importantes contribuições no momento da pré-banca, e ao Núcleo de Filosofia Política e Ética (Nefipe) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), pelos valiosos diálogos, trocas e debates.

A concretização deste trabalho contou com um ano de apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (Capes) e com o apoio institucional da UFPE.

## **RESUMO**

O trabalho volta-se para uma análise dos diagnósticos de patologias sociais desenvolvidos por dois representantes da teoria crítica contemporânea, Axel Honneth e Rahel Jaeggi, e consiste na tese de que estes diagnósticos sofrem de um déficit etiológico. Partindo do pressuposto de que um diagnóstico de patologias sociais precisa contemplar quatro etapas (sintomatologia, epidemiologia, etiologia e terapia), esta dissertação defende que, embora os aspectos sintomatológicos sejam descritos de modo minucioso na maior parte desses diagnósticos e os epidemiológicos estejam subentendidos, o aspecto etiológico (causal) desses sofrimentos e patologias sociais encontra-se praticamente ausente. Na primeira parte deste trabalho, apresenta-se o diagnóstico honnethiano da autorrealização organizada, que vai além de uma descrição sintomatológica e conta com uma investigação etiológica que bebe de diversos estudos sociológicos. Trata-se de um exemplo de um diagnóstico mais completo de uma patologia social. Na segunda seção, dedicada às patologias analisadas por Axel Honneth segundo a teoria do reconhecimento, vê-se como os diagnósticos da reificação e da invisibilidade padecem de um forte déficit etiológico, pois não se explicam os motivos pelos quais os sujeitos abstraem as qualidades humanas de outros sujeitos ao reificá-los ou invisibilizá-los. O caso de reconhecimento ideológico, também analisado nessa segunda seção, mostra como a teoria do reconhecimento pode ser mais contundente quando aliada a uma crítica ideológica e, por isso, este diagnóstico conta com a sua etiologia. Por último, na terceira parte deste trabalho, apresenta-se o diagnóstico da alienação, desenvolvido por Rahel Jaeggi. Mais uma vez, observa-se a ausência de etiologia na análise de casos de alienação, embora este seja um trabalho bastante complexo do ponto de vista de uma descrição sintomatológica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Patologias sociais. Axel Honneth. Rahel Jaeggi. Teoria crítica.

Reificação. Alienação.

## **ABSTRACT**

This dissertation carries out an analysis of some diagnoses of social pathologies developed by two philosophers of contemporary critical theory, Axel Honneth and Rahel Jaeggi, and it consists on the thesis that these diagnoses suffer from an etiological deficit. Starting from the assumption that a diagnosis of social pathologies need to be contemplated in four steps (symptomatology, epidemiology, etiology and therapy), this dissertation aims at defending that, however the symptomatological aspects are described in a thorough way and the epidemiological are implicit, the etiological aspect is practically absent. At the first part of this work, it is presented the Honnethian diagnosis of organized self-realization, which consists in more than a symptomatological description and contains an etiological investigation that is developed through several sociological studies. It is an example of a more complete diagnosis of a social pathology. At the second section, dedicated to the pathologies that are interpreted by Axel Honneth according to his theory of recognition, it is possible to see how the diagnoses of reification and invisibility suffer from a strong etiological deficit, because they do not explain the reasons why the subjects abstract the human qualities of other subjects when they reify or invisibilize them. The case of ideological recognition, that is also analyzed in the second section, shows how a theory of recognition can be more scathing when it is linked with a critique of ideology and, because of this, this diagnosis counts with its etiology. Last, but not least, it is presented the diagnosis of alienation, developed by Rahel Jaeggi. Once again it is seen an absence of an etiology in the analysis of some cases of alienation, although this work is very complex in the point of view of a symptomatological description.

**KEYWORDS:** Social pathologies. Axel Honneth. Rahel Jaeggi. Critical theory. Reification. Alienation.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2 A POSSIBILIDADE DE UMA ETIOLOGIA NAS PATOLOGIAS DO INDIVIDUALISMO E DA LIBERDADE.....</b>	<b>17</b>
<b>2.1 Patologias do individualismo.....</b>	<b>17</b>
<b>2.2 Patologias da liberdade.....</b>	<b>41</b>
<b>3 O DÉFICIT ETIOLÓGICO NAS PATOLOGIAS INTERPRETADAS À LUZ DA TEORIA DO RECONHECIMENTO.....</b>	<b>73</b>
<b>3.1 Reificação.....</b>	<b>73</b>
<b>3.2 Invisibilidade.....</b>	<b>91</b>
<b>3.3 Um caso à parte: reconhecimento ideológico.....</b>	<b>99</b>
<b>4 A AUSÊNCIA DE UMA ETIOLOGIA NO DIAGNÓSTICO DA ALIENAÇÃO.....</b>	<b>116</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES SOBRE OUTROS HORIZONTES PROMISSORES DE INTERPRETAÇÕES.....</b>	<b>142</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>145</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Se as patologias, no sentido original do termo, se referem às doenças que acometem o organismo humano, dos pontos de vista anatômico e fisiológico, a que se remete o termo “patologias sociais”? Seriam anormalidades que acometeriam seres humanos de modo massivo e social ou que afetariam a coletividade em si, vista como um grande sujeito? Ou é possível falar que a sociedade estaria debilitada em sua capacidade de atender às expectativas dos sujeitos, devido a uma ou várias falhas de suas instituições sociais? Em outras palavras, se as patologias médicas partem do pressuposto de que o organismo de um ou vários seres humanos adoeceu, não é muito claro quem teria adoecido nas “enfermidades da sociedade”, apesar da existência de uma longa tradição filosófica dedicada às doenças sociais que remonta ao *Segundo Discurso*, de Rousseau. Outra questão bastante importante é: a quem se deve a autoridade de afirmar que determinadas manifestações de sofrimento têm caráter patológico? Excluindo daqui aqueles sofrimentos que parecem permear todas as experiências e que denotam uma espécie de insatisfação constitutiva do ser humano, qual é o critério para afirmar que os sofrimentos mais ordinários devem ser patologizados, e não tomados simplesmente como manifestações de sofrimentos que devem ser superadas nas transformações possíveis de uma sociedade cuja realidade parece frustrar os ideais de uma sociedade perfeita para todos?

Este trabalho, de modo algum, pretende responder a todas essas questões. De modo inicial e ainda introdutório, ele busca elucidar como algumas patologias sociais são analisadas por dois filósofos da teoria crítica, Axel Honneth e Rahel Jaeggi, representantes de uma terceira geração desta corrente filosófica, e como o aspecto *social* destas *patologias sociais* tem sido abordado por eles. Como Honneth tem se dedicado de modo mais largo às questões das patologias sociais, em um número maior de trabalhos, esta dissertação dedica-se destacadamente para os diagnósticos honnethianos das patologias sociais. É só no último capítulo que este trabalho se volta para o diagnóstico da alienação desenvolvido por Rahel Jaeggi, com o intuito de fortalecer ainda mais a tese que defendo neste trabalho: embora haja uma tentativa contínua na teoria crítica de superar déficits sociológicos, *ainda há um déficit sociológico nos diagnósticos sociais desta corrente filosófica*. Embora Jaeggi e outros filósofos da terceira geração da teoria crítica, como Robin Celikates e Martin Saar, já tenham percebido que tanto Axel Honneth como Jürgen Habermas não conseguiram desenvolver um diagnóstico suficientemente complexo das patologias sociais ou uma teoria capaz de criticá-las adequadamente, é perceptível que a própria Jaeggi também tem as suas falhas no

diagnóstico da alienação – e elas não são nada razoáveis, como veremos no decorrer deste trabalho.

Ainda do ponto de vista do significado, em si, das patologias sociais, é interessante perceber que, enquanto Honneth parece entender que as patologias sociais tratam de um adoecimento das estruturas que sustentam a sociedade, outras interpretações que bebem da fonte da psicanálise veem que as patologias sociais são patologias individuais que ganharam uma dimensão massiva. O médico e psicanalista Alexander Mitscherlich, na década de 1950, defendia, por exemplo, a necessidade de compreender os sintomas de algumas doenças psíquicas a partir da relação do sujeito com o ambiente social, porque, para ele, alguns distúrbios na vivência individual estariam ligados a problemas na relação do indivíduo com o ambiente social – conclusão semelhante a que chegou Freud no diagnóstico da neurose. Para Mitscherlich, as patologias sociais acontecem quando é possível perceber distúrbios funcionais na integração social do indivíduo e quando eles têm uma dimensão massiva. O pai da psicanálise Sigmund Freud, que interpretava as enfermidades de um grupo homogêneo segundo os termos “neurose social” ou “neurose coletiva”, também associava o crescimento massivo de sintomas de sofrimento psíquico com o surgimento ou intensificação de problemáticas sociais. Como detalha Honneth (2015b, p. 579), primeiro os neurologistas precisariam observar o crescimento rápido de determinadas enfermidades passíveis de uma investigação psicológica, antes que o analista socialmente interessado pudesse começar a investigar as problemáticas sociais por trás delas.

Mas nem sempre é preciso que haja sintomas de disfunções psíquicas para que os distúrbios mais profundos no processo de integração social sejam investigados. Para Honneth (2015b), existem sofrimentos mais sutis, “situações difusas de estado de espírito” e “sinais apenas vagos de uma inquietação social” que, embora não se manifestem como enfermidades nos consultórios médicos, revelam que há distorções, atritos e problemas na convivência social, no estado das instituições e nas relações do indivíduo consigo mesmo. Como exemplifica o filósofo, a incitação ao consumo privado que vem com um crescente desinteresse pelas questões públicas, como identificou Hannah Arendt, e o crescimento de posturas egocêntricas causado pela ruptura dos vínculos solidários, que Durkheim situou como sintomas da “desintegração anômica” mostram que existem sofrimentos sociais que não se manifestam diretamente na saúde do indivíduo, e que, logo, não se mostram nos diagnósticos médicos. Para Honneth, nem sempre esses sofrimentos acontecem de modo massivo e inclusive podem até estar associados a uma vida de prazer. O próprio Rousseau, por

exemplo, chegou a ver, na mania disseminada de buscar prestígio social, uma manifestação de uma patologia da sociedade burguesa.

*Esta dissertação volta-se, portanto, para esses sofrimentos mais sutis*, que nem sempre se manifestam nos consultórios médicos e que muitas vezes não são articulados como experiências de sofrimento. Refiro-me aqui a sentimentos e sensações de vazio interno, superficialidade, inautenticidade na assunção de papéis sociais, perda de identificação consigo mesmo, reificação dos afetos e perda de controle, por exemplo. Em alguns de seus trabalhos, Honneth parece flertar com a ideia de que é a sociedade que está doente quando se fala de patologias sociais, seguindo os caminhos hobbesianos e durkheimianos, que concebem a sociedade como um organismo saudável ou doente e os indivíduos como parte desse todo social saudável ou doente; em outros, ele também admite que é preciso que exista algum tipo de sofrimento individual para que se faça um diagnóstico das patologias sociais. *Esta dissertação não resolve o conflito sobre quem, de fato, teria adoecido quando se fala em patologias sociais.* Por outro lado, acredito pessoalmente que uma abordagem mais enriquecedora das patologias sociais deveria levar em consideração tanto o estado interno dos indivíduos como a situação em que se encontram as nossas instituições de reprodução social, afinal, as instituições sociais e os indivíduos, ao contrário de estarem isolados uns dos outros, vivem constantemente em relações permeadas de conflitos, transformações, negociações e – por que não dizer? – busca por progresso moral.

Nesta dissertação, sigo a interpretação de Christopher Zurn (2015) de que um diagnóstico completo de uma patologia social precisaria descrever o sofrimento em questão (sintomatologia), identificar a disseminação social dele (epidemiologia), apontar as causas que o provocaram (etiologia) e, por último, propor um modo de superá-lo (terapia). Nos diagnósticos de patologias sociais desenvolvidos por Axel Honneth e Rahel Jaeggi, percebo a existência de uma rica descrição sintomatológica das patologias abordadas, mas também um claro déficit etiológico - para não falar de uma ausência completa de uma terapia. Na maior parte das patologias analisadas, não há uma explicação clara dos motivos pelos quais as pessoas adoeceram. No caso da reificação, o que de fato teria levado as pessoas a abstraírem as qualidades humanas umas das outras, a ponto de se tratarem como se fossem coisas? Na patologia da invisibilidade, quais seriam os reais motivos pelos quais um indivíduo seria capaz de tratar o outro como se ele simplesmente não existisse? Na alienação, como as pessoas chegaram a perder o domínio sobre si mesmos, sobre a própria vida e passaram a tratar o mundo, a si mesmos e aos outros com a indiferença de quem não precisa de nada nem de ninguém para viver?

A crítica que teço aqui de que há um déficit etiológico no diagnóstico das patologias sociais de Honneth e Jaeggi é semelhante àquela direcionada por Axel Honneth a toda a geração da teoria crítica, passando por Theodor Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas e Michel Foucault. Para Honneth, nos trabalhos de cada um destes filósofos, há déficits sociológicos específicos<sup>1</sup>. Em relação a Adorno e Horkheimer, Honneth está convencido de que as suas teorias da sociedade subestimam o sentido próprio do mundo da vida social, porque não atribuem às normas morais nem às operações interpretativas dos sujeitos papel essencial na reprodução da sociedade. Tanto Adorno como Horkheimer, segundo Honneth (2003b), tenderiam a um funcionalismo marxista que vê, na socialização, na integração cultural e no controle jurídico, meras funções para a imposição do imperativo capitalista da valorização. O déficit sociológico em Habermas, por outro lado, estaria, segundo Honneth, inscrito na tendência a subestimar, em todas as ordens sociais, o seu caráter determinado por conflitos e negociações. Em Foucault, finalmente, o déficit sociológico estaria no abandono da intuição central de Durkheim, segundo a qual toda ordem de poder carece do assentimento normativo dos membros da sociedade na forma de um consenso. Assim, para Honneth, essas distintas versões de um déficit sociológico na tradição da teoria crítica da sociedade só poderiam ser superadas quando se coloca, no centro da vida social, um conflito insolúvel por reconhecimento. Este é desenvolvido, finalmente, na sua obra *Luta por reconhecimento*. A teoria do reconhecimento, assim, foi criada justamente para “sanar” os déficits sociológicos da teoria crítica.

No entanto, como veremos no decorrer desta dissertação, também é possível identificar um déficit sociológico nos diagnósticos sociais de Axel Honneth e Rahel Jaeggi, mas, desta vez, um déficit que não apenas parece negligenciar o pano de fundo social e político<sup>2</sup> sobre o qual se formam as identidades nas sociedades ocidentais capitalistas como também parece negar a importância das relações de poder na constituição dos sujeitos. Como interpreta Bressiani (2016), a “nova geração da teoria crítica”, representada por Jaeggi, Celikates e Saar, percebe que uma teoria crítica da sociedade deveria ser capaz de *compreender e criticar as relações de poder* que se reproduzem no interior das interações sociais. Jaeggi, por exemplo, é uma das principais filósofas desta “nova geração” a se

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, utilizo “déficit sociológico” e “déficit etiológico” para me referir a uma mesma questão: os diagnósticos de patologias sociais desenvolvidos por Honneth e Jaeggi sofrem de um “déficit etiológico”, pois eles não identificam as causas para as patologias em questão, e de um “déficit sociológico”, uma vez que, como uma *teoria crítica social*, tais diagnósticos carecem justamente do aspecto *social* da crítica.

<sup>2</sup> Devo a Rúrion Melo a interpretação de que o déficit sociológico na teoria crítica contemporânea também pode ser compreendido como uma espécie de déficit político. Mais sobre o sentido de repolitização da teoria do reconhecimento, cf. Melo (2014).

incomodar com o peso normativo-restaurador do diagnóstico honnethiano e com a estrutura dual da tese habermasiana da colonização do mundo da vida, que não abria espaço para uma interpretação consistente sobre as experiências de negatividade no próprio mundo da vida. Apesar deste tipo de consciência acerca do papel representado pelas relações de poder na constituição das identidades, a filósofa também parece negligenciar o aspecto político das patologias sociais na sua obra *Alienation*. Simultaneamente, ao criar uma teoria do reconhecimento essencialmente a-histórica e a-social, Honneth parece negligenciar um pano de fundo histórico e social capaz de, ele mesmo, revelar os problemas do reconhecimento. Ao interpretar a alienação segundo uma descrição sintomatológica de casos de alienação específicos e pressupondo uma determinada concepção de sujeito, Jaeggi deixa de problematizar a sociedade onde vivem estes sujeitos alienados.

A pergunta sobre o que realmente teria provocado a alienação, a reificação e a invisibilidade fica sem respostas nos trabalhos que analiso nesta dissertação. Por outro lado, nas patologias do individualismo e da liberdade, que apresento no primeiro capítulo deste trabalho, mostro como um diagnóstico social pode ser mais completo quando ele comprehende a etiologia dos sofrimentos em questão. No caso do reconhecimento ideológico, que considero um “caso à parte”, também há uma etiologia para determinados sofrimentos sutis, mas ela se forma de modo não intencional, porque, quando se refere ao reconhecimento ideológico, Honneth pretendia apenas tecer determinadas correções à sua teoria do reconhecimento, e não realizar um diagnóstico de uma patologia social. Identificar a etiologia de determinados sofrimentos é, a meu ver, uma etapa essencial de um diagnóstico cujo objetivo principal deveria ser propor terapias para problemas, ambiguidades e paradoxos vivenciados por sociedades que deveriam criar causas e condições para a realização dos indivíduos, e não para a sua imersão em modos distorcidos de existência.

Veremos que, nas patologias do individualismo (2.1), Honneth vai além de uma mera descrição sintomatológica. Para compreender como emergem sofrimentos como vazio interno, sentimento de superficialidade e falta de propósito, o filósofo volta-se para uma análise sobre como mudanças sócio-culturais e econômicas podem se articular de maneira não necessariamente intencional e impactar negativamente a estrutura psíquica dos indivíduos envolvidos. Segundo Honneth, os ideais de individualismo romântico e de autenticidade teriam sido fundamentais na produção de um ideal de autorrealização que hoje se mostra paradoxal e irrealizável dentro do contexto neoliberal. Neste subcapítulo (2.1), desenvolvo mais largamente as problemáticas apresentadas por Honneth, sem deixar de evidenciar que discutir um panorama sócio-histórico, propor novas leituras sobre ideais de individualismo e

de liberdade e apontar contradições em determinadas justificativas, por exemplo, só são atividades possíveis porque houve, no diagnóstico em questão, o desenvolvimento de uma etiologia. Sem isso, não seria possível questionar os argumentos de Honneth sobre as possíveis causas da patologia analisada. É interessante perceber que a categoria de “paradoxo” cumpre papel fundamental nas análises sobre as patologias do individualismo, se mostrando inclusive como uma estratégia metodológica e chave de leitura para os problemas identificados.

Nas patologias da liberdade (2.2), também é possível debater sobre a etiologia identificada por Honneth, já que as patologias da liberdade moral e da liberdade jurídica teriam sido causadas por concepções limitadas de liberdade que foram tomadas de modo absoluto pelos sujeitos. Como veremos no decorrer deste trabalho, há um duplo aspecto na abordagem da etiologia das patologias da liberdade. Por um lado, elas são causadas pela limitação das concepções de liberdade em questão. Nesse caso, é possível desenvolver os significados dessas normatividades, discuti-los e, inclusive, propor novas formas de interpretá-los. Por outro lado, em um nível subjetivo, elas só surgem porque são os sujeitos quem tomam essas concepções de liberdade restritas de modo absoluto e estendem-nas para domínios aos quais elas não pertencem. Enquanto está claro o limite destas concepções de liberdade no diagnóstico apresentado por Honneth, não estão evidentes as razões pelas quais os sujeitos “se confundem” e absolutizam ideais que deveriam estar limitados a apenas determinadas esferas. O déficit etiológico, nesse caso, parece estar situado em um nível subjetivo, como desenvolverei adiante<sup>3</sup>. Veremos ainda como o método de reconstrução normativa utilizado por Honneth em *O direito da liberdade* obscurece a identificação de uma etiologia nos diagnósticos das patologias das liberdades e daí que o filósofo frankfurtiano chama de “desenvolvimentos errados” (*Fehlentwicklung*). A meu ver, uma estratégia metodológica que enfraquece o potencial *crítico da crítica social*.

Após apresentar os exemplos dos dois diagnósticos de patologias sociais mais completos desenvolvidos por Honneth, evidencio, no segundo capítulo, o limite etiológico dos diagnósticos da reificação (3.1) e da invisibilidade (3.2), que foram interpretados segundo a teoria do reconhecimento. A meu ver, Axel Honneth não consegue identificar as causas pelas quais as pessoas abstraem as qualidades humanas de seus semelhantes e também não aponta os motivos pelos quais elas também se mostram, em determinadas situações, incapazes de

---

<sup>3</sup> Nesse aspecto, sigo a interpretação de Fabian Freyenhagen (2014) de que as patologias sociais apresentadas por Honneth em *O direito da liberdade* parecem estar “na cabeça” dos sujeitos. Como defende Freyenhagen (2014, p. 145), o problema apresentado por Honneth está centrado em como as pessoas interpretam o mundo, e não em como ele precisa mudar em um nível fundamental.

tratar um outro sujeito como “o outro de si”. Partindo da teoria do reconhecimento, cujo pressuposto é o de que os indivíduos possuem uma relação primeiramente afetiva e engajada uns com os outros e só secundariamente uma relação cognitiva, Honneth interpreta a reificação e a invisibilidade como o esquecimento desta relação original. Os motivos pelos quais eles “se esquecem” dessa relação primária fica em aberto, no entanto. Como defende Timo Jütten (2010, p. 246), “o que nós realmente precisamos neste estágio é uma descrição das circunstâncias históricas e sociais, as quais tornam possível que pessoas regressem (se é essa a melhor palavra) a um estado no qual elas não reconheçam pessoas como pessoas”. Estas circunstâncias sócio-históricas não são desenvolvidas nos diagnósticos da reificação e da invisibilidades e sequer poderão ser debatidas, como será possível no capítulo dedicado às patologias do individualismo e da liberdade.

No mesmo capítulo dedicado às patologias interpretadas à luz da teoria do reconhecimento, trago um caso à parte: o do reconhecimento ideológico (3.3). Embora Honneth não tenha desenvolvido as suas reflexões sobre reconhecimento ideológico com a pretensão de criar um diagnóstico de uma patologia social, como ele o faz em *Reification*, por exemplo, o filósofo acaba desenvolvendo uma etiologia para os sofrimentos que surgem quando o sujeito é reconhecido dentro de determinados esquemas ideológico. As reflexões sobre o reconhecimento ideológico se desenvolvem após as variadas críticas tecidas principalmente por teóricas feministas à falta de comprometimento da teoria do reconhecimento com uma crítica efetiva do poder nas sociedades ocidentais capitalistas. A resposta de Honneth a essas críticas abre, então, uma gama de sofrimentos que ficariam invisíveis caso o reconhecimento não tivesse sido questionado em seus aspectos ideológicos – é por esse motivo que os casos de reconhecimento ideológico integram esta dissertação. Embora não esteja claro para mim que o reconhecimento ideológico se trata de uma patologia social, como está evidente para Zurn (2015), o fato de ele abrir um leque de sofrimentos que ficariam invisíveis já é motivo suficiente para que ele seja abordado neste trabalho. Além do mais, ele mostra que a teoria do reconhecimento também pode ser produtiva na análise de sofrimentos sociais que se constituem quando o reconhecimento ocorre, não só quando ele é negado – um ponto fora da curva, portanto, se os compararmos com os outros sofrimentos investigadas à luz da teoria do reconhecimento.

Por último, na retomada do conceito de alienação (4) empreendida pela filósofa Rahel Jaeggi, o que se vê é um trabalho que descreve sofrimentos como impotência, perda de controle, perda de autenticidade, divisão interna e indiferença, mas não identifica exatamente as razões pelas quais estes sentimentos ganharam solidez na vida interna dos indivíduos. É

interessante perceber que, na justificativa de Jaeggi para retomar a alienação em seu potencial crítico novamente, imagina-se que a filósofa irá discutir como a alienação parece estar ligada a desenvolvimentos sociais, econômicos ou políticos problemáticos ou distorcidos, por exemplo, mas o que acontece, na obra *Alienation*, é que ela trata a alienação como um fenômeno ético interpretado segundo uma determinada concepção de sujeito. Quando analisa os modos de alienação, Rahel Jaeggi não identifica o pano de fundo social para estes fenômenos. Assim como em *Reification*, de Axel Honneth, *Alienation* parece realizar uma descrição do sofrimento, sem identificar as causas sociais dele<sup>4</sup>: as pessoas sofrem, e sofrem de maneiras específicas, narradas com detalhes por Jaeggi. Mas por que exatamente elas sofrem? Existiria uma causa social para o fenômeno ou o “processo defeituoso” da alienação é uma responsabilidade única e exclusiva do sujeito que sofre? A necessidade de identificar causas para os sofrimentos vividos pelas pessoas individual ou coletivamente está ligada à principal tese deste trabalho: é impossível encontrar formas de superar sofrimentos sem identificar os motores que os causam. Do ponto de vista de um diagnóstico social, é impossível propor terapias sem identificar uma etiologia. Por isso a importância de compreendermos como se formam as várias imagens que nos mantém presos.

---

<sup>4</sup> Embora o aspecto *social* da *crítica social* esteja presente em *Kritik von Lebensform*, este trabalho volta-se apenas para uma análise da crítica social tal como ela se constitui em *Alienation*, devido ao fato de que é em *Alienation*, e não em *Kritik von Lebensform*, que Rahel Jaeggi propõe uma espécie de diagnóstico de uma patologia social.

## 2. A POSSIBILIDADE DE UMA ETIOLOGIA NAS PATOLOGIAS DO INDIVIDUALISMO E DA LIBERDADE

*“Artistas falam muito sobre liberdade. Então, retomando a expressão ‘free as a bird’, Morton Feldman foi para um parque um dia e passou algum tempo assistindo nossos amigos emplumados. Quando ele voltou, disse, ‘Sabe? Eles não são livres: eles estão lutando por pedaços de comidas!’”*

**John Cage, em *Lectures and writings on silence***

### 2.1 Patologias do individualismo

A primeira patologia social que abordo é interpretada por Axel Honneth em um nível mais profundo, indo além de uma descrição sintomatológica. Diferentemente dos outros diagnósticos desenvolvidos pelo filósofo, no diagnóstico da patologia da autorrealização organizada há uma investigação etiológica que bebe de diversos estudos sociológicos. Por acreditar que o diagnóstico da autorrealização organizada pode servir de inspiração para um maior aprofundamento dos estudos das causas das outras patologias analisadas por Honneth, a patologia em questão como que “abre alas”, neste trabalho, para os problemas centrais dos outros diagnósticos de patologias sociais desenvolvidos por Axel Honneth, que ganham destaque no decorrer deste trabalho. Como defende Zurn (2015, p. 117), “a rota mais promissora parece ser, então, dar continuidade aos outros diagnósticos com considerações causais tão claras e ricas como aquelas dadas na autorrealização organizada”. Nenhuma das patologias analisadas por Honneth é investigada de modo tão detalhado, do ponto de vista etiológico, como aquela que, a seu ver, brota de uma transformação e acentuação de um individualismo cujas raízes estão no projeto de vida desenvolvido na modernidade.

É por isso que, para compreender mais claramente as causas dos sofrimentos que emanam da patologia em questão, compreendida como uma das “patologias do individualismo”, desenvolverei algumas questões indicadas por Honneth, como a construção do individualismo na modernidade, a crítica romântica ao individualismo moderno, os paradoxos da modernidade e a construção e desvirtuamento do ideal moderno de autenticidade. Todos esses fenômenos possuem uma ligação direta ou indireta com a produção de uma autorrealização organizada. Esta patologia foi abordada pela primeira vez por Axel Honneth no artigo *Organized self-realization*<sup>5</sup>, onde ele associa os paradoxos do individualismo com a emergência de sofrimentos como vazio interno, sentimento de superficialidade e falta de propósito, interpretados como sintomas da constituição de caráter patológico de um determinado tipo de “autorrealização organizada”. É interessante perceber

---

<sup>5</sup> Baseado no capítulo *Organierte Selbstverwirklichung: Paradoxien der Individualisierung*, publicado no livro *Befreiung aus der Mündigkeit*, de 2002.

que, ao analisar os sintomas da patologia em questão, Honneth pressupõe que eles já foram articulados como experiências de sofrimento, mas é importante ressaltar que os sintomas de patologias sociais nem sempre são identificados, podem ser sutis e, muitas vezes, sequer adquirem a face do desconforto ou o sentimento de que algo está fora de lugar.

Aqui Honneth não interpreta a patologia à luz da teoria do reconhecimento, como ele o faz posteriormente nas reflexões sobre a reificação e a invisibilidade, por exemplo. Ao contrário do que veremos mais adiante, o filósofo não parte de danificações na estrutura ideal do reconhecimento para apontar manifestações patológicas, mas se volta logo de início a uma sondagem mais ampla sobre como mudanças sócio-culturais e econômicas podem se articular de maneira não necessariamente intencional e impactar negativamente a estrutura psíquica dos indivíduos envolvidos. A fim de compreender a constituição do individualismo moderno-capitalista, Honneth parte das reflexões sociológicas clássicas de Simmel, Weber e Durkheim. Para entender como este tipo de individualismo se transformou após as exigências de um capitalismo neoliberal<sup>6</sup>, Honneth também se volta para os estudos sociológicos mais contemporâneos, empreendidos por Daniel Bell, Richard Sennett, Eve Chiapello, Luc Boltanski, Eva Illouz e Alain Ehrenberg. Não me dedicarei a aprofundar as obras de todos os sociólogos citados por Honneth, mas apenas a destinar algumas questões centrais que perpassam esses estudos e que servem de reflexão para Honneth.

---

<sup>6</sup> Trata-se de sondar os efeitos nas subjetividades de um sistema econômico que surge após a década de 1960 nos países ocidentais. Como define um dos seus maiores ideólogos, Milton Friedman, no célebre artigo *Neoliberalism and its prospects*, de 1951: “O neoliberalismo aceitaria a ênfase liberal do século 19 na importância fundamental do indivíduo, mas rejeitaria o objetivo do século 19 do *laissez faire* como um meio para atingir aquele objetivo, em prol do objetivo da ordem competitiva. Ele buscaria utilizar a competição entre produtores para proteger consumidores da exploração, A competição entre empregadores para proteger trabalhadores, e a competição entre consumidores para proteger as próprias empresas. O estado policialia o sistema, estabeleceria condições favoráveis de competição e proibiria o monopólio, ofereceria uma condição monetária estável e aliviaria a miséria e a angústia. Os cidadãos estariam protegidos do estado pela existência de um mercado livre privado; e protegidos uns dos outros pela preservação da competição”. Apesar de ter surgido como um projeto econômico, vários teóricos das ciências humanas têm interpretado o neoliberalismo como um projeto político - caso de David Harvey. Como diz em entrevista para a revista online Jacobin (2016): “Eu sempre tratei o neoliberalismo como um projeto político desenvolvido pela classe capitalista corporativa quando ela se sentiu intensamente ameaçada politicamente e economicamente no final da década de 1960 e início da década de 1970. Ela queria desesperadamente lançar um projeto político que frearia o poder do trabalho (...). Havia, assim, uma forte ameaça global ao poder da classe capitalista e a pergunta era ‘o que fazer?’. A classe dominante não era onisciente, mas reconheceu que havia um número de fronts contra os quais ela teria que lutar: o ideológico, o político e, principalmente, ela teria que lutar para frear o poder do trabalho de todos os modos possíveis. A partir disso emergiu um projeto político que eu chamo de ‘neoliberalismo’”.

É preciso deixar claro que, embora Honneth tenha identificado uma etiologia para as patologias do individualismo – e ela reside na forma de vida trazida pelo capitalismo “mais avançado” – Honneth não precisaria necessariamente desenvolver uma abordagem sociológica para suprir o que vejo como um déficit etiológico nos diagnósticos de suas patologias sociais. De fato, o filósofo recorre a estudos sociológicos para criar o pano de fundo social do qual brotam patologias do individualismo, mas acredito que existem outros modos de solucionar o déficit etiológico dos diagnósticos de patologias sociais. Um deles seria o de uma crítica imanente dos significados dos ideais modernos autorrealização, autenticidade e liberdade, por exemplo. Um outro caminho seria o de analisar os sofrimentos sociais segundo uma crítica do poder, que me parece enfraquecida no projeto filosófico de Honneth. Além disso, é importante ressaltar que Honneth não cai em reducionismos sociológicos ou em esquemas simples em que um fenômeno parece brotar apenas de uma ou algumas causas pontuais. Na verdade, as múltiplas causas indicadas por Honneth não são necessariamente as únicas responsáveis pelo sofrimento analisado. São mostradas em conjunto apenas porque, de algum modo, corroboram em uma mesma formação social. Como explica Zurn (2015, p. 111),

Metodologicamente, o ponto em que sintomas de vazio e falta de propósito são oriundos de demandas institucionalizadas de autorrealização autêntica não são explicadas em um estilo monocausal (...). Honneth vai além dessas ressalvas negativas para defender que a teoria social pode identificar afinidades eletivas entre processos de desenvolvimento distintos, cada um com sua própria lógica e dinâmicas, que, apesar disso, se amalgamam em uma certa formação social.

Assim, a partir de um vasto aporte sociológico, Honneth defende, em *Organized self-realization*, a tese de que reivindicações para a realização individual se multiplicaram nas sociedades ocidentais há quarenta anos, iniciando com um processo histórico único de concatenação de concepções diferentes individualismo e chegando ao ponto em que essas reivindicações se tornaram expectativas institucionalizadas. Desse modo, ao serem institucionalizadas, tais demandas por realização individual teriam perdido o sentido original e se transformado em uma forma de apoio à legitimidade do sistema. A partir de Georg Simmel, Honneth defende que a institucionalização das demandas por realização individual, através da criação de um terreno fértil para a pluralização das possibilidades de escolhas individuais nas sociedades, não necessariamente levaria ao fortalecimento da autonomia e das liberdades individuais. Pelo contrário, conduziria ao sofrimento. Como defende,

O resultado deste reverso paradoxal, em que processos que chegaram a promover um aumento da liberdade qualitativa são doravante alterados em

uma ideologia da de-institucionalização, é a emergência de um número de sintomas como vazio interno, de sentimentos de superficialidade e de falta de propósito (HONNETH, 2004, p. 463).

O próprio Simmel (2011), nas suas análises em *The philosophy of money*, vê com ressalvas a apropriação pelas instituições das demandas de autorrealização. Para ele, os mesmos processos que garantiriam a pluralização das possibilidades individuais de escolha seriam os mesmos que produziriam o empobrecimento dos contatos sociais e um aprofundamento das indiferenças mútuas entre as pessoas, em uma espécie de interpretação dialética de uma nova forma de liberdade a qual sempre corresponde novas formas de obrigação, só percebidas posteriormente pelos sujeitos envolvidos. Por outro lado, Simmel não tratava a solidão e o sentimento de isolamento como sofrimentos, mas como fenômenos mais objetivos em que as pessoas passavam a situar os próprios interesses como centrais, independentemente de outras pessoas. Também Weber, que Honneth apresenta em paralelo com Simmel, reconhece que o individualismo não necessariamente resultaria em um aumento da autonomia. Como detalha Pinzani (2013), “a circunstância de que os indivíduos adquiram uma série de novas ‘qualidades’, ligadas ao fato de que a moderna sociedade capitalista permita o surgimento de um pluralismo de estilos de vida, não implica *eo ipso* um aumento da sensação de autonomia”. Desse modo, Honneth volta-se a investigar como os ideais de autorrealização são apropriados e simultaneamente desmontados pelas instituições com o objetivo de transformá-los em uma espécie de pilar ideológico de sustentação do sistema. Nesse caso, Honneth situa o individualismo como algo que tinha um sentido original e que teria sido desvirtuado posteriormente pelo sistema moderno-capitalista.

Além da interpretação de Georg Simmel, Honneth também aponta outras leituras paralelas sobre o crescimento do individualismo na modernidade. Uma das correntes defendia a emergência de um individualismo conformista que impediria o indivíduo de resistir aos poderes da educação, da administração e da indústria cultural. Uma outra, ligada a Durkheim e Talcott Parsons, relacionava o desmonte da tradição e a diversificação do aparato social com o aumento da capacidade dos indivíduos de planejar a própria vida de acordo com a própria consciência. Parsons defende que o sistema econômico capitalista só teve sucesso nas sociedades modernas porque institucionalizou os seguintes princípios: 1) o individualismo como uma ideia pessoal principal; 2) uma concepção de justiça igualitária como uma forma legal de governo e 3) a ideia de conquista como base para a atribuição de status, mostrando o papel do individualismo na constituição das sociedades modernas capitalistas. A estes três princípios, Honneth acrescenta um quarto: o ideal romântico de amor e amizade, que

prometeria uma satisfação das carências e dos desejos afetivos e se mostraria mais atento às necessidades e às exigências individuais. A normatividade destes quatro princípios sustentaria o sistema porque guardaria uma promessa de realização dos indivíduos, pois, se não fosse assim, se trataria de uma justificativa vazia e falsa capaz de desmontar o próprio sistema. Para Honneth, os progressos normativos destas quatro esferas foram possíveis na era “social-democrática”, devido à ação controladora do Estado, que foi capaz de neutralizar a lógica capitalista do lucro. Por último, uma terceira corrente, uma espécie de meio-termo entre a primeira e a segunda, atribuía às mudanças sociais tanto um aumento da emancipação do indivíduo com relação aos seus laços tradicionais como um aprofundamento do conformismo.

As reflexões sobre o individualismo na modernidade empreendidas por Simmel, Durkheim, Parsons e tantos outros sociólogos clássicos ainda podem fazer sentido na atualidade e não são necessariamente visões conflitantes. Para Honneth, tais interpretações podem se ligar a novos pontos de vista, a fim de que tendências particulares da contemporaneidade possam ser iluminadas. O crescimento da indiferença, concebido por Simmel, poderia ser associado na contemporaneidade à fragilidade dos laços afetivos em relacionamentos que se desfazem de acordo com as necessidades egocêntricas dos sujeitos envolvidos<sup>7</sup>, por exemplo. Apesar do caráter produtivo e inovador de uma reflexão filosófico-social que atualize as análises de sociólogos clássicos – e Honneth chega a percorrer esse caminho em diversos momentos –, esta dissertação busca apenas evidenciar brevemente que sociólogos como Simmel, Weber e Talcott Parsons já identificavam que um aumento do individualismo não necessariamente significaria um crescimento da autonomia e das liberdades individuais. Como veremos a seguir, o individualismo contém paradoxos tão intrinsecamente básicos que é possível dizer que o principal problema do individualismo moderno é a sua impossibilidade de realização dentro do paradigma moderno – e advém deste problema a crítica romântica à modernidade. *Por estarem ocultos os paradoxos, brotam deles uma série de sofrimentos e patologias, sendo uma delas uma autorrealização organizada que quase sempre não se mostra evidente.*

É preciso deixar claro, no entanto, que discutir um panorama sócio-histórico, propor novas leituras sobre ideais de individualismo, liberdade e autenticidade e apontar contradições em determinadas justificativas, por exemplo, só são atividades possíveis porque houve, no diagnóstico em questão, o desenvolvimento de uma etiologia. Sem isso, não seria possível questionar os argumentos de Honneth sobre as possíveis causas da patologia analisada.

---

<sup>7</sup> Cf Illouz (2007, 1997) e Putnam (2000) sobre afetos no capitalismo.

Assim, é porque existe uma etiologia no diagnóstico em questão que podemos refletir sobre como se constitui o individualismo na modernidade e quais foram as críticas apontadas pelos românticos a este ideal.

## INDIVIDUALISMO MODERNO E CRÍTICA ROMÂNTICA

A emergência de um individualismo na esteira da modernidade é interpretada de modo heterogêneo por diferentes filósofos. Enquanto, para uns, o individualismo associado às ideias de individualização das biografias, do crescimento do isolamento entre os indivíduos, do aumento do poder de reflexão e de busca por autonomia pelos indivíduos seria uma “obra de arte” moderna, caso de Simmel, por exemplo; para outros, como Honneth, viria do romantismo o surgimento de indivíduos que colocavam a si mesmos como centro de suas próprias vidas. Uma questão complexa e contraditória que evidencia um ponto bastante interessante: o romantismo, de fato, cumpriu papel fundamental no aprofundamento de um tipo de individualismo que se desenvolveu na modernidade, ao mesmo tempo em que criticou a modernidade por não ter proporcionado as condições necessárias para a realização desse indivíduo. O que a interpretação honnethiana parece carecer é justamente de situar a relação conflituosa e ambivalente do romantismo com a modernidade e de mostrar que o ideal de individualismo romântico é, antes de tudo, um ideal de individualismo que se constitui na modernidade.

Embora o romantismo tenha valorizado a subjetividade do indivíduo e defendido o desenvolvimento da riqueza do eu – valores que só foram passíveis de defesa a partir da modernidade -, os românticos combateram veementemente o indivíduo egoísta que busca o próprio lucro incondicionalmente e um estilo de vida quantificado e calculado característico da modernidade capitalista. Além disso, muitos dos românticos defendiam valores completamente opostos aos que já se disseminavam nas sociedades modernas à época, como a necessidade da partilha, a organicidade e a preocupação com o outro. A relação do romantismo com a modernidade é tão complexa que, por exemplo, Taine disse que o romantismo é uma revolta burguesa contra a aristocracia após 1878, Schlegel evidenciou o romantismo como um movimento que quis romper os limites estreitos da individualidade, enquanto Brunetière, no final do século XIX, mostrou o romantismo como um realce da individualidade (BERLIN, 2015, p. 15). Daí a dificuldade de conceber o romantismo como uma visão de mundo única.

A perspectiva de que o romantismo teria se constituído como uma oposição ao caráter humanamente devastador do capitalismo e da modernidade – e não como sinônimo destes – teve origem no que Lukács chamou de “anticapitalismo romântico”: “um conjunto de formas de pensamento no qual a crítica da sociedade burguesa se inspira em uma nostalgia passadista” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 30). Na interpretação de Michael Löwy e Robert Sayre, o romantismo seria justamente uma resposta crítica aos modos de vida modernos, que teria fermentado e produzido um indivíduo isolado e atomizado. Seria uma estrutura de pensamento, uma visão de mundo (*Weltanschauung*) que teria se constituído como uma reação ao espírito de cálculo, ao desencantamento do mundo, à racionalidade instrumental, à dominação burocrática e que ainda inspiraria movimentos sociais e críticas sociais, filosóficas e artísticas que se opõem aos modos de vida engendrados pela modernidade capitalista.

Para Isaiah Berlin (2015), o romantismo surge como uma reação na Alemanha a uma humilhação nacional na Guerra dos Trinta Anos, no século XVII, que não só teria impedido a Alemanha de viver o florescimento artístico dos séculos XVII e XVIII vividos na Inglaterra, França e Holanda, como resultou em uma intensa vida interior, porque o que estava no exterior já não satisfazia e era terrível. O pietismo, que surgiu na Alemanha nos fins do século XVII e que defendia a primazia dos sentimentos e do misticismo na experiência religiosa, também teria sido um dos catalisadores para o surgimento do romantismo na Alemanha. De fato, os franceses e os ingleses eram vistos pelos alemães como seres que não tinham noção do que significava individualidade, nem sabiam o que verdadeiramente movia o ser humano por estarem sempre preocupados com questões externas. A reação dos alemães ao modo de vida pomposo e suntuoso vivido pela maior parte dos iluministas franceses pode ser compreendida, na verdade, como uma reação ao próprio modo de vida moderno. Embora Löwy e Sayre compreendam o romantismo como um movimento essencialmente moderno, os românticos alemães, na interpretação de Berlin, eram românticos justamente porque estavam fora do modo de vida moderno. De fato, uma questão complexa e bastante ambivalente.

Para Löwy e Sayre, o romantismo seria uma crítica moderna à modernidade, porque teria partido de pressupostos modernos para criticar a própria modernidade, como uma espécie de tentativa de aprofundamento e de realização das promessas não-cumpridas da modernidade e uma radicalização da crítica social das Luzes<sup>8</sup>. Um dos valores positivos do romantismo que demonstra as suas raízes na modernidade foi a valorização da subjetividade

---

<sup>8</sup> Como defendem Löwy e Sayre (2015, p. 82), “a crítica social que as Luzes desenvolvem contra a aristocracia, os privilégios, a arbitrariedade do poder, pode estender-se a uma crítica da burguesia, do reino do dinheiro. O *Werther* de Goethe representa uma crítica dos meios e das mentalidades tanto burgueses quanto aristocráticos”.

do indivíduo, a defesa do desenvolvimento da riqueza do eu, mas, como enfatiza Löwy e Sayre (2015, p. 47), estes tipos de valores só se tornaram possíveis com a modernidade. A ideia de que tudo o que impedisse o ser humano de buscar pela própria autonomia e autodeterminação seria monstruoso – uma defesa kantiana essencialmente romântica, apesar de todo o desprezo de Kant pelo romantismo, como provoca Berlin (2015) – era um dos principais valores do romantismo. Kant, que para Berlin (2015) era contra todo o tipo de paixão, entusiasmo e fanatismo, se tornou ironicamente um dos pais do romantismo ao situar, como princípio central de sua filosofia moral, a ideia de que o homem tem uma liberdade original inata que dá a cada um o privilégio de ter seu próprio eu. No ensaio *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?*, Kant caracteriza o Iluminismo como o projeto filosófico que levou os seres humanos a serem capazes de determinar a própria vida, a se libertarem da autoridade alheia sobre si próprio, a se tornarem maduros o suficiente para determinarem o que querem fazer, seja algo mau ou bom. Como explica Berlin (2015, p. 114), “civilização é maturidade, e maturidade é autodeterminação, é definir-se por considerações racionais, e não ser jogado para lá e para cá por alguma coisa sobre a qual não se tem controle, em especial por outras pessoas”. Em uma defesa irrestrita da autonomia e da autodeterminação, escreve Kant (2016):

Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. (...). Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.

Era preciso se rebelar contra toda a reificação, toda a mecanização da vida, a alienação dos seres humanos uns dos outros ou de cada um em relação aos próprios fins, era necessário que o ser humano fosse tomado como fins em si mesmos, como já defendia Kant em sua filosofia moral. Kant via uma degradação no uso de uma pessoa por outra para fins que não eram dela mesma, pois se tratava de uma monstruosidade, seria a pior coisa que um ser poderia fazer a outro. De algum modo, a crítica à sujeição de um ser humano aos fins de outro já estava presente na obra de outros autores, principalmente cristãos, mas foi Kant quem teria secularizado e traduzido essa crítica (Löwy e Sayre, 2015). O que há de moderno, nessa visão, é justamente a ênfase na importância do livre-arbítrio e da autonomia dos sujeitos. Schiller, um dos românticos mais eminentes, era um entusiasta do livre-arbítrio, da liberdade da razão, da liberdade interior, da liberdade mental, da autonomia, do homem independente. O que há de anti-moderno é a crítica a tudo o que a modernidade trouxe como impedimento para a realização justamente do livre-arbítrio e da autonomia. Em outras palavras, uma das principais

contradições da modernidade é que o mesmo indivíduo criado por ela só pode se revoltar contra ela.

O capitalismo suscita indivíduos independentes para cumprir funções socioeconômicas; mas quando esses indivíduos se transformam em individualidades subjetivas, explorando e desenvolvendo seu mundo interior, seus sentimentos particulares entram em contradição com um universo baseado na estandardização e na reificação. E quando reivindicam o livre trâmite de sua faculdade de imaginação, esbarram na extrema platitude mercantil do mundo engendrado pelas relações capitalistas (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 47).

As críticas românticas do individualismo moderno dirigem-se para o ser humano que não se libertou, como prometia a modernidade, mas se prendeu a uma tipo de conquista mecânica, quantificada, abstrata, racional, que dissolveu todos os vínculos sociais e teria isolado ainda mais o indivíduo. Para os românticos, a civilização capitalista seria a responsável pela criação de um indivíduo egoísta, preocupado apenas com a própria vida e com o próprio lucro, em uma destruição completa das formas de vida social comunitárias, em que a partilha, a organicidade e a preocupação com o outro cumpriam papéis fundamentais. Apesar desse lamento (e talvez justamente por causa dele), o indivíduo romântico se sente só, incapaz de se comunicar de maneira significativa, incompreendido, sem laços sociais, porque o indivíduo romântico é, essencialmente, moderno. O próprio Byron é a encarnação desse indivíduo romântico que se vê como um “estranho neste mundo que respira”, como escreve no verso de um de seus poemas. Quando surge como crítico, o romantismo mostra pessoas isoladas, mas, quando se manifesta como nostálgico, exibe a comunhão entre os seres. O indivíduo romântico é, assim, ora comungado, ora separado.

## PARADOXOS DO INDIVIDUALISMO E SUA “VIRADA” NEOLIBERAL

O paradoxo do individualismo moderno, portanto, reside no fato de que ele realmente desenvolve, dissemina e incrusta nos seres uma autorrelação interna única, nunca antes vivida pela humanidade, mas, por outro lado, não cria condições para que o ser humano se liberte, uma vez que o único caminho dado a ele é o de uma vasta autonomia, descolada de toda intersubjetividade, que apenas isola os sujeitos uns dos outros. A ideia de autonomia moral, desenvolvida por Kant e que tanto inspirou o ideal de individualismo moderno-romântico, parece ter levado os sujeitos a se prenderem a um tipo de conquista mecânica, quantificada e racional que dissolveu todos os vínculos sociais dos sujeitos. Os românticos, sensíveis a esse isolamento dos indivíduos, partem da ideia limitada de autonomia moral para reivindicar

formas comunitárias de vida social - revelando o lado falacioso do romantismo, como indica Berlin. Os paradoxos do individualismo é apenas um dos paradoxos da modernidade, que desemboca hoje em um modo de vida essencialmente problemático e, como vem de uma mesma raiz moderna, igualmente paradoxal.

A partir dessa relação complexa entre modernidade e romantismo, voltamos a um questionamento inicial que parece ter duas leituras possíveis. A primeira é: de fato, como Honneth defende, o individualismo teria sido criado pelo romantismo e teria sido desvirtuado posteriormente pelo capitalismo neoliberal, a fim de que houvesse um fortalecimento dos mecanismos de dominação do sistema econômico-social em questão, sendo o individualismo moderno possível de ser realizado dentro dos paradigmas de uma social-democracia? Ou, ao contrário do que Honneth, defende, o ideal de individualismo já era um produto da modernidade (e não do romantismo apenas), cujo problema principal residiria na dificuldade de ele ser realizado em todo o seu potencial de libertação dentro do próprio contexto moderno, devido aos paradoxos de uma visão de mundo que não cria condições para a realização dos ideais que a sustentam, sendo, nesse caso, o individualismo essencialmente paradoxal e irrealizável inclusive na social-democracia? Apesar de, na interpretação honnethiana, o individualismo ter sido “deturpado” nas sociedades capitalistas neoliberais em seu potencial libertador, e não visto como um ideal construído na modernidade e irrealizável nela mesma, é interessante notar que, em diversos trabalhos, Honneth apresenta os sustentáculos do capitalismo como essencialmente paradoxais. Ou seja, embora o filósofo não veja o ideal de individualismo que sustenta o projeto moderno como essencialmente paradoxal, ele defende que os ideais que estruturam o modo de vida capitalista são paradoxais e, por isso, irrealizáveis nele mesmo. A meu ver, o individualismo é um desses pilares problemáticos e paradoxais das sociedades ocidentais e capitalistas em questão.

No artigo *Paradoxes of capitalism*, Martin Hartmann e Axel Honneth enfatizam que os paradoxos do capitalismo consistem no fato de que os seus conteúdos emancipatórios levam, paradoxalmente, a sua oposição. “Uma contradição é paradoxal quando, precisamente através da tentativa de realizar uma intenção, a probabilidade de realizá-la é diminuída. Em casos excepcionais, a tentativa de realizar uma intenção cria as condições que vão contra ela” (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 47). Aqui Hartmann e Honneth não estão defendendo a existência de um capitalismo “eticizado” em essência, mas apenas o fato de que o conteúdo emancipatório da normatividade do capitalismo, meros conceitos legitimadores para a manutenção da desigualdade social, injustiça e discriminação, levaria os sujeitos a chegarem ao seu contrário na tentativa de realizá-lo.

Como detalha Pinzani (2013, p. 298), a substituição do conceito clássico de contradição (próprio da tradição marxista) pelo conceito de paradoxo apresenta três aspectos. O primeiro aspecto mostra que, através do conceito de paradoxo, é possível perceber que, em um momento social específico, questões positivas e negativas são misturadas e vistas a partir de perspectivas diferentes. No conceito de contradição, o que se vê é uma sucessão contínua de pontos positivos e negativos. As condições ora são boas, ora são más e, quando são más, devem ser superadas. O segundo aspecto é que, no conceito de paradoxo, o capitalismo não é visto como algo essencialmente devastador ou autodestrutivo, como se vê através na ideia de contradição essencial do capitalismo, de orientação marxista<sup>9</sup>. Ao contrário, pelo conceito de paradoxo, o capitalismo pode ser visto como um sistema econômico-social que se constitui a partir do vocabulário normativo existente para justificar, de maneira inovadora, as desigualdades e as injustiças, sem sofrer uma crise de legitimização. Por último, a ideia de paradoxo mostra que os problemas do capitalismo não são vividos apenas por aqueles que vivem em situações de exploração, mas também por aqueles em uma condição social privilegiada. Como resume Pinzani (2013, p. 298):

A noção de paradoxo (...) permite entender como os fenômenos negativos para os indivíduos, longe de resultarem numa perda de legitimidade para o novo capitalismo, acabam fortalecendo-o: as perdas são consideradas ganhos, o desenraizamento social e cultural se torna um ponto de força para indivíduos inseridos num contexto produtivo que exige deles flexibilidade total e capacidade de adaptação, os regressos em termo de políticas sociais e de direitos trabalhistas são descritos como formas de libertação da livre-iniciativa, e, portanto, como aumento da liberdade individual.

Essas justificativas são aceitas, então, porque elas recorrem ao mesmo vocabulário normativo das promessas originais. Em suma, no artigo *Organized self-realization: some paradoxes of individualization*, Honneth realmente atribui as causas da patologia da autorrealização organizada aos paradoxos do neoliberalismo, levando em consideração que, na era social-democrática, as possibilidades de realização individual eram realmente possíveis. Mais uma vez: a minha questão aqui é se o ideal de autorrealização realmente já existia previamente e só depois foi assumido pelas instituições neoliberais de maneira paradoxal, ou se o ideal de autorrealização já não era um produto da modernidade, cujo problema principal residiria na dificuldade de ele ser realizado dentro do próprio contexto moderno, como sintoma de um determinado paradoxo do individualismo na modernidade. A meu ver, o ideal de autorrealização é simultaneamente um pilar e um problema da

---

<sup>9</sup> Mais sobre as diferentes vias de crítica do capitalismo, cf. Jaeggi (2016).

modernidade: ele, de fato, é um produto da modernidade, mas ele também é irrealizável na prática, porque o ideal moderno de autorrealização é alienado de contextos e relações intersubjetivas que existem e que inevitavelmente o constrangem e o impossibilitam como tal. Por isso, o ideal de autorrealização é essencialmente um problema. A partir dessa perspectiva, é questionável a asserção honnethiana de que a realização individual, no contexto da era social-democrática, seria realmente uma possibilidade factível, já que este ideal de autorrealização é essencialmente irrealizável.

A meu ver, o individualismo, de fato, pode ter se tornado proeminente no contexto do neoliberalismo - não porque foi no neoliberalismo que esse ideal foi desvirtuado do seu significado original -, mas sim porque as buscas individualistas se tornaram mais fortes no neoliberalismo, quando o Estado, árbitro de um egoísmo desenfreado, perdeu o seu papel. Na social-democracia, no entanto, a ideia de que a autorrealização se constituía a partir do sujeito, pelo sujeito e para o sujeito que a busca, em um movimento também egocêntrico, mas ainda não desenfreado como no contexto atual, já era uma concepção que norteava a busca dos indivíduos. Nada foi desvirtuado da social-democracia para o neoliberalismo. O que aconteceu foi que a dificuldade de se alcançar a realização individual a partir de um ideal de autonomia extremamente alienado de contextos sociais passou a ser vista não como um paradoxo do ideal de autorrealização em questão, mas como consequência de um Estado que queria limitar as buscas irrestritas dos indivíduos por autorrealização. O que parece é que foi justamente a cegueira de um paradoxo essencial da realização individual que levou à perda de protagonismo do Estado na arbitragem das questões que envolvem as buscas do indivíduo por autorrealização e as demandas e constrangimentos impostos pela sociedade onde se vive.

Para Honneth, além de uma forte inclinação ao individualismo presente no projeto da modernidade, uma série de acontecimentos sócio-históricos nos anos 1960 e 1970 teriam sido responsáveis por uma espécie de impulso do individualismo nas sociedades ocidentais do pós-guerra. Resumidamente: o aumento da riqueza e do tempo de lazer que abriu espaço para as decisões individuais; a expansão do setor de serviços, que propiciou mais empregos e a possibilidade de mobilidade social<sup>10</sup>; o enfraquecimento das tradições de classe com a mobilidade social, que propiciou aos indivíduos que suas vidas se desenvolvessem de maneira

---

<sup>10</sup> O relato autobiográfico da cantora de rock norte-americana Patti Smith, no livro *Só garotos* (2010), deixa claro como o *boom* do setor de serviços nos Estados Unidos, após a Segunda Guerra Mundial, proporcionou uma rápida ascensão social dos jovens de classe média baixa. A própria Patti, nascida em uma família pobre de Chicago, conseguia sustentar a si mesma e ao namorado, o fotógrafo Robert Mapplethorpe, com empregos sempre disponíveis, que “pegava e largava” de acordo com a sua vontade. Apesar de acreditar que tudo era “questão de sorte”, Patti integrava uma geração de jovens que se beneficiava, de maneira indireta, dos efeitos catastróficos da Segunda Guerra Mundial – vale ressaltar que os Estados Unidos foi o país mais beneficiado com o acontecimento histórico.

bastante diferente das gerações anteriores; o aumento das oportunidades educacionais após a Segunda Guerra Mundial; e a possibilidade de escolha vocacional, que passou a associar profissão com missão pessoal. Todos esses eventos, profundamente conectados, tiveram um impacto inegável na vida dos indivíduos. Como defende Honneth (2004, p. 469), "membros das sociedades ocidentais foram forçados, urgidos ou encorajados, pela salvação dos seus próprios futuros, a situarem a si mesmos no centro do planejamento e prática de vida". Na era da social-democracia, após a Segunda Guerra Mundial, quando houve uma expansão de direitos sociais e subjetivos com a abolição de formas massivas de discriminação e preconceito, "a autonomia legal de todos os membros da sociedade foi melhor protegida do que em todos os períodos anteriores do capitalismo" (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 44).

Mas a vida se tornou, então, um experimento de autorrealização. Para Honneth, o capitalismo - inspirado no protestantismo, que via na excitação emocional um sinal da bondade e graça divinas – começou a associar o consumo de produtos culturais com uma intensificação do sentimento de estar vivo. Desse modo, a busca viva por autorrealização, que poderia ser um caminho existencial e vertical, começa a passar por experiências de consumo que apenas produzem excitamento emocional, em uma cooptação da autorrealização pelo capitalismo. Assim, para Honneth – apoiado nos estudos sociológicos de Anthony Giddens, Richard Sennett e Colin Campbell - a produtividade do capitalismo aumentaria com o surgimento de um individualismo qualitativo, hedonista e sensualista. "Não se pode evitar a impressão de que estas tendências se tornaram, entretanto, uma força produtiva, embora mal utilizada, na modernização capitalista" (HONNETH, 2004, p. 471). Trata-se de uma mudança significativa da compreensão dos sujeitos sobre a própria vida, pois ela deixou de ser um processo de desenvolvimento linear, no final do qual o indivíduo teria atingido o ápice de sua carreira profissional e familiar, para ser um experimento constante a partir do qual a identidade do sujeito se constituiria e se transformaria continuamente.

Parece que o ideal de liberdade romântica, que defendia que ser livre significava não ser obstruído por nada no pleno exercício de um enorme impulso criativo, foi exatamente o ponto de partida para o surgimento do que hoje pode ser considerado um indivíduo em pleno processo de experimentação. Como intui Berlin sobre o surgimento do ideal de liberdade positiva no romantismo,

Esse é o início do grande avanço de indivíduos inspirados ou países inspirados, constantemente criando a si mesmos de novo, constantemente aspirando a se purificar e a alcançar alguma altura nunca vista de autotransformação infinita, de

autocriação infinita, obras de arte constantemente envolvidas na criação de si mesmas. (BERLIN, 2015, p. 143).

Diferentemente da liberdade puramente negativa dos liberais, que remonta a John Stuart Mill - que defendia a liberdade como uma simples garantia contra a interferência ou como meio que deve ser adotado para impedir que objetivos positivos sejam frustrados -, o ideal positivo de liberdade romântica é a noção de criação infindável que tem, como missão, a dominação de alguma coisa por outra. A liberdade se constitui, para os românticos, como uma atividade que objetivamente consiste na imposição do sujeito sobre o mundo e na realização da natureza de um sujeito em termos do meio externo; e subjetivamente é a absorção no sujeito do que antes era alheio. “O desenvolvimento da liberdade consiste, portanto, na conquista gradual desse mundo exterior pela sua assimilação à cidadela interior” (BERLIN, 2009, p. 243). É interessante perceber que as noções de liberdade positiva e negativa não são exatamente conflitantes. De algum modo, para a liberdade positiva se concretizar, ou seja, para que seja possível criar continuamente e se apropriar do mundo, é preciso que a liberdade negativa já esteja garantida. Em outras palavras, para que o sujeito esteja livre *para* criar contínua e intensamente, é preciso que ele também esteja livre *de* obstruções. De todo modo, o sujeito romântico não se mostra mais como um observador passivo que tem, como opções, aceitar ou renegar um mundo que é inalterável, mas é um sujeito completamente ativo, que se sente no direito e no dever de alterar o mundo, impor princípios, criar regras e, nesse processo, se transformar internamente. Em suma, ser livre, para os românticos, não significa apenas ser livre *de* interferências ou subjugação, como os liberais defendem, mas ser livre *para* impor a própria vontade sobre um mundo que é maleável.

No contexto do capitalismo neoliberal, as exigências de que os indivíduos sejam “flexíveis”, se desenvolvam continuamente a fim de terem sucesso profissional, vivam uma vida “original”, “criativa”, autêntica” e sejam “empresários criativos e independentes” se mostram como uma espécie de radicalização dos ideais de individualismo e de autenticidade e da concepção de liberdade romântica, que atribuía o valor de um indivíduo à sua capacidade de se transformar e de mudar o mundo de acordo com “ideais de vida”. Como explica Honneth, o capitalismo neoliberal, que se mostra, a partir da década de 1980, desmontado, privatizado, desestatizado, financeiro e desregulado bebeu de fontes românticas para criar indivíduos que se viam como os únicos responsáveis por criar valores, metas e finalidades própria, já que, supostamente, o mundo seria do jeito que o sujeito decidiria fazê-lo, e não o contrário. Assim, o individualismo de inspiração romântica, que requer envolvimento,

flexibilidade e iniciativa individual dos sujeitos, parece combinar perfeitamente com as novas condições de neoliberalismo. “As pessoas mais valiosas são aquelas que podem se engajar em novos projetos com grande aplicação pessoal e flexibilidade, que possui boas habilidades com redes de relacionamentos e que não só atuam autonomamente como fielmente” (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 45).

Passa a entrar em jogo a ideia de que os trabalhadores não devem mais ver o próprio trabalho como um exercício social que o preenche e que é praticamente o mesmo ao longo de uma vida: agora, trabalhar se tornou um experimento de autorrealização, desmantelando os privilégios da dedicação a uma empresa, dissolvendo as garantias legais e esperando uma flexibilidade ainda maior. Simultaneamente, sente-se menos segurança, menos senso de solidariedade entre os trabalhadores e vínculos afetivos mais frágeis no ambiente de trabalho, porque os próprios trabalhos já não duram tanto tempo. As amizades, nesse contexto, também seriam orientadas de acordo com interesses instrumentais, assim como os relacionamentos instrumentais de trabalho passam a se assemelhar com as relações de amizades, como se não houvesse mais uma separação clara entre vidas pública e privada, como se o trabalho fosse, enfim, *o* ambiente social. Como problematiza Jonathan Lear (1991), parece que se vive em uma sociedade individualista sem indivíduos:

Hoje é senso comum a ideia de que o Ocidente está preocupado com o indivíduo. Alguns pensam que isso é bom, outros pensam que é ruim. Aqueles que estão a favor pensam que as sociedades ocidentais permitem que os indivíduos persigam seus próprios desejos desde que eles não interfiram nos interesses legítimos de outras pessoas. Aqueles contra pensam que os indivíduos no Ocidente são encorajados a serem autoindulgentes: todas aquelas aulas de aeróbica em máquinas tipo Nautilus, todos aqueles livros de autoajuda e férias luxuosas nos privariam de nossas responsabilidades com a sociedade e a humanidade. Mas todo esse debate sobre se a preocupação com o indivíduo é ou não uma boa coisa já pressupõe que somos um grupo de indivíduos. Somos? É possível que todo o debate sobre individualismo, com seus pros e contras, aconteça sem levar em consideração o indivíduo por si só? Certamente, filosofias políticas individualistas, enquanto voltam as suas atenções para os direitos e liberdades dos indivíduos, tendem a ficar silenciosas sobre o que são, afinal, indivíduos. (...). Assim, parece que é possível existir uma sociedade individualista cheia de membros perseguindo seus próprios interesses, enquanto a sociedade como um todo frustra o desenvolvimento dos indivíduos. Uma sociedade individualista sem indivíduos! Aí está o problema dos livros de autoajuda: não é tão fácil assim resolver questões do eu. Indivíduos requerem um tipo de cuidado, alimento e crescimento que vai muito além da aeróbica ou de terapias rápidas. Nós podemos imaginar alguém cujo tônus muscular é ótimo, que é bem sucedido no trabalho, que 'se sente bem consigo mesmo', mas, apesar de tudo isso, vive como se fosse apenas uma carapaça de ser humano (LEAR, 1991, p. 19).

Em suma, o discurso da autorresponsabilidade tende a remover completamente a atenção das agências de bem-estar social nas sociedades capitalistas (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 51) e, como consequência, os indivíduos passam a ver os próprios sucessos, fracassos e esforços como individualizados, como se não tivessem ligação com o aparato social que os sustentam. Como defende Zurn (2015, p. 112), “há uma ação recíproca entre o programa político neoliberal de desmantelar o estado de bem-estar e a crescente proeminência de ideais de autorresponsabilidade, de individualismo atomista”. Assim como os românticos, parece que os sujeitos no capitalismo neoliberal não veem que há uma estrutura por trás das vivências que inevitavelmente, se não as constrangem, pelo menos as orientam. O lado falacioso do romantismo – que, ao converter a vida em arte, tratava a vida dos homens como se fossem coisas – parece ganhar reprodução contemporânea em vidas que se mostram também como experimentos a serem testados e abandonados sempre que desejável.

É interessante perceber que, embora o neoliberalismo tenha bebido em fontes românticas, o ideal de liberdade liberal também permeia as experiências do sujeito no contexto atual, como é possível identificar nos produtos da indústria cultural, que, como defendia Adorno, revelam a autoimagem superficial de uma época. No artigo *Envolvimentos da liberdade: Bob Dylan e sua época*, por exemplo, Honneth (2010) reflete sobre como a obra musical do compositor e cantor norte-americano Bob Dylan articula a experiência da natureza contraditória da realização da liberdade. Na maior parte das canções e performances do jovem Dylan, está presente a incitação urgente de estar livre da tradição, da repressão e de qualquer outra forma de expectativas sociais – ser livre *de*, como defendem os liberais, é um dos ideais do cantor norte-americano. “Dylan torna aparente, em muitas de suas canções, que apenas ele é o senhor do próprio destino” (HONNETH, 2010, p. 779). Por outro lado, a perspectiva de ser livre *para* se reinventar constantemente e radicalmente também está presente na obra de Dylan, influenciado pelos protestos e pela cultura hippie, que geraram expectativas em termos de uma conduta política apropriada e das possibilidades de realização de um sujeito autêntico – uma reivindicação de inspiração romântica.

No entanto, nas próprias canções, é possível perceber a dificuldade e as contradições da realização de uma liberdade que quer estar livre *de* tudo e todos: na música *Desolation row*, por exemplo, a vontade de se libertar completamente é articulada com uma despedida melancólica do mundo das mães e dos pais, em uma colisão de sentimentos essencialmente conflitantes. “O que é especialmente significante em seu trabalho são os lugares onde o

sentimento de pertencer ao passado é diretamente confrontado com a fanfara da liberdade absoluta, seja em uma única canção ou entre canções diferentes de um mesmo álbum” (HONNETH, 2010, p. 780). Em muitas de suas canções, Dylan também mostra a dificuldade de se realizar como ser independente *para* fazer o que quiser ao se referir a relacionamentos amorosos. Em diferentes trechos de canções com inspiração cristã, o cantor fala que só pode atingir uma liberdade verdadeira quando se encontra no cuidado e na devoção a outros, em contraste com o desejo de ser livre *para* agir de acordo com as próprias convicções.

A proeminência do individualismo também é observável no fato de que, como Honneth evidencia, muitas das suas canções começam com um triunfante e desesperado “eu”. Raramente, se encontra um “nós” nas criações de Bob Dylan. Ainda que não seja possível responder de maneira assertiva sobre se, de fato, as ambivalências diante dos processos ambíguos de realização da liberdade são uma característica de uma época, Honneth lança a hipótese de que a existência de diferentes obras de arte que tratam dessas contradições e o próprio debate filosófico, que tem se voltado para diferentes interpretações da liberdade, são sintomas que podem levar a concluir que as experiências articuladas por Dylan possuem um aspecto universalizável. Ainda assim, para Honneth, é impossível concluir que Dylan concebeu esteticamente uma experiência definitiva de uma época. O que ele fez, por outro lado, foi reativar, nos sujeitos, os sentimentos de incompletude e contradição causados pelos processos complexos e conflitantes de realização da liberdade individual.

Veremos a seguir como outro ideal de autorrealização individual produzido na modernidade – a autenticidade -, quando tomado como livre de compromissos éticos, também é capaz de assumir um caráter patológico. O paradoxo da autenticidade consiste no fato de que, quando tomada como autonomia moral, desvinculada de uma intersubjetividade, a tentativa de realização de um sujeito autêntico leva justamente à sua não-realização – um problema semelhante àquele que vimos anteriormente de um ideal de individualismo que quer realizar os seus potenciais de libertação sem levar em consideração o que há para além do indivíduo.

#### POR UMA ÉTICA DA AUTENTICIDADE

Para Axel Honneth (2004), assim como o ideal de individualismo, o ideal de autenticidade, originalmente romântico, também teria sido reappropriado e transformado radicalmente pelas sociedades capitalistas neoliberais. A ideia moderna de que o ser humano tem a liberdade de se constituir a partir de um processo interno de autodescoberta, e não por

um ditame de tradições familiares, religiosas ou comunitárias, teria se transformado, pura e simplesmente, em um imperativo de mercado que hoje exige profissionais mais autênticos e originais dedicados à realização de trabalhos especializados. Antes de desenvolver mais amplamente como o ideal de autenticidade foi interpretado massivamente no contexto das sociedades ocidentais contemporâneas, volto-me para uma investigação breve de como o ideal de autenticidade se constitui no coração da modernidade. Só depois, desenvolverei a problemática da autenticidade no contexto contemporâneo, sem deixar de evidenciar como a possibilidade de irrealização de um ideal pode assumir um caráter patológico.

De modo breve, a partir de Georg Simmel e Charles Taylor, Honneth apresenta como o ideal romântico de autenticidade muda ao longo da modernidade. Simmel aponta que um dos ideais do individualismo reelaborado pela modernidade e com raízes no romantismo alemão de Herder, Schleiermacher, Kierkegaard e Nietzsche seria justamente o daquele indivíduo romântico cujo curso de vida é voltado para o desenvolvimento constante de qualidades singulares e insubstituíveis. Uma vida cujo fim é ser *autêntica*, no sentido comum de autenticidade como uma qualidade daquilo que é diferente, ousado, sem bom-senso, sem moderação e além do que é ordinário, no que ele chama de “individualismo qualitativo”. Com o romantismo, um novo esquema de valores surge. O que importa não é mais conhecer o mundo, fazer avançar a ciência, se adaptar à vida ou encontrar um lugar na sociedade, mas, sim, encontrar um ideal pelo qual valia a pena viver e também morrer. E estes ideais não deveriam ser encontrados no que já existe, na ordem já constituída, mas deveriam ser gerados, produzidos criativamente.

Como explica Isaiah Berlin (2015, p. 33), “o que as pessoas admiravam era a sinceridade, o empenho de todo o coração, a pureza de alma, a capacidade e a disponibilidade para se dedicar a seu ideal, qualquer que fosse”. O que importava era ter um ideal, não importava qual fosse. Um dos exemplos que Berlin traz para evidenciar a importância da sinceridade para os românticos é o de que, enquanto, no século XVI, inimigos em guerra viam as convicções do outro como insanias e loucuras e, por isso, o inimigo deveria ser morto; no romantismo, o fato de que o inimigo é tão sincero e tão íntegro com os próprios valores seria um motivo suficiente para que ele fosse admirado e considerado sublime. Esse sentimento romântico de valorizar o ideal pelo ideal seria ininteligível no século XVI. O que os românticos chamavam, na época, de sinceridade pode ser compreendido atualmente a partir da ideia de autenticidade.

A problemática da autenticidade nas sociedades ocidentais contemporâneas é investigada de maneira profunda por Charles Taylor (2011). Diferentemente dos detratores e

dos entusiastas da modernidade, que veem na busca por autenticidade ora uma manifestação pura e simples de um egoísmo crônico que merece ser desmerecido, ora um aspecto digno da modernidade que deve ser perseguido, respectivamente, Taylor realiza um empreendimento teórico mais complexo, que não vê, na busca por autenticidade, a simples manifestação de um ideal, como se a autenticidade fosse, na teoria, o que exatamente é na prática. Taylor defende que há um eco entre a busca por autenticidade no contexto contemporâneo e o ideal moderno de autenticidade, cuja ética, na sua visão, deve ser resgatada a fim de que a busca pela constituição de vidas autênticas seja significativa e ultrapasse as fronteiras limitadas de um *self* - como é possível ver em uma cultura narcisista que tem situado o eu como o fim e o meio de todas as buscas e que tem sacrificado tanto outras dimensões humanas como a esfera ambiental para se reproduzir. “Críticos da cultura contemporânea tendem a menosprezá-lo como um ideal, até mesmo confundindo-o com um desejo não moral de fazer o que se quer sem interferência. Os defensores dessa cultura são forçados à desarticulação a esse respeito pela própria perspectiva” (TAYLOR, 2004, p. 31). Assim, a intenção de Taylor é, justamente, direcionar os desenvolvimentos do ideal de autenticidade para as suas melhores promessas e evitar o deslize para as formas degradadas de autenticidade. A ideia, logo, é resgatar a força do ideal de autenticidade, pelo qual as pessoas já vivem, para levá-las a viverem de acordo com ele de maneira mais plena, integral e não-paradoxal.

Taylor, assim como Honneth, defende que houve uma espécie de desvirtuamento do ideal moderno de autenticidade nas sociedades ocidentais contemporâneas, que teriam criado uma espécie de eco entre o ideal original e a busca por autenticidade no contexto contemporâneo. De modo semelhante à problemática do individualismo, a defesa aqui não é a de que o ideal de autenticidade em si é irrealizável dentro da modernidade, mas a de que houve uma espécie de esvaziamento ético da própria busca que, só assim, tornou o ideal irrealizável. É interessante perceber que, nesse caso, a incomunicabilidade entre um ideal ético e uma prática desvinculada de questões éticas explica mais claramente o fato de que houve realmente uma transformação de um ideal compromissado em uma prática desengajada. No caso do individualismo, o que se observa é que o ideal de individualismo moderno, de algum modo, parece não ter sido transformado no contexto contemporâneo, mas apenas buscado de modo ainda mais ilimitado e irrestrito. No entanto, admitir que há a falta de uma ética no ideal de individualismo moderno e a presença de uma ética no de autenticidade é uma afirmação bastante controversa e até contraditória, uma vez que autenticidade e individualismo se mostram como pilares de um mesmo projeto de indivíduo. O que se pode afirmar, porém, é que, enquanto nas diversas interpretações sobre a

constituição do individualismo moderno não se vê a defesa de uma ética nesse ideal; na investigação de Charles Taylor sobre a autenticidade, há a identificação de uma ética no ideal original.

De fato, como sugere Honneth, a busca por autenticidade, nas sociedades ocidentais contemporâneas, tem se manifestado como uma busca por uma autossatisfação egoica que não tem levado em consideração o outro, as urgências ambientais e as exigências sociais. O individualismo de autorrealização, como aponta Taylor (2004, p. 24), “envolve um centramento no *self* e um desligamento concomitante, ou mesmo ignorância, de questões e preocupações mais importantes que transcendem o *self*, sejam elas religiosas, políticas ou históricas”. Em suma, a busca por autenticidade tem se mostrado como uma busca pela busca: uma busca de autenticidade pela autenticidade, distanciada de qualquer compromisso com o universo de significados já compartilhados socialmente. Uma busca que não questiona os próprios motivos e inclinações, tampouco os próprios efeitos, que não tem se perguntado sobre como os sujeitos deveriam agir para que passem a se harmonizar com os outros ou com o meio ambiente, por exemplo. Trata-se de uma busca por autenticidade que não consegue ver falta de sentido no consumo de ostentação, quando uma grande fatia da humanidade passa fome ou quando o meio ambiente se contorce diante do efeito devastador de um consumismo sem limites. Por outro lado, para Taylor, o problema não está na busca por autenticidade em si, como veem os críticos da modernidade, mas na perda do horizonte ético da autenticidade – e isso acontece por vários motivos que veremos mais adiante.

Originalmente, a autenticidade, com raízes no século XVIII, já se mostrava como uma crítica à racionalidade desengajada dos iluministas e ao atomismo que não mais reconheciam os laços comunitários. Herder, como já apontou Simmel, foi um dos principais propagadores do ideal de autenticidade romântica, ao defender que cada ser humano tinha um jeito de ser, a própria “medida”. A compreensão por trás do ideal moderno de autenticidade era a de que só se é fiel a si mesmo quando se é fiel à própria originalidade, e essa originalidade própria só pode ser articulada e descoberta pelo sujeito cujos efeitos da busca afeta apenas a si mesmo. Nessa busca, o sujeito não só se define como realiza uma potencialidade que pertence propriamente a ele. Por outro lado, essa busca romântica por autenticidade, como defende Taylor, levava em consideração 1) as demandas das ligações dos sujeitos uns com os outros e 2) as exigências que vão além dos desejos ou anseios humanos.

O problema da busca contemporânea por autenticidade, por outro lado, é que ela tem ignorado estes dois aspectos e, assim, tem destruído inclusive as condições de possibilidade para realizar a própria autenticidade. Em outras palavras, “a autenticidade não é inimiga das

demandas que emanam além do *self*; ela supõe tais demandas” (TAYLOR, 2011, p. 48). Para que haja autenticidade, é preciso que se leve em consideração horizontes de significados, a fim de que a autenticidade, inclusive, faça sentido para os sujeitos. É preciso que haja algo nobre, corajoso ou pelo menos significativo na busca por autenticidade que não seja simplesmente a busca por autenticidade. Taylor identifica que, de fato, há uma conjunção de fatores profundamente ligados à forma da cultura moderna e responsáveis pela constituição de formas de vida pouco autorresponsáveis. São alguns deles: 1) um individualismo que se enraíza nas práticas cotidianas, na maneira como as pessoas se relacionam de maneira prática com a vida econômica, social e política, e que tem provocado uma espécie de atomismo social; 2) a forma das metrópoles urbanas, que também tem causado um distanciamento humano; 3) uma importância crescente de uma razão instrumental que tem atravessado aspectos da vida além daqueles dedicados à técnica e à burocracia, levando em consideração aspectos quantitativos quando se deveria dar ênfase a um aspecto qualitativo; e 4) uma espécie de niilismo subjacente ao pensamento filosófico ocidental contemporâneo, que, ao negar todos os horizontes de significado, ao apontar que todos os valores são criados, acaba exaltando e enraizando o antropocentrismo, porque dá ao homem uma sensação de poder e liberdade ilimitados perante um mundo que não lhe impõe normas.

Para Taylor, esses são apenas alguns dos vários fatores que teriam criado uma prática da autenticidade distante de um ideal de autenticidade cuja intenção era dar ao homem o poder de se constituir de maneira significativa e em diálogo com outros sujeitos. Embora a autenticidade envolva, como previam os românticos, criação e construção, originalidade, oposição às regras sociais (no sentido de subverter uma moral muitas vezes sufocante, ainda ligada a algum tipo de tradição étnica ou religiosa, por exemplo), ela também deveria envolver abertura aos horizontes de significado em uma sociedade e uma autodefinição em diálogo. Apesar de ser extremamente enriquecedora a defesa de Taylor de que a busca por autenticidade pelos indivíduos, nas sociedades ocidentais contemporâneas, deveria ser norteada por uma ética e um engajamento (pois, sem eles, a realização da autenticidade seria impossível), não se vê, na interpretação do filósofo, uma investigação maior sobre se, de fato, havia originalmente uma ética e um engajamento no ideal moderno de autenticidade. Taylor apenas defende que a busca romântica por autenticidade levava em consideração as demandas das ligações dos sujeitos uns com os outros e as exigências que vão além dos desejos ou anseios humanos, mas é preciso enfatizar que existiam diferentes românticos e romantismos, uns mais engajados socialmente, outros não, de modo que é problemático defender que “a busca romântica por autenticidade” estava preocupada com laços sociais. Na análise de

Taylor, fica muito mais claro como o ideal de autenticidade se mostra hoje esvaziado de uma ética do que como o ideal moderno de autenticidade continha uma ética. *A defesa do filósofo de que havia uma ética no ideal moderno de autenticidade simplesmente carece de exemplos.*

De todo modo, o ideal de autenticidade foi extremamente importante e revolucionário no século XVIII, porque, pela primeira vez, dava ao ser humano a tarefa de pensar por si mesmo e de, por si mesmo, descobrir e articular a própria identidade, sem a necessidade de recorrer a algum tipo de moral social ou religiosa já elaborada previamente. No entanto, embora realmente pudesse existir uma profundidade ética na busca por autenticidade, o que ocorre é que hoje os indivíduos parecem incapazes de realizar uma atividade real de autodescoberta sem cair em uma busca por autenticidade sensualista e sem profundidade existencial. É interessante notar que, na tentativa de se constituírem de modo autêntico, sem levar em consideração algo além de si mesmos, os indivíduos parecem recair em uma busca sem fim pela realização de um ideal que se mostra inalcançável. Acredito que Taylor apenas revela a importância não de se *resgatar* o que havia de ético no ideal de autenticidade, uma vez que não fica evidente, na análise do filósofo, uma ética que realmente estruturava o ideal moderno de autenticidade, mas de se *construir* finalmente uma ética da autenticidade que pavimente o caminho compartilhado onde os indivíduos, juntos, poderão enfim se realizarem individualmente. Assim, veremos a seguir como uma série de demandas emocionalmente extenuantes e praticamente irrealizáveis acabam se mostrando como fortes elementos na produção de sofrimento social.

## PATOLOGIAS DO INDIVIDUALISMO E SINTOMAS DE CANSÃO

Fica evidente, então, a partir das reflexões desenvolvidas anteriormente, que, de fato, Honneth não só identifica como também reflete, de maneira profunda e apurada, sobre a etiologia da autorrealização organizada. As causas de tal patologia social residem justamente na criação de um individualismo que pode ser resumido em uma série de demandas emocionalmente extenuante e praticamente irrealizável. É assim que os indivíduos parecem mais sofrer do que prosperar. “Este processo de ideais foram invertidos em compulsões e expectativas que tem engendrado formas de descontentamento e sofrimento que as sociedades ocidentais, durante a sua história, nunca conheceu previamente em uma escala massiva” (HONNETH, 2004, p. 472). Assim, o neoliberalismo teria sido, para Honneth, o principal responsável pela reversão das conquistas normativas institucionalizadas de individualismo, justiça e conquista na social-democracia, e o principal aspecto desta inversão é que ela não é

atribuída ao capitalismo como um paradoxo dele, mas como uma responsabilidade dos indivíduos, “uma vez que os sujeitos ‘aprenderam’ nos seus papéis de empregados empreendedores a assumir a responsabilidade por seus destinos” (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 46).

Assim, sofrimentos como vazio interno, sentimentos de superficialidade e falta de propósito, manifestados tão frequentemente na contemporaneidade, são interpretados por Honneth como sintomas de patologias do individualismo, entre as quais estaria a autorrealização organizada. A depressão, investigada na obra *La fatigue d'être soi*, do sociólogo Alain Ehrenberg, também seria uma dessas patologias do individualismo<sup>11</sup>. Ehrenberg (2010) explica “a doença do século” a partir de um excesso e constante cobrança externa para que os indivíduos sejam “eles mesmos”, para que sejam “autorrealizados” e “autênticos”, em um movimento de demanda externa que contradiz a própria essência da busca por autorrealização e autenticidade: um processo interno que deve se constituir espontaneamente. A depressão seria, portanto, uma espécie de “cansaço de ser si mesmo”, porque “ser si mesmo” demandaria uma série de questões fronteiriças complexas, como proibido e permitido, possível e impossível, normativo e patológico – limites complexos que, embora não sejam evidenciados de maneira clara aos sujeitos, impõem constrangimentos a um ideal fictício de autorrealização plena, irrestrita e absoluta, presente, por exemplo, nos ideais de liberdade positiva e negativa, como vimos anteriormente.

Para Ehrenberg, a histeria, descoberta por Sigmund Freud em um século XIX marcado pela repressão religiosa e pelas antigas tradições, teria dado lugar a uma patologia que emerge em uma sociedade que propaga a ideia de que os indivíduos são “donos de si”, “emancipados”, livres dos jugos tradicionais da família e da religião e completamente responsáveis pela própria vida, como se não houvesse constrangimentos externos à sua busca por autorrealização. No entanto, seria justamente o direito de viver e a necessidade de “sermos nós mesmos”, independentemente dos pontos referenciais antigos, que levaria o sujeito a uma busca incansável por si mesmo. Agora, o sujeito, responsável pela própria fortuna e também pelos infortúnios, sente o peso da independência individual e o cansaço da existência.

A partir do ponto de vista da história do indivíduo, se ela designa uma verdadeira doença ou apenas uma inquietação social, a depressão é algo particular uma vez que ela marca o desamparo da existência, seja através da tristeza, fraqueza (cansaço), inibição ou a inabilidade para iniciar ação (...). O indivíduo deprimido,

---

<sup>11</sup> Como escreve Ehrenberg (2010, p. 3) na introdução: “A depressão é um estado mórbido que nos dá a habilidade de compreender a individualidade contemporânea e seus dilemas”.

capturado em um momento sem amanhã, é deixado sem direção, esbarrado em um “nada é possível”. Cansados e vazios, inquietos e violentos – em suma, nervosos – nós sentimos o peso de nossa soberania individual. (EHRENBERG, 2010, p. 9).

Sem dúvidas, a base sociológica da depressão e das patologias do individualismo é comum. Ambos os quadros parecem brotar de um mesmo contexto sócio-cultural e econômico capaz de produzir o que Honneth e Ehrenberg chamam de “patologias do individualismo”. Por outro lado, não fica exatamente clara a ligação entre a autorrealização organizada e a depressão: seriam duas patologias diferentes ou a autorrealização organizada poderia ser interpretada como a depressão em termos filosóficos? Trata-se de uma questão importante, porque os sintomas atribuídos à autorrealização organizada – vazio interno, falta de propósito e sentimento de superficialidade – são identificados por Ehrenberg como sintomas da depressão. De todo modo, o que fica claro é que mudanças econômicas e transformações culturais e sociais que deveriam ampliar a autonomia e as liberdades individuais conseguem produzir, de maneira articulada, sofrimentos que permeiam as mais diferentes camadas da existência humana.

Depois de termos visto os modos pelos quais o ideal moderno de individualismo são capazes de provocar patologias sociais, chamadas neste trabalho de “patologias do individualismo”, dedico-me, no próximo capítulo, a um empreendimento paralelo: entender como concepções limitadas de liberdade, também produzidas na modernidade, são capazes de produzir patologias sociais, chamadas aqui de “patologias da liberdade”. Acredito que estas duas formas de patologias sociais ganham os diagnósticos mais completos no projeto filosófico de Axel Honneth, porque vão além de uma sintomatologia e chegam a uma etiologia mais consistente para os fenômenos analisados. Nas patologias do individualismo, no entanto, Honneth me parece mais bem-sucedido do que nas patologias da liberdade, porque enquanto, nas primeiras, ele encontra em problemas específicos da modernidade uma etiologia; nas segundas, ele encontra, na etiologia, um aspecto subjetivo que não é desenvolvido de modo convincente.

Como veremos no capítulo que segue, nas patologias das liberdades jurídica e moral, tanto as concepções limitadas são abertas a confusões, como os sujeitos também tomam uma posição inadequada diante destas duas concepções limitadas, absolutizando-as para terrenos de relações às quais elas não pertencem. Por “terem se confundido”, encontram-se em situações patológicas. Embora o limite objetivo destas concepções esteja claro no diagnóstico honnethiano, não estão evidentes os motivos etiológicos pelos quais os indivíduos que lidam com estas ideias limitadas de liberdade se confundem. Enquanto o aspecto objetivo do

diagnóstico está claro, o aspecto subjetivo do diagnóstico honnethiano não é explorado, portanto. Veremos estas questões com mais detalhes a seguir.

## 2.2 Patologias da liberdade

Nas obras *O direito da liberdade* e *Sofrimento de indeterminação*, Axel Honneth, inspirado no diagnóstico hegeliano tecido na obra *Filosofia do direito*, desenvolve a ideia de que concepções limitadas de liberdade individual, quando absolutizadas, levariam a patologias sociais caracterizadas por um “sofrimento de indeterminação”. Para nosso autor, seguindo Hegel, quando duas concepções de liberdade específicas, a jurídica e a moral, são interpretadas de maneira errônea e tomadas de modo absoluto, independentemente de contextos sociais específicos, surgiriam patologias sociais que se infiltrariam, de maneira nem sempre evidente, em diferentes experiências individuais e sociais.

Para Hegel, o fato de que conceitos incompletos de liberdade são capazes de afetar as subjetividades resulta de que tais conceitos não são apenas ideias abstratas, situadas separadamente dos sujeitos, mas formas do “espírito objetivo” que estão imbricadas em instituições, comportamentos e modos de ser nas sociedades modernas. Na *Filosofia do direito*, Hegel defende que a insuficiência e limitação de duas concepções de liberdade individual vigentes na sua época são responsáveis pelo surgimento de um sofrimento de indeterminação. A primeira, que Honneth chama de “modelo negativista”, caracteriza-se pela rejeição subjetiva a todas as limitações à subjetividade; a segunda, o “modelo optativo”, parte da ideia de que só podem ser denominadas autônomas ou livres as ações que resultam da autodeterminação racional. Para Hegel, o modelo negativista levaria a uma infinitude irrestrita de uma abstração absoluta, que conduziria os sujeitos à inação, e o optativo levaria a uma posição de deliberação moral de ações e inclinações indisponíveis, porque vazias de conteúdos intersubjetivos. Como veremos adiante, Hegel propõe um modelo comunicativo de liberdade, que recorre às bases conceituais desses dois modelos incompletos de liberdade.

Percebe-se que, de algum modo, as reflexões empreendidas por Honneth sobre as patologias causadas por concepções limitadas de liberdade individual são desdobramentos das hipóteses já lançadas anteriormente de que a patologia da autorrealização organizada também era oriunda de uma concepção limitada de liberdade individual, como vimos no tópico anterior. No caso da autorrealização organizada, considerada por Honneth uma patologia do individualismo (e não uma patologia da liberdade, embora essa divisão seja meramente formal, já que o ideal de individualismo na modernidade é inconcebível sem uma concepção

de liberdade individual subjacente), a ideia de liberdade romântica, que partia do pressuposto de que ser livre significava não ser obstruído por nada no pleno exercício de um vasto impulso criativo (uma espécie de união das concepções de liberdade positiva e negativa), cumpre papel fundamental na gestação da patologia no contexto contemporâneo. Embora a relação entre concepção limitada de liberdade e patologia social tenha se desenvolvido de modo apenas *en passant* nas reflexões sobre as patologias do individualismo, anteriores à publicação da obra *O direito da liberdade*, é só nesta obra que a ligação entre estes dois aspectos se torna mais evidente.

Como Honneth aponta em *O direito da liberdade*, a questão sobre os limites de concepções de liberdade que partem da ideia de que os indivíduos são livres quando autônomos, livres quando livres *de* contextos, constrangimentos sociais, normas e símbolos compartilhados previamente não é nova e remonta ao debate entre liberais e comunitaristas sobre o modo como a justiça deveria se constituir. Enquanto, para os primeiros, as normas têm que dar prioridade a uma concepção abstrata de pessoa, cujas capacidades de agir são independentes de contextos sociais e determinações históricas; para os segundos, as normas devem priorizar uma concepção de sujeito vinculada a contextos, histórias, tradições, práticas e valores que formam uma base normativa em comum. Para Honneth, a realização individual deveria ser assegurada por uma estrutura de direitos, deveres e liberdades, como defendem os liberais, mas deveria ser deduzida de um contexto ético compartilhado intersubjetivamente, e não deduzida abstratamente, como se constitui na teoria da justiça de John Rawls.

O debate sobre uma teoria da justiça que priorize ou um sujeito abstrato ou um sujeito contextual desemboca em um embate entre concepções de liberdade que ou veem os sujeitos como indivíduos que se constituem independentemente de contextos (liberdades jurídica e moral) ou como dependentes de relações intersubjetivas (liberdade social, como propõe Honneth). Assim, em vez de tomar a normatividade das sociedades democrático-liberais no Ocidente como um processo evolutivo que teria chegado a um ápice na satisfação de demandas individuais dos sujeitos envolvidos, como poderia fazer um liberal inspirado nas ideias proceduralistas de John Rawls, Honneth a reconstrói a fim de defender que há debilidades, problemas e más interpretações em uma normatividade capaz de provocar patologias sociais. A crítica das patologias sociais empreendida por Honneth possui uma construção conceitual bastante específica: ele parte de pretensões normativas de uma determinada época para verificar se, a partir delas, surgiram ou não fendas na autorrealização e nas relações sociais humanas. No entanto, trata-se de um caminho metodológico que, a meu ver, deveria evidenciar as contradições e os paradoxos de ideais, concepções e formas de vida

já presentes com o objetivo de encontrar uma possibilidade de realização individual mais coerente, mas que acaba abordando a normatividade das sociedades ocidentais capitalistas de modo a preservá-la de uma crítica radical, como veremos nas críticas tecidas por Schaub (2015), Safatle (2016), Culp e Soroko (2015) ao uso da reconstrução normativa como um método de crítica social. Não entrarei de modo profundo nos argumentos honnethianos para validar as esferas do mercado e do consumo, uma vez que este empreendimento extrapolaria os limites deste trabalho.

Desse modo, veremos a seguir como os limites na concepção de liberdade jurídica são responsáveis pela emergência de indivíduos que manifestam sintomas de enfermidades sociais bastante díspares entre si, como a incapacidade de estabelecer relações sociais afetivas, no primeiro caso de patologia da liberdade jurídica, e a dificuldade de desenvolver uma personalidade decidida e de ação, no segundo. Também veremos como os limites na concepção de liberdade moral são capazes de promover sofrimentos como rigidez e engessamento, no caso do surgimento da personalidade do moralista desvinculado que ignora todas as normas existentes, e de estimular o surgimento de movimentos terroristas ancorados em um suposto dever de questionar as normas morais de uma sociedade, só que de maneira irrestrita e destrutiva. Por último, desenvolverei, de modo breve, a concepção de liberdade social proposta por Honneth, sem deixar de apontar como a crítica das patologias sociais se desmobiliza dentro de um novo espectro de pressupostos que não mais vê “paradoxos” nas esferas de realização individual dos sujeitos (relações pessoais, economia de mercado e formação da vontade democrática), mas apenas “desenvolvimentos errados”, segundo a lógica metodológica da reconstrução normativa. Vê-se, no argumento honnethiano de que a liberdade social deveria ser um ideal norteador das instituições sociais, que *o filósofo compra a ideia não só de progresso, como também de um progresso gradual*. As sociedades progrediriam se os problemas e obstáculos à realização da liberdade social fossem gradualmente sanados dentro das instituições já existentes. Nessa visão, a teoria crítica se afasta de uma outra forma possível de progresso: a de um progresso revolucionário, *caracterizado pelo abandono de normas em operação por outros complexos de normas que não surgiram simplesmente das normas anteriores*, como propõe Schaub (2015). Encerramos o subcapítulo, então, com uma breve reflexão sobre a reconstrução normativa enquanto método de crítica social.

Veremos de modo mais detalhado que, nas patologias das liberdades jurídica e moral, Honneth indica que, embora ambas as concepções de liberdade tenham aberto caminho, devido aos seus limites, para o surgimento de patologias sociais, a causa em si dessas

enfermidades residiria em uma “interpretação errônea” por parte dos sujeitos envolvidos da normatividade de ambas as concepções de liberdade. Não fica claro o que, de fato, teria levado os sujeitos a distorcerem o significado de ambas as normatividades, ao, por exemplo, passarem a lidar com uma questão cujos tons são afetivos como se fosse um problema de aspectos puramente jurídicos, como é o caso dos personagens do filme *Kramer vs. Kramer*, ou a radicalizarem o questionamento moral de uma ordem social a ponto de desenvolver um movimento terrorista, no caso do Grupo Baader-Meinhof, que surgiu na Alemanha na década de 1970. Aqui, parece que as distorções simplesmente acontecem – e isso tanto porque os sujeitos interpretam mal, como porque a normatividade é aberta a confusões. Embora, no nível subjetivo, haja um déficit etiológico, é importante ressaltar que, como diagnóstico de patologias sociais, a análise honnethiana abre-se para o questionamento da ordem existente, sem puramente deslocar para o sujeito o papel de ter falhado no atendimento às esferas do reconhecimento, como veremos, mais à frente, nas patologias sociais da reificação e da invisibilidade, interpretadas à luz da teoria do reconhecimento.

Não só os sujeitos têm parte nos próprios sofrimentos: a normatividade que sustenta as sociedades modernas pode se manifestar como confusa, acinzentada e, assim, suscetível a provocar enfermidades sociais. No entanto, *Honneth não explica, no nível subjetivo, os motivos pelos quais os sujeitos “confundem-se”, “interpretam mal” e manifestam uma visão distorcida da realidade e de si mesmos. Já no nível objetivo, nosso autor elabora mais largamente o que há de limitante na normatividade vigente*. Ao contrário do que realiza nas patologias do reconhecimento, Honneth acrescenta, nas patologias da liberdade, um aspecto objetivo fundamental capaz de tirar o sujeito do foco de responsabilidade total pelas patologias sociais que vivencia. O empreendimento teórico de Honneth em *O direito da liberdade e Sofrimento de indeterminação* é fundamental na identificação dos lugares a que se devem caber concepções incompletas e insuficientes de liberdade individual, a fim de que não seja mais possível produzir, por confusão subjetiva ou abertura normativa, patologias sociais.

É preciso enfatizar, no entanto, que, para cobrar eficácia prática de uma norma a partir de casos tratados como patologias sociais, é preciso acreditar na ideia de que se vive em uma sociedade genuinamente livre onde as normas têm validade por si mesmas. Desse modo, as patologias sociais se mostram como problemas de interpretação e erros cognitivos de normas corretas. Quando se acredita que se vive em uma sociedade genuinamente livre, a aceitação das normas não se mostra como efeito de dominação, disciplina e imposição de crenças (SCHAUB, 2015), por exemplo, mas como efeito de um assentimento geral de que se trata da norma mais adequada. Olhando por outro lado, segundo um viés de suspeita (posicionamento

teórico que deveria guiar uma crítica radical, como sugere Jaeggi (2008)), as patologias sociais e seus sofrimentos poderiam ser vistas como sinais de problemas da uma normatividade detentora da pretensão de tornar as pessoas mais livres, mas que, a partir desta pretensão, criaria as causas e condições para não ser realizada do ponto de vista fático. Como veremos, com a desmobilização do conceito de paradoxo em direção a um método bastante restaurador como o da reconstrução normativa, *os problemas da modernidade ficam ocultos em casos de patologias sociais que parecem apenas exemplos de problemas pessoais de sujeitos que, por algum motivo oculto, “trocaram os pés pelas pernas”*.

Pelas entrelinhas, Honneth parece dizer que precisamos restaurar o significado das normas que sustentam as instituições e práticas sociais porque vale a pena, porque elas representam, enfim, uma sociedade genuinamente livre. A meu ver, esta visão negligencia grande parte da humanidade que vive fora das fronteiras européias, em países como China, Bangladesh e Malásia, por exemplo. Essa humanidade específica, cujo modo de reprodução social denuncia claramente o caráter falacioso de qualquer defesa de uma ética intrínseca ao capitalismo, é ignorada por Honneth em sua defesa das instituições moderno-capitalistas. O filósofo parece esquecer que, se a Europa conseguiu e consegue garantir algum tipo de realização da liberdade individual, é porque ela não precisou entrar na dinâmica devastadora do sistema social e econômico em questão, pela sua posição de “exploradora”, e não de “explorada”. É assim que, a partir da exploração dos sujeitos em outros continentes, a Europa conseguiu sustentar as suas promessas de realização da liberdade individual. Através de uma visão eurocêntrica, Honneth negligencia essa outra possibilidade de interpretação da modernidade capitalista - mais convincente, a meu ver, porque leva em consideração a pobreza imensa que assola a maior parte dos países do mundo. Ao contrário do que pode parecer, estas nações empobrecidas não estão fora das engrenagens do projeto de vida moderno. Veremos mais à frente como este déficit etiológico nos diagnósticos das patologias das liberdades moral e jurídica tem uma relação bastante relevante com o caminho metodológico escolhido por Honneth em *O direito da liberdade*: o de uma reconstrução normativa. A ideia de paradoxo perde todo o sentido aqui, portanto.

## PATOLOGIAS DA LIBERDADE JURÍDICA

Antes de nos voltarmos especificamente para os sintomas e as causas das patologias da liberdade jurídica, é preciso que compreendamos a formação e o papel da liberdade jurídica no seio das sociedades modernas. Para Honneth, a noção de que existe uma base jurídica

capaz de garantir todas as nossas liberdades ainda é muito influente hoje em dia. Este ordenamento jurídico, que se constituiu gradativamente na Europa dos séculos XVII e XVIII, passou a assumir os aspectos de um sistema racional-finalista, que não dependia de critérios éticos, nem de um assentimento moral. Como resultado, o que surge é uma soma de direitos subjetivos que situa a vida dos sujeitos individuais como um espaço que deve ser protegido de interferências externas. A liberdade individual, vista a partir de um aspecto jurídico, deve ser mantida longe de influências externas. O direito abstrato, como previu Hegel (apud Honneth, 2015a, p. 132), tinha a dupla função tanto de garantir a solução de questões externas a partir de uma perspectiva racional-finalista como de criar um espaço adequado para que os sujeitos pudessem internamente deliberar, da forma mais eficaz possível, sobre questões éticas. Como explica Honneth, (2015a, p. 131), o sujeito é compreendido em sua coesão interna como resultado de um esforço para criar uma esfera protegida de intromissões externas, tanto estatais como não-estatais, no seio da qual ele desenvolve a sua própria noção de bem. Ao indivíduo, na perspectiva de uma liberdade jurídica de caráter negativo, resta a experiência de explorar a si mesmo unicamente na esfera privada, sem estabelecer um diálogo com uma dimensão social. Nessa perspectiva, só os direitos têm valor. Deveres, vinculações e dependências são considerados apenas bloqueios à própria subjetividade.

O surgimento do direito abstrato, ao contrário do que se poderia pensar a princípio, foi fundamental na constituição de uma nova visão sobre os indivíduos desde a modernidade. A partir do sistema dos direitos, os sujeitos passaram a se reconhecer como seres livres e a reconhecer outras pessoas como livres. Assumem para si, pela primeira vez, não só a necessidade de não serem subjugados, como também o imperativo de não interferirem na vida alheia. Surge a perspectiva, então, de que as esferas de liberdades individuais dos demais sujeitos do direito devem ser respeitadas. Os direitos liberais da liberdade preveem, portanto, a criação de uma espécie de muro dentro do qual os sujeitos podem se indagar sobre os próprios objetivos de vida, longe de um espaço público onde há deveres recíprocos, como é possível ver nos direitos políticos, que tiram os sujeitos da esfera privada para lhes dar a liberdade de interferir mais ativamente da vida social.

Essa noção se aprofundou ainda mais no contexto atual, nas situações em que a proteção jurídica das liberdades individuais ocasionou um aprofundamento dos direitos subjetivos da liberdade, como é o caso do envolvimento dos tribunais dos países liberal-democráticos do Ocidente na proteção do sigilo das telecomunicações, após o uso disseminado do telefone, e na proteção de dados pessoais individuais, que hoje podem ser levantados pelo Estado graças aos avanços tecnológicos disponíveis. Como exemplifica

Honneth (2015a, p. 141), quando o Tribunal Constitucional Alemão utiliza a formulação de que “o indivíduo goza de uma proteção constitucional da expectativa de confidencialidade e integridade”, no contexto de casos que envolvem tecnologias da comunicação mediadas por computador, o que se vê é uma metamorfose da necessidade de se defender a propriedade privada, manifestada nos séculos XVII e XVIII, para a necessidade de proteger, de maneira mais ampla do que uma mera proteção de bens, a vida privada dos indivíduos. Há, portanto, determinadas esferas da liberdade individual que são caras a cuidados jurídicos, porque o núcleo da liberdade jurídica se encarrega da garantia de uma esfera de privacidade individual.

Por outro lado, Honneth aponta que há um limite nessa liberdade, que é o de não levar em consideração o fato de que a autonomia dos sujeitos depende, em algum grau, de uma integração social. “(...) o caráter incompleto da liberdade entendida pelo viés dos direitos individuais manifesta-se sobretudo no fato de, ao se recorrer a ela, sempre haver a tendência a minar e subverter a rede existente de relações sociais” (HONNETH, 2015a, 131). É sacrificada, na liberdade jurídica, toda a possibilidade de estabelecer contatos comunicativos através dos quais se torna possível construir autoconcepções profundas, valiosas e precisas. O que ocorre é que se abre uma esfera de liberdade negativa que permite ao sujeito sair do espaço comunicativo dos deveres recíprocos ao mesmo tempo em que lhe dá a oportunidade de problematizar questões da vida a partir de uma ética, mas no isolamento. Como mostra Honneth (2007, p. 88), o próprio Hegel já havia concluído que o direito abstrato da liberdade individual certamente está muito aquém do necessário para garantir a autorrealização dos sujeitos, uma vez que a interação entre os indivíduos é apenas estratégica e a liberdade do outro aparece apenas como meio para a satisfação do próprio interesse. Como escreve Hegel no parágrafo 37 da *Filosofia do direito* (apud Honneth, 2007, p. 89),

Se alguém não tem interesse se não pelo seu direito formal, então isso pode ser pura teimosia, tal como ocorre aos corações e espíritos limitados; pois o homem ignorante teima na maioria das vezes em seu direito, enquanto aquele com sentido aguçado vê ainda outros aspectos da coisa em questão. O direito abstrato é então primeiramente apenas mera possibilidade e, nesse sentido, apenas algo formal em face de toda extensão da relação.

Aqui, Hegel parece reduzir os problemas que resultam da absolutização da liberdade jurídica ao âmbito das características individuais – os sujeitos teriam tomado esta concepção de liberdade individual de modo absoluto por simples “teimosia” ou “limitação” do espírito. Honneth realiza crítica semelhante, ao atribuir aos sujeitos parte da responsabilidade pela absolutização de ideias limitadas de liberdade que deveriam ficar restritas a espaços

determinados (sem chamá-los de “teimosos” ou “limitados”, no entanto), mas sem deixar de atribuir a outra parte da responsabilidade a uma normatividade “aberta a confusões”. Assim, embora a liberdade jurídica tenha sido fundamental em diferentes aspectos, principalmente no de criar esferas de liberdades individuais que, de fato, devem ser protegidas juridicamente, como é o caso daquelas informações pessoais que fluem na nuvem da internet e que deveriam ser usadas para fins apenas pessoais, e não para denegrir a imagem dos sujeitos envolvidos, por exemplo, a liberdade jurídica deveria possuir um limite, como evidencia Honneth. Não deveria ser tomada de maneira absoluta pelos sujeitos, simplesmente porque há esferas de liberdade nas quais não lhe compete interferência e que seriam experienciadas de modo mais adequado e menos patológico se a perspectiva da liberdade a ser tomada fosse outra. Segundo Honneth (2003a, p. 84),

O primeiro modelo de liberdade, o jurídico, no qual a liberdade individual é apreendida somente como pretensão de direito, é perfeitamente adequado e legítimo se entendido como dispositivo de proteção legal contra as violações por parte do Estado ou dos parceiros de interação, mas sua absolutização, de acordo com a qual concebo minha liberdade apenas como a de um sujeito de direito, conduz a uma patologia individual e mesmo social, visto que me leva em última instância à incapacidade de participar nas relações sociais afetivas.

Em *O direito da liberdade*, quando defende a incondicionalidade da via comunicativa na resolução de conflitos, Honneth chega a desmerecer a liberdade jurídica como tal, sem conceber os aspectos positivos dela na deliberação de questões que, de fato, devem passar pela estratégia, pela limitação da influência de uns pelos outros e pela preservação incondicional da esfera privada. Para o nosso autor (2015a, p. 151), “o esquema de comportamento, que se impõe aos sujeitos no seio da relação jurídica, é aquele de um ator solitário com objetivos que, a princípio, são unicamente estratégicos”. O outro é visto apenas como um sujeito de direitos e os acordos jurídicos acabam não passando pela via comunicativa, que prevê uma espécie de confissão de motivos e convicções que subjazem ao que é visto apenas como comportamento jurídico. Segundo Honneth, a principal incapacidade da liberdade jurídica é assegurar uma forma de autonomia privada que não passa pela estrutura do direito, porque, para nosso autor, essa autonomia privada só é alcançada pelas vias da comunicação, do contato real, da confissão, do pensamento, capazes de revelar os sujeitos não como seres portadores de direitos, mas como seres eticamente motivados.

Em suma, “o direito incentiva atitudes e práticas de comportamento que são um obstáculo para um exercício da liberdade criada por ele” (HONNETH, 2015a, p. 154). A meu ver, e inclusive seguindo parte do raciocínio traçado por Honneth, a liberdade jurídica não

deveria ser menosprezada enquanto tal na resolução de conflitos, não só porque realmente há situações em que é preciso agir de modo unicamente estratégico, como também porque há casos que deveriam ser deliberados de modo extremamente jurídico e constitucional, sem apelar para vias comunicativas que são, por essência, esferas de exercício de poder. É injustificável, por exemplo, a violência de uma mulher por um homem (e vice-versa, obviamente). Nesse caso específico, se a comunicação for valorizada como caminho de deliberação de questões na esfera jurídica, dando espaço para o homem justificar o próprio ato violento, o que pode ocorrer é mais uma forma de violência contra a mulher – dessa vez, uma violência simbólica provocada pelo próprio aparato jurídico, que passa a considerar, de maneira implícita, que a violência contra a mulher pode ter algum tipo de justificação.

Por outro lado, também há casos que passam pelas esferas jurídicas que não deveriam negligenciar os aspectos comunicativos e afetivos, como veremos a seguir. Nessas situações, de fato, a liberdade jurídica, quando tomada de forma absoluta, pode negligenciar um pano de fundo valorativo, histórias de vida e questões afetivas. Só quando isso acontece – aí sim – surgem patologias da liberdade jurídica, como defende Honneth. Casos de divórcio, por exemplo, em que os sujeitos envolvidos passam a se tratar de modo estratégico e abstraem reciprocamente todas as qualidades humanas. Como detalha Honneth (2015a, p. 155), “aquele que, para se separar de seu cônjuge, vale-se do direito individual ao divórcio veda àquele toda oportunidade de discutirem juntos, à luz das experiências compartilhadas até aquele momento”. Mais uma vez, a meu ver, trata-se de uma questão complexa que também envolve até que ponto as vias comunicativas já não estavam impossibilitadas, antes que houvesse a necessidade de recorrer a procedimentos jurídicos na resolução de determinados conflitos. Esta questão leva a outra: o que, de fato, teria levado os sujeitos a abstraírem as vias comunicativas na resolução de conflitos que deveriam, a priori, ser resolvidos comunicativamente e a levá-los para a esfera jurídica, a qual, como Honneth aponta, tem, como essência, a abstração das exigências intersubjetivas? Nosso filósofo não chega a responder essa questão e, sem dúvidas, há várias respostas disponíveis para essa provocação. O que Honneth afirma é que a liberdade jurídica pode ser simplesmente incompreendida em seus potenciais de resolução de conflitos, por culpa de uma visão distorcida produzida pelos sujeitos e por conta de uma normatividade acinzentada.

Agora que já estão mais claros os limites da concepção de liberdade jurídica e os modos pelos quais ela deveria ser tomada, podemos nos referir à patologia da liberdade jurídica como desordens de segunda ordem - *second-order disorders*, como nomeia Christoph

Zurn (2015) –, que tomam potenciais, práticas e convicções de primeira ordem de modo inadequado em um segundo nível. Como detalha Honneth (2015a, p. 158),

(...) aquele que não está em condições de estabelecer o uso racional e entender a prática socialmente institucionalizada não está, como se poderia pensar, psiquicamente doente, mas desaprendeu, por força de influências sociais, a praticar adequadamente a gramática normativa de um sistema de ação intuitivamente familiar.

*As “influências sociais” que teriam levado os sujeitos a “desaprender” a gramática normativa das esferas éticas e jurídica são um mistério na interpretação honnethiana – e nisso reside o déficit etiológico que desejo enfatizar na leitura empreendida por Honneth das patologias das liberdades.* No nível subjetivo, não há uma explicação mais profunda para essas desordens de segunda ordem. De maneira simplista, Honneth atribui a causa para a disposição em adotar a perspectiva da liberdade jurídica de modo absoluto à “tendência social” de atribuir a tarefa de resolver conflitos sociais, de modo rápido e automático, ao sistema jurídico. Por outro lado, em um nível objetivo, a abertura da concepção de liberdade jurídica para uma interpretação errônea já fica mais evidente. Segundo a leitura honnethiana, fica claro que a liberdade jurídica não se trata de uma concepção universalizável para todos os contextos sociais e que, nas situações em que as relações intersubjetivas devem ganhar protagonismo, a interpretação dos fatos segundo aspectos puramente jurídicos é simplesmente inadequada, para não dizer patológica.

Também é possível questionar se este modelo proposto por Zurn de “transtornos de segunda ordem” é realmente adequado. A meu ver, trata-se de uma leitura adequada de um projeto que busca abordar as patologias como desconexões entre a primeira ordem de ações e crenças, própria dos indivíduos, e a segunda ordem de normas que definem as formas de cooperação social com suas potencialidades intrínsecas. No entanto, do ponto de vista do próprio projeto filosófico, o que se vê é que, como aponta Safatle (2016, p. 15), Honneth, ao descrever o uso patológico da norma, negligencia o impacto psíquico das normas tendo em vista o sofrimento por elas provocado. Em outras palavras, as patologias surgem como distorções das potencialidades internas aos usos das normas, como se não houvesse, nas próprias normas, um potencial já patológico. “O mínimo que podemos dizer é que chegamos assim a uma versão bastante desinflacionada de crítica imanente com baixo potencial de transformação estrutural de realidades sociais” (SAFATLE, 2016, p. 15).

Do ponto de vista sintomatológico, por outro lado, a partir de análises de testemunhos estéticos, como a obra cinematográfica *Kramer vs. Kramer*, de Robert Benton, e o romance

*Michael Kohlhaas*, de Heinrich von Kleist, Honneth descreve detalhadamente como se manifesta a patologia da liberdade jurídica, mostrando como os “erros de interpretação” da liberdade jurídica exigem dos sujeitos um elevado grau de abstração de qualidades humanas. Como veremos a seguir, Honneth considera as criações estéticas a via mais eficaz para um diagnóstico patológico.

(...) romances, filmes ou obras de arte contêm o material pelo qual obtemos conhecimentos rudimentares sobre se e em que medida é possível, nos tempos atuais, detectar tendências a uma deformação reflexiva de nível superior, do comportamento social, bem como seu grau de alastramento. (HONNETH, 2015a, p. 159).

No primeiro tipo de patologia da liberdade jurídica, como se vê no filme *Kramer vs. Kramer* e no romance *Michael Kohlhaas*, os sujeitos veem uns ao outros apenas como sujeitos de direitos. O agir comunicativo seria necessário na resolução de tais conflitos, mas o que ocorre é que ele é completamente esquecido diante de uma espécie de protagonismo de uma racionalidade jurídica processual, calculista, fria e finalista. Nesses casos, o motivo original do conflito também pode cair em esquecimento e, então, o meio para se atingir um fim é visto como o fim em si. O personagem Michael Kohlhaas, por exemplo, após uma experiência de injustiça, assume uma personalidade que, no curso de intrigas e brigas, mostra-se crescentemente jurídica e passa a proceder apenas como personalidade jurídica. No filme *Kramer vs. Kramer*, ocorre uma situação semelhante: um pai e uma mãe recém-separados buscam, cada um, ter a guarda incondicional do filho em tribunal norte-americano. O que ocorre é que eles passam a planejar as próprias ações com o filho a fim de terem êxitos em um tribunal e perdem o sentido para os assuntos e propósitos que não estão sujeitos à articulação jurídica. “(...) impõe-se sucessivamente um modo de comportamento no qual os sujeitos aprendem a observar suas próprias intenções e aquelas de suas contrapartes sob o aspecto de sua utilidade jurídica” (HONNETH, 2015a, p. 165). Assim, os atos de cuidado, amor e dependência com o filho, em *Kramer vs. Kramer*, ganham valor apenas quando são passíveis de ser publicamente demonstrados no tribunal.

No segundo tipo de patologia da liberdade jurídica, a suspensão dos deveres intersubjetivos, que está associada à ideia de que a formação da identidade deve ser buscada individual e solitariamente, resulta em um descobrimento cada vez mais difícil da identidade. Surge uma personalidade indecisa e de pouca ação, com incapacidade para dar forma à própria vontade. No entanto, estes sujeitos não se sentem incomodados com a falta de aspiração duradoura. Embora Honneth chegue a sinalizar a possibilidade de existir um certo

tipo de exagero na tipificação dessas personalidades como manifestações de uma patologia da liberdade jurídica, ele não deixa de estabelecer a ligação entre o surgimento desse tipo de personalidade e uma espécie de perda de conexão com as práticas comunicativas de um ambiente social. A intersubjetividade, tão necessária para a formação de vontades, para a busca de autorrealização, para a elaboração de uma identidade, é tão precária aqui, tão ausente que os sujeitos que as negam se mostram como barcos entregues a forças de uma maré que lhe é indiferente.

A patologia social que surge daí se expressa na formação característica que pode ser descrita como indecisão e estado de se deixar levar: a subjetividade do indivíduo não é imobilizada em função da entidade jurídica, mas, na verdade, apenas reproduz o caráter suspensivo do direito, ao se manter livre de toda decisão vinculadora. (HONNETH, 2015a, p. 171).

Nesse caso, Honneth traz o exemplo do personagem Dwight Wilmerding, do romance *Indecisão*, de Benjamin Kunkel. Dwight é um herói sem vontades. Não quer construir convicções ou intenções que durem mais do que um dia. Aceita sua ausência de decisão com satisfação, embora, em alguns momentos, se incomode com isso. Trata-se de mais um exemplo ilustrativo trazido do terreno da estética por Honneth. No caso desse segundo tipo de patologia social, parece não ficar muito claro o que está por trás desses sentimentos de indeterminação, nem fica muito evidente qual é o envolvimento da esfera jurídica. Permanece uma incógnita, mas uma vez, os motivos pelos quais o sujeito teria se abstraído da esfera comunicativa<sup>12</sup>. De todo modo, o que Honneth pretende mostrar é que, nos dois tipos de patologias da liberdade jurídica, as margens de ação que a esfera jurídica abre - o de se livrar temporariamente de todas as imposições comunicativas de justificação e realizar as próprias intenções – são tomadas de modo inadequado, são “má interpretadas”, porque, agora, o que ocorre é que todas as interações, absolutamente todas, inclusive aquelas onde deveria haver comunicação, são concebidas como instâncias que devem ser deliberadas *pela esfera jurídica* (no primeiro caso) ou vividas *segundo a lógica da esfera jurídica* (como parece ser o segundo caso).

A causa da “má interpretação” não fica evidente, talvez pelo fato de que não haja um motivo único. O limite etiológico é evidente, quando não se identifica o que teria levado os sujeitos, de fato, a interpretarem de modo errôneo essas concepções de liberdade, mas já há uma espécie de avanço em direção a esse diagnóstico etiológico, quando se passa a identificar

---

<sup>12</sup> É possível até dizer que, para Honneth, em *O direito da liberdade*, as patologias sociais estariam literalmente “na cabeça” dos participantes, como critica Freyenhagen (2015, p. 144).

as promessas normativas de determinadas formas de liberdade e os casos nos quais essas promessas não são realizadas. Provavelmente, como indicou Safatle (2016), seria preciso ir além do argumento de que os sujeitos simplesmente vivenciam uma espécie de distorção cognitiva da gramática de ações sociais, e questionar o potencial desta gramática de realmente conduzirem os sujeitos a se realizarem individualmente. Ou, como propõe Freyenhagen (2015, p. 143):

Não é uma surpresa ver que Honneth em *O direito da liberdade* não pensa nas patologias sociais e em outras aberrações sociais como indicadores de um mundo social que só poderia ser transformados com revoluções. Na verdade, elas são compreendidas segundo o modelo de uma crítica imanente com orientação normativa: como desvios de normas que já estavam incorporados na fábrica social e que poderiam ser transformadas sem mudanças radicais.

De todo modo, em ambos os casos, a tomada absoluta de uma perspectiva de liberdade que tem seus limites impede que aspirações e intenções de alcance profundo e de natureza dialógica se constituam. Identificar como isso acontece, sem dúvidas, não é uma tarefa fácil, mas se trata de um empreendimento teórico necessário que pode deixar mais claro como se forma a imagem que nos mantém presos<sup>13</sup> – parafraseio aqui o título desta dissertação - e como ela pode ser desconstruída a fim de que possamos nos colocar novamente em uma posição de diálogo com o mundo. Apenas intersubjetivamente, como defende Honneth, somos capazes de ser livres. No ideal de liberdade social, proposto por Honneth e inspirado na eticidade hegeliana, encontraremos uma terapia para as patologias apresentadas. Por outro lado, também é na proposta da liberdade social que identificaremos uma das maiores polêmicas do trabalho honnethiano: atribuir às esferas das relações íntimas, do mercado e do Estado democrático o papel de realização dessa liberdade social, sem levar em consideração que os problemas que interpreta como “desenvolvimentos errados” nessas três esferas poderiam ser lidos de modo mais adequado se fossem vistos como questões paradoxais mais profundas, e não como simples “erros”. Antes disso, é preciso compreender o significado de liberdade moral e como esta concepção limitada pode provocar patologias sociais.

---

<sup>13</sup> O método de crítica social desenvolvido pelo filósofo Robin Celikates parte do pressuposto de que os próprios sujeitos envolvidos, não só os teóricos, são capazes de elaborar uma análise de instituições, normas e valores que os impedem de desenvolver plenamente as próprias capacidades reflexivas. Esta “ prisão” que os sujeitos podem articular por si mesmos estaria, segundo Celikates (2012), assentada na imersão em “imagens de mundo” inaceitáveis para esses sujeitos. No entanto, eles se “mantém presos” a essas “imagens” por coerção. “Como nos mantemos presos a imagens de mundo que nos aniquilam?” é a pergunta principal deste trabalho.

## PATOLOGIAS DA LIBERDADE MORAL

Antes de desenvolver a sintomatologia das patologias da liberdade moral, é necessário entender como a liberdade moral se caracteriza, quais são os seus limites e, por últimos, como uma tomada absoluta da concepção de liberdade moral nas mais diversas experiências humanas se manifesta na forma de patologias da liberdade moral. Como já foi dito anteriormente, há um limite etiológico no diagnóstico das patologias da liberdade realizado por Axel Honneth. O diagnóstico de patologias a que me volto agora se desenvolve segundo uma crítica imanente com orientação normativa de duas concepções de liberdade, a fim de mostrar que há, sim, uma ligação entre enfermidade social e promessas normativas não-realizadas. Em alguns momentos, não fica evidente, no entanto, os motivos pelos quais os sujeitos “interpretam mal” tais promessas normativas. Na análise honnethiana, não está claro como as imagens limitadas de liberdade simplesmente nos capturaram. De todo modo, é possível imaginar que as causas desses “erros internos” são bastante complexas e, de modo algum, unívocas.

A concepção de liberdade moral, como reconstrói Honneth, remonta-se a Kant, cuja noção de autonomia moral lança, pela primeira vez, a ideia de que os indivíduos podem realizar a própria liberdade individual quando se submetem a princípios morais considerados corretos. Kant defende que a verdadeira liberdade dos sujeitos só se constitui quando eles se submetem a uma lei moral considerada correta e racional por todos os sujeitos do mundo. Tal ideia de autonomia moral se constituiria em duas etapas, como concebe Honneth (2015a, p. 178): 1) os sujeitos só são livres se suas ações dependerem de uma autodeterminação racional, e não de uma espécie de sujeição a impulsos naturais; 2) as ações dos sujeitos precisam levar em consideração que os outros seres envolvidos também são seres que se autodeterminam; em outras palavras, essas ações devem ter a qualidade da universalidade social. A partir dessa dupla exigência, Kant conclui, de maneira radical, que os seres só são livres quando orientam as próprias ações segundo a lei moral. A partir de uma leitura negativa, a autonomia moral também significa não se sujeitar a circunstâncias sociais que não passaram pela prova da universalidade social.

A ideia de dignidade humana, que já existia muito antes de Kant nas religiões cristãs, ganha, a partir de Kant, uma interpretação secular que passa a ser cara às sociedades ocidentais em desenvolvimento (HONNETH, 2015a, p. 183). O ser humano tem uma dignidade moral que deve ser respeitada não porque ele é uma criação divina e que, por isso, possui qualidades divinas, mas porque ele deve ser tratado como “um fim em si mesmo”.

Desde Kant, “podemos nos conceber precisamente como sujeitos cujas convicções morais não podem ser simplesmente ignoradas no estabelecimento de condições sociais” (HONNETH, 2015a, p. 183). Essa noção secular de dignidade humana, que se torna um dos pilares da autocompreensão normativa das sociedades liberal-democráticas, alimenta reciprocamente o significado de autonomia moral, porque considera que a dignidade humana depende da capacidade humana de impor as diretrizes de seu agir, como defende Kant. Assim, o sujeito que manifesta a própria dignidade exerce simultaneamente a própria autonomia.

Não se trata, por outro lado, de uma autonomia livre de normas. A autonomia moral, como afirmou Kant (apud Honneth, 2015a, p. 185), depende da aplicação do imperativo categórico, porque toda determinação reflexiva do agir humano depende que obedeçamos a leis autoimpostas, que dão aos sujeitos a possibilidade de dar consistência às suas manifestações e excluir a possibilidade do mero acaso. Para Kant, a única fonte dessas leis universais era o imperativo moral, sem levar em consideração a identidade prática de um sujeito como primeira instância, como intérpretes de Kant têm atribuído importânciamais recentemente. De todo modo, o que se defende de maneira irrestrita é que a liberdade individual só pode ser entendida se estiver vinculada a normas morais que devem possuir um caráter estritamente universalista. Em caso de conflitos com as normas, o que se prevê, na liberdade moral, é a capacidade de se separar de todas as vinculações e obrigações existentes para, então, determinar uma nova atitude a partir de uma base já existente de considerações generalizáveis. Como detalha Honneth (2015a, p. 191), “tão logo entramos em conflito com outros, devemos estar sempre em condições, de maneira fictícia ou real, de nos retirarmos, sozinhos ou em conjunto, do leito em que correm nossas eticidades do mundo real, sem pôr a perder a aprovação da comunidade”.

Na introdução à obra *Sofrimento de indeterminação*, Rúrion Melo destaca como a ideia de autonomia moral, interpretada por Hegel como uma tomada da vontade livre a partir de um ponto de vista “optatativo”, não considera as prerrogativas das práticas sociais e fica reduzida a uma ação ‘vazia’ e cega em face de contextos sociais de sua aplicação. Para Hegel, não é possível conceber como um sujeito deve poder chegar a uma ação racional se ele parte de uma concepção de autonomia moral. Nesse caso, “(...) a ação permanece sem orientação e ‘vazia’, uma vez que o sujeito não recorre a algumas prerrogativas normativas das práticas institucionalizadas de seu mundo circundante, que, em geral, informam o que deve valer como uma ‘boa razão’” (HONNETH, 2007, p. 94). Quando o ponto de vista moral é autonomizado para as mais diversas situações, todos os preceitos práticos são extintos, levando à inação e a manifestações de comportamentos que Hegel chama de “sofrimento de

indeterminação”, caracterizados por sintomas como solidão, vacuidade e abatimento. Além de tais sintomas de sofrimento, Hegel também indica que a perda de horizontes normativos, o vazio interior e a pobreza de ação levariam a dois fenômenos culturais bastante fortes em sua época: a recordação da voz da natureza, bastante notável nos movimentos românticos, e o refúgio dos fieis nos poderes tradicionais da fé em uma religião acrítica como a católica, cuja autoridade supostamente ausente nas religiões protestantes poderia fornecer um suporte a vidas repletas de vacuidade.

No entanto, essa capacidade de se afastar, que ocupa um lugar legítimo nas sociedades altamente desenvolvidas, deveria, para Honneth, ser apenas um estágio em um processo amplo de verificação que leva em consideração o fato de que um ponto de vista a ser moldado já tem, desde o princípio, a forma de uma realidade social prévia. O problema, a falha, a “má-interpretação” acontecem quando essa capacidade de se afastar revela seu lado sombrio, quando os sujeitos não são mais capazes de voltar a uma realidade social prévia, quando não veem que as próprias ideias morais só são formadas dentro de um universo simbólico moral já compartilhado anteriormente. Exercer a liberdade moral, segundo Honneth (2015a, p. 194), significa tomar parte em uma esfera de interação que tem um saber compartilhado e interiorizado, porque é regulada por normas de reconhecimento recíproco. Os indivíduos devem ser aptos a justificar intersubjetivamente as próprias decisões, sendo capazes de defendê-las com argumentos convincentes para todos.

Além do pressuposto de que o exercício da liberdade moral depende da manutenção dos símbolos morais compartilhados na esfera de interação, há outros dois pressupostos da liberdade moral que, quando não respeitados, acarretam em patologias sociais. Um deles é que o estatuto normativo de ser moral deve ser atribuído a todos os sujeitos, além de si mesmo. A partir desse pressuposto, conclui-se que as convicções morais dos outros indivíduos devem ser levadas em conta na mesma medida que as próprias. Em outras palavras, individualidade e communalidade devem coincidir. O outro pressuposto, que parece ser o mais essencial de todos, é o de que o sujeito deve ter atribuído a si próprio a capacidade de diferenciar entre razões “corretas” e “incorrectas”. Ele deve ter aprendido, desde a infância, a transformar os próprios impulsos de ação primários, a partir de esforços reflexivos, em motivos para a ação que podem ser considerados moralmente corretos.

Para Honneth, a causa das patologias da liberdade moral parece ser a própria concepção de liberdade moral. Segundo nosso autor, embora na concepção da liberdade moral haja uma espécie de necessidade de se voltar, após um momento de afastamento, aos laços sociais, o que Honneth aponta é que a hipótese de que o sujeito, a partir de um afastamento de

seus laços existentes, seria capaz de desenvolver um ponto de vista relativamente neutro acerca de princípios universais é de uma “ilusão necessária”. Trata-se de um exercício impossível, no entanto. A ideia de que é possível existir um ator imparcial que possa avaliar conflitos sem levar em conta laços e deveres é uma ficção.

Honneth traz a crítica de Hegel a Kant para evidenciar os limites da liberdade moral: para nosso autor, embora seja possível exercer uma certa imparcialidade na resolução de conflitos morais, sem dar privilégio a questões pessoais, é impossível, como defendia Kant, se eximir de todo o significado social das relações sociais nas quais nos encontramos desde sempre. Para Hegel, sofremos de uma relação social e uma autorrelação falsas justamente porque a nossa compreensão pessoal tem, como único ponto de referência, a autonomia, quando, na verdade, as condições para a realização da liberdade individual dependem de instâncias garantidas socialmente. Em outras palavras, embora a imparcialidade seja possível na resolução de questões morais, a impessoalidade é um empreendimento fictício. A principal ficção da liberdade moral é que ela não leva em consideração o fato de que sempre que um sujeito tentar resolver algum conflito moral ele não parte do nada, de um vácuo de significados, mas de algum lugar moral. O sujeito tem que estabelecer alguma relação com essas normas morais, porque são elas que criam uma situação de partida e também são elas que designam possíveis vias de solução para os problemas morais em questão. Como define Honneth (2003a, p. 85):

O segundo modelo de liberdade, o moral, no qual a liberdade individual é pensada como autonomia moral, é perfeitamente legítimo e necessário se entendido como referência à necessidade do exame individual de consciência em relações de vida eticamente arruinadas, em relações de vida não mais suficientemente racionais; sua absolutização, porém, conduz à incapacidade de agir socialmente de modo geral, visto que priva o sujeito do último resto de confiança na normatividade dada de seu contexto de vida, de seu ambiente social.

Apesar dos limites da concepção de liberdade moral, é inegável que só a partir dela as normas da vida real podem ser questionadas e transformadas, mesmo que seja através de uma espécie de ilusão de que é possível existir um afastamento capaz de criar uma norma neutra. Uma ilusão necessária, porque, mesmo que as normas morais atendam às necessidades de uma maioria de indivíduos envolvidos em determinada sociedade, o que não pode se dizer, de modo algum, é que elas são neutras. O aspecto negativo da liberdade moral, por outro lado, como Honneth evidencia, é que ele contém uma série de portas de entrada para interpretações equivocadas que se manifestam nas patologias sociais. Em outras palavras, concepções

limitadas de liberdade são, para Honneth, a causa de avanços jurídicos e morais em uma sociedade, mas, simultaneamente, de patologias sociais.

No entanto, para nosso autor, são justamente os membros da sociedade que se equivocam sistematicamente quanto ao significado racional de uma forma de prática institucionalizada em uma sociedade. Resumidamente: há limites na normatividade das liberdades jurídica e moral (assim como há limites em um sem-número de normatividades), mas, apesar do mérito de esses limites terem sido levados em consideração na análise sem dúvidas mais complexa empreendida por Honneth, *quem não viu os limites e se equivocou foi o sujeito*. Surgem, então, as perguntas: por que eles teriam se equivocado? Simplesmente por que essas concepções de liberdade estão abertas a equívocos? O que, de fato, está por trás de uma interpretação errada de uma concepção de liberdade que, assim como tantas outras concepções normativas das sociedades liberais-democráticas, tem os seus limites? Trata-se de questionamentos que não encontram resposta na interpretação honnethiana e por isso o déficit etiológico do diagnóstico desenvolvido pelo nosso autor se concentra especificamente no aspecto subjetivo da análise, e não no objetivo, o qual, através de um resgate das pretensões normativas de ambas as concepções de liberdade, já se explica por si só. O ponto é que as patologias das liberdades individuais não são causadas porque existe, em algum lugar isolado do mundo, uma ideia de liberdade limitada. São provocadas porque os sujeitos, por um ou vários motivos, norteiam suas ações por essa concepção de liberdade, quando deveriam ser orientados por outra ideia de liberdade mais ampla ou simplesmente mais adequada para o contexto em que está imerso. Assim, a meu ver, *a etiologia da enfermidade em questão deve ser buscada também no sujeito, no aspecto subjetivo, não apenas no objetivo*, uma vez que a patologia só se constitui a partir dessa relação produtiva e, muitas vezes, desconcertante entre ideais e sujeitos, normas e indivíduos.

Volto-me às manifestações de patologia da liberdade moral no exemplo da personalidade do moralista desvinculado. Nesse caso, o sujeito se mostra isolado socialmente, não consegue se comunicar e demonstra rigidez e engessamento. Assume a máscara de um moralista que ignora todas as normas sociais existentes, porque as considera sem validade, mas quer estender as próprias normas para um todo social como se elas fossem mais adequadas. “(...) tão logo se tenha procedido como se já não fôssemos previamente obrigados por normas de ação elementares, surge a ficção de um sujeito desvinculado, que tem de obter todos os seus princípios pela perspectiva abstrata de uma humanidade universal” (HONNETH, 2015a, p. 213). Nosso autor traz o exemplo dos protagonistas dos livros do escritor norte-americano Henry James. Todos eles, preocupados com princípios morais

universais, esquecem onde estão os deveres mais próximos ou não veem que existem problemas morais próximos que poderiam ser combatidos. Tanto Henry como o seu irmão, William James, concordavam que a autonomia moral se mostra limitada quando compreendida como uma exortação à adoção de um ponto de vista incondicionado e socialmente não mediado.

Outro tipo de patologia é a aparição de um tipo de terrorismo ancorado na moral. Nesse caso, o que ocorre é que o questionamento da ordem existente, possibilitado pela ideia de que somos livres do ponto de vista moral, se transforma na interrogação de todas as regras de ação existentes. Todos os caminhos para atacar a ordem existente, considerada injusta, aparecem como moralmente justificados a todos os envolvidos. Honneth traz o exemplo da Fração do Exército Vermelho, ou Grupo Baader-Meinhof, uma organização de extrema-esquerda que se constituiu na Alemanha Ocidental em 1970 e que realizou ações terroristas até 1998. Inicialmente, a principal liderança do grupo, Ulrike Meinhof, uma jornalista de origem burguesa, criticava, através de uma série de textos consistentes, várias decisões tomadas na República Federal da Alemanha que restringia as liberdades e que tinha intenções de remilitarização. Com argumentos convincentes, Ulrike demonstra que acontecimentos políticos naquele contexto não cumpriam as condições da universalidade moral. Com o passar do tempo, no entanto, a militante começa a apoiar e planejar uma série de atentados terroristas. Durante três décadas de operações, o grupo foi responsabilizado por 34 mortes, incluindo alvos secundários, como motoristas e guarda-costas, e centenas de ferimentos em civis e militares, nacionais e estrangeiros em território alemão, além de milhões de marcos em danos ao patrimônio público e privado. Ao mesmo tempo em que, para ela, perdem a força todos os laços de amizade e de vida em família e também as normas da Constituição do Estado de Direito na Alemanha, passa a ganhar sentido a ideia de combater com armas uma ordem social que lhe parece ilegítima como um todo. O caminho aberto pela liberdade moral de questionar a ordem existente a fim de melhorá-la transforma-se, então, em uma senda cujos caminhos podem desembocar na criação de indivíduos que deixam de apenas questionar um estado moral de coisas para simplesmente se dedicar a destruí-lo.

Vimos, então, que uma etiologia completa das patologias analisadas precisa passar pela resposta à pergunta: *como os sujeitos comprehendem erroneamente o significado de concepções limitadas de liberdade individual?* Resgatar a normatividade dessas concepções e revelar que há limites nelas não é suficiente na investigação das causas das patologias analisadas, uma vez que a atividade dos sujeitos é fundamental na compreensão dos motivos pelos quais um modo de proceder que deveria ficar restrito a um determinado contexto acaba

se espalhando para domínios cuja lógica é outra. Entender o que aconteceu com os sujeitos, portanto, é fundamental na gestação das causas para a patologia em questão.

Veremos agora como o ideal de liberdade social se mostra, na estrutura do pensamento honnethiana, uma terapia para as patologias apresentadas. A solução apresentada por Honneth já contém várias outras problemáticas e polêmicas, sendo uma delas a visão de que sofrimentos e enfermidades provocados pela esfera do mercado são apenas “desenvolvimentos errados” de uma promessa de garantia da liberdade social inerente à própria esfera do mercado, e não “paradoxos” fundamentais que sustentam o mercado ideologicamente. Essas questões serão apresentadas apenas de modo breve, uma vez que o debate entre mercado e ética é vasto, delicado e controverso. Para não sacrificar a riqueza dele, tratarei apenas de um problema específico: a defesa honnethiana de que esferas específicas só se sustentam porque guardam, dentro de si mesmas, a promessa de garantir a liberdade social afasta-se de uma crítica das patologias sociais.

## LIBERDADE SOCIAL COMO TERAPIA

Em *Sofrimento de indeterminação*, publicado em 2001, Axel Honneth retoma algumas ideias apresentadas por Hegel em *Filosofia do direito*, a fim de reatualizar esta obra, e planta as sementes para *O direito da liberdade*, publicado só dez anos depois. Honneth retoma, em *Sofrimento de indeterminação*, a ideia hegeliana de que seria apenas no dever e na relação com os outros que os sujeitos poderiam se libertar, finalmente, para uma liberdade substancial. O significado de “eticidade” na obra hegeliana revelaria, segundo Honneth, a noção terapêutica de que seria apenas em relações sociais que, por si sós, já abrangem direitos e deveres, que poderíamos nos libertar do “vazio torturante para o qual a autonomização do ponto de vista moral nos levou” (HONNETH, 2007, p; 98). Só as relações sociais seriam capazes, portanto, de “nos curar” da noção errônea e esvaziada de que a liberdade real consistiria na desobstrução e dissolução de relações sociais capazes de impedir a realização da liberdade. O sentido fundamental da eticidade, na obra hegeliana, seria o de libertar o sujeito duplamente: o indivíduo tanto estaria livre de duas perspectivas altamente unilaterais de restrição da liberdade (jurídica e moral) como também poderia se voltar para um tipo de liberdade mais consistente, a liberdade social, incorporada nas relações éticas. A libertação dos sujeitos de patologias sociais só poderia acontecer a partir de uma virada em direção a um conceito de justiça, concebido segundo uma teoria da intersubjetividade, como aponta Hegel.

A solução hegeliana para os problemas das patologias das liberdades jurídica e moral consiste, então, na estruturação da esfera da eticidade, uma espécie de teoria normativa da modernidade criada com a intenção de apontar as condições de realização da liberdade para todos os membros da sociedade. Desse modo, como interpreta Honneth (2007, p. 106), a esfera da eticidade pensada por Hegel teria de residir: 1) nas práticas de interação intersubjetiva; 2) no caráter intersubjetivo do padrão de ação que a constitui; e 3) teria de exprimir formas determinadas de reconhecimento recíproco. Ou seja, ela não só residiria nas relações intersubjetivas como também estas ações intersubjetivas deveriam expressar atitudes de reconhecimento, pois, para Hegel, o sujeito só pode alcançar a realização individual se for capaz de expressar reconhecimento em face do outro e se também for reconhecido pelo outro. A eticidade estaria encarnada, então, em três instituições sociais: a família, a sociedade civil e o Estado. “São os únicos âmbitos de ação nos quais, na época de Hegel, autorrealização, reconhecimento e formação combinam-se de maneira exigida” (HONNETH, 2007, p. 117). A família, então, seria a base da eticidade, o lugar social onde a socialização das carências humanas é consumada; a sociedade civil consistiria em um outro sistema de carências humanas, representado pelo mercado; e o Estado seria representado por um conjunto de indivíduos, cada um deles com talentos e habilidades próprios empregados para o bem universal e para a coletividade.

Não entrarei aqui em mais detalhes sobre as instituições sociais que, para Hegel, encarnavam o princípio de eticidade. O que importa enfatizar aqui é que a noção de eticidade de fato serviu de inspiração para a gestão da ideia de liberdade social, desenvolvida por Honneth largamente em *O direito da liberdade*. Tanto a ideia de eticidade como a de liberdade social refletem a confiança específica por ambos os filósofos de que as instituições modernas são capazes, de fato, de assegurarem as liberdades dos indivíduos, e que todas as falhas e inadequações das instituições que encarnam estes ideais são anomias que deveriam ser consertadas dentro destas instituições, a fim de que, assim, fosse possível o progresso delas. Como detalha Honneth sobre o terceiro modelo de liberdade apresentado por Hegel, “não só as intenções individuais deveriam satisfazer ao padrão de ter surgido sem nenhuma influência estranha de sua parte, mas também se deve poder apresentar a realidade social externa livre de toda heretonomia e de toda coerção” (HONNETH, 2014, p. 84). Trata-se, a meu ver, do maior problema de ambas a noções. Em Honneth, a apresentação de uma realidade como livre de toda coerção desemboca em uma despotencialização de um diagnóstico de patologias sociais, como mostrarei mais adiante.

A noção de liberdade social apresentada por Honneth é um desdobramento da ideia hegeliana de eticidade, portanto. Honneth defende que, nas sociedades moderno-capitalistas, as esferas institucionais das relações pessoais, da economia de mercado e da vontade democrática são três sistemas de ação nos quais a liberdade social pode ser realizada, também em um desdobramento das esferas éticas de realização individual pensadas por Hegel. Para Honneth, a noção de liberdade social pressupõe a formulação hegeliana de “estar consigo mesmo do outro”, que traduz a ideia de que o sujeito só pode se realizar individualmente se a sua realização individual depender da realização individual de outros sujeitos. A liberdade social vem, então, com novos paradigmas:

A aspiração à liberdade deixa de ser um elemento da experiência puramente subjetiva no momento em que o sujeito se encontra com outros sujeitos cujos objetivos se comportam de maneira complementar aos próprios, uma vez que agora o ego pode ver, nas aspirações de outra parte na interação, um componente do mundo externo que lhe permite colocar em prática objetivamente as metas estabelecidas por ele mesmo. (HONNETH, 2014, p-85-86)

Com a liberdade social, as formas de liberdade que não levam em consideração o aspecto objetivo ou a realidade social de modo adequado perdem o significado. A realidade deixa de ser, na ideia de liberdade social, um obstáculo para a realização da liberdade, como vimos nas noções de liberdade moral e jurídica, mas passa a ser *componente mesmo* de realização da liberdade. Esta concepção desemboca em formas diferentes de lidar com as relações sociais: os indivíduos, ao se depararem com o ego do outro, reconhecem a realização do desejo do outro como condição de contentamento de seu próprio desejo. Não se trata mais de ver a concretização do desejo do outro como obstáculo para o próprio, mas como condição. Nas relações familiares, por exemplo, a realização do meu desejo de ser amada é condição para a realização do desejo dos meus filhos de darem amor, por exemplo, e vice-versa. Nas relações de mercado, a realização do meu desejo de ter dinheiro para comprar alimentos seria pré-condição de satisfação do desejo de outro sujeito para obter dinheiro a partir dessa venda para também comprar alimentos, em um ciclo mútuo de satisfação de demandas. O gozo nas relações sexuais, como exemplifica Hegel, também seria a consciência da contemplação de si mesmo no ser do outro.

Desse modo, as instituições sociais passam a cumprir papel fundamental na garantia da liberdade social, pois só elas seriam capazes de assegurar práticas harmonizadas e consolidadas, aptas, por sua vez, a fazerem com que os sujeitos reconheçam a si mesmos reciprocamente como outros de si mesmos. Ou seja, para Honneth, em acordo com Hegel, a liberdade representa sempre uma relação de reconhecimento vinculada a uma instituição.

“Nesse sentido, as instituições de reconhecimento nada mais são do que mero apêndice ou condição externa da liberdade intersubjetiva; afinal, sem elas, os sujeitos não poderiam saber sobre a dependência recíproca de uns em relação aos outros” (HONNETH, 2014, p. 94). Assim, os indivíduos só podem vivenciar e realizar a liberdade quando participam de instituições sociais caracterizadas por práticas de reconhecimento recíproco. Se não fosse assim, os sujeitos não poderiam saber que a realização dos próprios desejos seria condição da realização dos desejos de outros, porque não haveria formas de relações capazes de evidenciar este círculo produtivo e recíproco de satisfação de carências.

Esta noção, que já sabemos estar presente na obra hegeliana, também se encontra no pensamento marxista, como indica Honneth. Marx também defende que, seguindo os caminhos da realização individual, os sujeitos precisam se complementar uns aos outros pelo trabalho.

Em meu trabalho (...) eu teria o gozo de ser para ti o mediador entre tu e a tua espécie, portanto, de ser percebido e entendido por ti mesmo como um complemento de teu próprio ser e como parte necessária de ti mesmo, de saber confirmado tanto em teu pensar como em teu amor (MARX apud HONNETH, 2014, p. 96).

Trata-se, no entanto, de uma crítica específica empreendida por Marx contra o sistema econômico capitalista. Essas relações de reconhecimento, para Marx, só seriam passíveis de realização em trabalhos cooperativos, quando o “papel mediador do dinheiro” ainda não havia perdido de vista as relações de reconhecimento recíproco presentes nas cooperações. Não é o caso de Hegel, nem de Honneth. Hegel, assim como o próprio Honneth, estava de fato convencido de que a sociedade de seu tempo contava com instituições capazes de assegurar a realização da liberdade individual, incluindo a esfera do mercado, em um atestado de sua crença no progresso histórico no qual a liberdade racional se realizaria paulatinamente, chegando a um ápice sempre no presente. Como aponta Honneth (2014), “o otimismo de Hegel diz simplesmente que na manutenção vital das instituições se reflete o convencimento dos membros de uma sociedade em pertencer a uma realidade social merecedora de apoio substancial, se comparada ao passado”. Em outras palavras, Hegel defende que, à medida que os sujeitos, por meio de sua atuação, mantêm e reproduzem ativamente as instituições cujas pretensões são as de garantir a liberdade dos indivíduos, surge uma prova teórica do valor histórico dessas instituições.

Essa visão otimista desenvolvida por Hegel também está presente na obra *O direito da liberdade*, de Honneth. A partir do método de reconstrução normativa, que será analisado em

seguida de modo mais detalhado, Honneth resgata as pretensões normativas das esferas institucionais das relações pessoais, da economia de mercado e da vontade democrática, a fim de apontar que, se os sujeitos não praticam efetivamente, em seu cotidiano, o padrão de reconhecimento recíproco e a obrigação de papéis complementares equivalentes a cada uma dessas esferas, trata-se de problemas da efetividade, e não da norma. Se uma determinada prática social denuncia um modo de funcionamento que não é aquele que desembocaria na realização da liberdade social – o do “ser si mesmo no outro” -, trata-se ou de um problema ou contingencial ou de uma anomalia social que não seria ocasionada, nem promovida, por esta normatividade. As patologias sociais, ao contrário das anomalias sociais, representam encarnações sociais de interpretações equivocadas, cujas causas estariam situadas, de algum modo, nas regras de ação, nos próprios ideais de liberdades moral e jurídica, por exemplo. Para Honneth (2014, p. 234), “as anomalias com que nos deparamos na tradição para as instituições relacionais não representam quaisquer desvios induzidos pelo sistema, nem são ‘patologias’ no sentido próprio”.

É a partir desse pressuposto que Honneth, em uma das partes mais controversas de *O direito da liberdade*, desenvolve a ideia de que os problemas da economia de mercado são anomalias sociais que devem ser retificadas dentro da própria estrutura de mercado, uma vez que esta, segundo o seu argumento, de fato consiste em uma esfera de realização da liberdade dos sujeitos. Não entraremos nessa discussão de maneira ampla, porque se trata de uma questão bastante delicada e que necessitaria de um trabalho à parte para que a relação entre mercado e moral fosse analisada e problematizada adequadamente. Apresentarei aqui apenas parte da defesa de Honneth. No subcapítulo *O “nós” do agir em economia de mercado*, o filósofo se alinha à tradição que ele chama de “economismo moral”, de Hegel e Durkheim, em contraponto à tradição marxista. Para Marx, os problemas mais profundos do capitalismo se tratam de *problemas estruturais* que não podem ser solucionados a não ser *fora* do capitalismo, em um outro tipo de sistema econômico, pois este sistema em questão, com o seu *necessário* trabalho denigrante e sua *necessária* exploração econômica, não pode jamais conduzir ao prometido aumento da liberdade. Honneth estaria, por outro lado, mais alinhado às visões de Hegel e Durkheim sobre os problemas do capitalismo. Para estes, a esfera de ação mediada pelo mercado só poderá satisfazer a função de integrar, sem coerção e em harmonia, as atividades econômicas dos indivíduos mediante relações contratuais se estiver ancorada em uma consciência de solidariedade. Para ambos, se o capitalismo não guardasse, em si, a promessa de integrar harmonicamente os interesses econômicos individuais, ele simplesmente não existiria. Mas, como ele guarda essa promessa, isso quer dizer que, na

prática, quando ele parece não realizar a promessa de harmonia de interesses, teria acontecido algum tipo de “desenvolvimento errado”. Para ambos “o novo sistema da economia de mercado (...) não pode ser analisado sem uma classe de regras morais não contratuais que lhe precedem; caso contrário, não estaria em condições de satisfazer a função (...) de integrar harmonicamente interesses econômicos individuais” (HONNETH, 2014, p. 336).

Assim, para Honneth, apoiado em Hegel e Durkheim, os problemas apontados por Marx da exploração econômica e dos contratos impostos (este último refere-se ao fato de que as partes contratuais jamais terão direitos iguais se uma das partes tem apenas a sua força de trabalho como mercadoria) no capitalismo deveriam ser entendidos não como déficits estruturais que só poderiam ser eliminados fora da economia de mercado capitalista, mas como desafios produzidos pela própria promessa normativa do capitalismo e, portanto, apenas superáveis dentro dele mesmo. Além disso, o fato de existirem movimentos sociais, protestos a favor de uma moralização do mercado e reformas políticas direcionadas a lapidar os desenvolvimentos tortuosos do capitalismo seria por si só uma comprovação de que o capitalismo não só possui, em si, uma promessa normativa de realização da liberdade dos sujeitos como também é capaz de efetivá-la. Há uma série de críticas a essa defesa empreendida por Honneth da esfera de mercado no capitalismo, como as críticas de Allen (2016), Freyenhagen (2015), Pinzani (2013), Safatle (2016) e Schaub (2015). Críticas que questionam principalmente a validade da reconstrução normativa como método de uma crítica social radical.

É claro que - nesse cenário construído por Honneth de que todos os comportamentos problemáticos que surgem dentro de suas esferas de realização da liberdade social são apenas desenvolvimentos errados de um processo pretensamente válido, coerente e progressivo – há um enfraquecimento de uma crítica das patologias sociais, já que, para Honneth, as patologias também envolvem problemas normativos e, nesse caso, não haveria problemas normativos. Como aponta Campello (2013), “são as próprias fixações de uma teoria normativa baseada em princípios que pode resultar na negligência de uma dimensão social efetiva e do potencial de análise crítica”. Ou, como indica Jaeggi (2008) em sua defesa da crítica da ideologia, problemas práticos também são problemas normativos. Trata-se de uma questão complexa que será desenvolvida no próximo tópico, mas acredito que as manifestações de negatividade dentro das instituições moderno-capitalista devem ser, de fato, levadas em consideração, não como questões pontuais ou desenvolvimentos errados, mas como *desenvolvimentos corretos* de pretensões normativas irrealizáveis na prática, por isso, a meu ver, a categoria de paradoxo parece ser muito mais produtiva em uma crítica social que se pretende radical.

A seguir, veremos como o déficit etiológico no diagnóstico das patologias das liberdades está bastante ligado ao uso da reconstrução normativa como caminho metodológico. Ao trazer o método de reconstrução normativa, Honneth tem o intento de aperfeiçoar instituições e práticas dentro de seus próprios paradigmas, em uma espécie de validação do já existente. A partir dessa estratégia, o filósofo parece negligenciar o significado da negatividade, o potencial revolucionário daquilo que "não se encaixa", o caráter denunciador do sofrimento. Ao abordar as patologias das liberdades jurídica e moral, Honneth situa no sujeito a responsabilidade pelos próprios sofrimentos, sem desenvolver de modo convincente o motivo pelo qual os indivíduos "se confundem" ao absolutizar concepções de liberdade limitadas. Quando se refere aos sofrimentos que ele chama de "desenvolvimentos errados", o caráter restaurador da reconstrução normativa se torna ainda mais evidente.

## PROBLEMAS DA RECONSTRUÇÃO NORMATIVA COMO MÉTODO

É curioso perceber que a crítica de Honneth ao neokantismo de John Rawls, que enfatiza que uma teoria pouco contextual falharia na análise de práticas correntes de opressão e dos modos pelos quais estas práticas moldam as instituições sociais e as premissas epistêmicas do presente, parece ser inconsistente diante do projeto filosófico desenvolvido por Honneth em *O direito da liberdade*. Como aponta Culp e Soroko (2015), em que ponto exatamente o resultado da reconstrução normativa empreendida por Honneth é tão diferente dos projetos filosóficos de viés kantiano? “A metodologia de Honneth não é proceduralista, mas ela sofre dos mesmos males que ele identifica nas abordagens kantianas (...), uma vez que ele não pode explicar de onde vêm os valores que sustentam as sociedades tidas como livre e como eles ganharam legitimidade” (CULP; SOROKO, 2015, p. 3). Ainda que Honneth tente justificar os valores éticos que sustentam as sociedades moderno-capitalistas a partir de exemplos históricos variados, não quer dizer que o fato de as pessoas cobrarem das instituições sociais determinados valores éticos que estas instituições realmente os possuem. Desse modo, o que se vê é uma espécie de neokantismo na estratégia honnethiana de atribuir pretensões éticas a instituições e práticas que, a meu ver, não necessariamente as possuem porque são cobradas a terem-nas. No entanto, é fato que, do ponto de vista metodológico, a abordagem de Honneth poderia ser interpretada mais como

uma crítica interna de viés restaurador, enquanto que a de Rawls parece situar os seus critérios *fora* do objeto analisado<sup>14</sup>.

Assim, em *O direito da liberdade*, Honneth imuniza as instituições moderno-capitalistas de toda crítica ao defender que, se os sujeitos preservam ativamente e reproduzem as instituições que asseguram a liberdade, trata-se de uma evidência teórica do valor histórico dessas instituições. Seguindo a ideia hegeliana de que o estado moderno é a formação mais avançada da formação humana, devido ao fato de que, se os cidadãos apoiam ativamente este estado a partir de diversas ações, ele é realmente o ápice da formação humana, Honneth enfraquece o que poderia ser uma crítica social radical. Como aponta Fabian Freyenhagen (2015, p. 12),

Não significa que o mero fato de que instituições garantem algumas liberdades e as pessoas ativamente as reproduzem que estas pessoas pensam que as instituições são as melhores que já existiram; ou, na verdade, que as instituições merecem o apoio ativo que elas recebem.

Enquanto que, em *Luta por reconhecimento*, publicado em 1992, Honneth concebe a existência de conflitos sociais no seio do mundo da vida e no espaço das relações intersubjetivas segundo uma reconstrução normativa negativa, mostrando como a negação do reconhecimento é danosa para a constituição psíquica de indivíduos imersos em relações morais de reconhecimento; em *O direito da liberdade*, publicado em 2007, Honneth segue o caminho de uma reconstrução normativa positiva ao conceber as pretensões normativas de instituições e se voltar para aqueles sofrimentos que eclodem a partir da relação entre indivíduos e instituições. No entanto, *O direito da liberdade* tenta solucionar uma espécie de déficit sistêmico encontrado em *Luta por reconhecimento*. Na obra de 1992, Honneth busca apreender uma normatividade inexistente na concepção de mundo da vida de Habermas, mas, por outro lado, não chega a problematizar a constituição normativa das instituições e o potencial delas de afetar e conformar os sujeitos. É assim que, em *O direito da liberdade*, as instituições ganham protagonismo e os sofrimentos aparecem como resultado de relações complexas entre as instituições e os indivíduos – alguns deles interpretados como “desenvolvimentos errados” e outros como patologias sociais. O caminho de *Luta por reconhecimento* até *O direito da liberdade*, assim, é permeado por reflexões que questionam o papel das instituições na constituição psíquicas dos sujeitos e na formação de seus modos de vida, como vimos nos artigos nos quais Honneth refere-se, por exemplo, às patologias do individualismo ou ao reconhecimento ideológico, como veremos adiante. No entanto, isto não

---

<sup>14</sup> Mais sobre as diferenças entre críticas interna e externa, cf. Stahl (2013).

quer dizer que as instituições tenham sido adequadamente problematizadas em *O direito da liberdade*, que parece desenvolver uma teoria da justiça, em vez de uma teoria crítica. Neste aspecto, parece que há uma perda do potencial crítico de *Luta por reconhecimento* na obra de 2011.

O ponto é que Honneth chega a identificar o vácuo entre ideais normativos e realidade, entre fatos e normas na modernidade capitalista, trazendo o conceito de paradoxo nos artigos *Paradoxes of capitalism* e *Organized self-realization*, como vimos anteriormente, mas o que ele parece defender, em trabalhos posteriores como *O direito da liberdade*, é que os obstáculos à realização individual teriam sido causados por normas que foram deturpadas – e não por um relação inversa entre normas e fatos, como é possível ver em trabalhos anteriores à *O direito da liberdade*. Para Pinzani (2013), quando Honneth aborda os problemas que impedem a realização dos indivíduos sem recorrer ao conceito de paradoxo, ele normalmente recai em uma crítica social que vê, nos problemas da modernidade, um desenvolvimento errado (*Fehlentwicklung*) de normas realizáveis, e não um desenvolvimento correto de normas intencionalmente irrealizáveis. Enquanto que, antes de *O direito da liberdade*, Honneth recorre ao conceito de paradoxo para realizar uma espécie de crítica interna às sociedades sob o neoliberalismo, nesta obra o filósofo segue os caminhos metodológicos que ele chama de “reconstrução normativa” – e vem desta estratégia metodológica o abandono do conceito de paradoxo em prol da ideia de “desenvolvimento errado”. Pode-se dizer que, em *O direito da liberdade*, a crítica social torna-se menos crítica e mais restauradora - se é que se pode chamar de crítico o empreendimento teórico encontrado nesta obra.

De maneira breve, em *O direito da liberdade*, Honneth apresenta a reconstrução normativa em quatro premissas. São elas: 1) a reconstrução normativa parte do pressuposto de que as ordens sociais precisam se legitimar segundo valores éticos e ideais valorativos diante de todos os membros da sociedade; 2) ela também supõe que as nossas noções de justiça dependem de valores éticos *que já estão embutidos nas instituições sociais* responsáveis pela reprodução social; 3) a reconstrução normativa deve selecionar instituições e práticas já existentes que precisam ser reconstruídas normativamente e 4) ela consistiria em uma espécie de crítica interna que não deveria apenas afirmar a existência de instâncias de uma vida ética, mas também precisaria revelar até que ponto instituições e práticas não representam os valores gerais que elas encarnam de modo convincente ou completo. Desse modo, como veremos mais adiante, o filósofo busca resgatar e reconstruir as pretensões normativas de instituições já existentes. Em suma, o que a reconstrução normativa faz é “avaliar se estas instituições e práticas éticas poderiam realizar os valores que elas encarnam de um modo mais

adequado e completo” (HONNETH, 2015, p. 26). A “crítica reconstrutiva” tecida por Honneth teria o intento de aperfeiçoar instituições e práticas *dentro de seus próprios paradigmas*, em uma espécie de validação do já existente.

Trata-se de uma estratégia metodológica bastante polêmica e criticada. Para Schaub (2015), por exemplo, a reconstrução normativa, ao contrário do que defende Honneth, é um método não só inadequado como também inaceitável para sustentar uma teoria crítica da sociedade<sup>15</sup>. Segundo os argumentos de Honneth (2003c) delineados no capítulo *Redistribution as recognition*, encontrado na obra *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, de que revoluções normativas ocorrem sem que as novas normas fossem subjacentes à normatividade anterior (o próprio Honneth defende, na obra, que a normatividade que passou a sustentar as sociedades capitalistas burguesas *não se encontrava nas sociedades pré-modernas*, já que, por exemplo, a ideia moderna de mérito e democracia não brotou da concepção pré-moderna de honra nem de qualquer outra concepção já existente), Schaub defende que *uma crítica radical se refere àquilo que não está “por trás” de instituições sociais já existentes, reproduzidas e reproduutoras de práticas sociais*.

Eu teço esta crítica a partir de uma leitura de um Honneth (obras nem iniciais nem finais) contra outro Honneth (últimas obras), uma vez que eu recorro a noções de revolução normativa e crítica radical do próprio Honneth. O centro do meu argumento é que a teoria crítica requer um método que, diferentemente da reconstrução normativa, esteja aberto à possibilidade de revoluções normativas e que não vire as costas para uma crítica radical (SCHAUB, 2015, p. 109).

De fato, como defende Vladimir Safatle (2016), “inexiste sociedades que não se fundamente em um complexo processo de gestão de patologias e tal gestão é uma dimensão maior, mas nem sempre completamente explícita, de reprodução social de afetos”. No entanto, parece que, nos seus trabalhos mais recentes, Honneth tem interpretado as promessas normativas das sociedades ocidentais capitalistas como, de fato, realizáveis dentro delas – negando a sua ideia anterior de que as promessas normativas do capitalismo neoliberal são irrealizáveis dentro dele, por serem paradoxais. Dessa maneira, as experiências de sofrimento não denunciariam mais o aspecto problemático do sustentáculo de nossas sociedades neoliberais, mas seriam interpretadas como “desenvolvimentos errados” de algo que tem a

---

<sup>15</sup> Schaub não entra nos problemas enfrentados pela crítica interna como método. Há limitações relevantes neste recurso metodológico que não desenvolveremos aqui, porque exigiria entrar em um debate exaustivo que extrapola as intenções desta dissertação. Para se livrar deste compromisso, Schaub apenas justifica que a reconstrução normativa, enquanto método, compromete fortemente a ligação da teoria crítica com uma crítica mais radical capaz de catalisar revoluções normativas. De fato, o problema da reconstrução normativa não se encontra presente em todos os tipos de críticas internas, já que muitas delas estão abertas à possibilidade de que instituições existentes e reprodutivamente relevantes são incapazes de realizar as normas que as sustentam – o que a reconstrução normativa, concebida por Honneth, nega.

pretensão de criar causas e condições para a realização individual. As patologias do individualismo não ganham espaço, portanto, na obra *O direito da liberdade*. Quando muito, as patologias da liberdade individual, que são interpretadas nesta obra, demonstram apenas uma espécie de “erro cognitivo” de sujeitos que não perceberam que determinados ideais de liberdade deveriam ficar restritos a domínios sociais específicos, e não absolutizados para todas as esferas sociais. Não se problematiza, por exemplo, se ideais restritos de liberdade chegam a constituir, de maneira sutil, o *modus operandi* de instituições sociais cuja normatividade alega um ideal de liberdade distinto. Por exemplo, se a esfera de mercado, cuja pretensão de ser uma esfera de realização da liberdade social, funciona, na prática, segundo um ideal de liberdade mais restrito, como o de uma liberdade negativa que só se realiza com a anulação de obstáculos.

Talvez de modo não-intencional, Honneth “vira as costas” para o significado da negatividade, para o potencial revolucionário daquilo que “não se encaixa” nas pretensões normativas de uma sociedade, para o caráter denunciador do sofrimento. Em Marx, o sofrimento social da reificação não resulta de um “desenvolvimento errado” das normas sociais, mas justamente do caráter paradoxal do *funcionamento normal* das sociedades capitalistas. Parece que Honneth, ao abandonar o conceito de paradoxo em prol de um projeto filosófico de reconstrução normativa das sociedades capitalistas atuais, legitima o estado de coisas a que chegamos e, de modo implícito, acaba propondo que as patologias sociais tenham a sua terapia dentro do próprio sistema em questão. Honneth não realiza aquilo que Safatle, por exemplo, vê como o principal objetivo da crítica social: denunciar o caráter distorcido das formas de vida na modernidade ocidental. “Nesse caso, ela (a crítica social) se transforma em crítica da natureza patológica de tais formas de vida com suas exigências de autoconservação e reprodução social” (SAFATLE, 2008, p. 123). Segundo esse ponto de vista, representado, por exemplo, pela crítica conduzida por Theodor Adorno, questiona-se se as nossas formas de vida, com a sua própria estrutura de valores, não seria em si uma patologia. O caminho da crítica social proposto por Adorno seria o de partir do sofrimento para criticar o projeto de vida moderno, e não partir do projeto moderno para criticar os seus desenvolvimentos e indicar possíveis *correções* a ele – neste caso, o caminho percorrido por Habermas e, mais recentemente, por Honneth.

É preciso questionar até que ponto a solução para os sofrimentos que vivemos se encontra na ideia de reconciliação como aperfeiçoamento de um progresso histórico, proposta por Honneth, ou se esta solução está posta *radicalmente fora* do ordenamento social atual, como propõe Safatle (2016, p. 12), seguindo Marx. Em *O direito da liberdade*, Honneth põe

de lado o produtivo conceito de paradoxo em prol da ideia de que os sujeitos movem-se de modo cooperativo, negligenciando os processos de disciplina necessários para que essas ações possam aparecer como “cooperativas”. Concordo com Safatle (2016, p. 13) no argumento de que “o mal-estar é um sofrimento social resultante não da desregulação das normas sociais, mas do funcionamento normal da normatividade social, do impacto normal do processo civilizatório”.

Como reação ao método de reconstrução normativa, a filósofa Rahel Jaeggi retoma a ideia de crítica da ideologia, presente em Marx. Trata-se de um método de crítica bastante sintonizado com a ideia de paradoxo, abandonado por Honneth. Brevemente, a crítica da ideologia evidencia o caráter paradoxal (ou ideológico) dos sistemas de ideias que sustentam as práticas em nossa sociedade. Resumidamente, revela o caráter simultaneamente verdadeiro e falso das ideologias, na medida em que, face à realidade, elas são ao mesmo tempo adequadas e inadequadas, apropriadas e inapropriadas. As ideologias que sustentam as nossas práticas são verdadeiras no aspecto de que as normas às quais elas estão vinculadas têm um conteúdo de verdade não realizado e falsas no aspecto de que esse conteúdo de verdade não pode ser realizado. As ideologias, assim, são verdadeiras enquanto normas e falsas enquanto práticas, mas, como aponta Jaeggi (2008, p. 146), “o elemento ‘verdadeiro’ da ideologia (...) nas condições de sua realização deficitária (ou invertida) não permanece simplesmente verdadeiro. Ele também é afetado pelo ‘entrelaçamento’ com o não-verdadeiro (Adorno)”. Vê-se que a crítica da ideologia parte, justamente, do pressuposto de que há uma relação paradoxal entre normas e práticas nas nossas sociedades – e esta estratégia de retomada de uma crítica da ideologia parece ser uma reação ao abandono de Honneth do conceito de paradoxo, tão produtivo para uma crítica realmente radical da sociedade.

Nos artigos iniciais de Honneth sobre a autorrealização organizada e os paradoxos do capitalismo, era possível ver a defesa de que apenas na social-democracia as promessas de autorrealização poderiam ser realizadas: o individualismo poderia ser uma ideia pessoal principal de todos os sujeitos; a justiça igualitária poderia ser exercida realmente; a conquista seria a base para a atribuição de status; e o amor e a amizade seriam capazes de satisfazer as carências e desejos dos sujeitos individuais. Isto tudo porque o Estado seria capaz de neutralizar a lógica capitalista do lucro. *Não existiam paradoxos na social-democracia, apenas no neoliberalismo.* Na obra *O direito da liberdade*, a ideia de paradoxo desaparece e o que surge é a defesa de que a autorrealização pode se constituir nas esferas das relações íntimas, do mercado e do Estado democrático. *Por outro lado, não se trata exatamente de um desvio de percurso radical, mas de uma reafirmação do que Honneth já defendia*

*anteriormente: a realização individual é possível no capitalismo, desde que o Estado cumpra um papel de regulamentação<sup>16</sup> e o capitalismo consiga corrigir os erros cometidos até agora.* Esta visão está presente tanto nos trabalhos anteriores a *O direito da liberdade* como nesta obra. A social-democracia assume, então, a função de ideal normativo crítico.

A seguir, veremos o limite etiológico dos diagnósticos da reificação e da invisibilidade, que foram interpretados segundo a teoria do reconhecimento. A meu ver, Axel Honneth não consegue identificar as causas pelas quais as pessoas abstraem as qualidades humanas de seus semelhantes e também não aponta os motivos pelos quais elas também se mostram, em determinadas situações, incapazes de tratar um outro sujeito como “o outro de si”. Partindo da teoria do reconhecimento, cujo pressuposto é o de que os indivíduos possuem uma relação primeiramente afetiva e engajada uns com os outros e só secundariamente uma relação cognitiva, Honneth interpreta a reificação e a invisibilidade como o esquecimento desta relação original. Os motivos pelos quais eles “se esquecem” dessa relação primária fica em aberto, no entanto. Como veremos na terceira seção desse segundo capítulo, os casos de reconhecimento ideológico parecem mostrar que a teoria do reconhecimento, quando aliada a uma crítica efetiva do poder e da dominação, pode ser produtiva na concepção de diagnósticos sociais. Embora se identifique, nos casos de reconhecimento ideológico, uma etiologia, veremos que as respostas de algumas feministas às reflexões de Honneth sobre reconhecimento ideológico ainda requerem um aprofundamento das reflexões sobre como as esferas íntimas da familiar também estão imbricadas em relações sociais de dominação e sujeição. A ideia de paradoxo se mostra forte nas interpretações honnethianas sobre reconhecimento ideológico, como veremos.

---

<sup>16</sup> A questão sobre se, de fato, o mercado pode ser uma esfera de autorrealização individual é bastante ampla e complexa e extrapola os limites do presente trabalho. Mais sobre as discussões acerca dos limites éticos do mercado, cf. Herzog (2013), MacGilgray (2011), Sandel (2013) e Satz (2010).

### 3. O DÉFICIT ETIOLÓGICO NAS PATOLOGIAS INTERPRETADAS À LUZ DA TEORIA DO RECONHECIMENTO

*“- Eu não sei dizer, mas era uma presença contínua. Todo dia ele me escrevia, me enviava artigos todos os dias, conversava comigo todos os dias, via chat, quero dizer. Eu já estava apaixonada  
 - Mas você nunca o viu.  
 - Não importa, eu estava apaixonada”*

Trecho do filme *La academia de las musas* (2015), de José Luís Guérin

#### 3.1 Reificação

A referência ao fenômeno da reificação, dispersa por vários campos do saber, desde os estudos sobre inteligência artificial até aqueles dedicados à linguística, nem sempre tem sido desenvolvida com o intuito de abordar a reificação em seu potencial crítico-social. Trazida por Georg Lukács pela primeira vez em 1923 na obra *História e consciência de classe*, a reificação foi interpretada originalmente como uma manifestação patológica das relações sociais cuja causa estava situada no caráter fetichista das mercadorias no capitalismo. Apesar de Lukács ter encontrado diversos caminhos para pensar a reificação, a partir das reflexões sobre a racionalização da sociedade moderna empreendida por Max Weber e das considerações kantianas sobre a coisa em si, por exemplo, foi no conceito de fetichismo das mercadorias de Karl Marx que Lukács derivou a sua própria interpretação da reificação. Para Lukács (2003, p. 194), em consonância com Marx, a essência da estrutura da mercadoria se baseia no fato de uma relação entre pessoas assumir o caráter de uma coisa e, assim, o de uma “‘objetividade fantasmagórica’ que, em sua legalidade própria rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens” (LUKÁCS, 2003, p. 193).

É interessante notar que Lukács coloca a questão da mercadoria como o problema central da sociedade capitalista porque só a partir dela se poderia descobrir a origem de todas as formas de objetividade e de todas as formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa. O impacto do fetichismo das mercadorias na vida exterior e interior do homem é traduzido, assim, no conceito de reificação<sup>17</sup>, daí vem a importância e a ambição do conceito

---

<sup>17</sup> O conceito é usado por Lukács como sinônimo de alienação, racionalização, atomização e desativação no ensaio *A reificação e a consciência do proletariado*. Para Andrew Arato (1972), é confuso utilizar os conceitos de alienação (*Entfremdung*) e reificação (*Verdinglichung*) no tratamento de situações semelhantes. “É também e, talvez especialmente, confuso identificar objetificação com alienação ou reificação, como *História e consciência de classe* tende a fazer. Objetificação é uma formação ativa de objetos, e métodos e capacidades intersubjetivas. Alienação é a separação de indivíduos de suas criações objetivas – de ‘si mesmos’ – e reificação é a forma dessa

na interpretação lukácsiana das problemáticas do capitalismo. Para Lukács, o mundo das mercadorias revelaria a reificação não apenas como o aspecto central da economia, mas também como o problema estrutural da sociedade capitalista em todos os aspectos. Em outras palavras, o caráter fetichista das mercadorias seria responsável por fazer com que o homem, ao se confrontar com a própria atividade, visse o próprio trabalho como algo cuja existência se mostra como independente dele, regida por leis que lhes são estranhas. A reificação, portanto, consistiria nesse elemento de alienação, de desapropriação e não-pertencimento.

Desde a interpretação lukácsiana, no entanto, o conceito tem sido abordado de maneiras diferentes – e, embora diversas leituras realmente revelem problemas no fenômeno em questão, nem todas afirmam que a reificação tem caráter patológico. Nas três Tanner Lectures apresentadas por Axel Honneth na Universidade da Califórnia, Berkeley, em março de 2005, o filósofo aborda a reificação como o esquecimento de uma relação originária de reconhecimento e, posteriormente, como uma abstração total de qualidades humanas daquilo que é eminentemente humano, e afirma que esse esquecimento e essa abstração podem ser considerados tanto como desenvolvimentos equívocos, quanto como patologias nos modos de pensar e agir dos sujeitos.

A partir desse ponto de vista, acredito que é preciso compreender, de maneira mais profunda, os mecanismos que levam os sujeitos a tanto esquecerem as relações de reconhecimento como deixarem de ver outras pessoas como “o outro de si”, a fim de que a reificação seja retomada em todo o seu potencial crítico-social novamente. A interpretação honnethiana sobre o conceito, a meu ver, carece de uma explicação etiológica que justifique ou explique o modo pelo qual os sujeitos se esquecem de relações de reconhecimento e abstraem o caráter humano dos sujeitos com quem interagem. Para defender esta tese, desenvolvo inicialmente a leitura de Honneth sobre a reificação – uma interpretação que passa pela teoria do reconhecimento -, sem deixar de apontar algumas críticas que enfatizam os limites do reconhecimento. Honneth se utiliza principalmente dos conceitos de “práxis engajada”, de Lukács, “cuidado”, de Heidegger, e “envolvimento prático”, de John Dewey, na construção de sua teoria do reconhecimento, sem deixar de lado os estudos de psicologia social de G. H. Mead e Donald Davidson e as pesquisas sobre psicopatologias de Peter Hobson e Michael Tomasello. Veremos que fica evidente, na interpretação honnethiana, o déficit de uma etiologia no diagnóstico do fenômeno apresentado.

---

separação (segunda natureza) no mundo das mercadorias. Dentro da estrutura do capitalismo, a alienação dos indivíduos aparece como o lado subjetivo da reificação” (ARATO, 1976, p. 33).

## PELA ANTECEDÊNCIA DO RECONHECIMENTO

Assim como Adorno e Horkheimer, que definem na *Dialética do esclarecimento* (1947) que toda reificação é um esquecimento<sup>18</sup>, Honneth também trata a reificação como o esquecimento, só que de uma relação primária de reconhecimento, na qual dois seres humanos se validam reciprocamente em um processo fundamental de interação intersubjetiva. As outras visões correntes de reificação – que sintetizam o conceito de Lukács em fenômenos como a alienação do trabalho, o fetichismo das mercadorias ou a inabilidade para conceitualizar a totalidade – são suspensas<sup>19</sup>, assim, para que a reificação seja reinterpretada à luz de uma teoria que pressupõe a existência primária de relações intersubjetivas de reconhecimento.

É importante ressaltar que a abordagem da reificação segundo a teoria do reconhecimento faz parte de um caminho desenvolvido por Honneth para solucionar os limites da teoria da modernidade habermasiana no diagnóstico das patologias sociais. Para Habermas (1989), as causas das patologias sociais estariam no mecanismo de alargamento da lógica das esferas sociais sistematicamente coordenadas (a economia e a burocracia) para uma outra esfera social, cuja lógica deveria ser coordenada comunicativamente, a do mundo da vida (cultura, socialização e sociedade). As patologias sociais, no diagnóstico habermasiano, poderiam ser entendidas como resultado de distorções na comunicação provindas de fora. No entanto, como aponta Bressiani (2016), “os processos comunicativos dos quais depende a reprodução simbólica do mundo da vida, em contrapartida, não são apontados como possíveis causas de patologias sociais”. Honneth, assim, propõe a teoria do reconhecimento como lente para compreender determinadas patologias sociais com o intuito de defender que não há esferas sociais não-normativas e que o âmbito comunicativo (o mundo da vida, na linguagem de Habermas) também é regido por relações de poder que podem provocar patologias. A teoria do reconhecimento, desse modo, surge como uma solução aos impasses filosóficos com os quais Honneth se depara na teoria da modernidade de Habermas e busca, através de uma

---

<sup>18</sup> “Quanto mais a realidade social se afastava da consciência cultivada, tanto mais esta se via submetida a um processo de reificação. A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados. O pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do factual isolado. Rejeitam-se as relações conceituais porque são um esforço incômodo e inútil. O aspecto evolutivo do pensamento, e tudo o que é genético e intensivo nele, é esquecido e nivelado ao imediatamente presente, ao extensivo. A organização actual da vida não deixa espaço ao ego para tirar consequências espirituais” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 94). Vê-se, aqui, a reificação enquanto esquecimento de uma consciência cultivada.

<sup>19</sup> Para Honneth, a virtude de Habermas em relação à teoria crítica consiste na superação do paradigma produtivista e da herança histórico-filosófica cujas raízes estavam em Marx. “E é exatamente os conceitos de *contemplação* e de *indiferença* que, segundo Honneth, podem ser úteis para serem aplicados a outras esferas de ação não-econômicas” (MELO, 2010, p 230).

normatização da dimensão da interação social, solucionar o déficit sociológico encontrado no projeto filosófico habermasiano. Ela vem, no entanto, com outros déficits sociológicos, como veremos mais adiante.

Além do mais, é preciso enfatizar que, do ponto de vista histórico, a abordagem da reificação como um tipo de diagnóstico social simpático à investigação de formas particulares de patologias sociais caiu em desuso logo após a Segunda Guerra Mundial. “Apenas mencionar o termo ‘reificação’ foi tomado como o sintoma de um desejo obstinado de pertencer a uma época social que há muito perdeu a sua legitimidade naquela pós-Segunda Guerra, com as suas próprias reformas culturais e renovações teóricas” (HONNETH, 2008a, p. 18). No entanto, apesar de o conceito de reificação ter ficado, de algum modo, fora do vocabulário da teoria social e da filosofia – preocupadas, naquele momento, com a análise dos déficits da democracia e da justiça evidentes em um mundo abalado pelo Holocausto -, há sinais de que a reificação volta a ser um caminho iluminador para a construção de um diagnóstico social contemporâneo (HONNETH, 2008a).

Honneth elenca quatro sintomas capazes de sinalizar uma espécie de retomada da reificação em diferentes campos sociais: 1) a estética de narrativas e obras literárias, que mostram habitantes do mundo social a tratar a si mesmos e aos outros como objetos sem vida, em uma atmosfera fria de racionalidade e manipulação; 2) as análises sociológicas e as pesquisas da psicologia social, que têm estudado como sentimentos e emoções humanas tem sido experienciados a partir de razões oportunistas, e não como elementos vividos autêntica e genuinamente pelos sujeitos; 3) as pesquisas levadas a cabo nos terrenos da ética e da filosofia moral, que têm utilizado termos relacionados direta ou indiretamente com a reificação, como “objetificação” ou “alienação econômica da vida contemporânea”; e 4) as pesquisas sobre o cérebro humano, que, ao levarem em consideração apenas os aspectos fisiobiológicos dele, sem incluir a experiência do sujeito no mundo da vida, também revelam uma perspectiva de ação científica reificada.

É interessante notar que, embora o nosso autor perceba sinais de que um diagnóstico da reificação ainda faz sentido atualmente, devido a uma série de sintomas sociais como os explicitados anteriormente, Honneth não chega a investigar as causas sociais – a etiologia – de uma patologia que ele considera tão pertinente para analisar as relações dos sujeitos consigo mesmos, com outros sujeitos e com o mundo dos objetos<sup>20</sup>. O filósofo observa que, como

---

<sup>20</sup> No entanto, vale ressaltar que Honneth volta-se de maneira mais intensa para a autorreificação e a reificação entre sujeitos, não desenvolvendo de modo mais profundo a reificação do mundo objetivo. “A reificação dos objetos cotidianos, sejam eles naturais ou artificiais, não cumprem um papel importante na sua descrição. Tudo o

existem diferentes tipos de reificação, atribuir uma causa única para a patologia seria inadequado. Entre os vários problemas encontrados na reelaboração do conceito de reificação de Honneth<sup>21</sup>, me voltarei aqui apenas a apontar o déficit etiológico do diagnóstico social. Ao realizar considerações antropológicas a-históricas, nosso autor perde de vista as circunstâncias histórico-sociais que possibilitam o “esquecimento” pelas pessoas de uma dimensão originária de reconhecimento. Como defende Jütten (2010, p. 236), uma descrição causal da reificação precisa explicar a reificação como uma patologia social com condições histórico-sociais específicas.

Embora critique a abordagem de Lukács, considerada por ele questionável não apenas porque coloca a troca de mercadorias como a única causa para a reificação, mas também porque aborda toda a objetividade como essencialmente advinda da atividade subjetiva do ser humano, Axel Honneth parece compartilhar com Lukács uma espécie de essência da reificação: um tipo de orientação prática alterada do sujeito que revela um tratamento primeiramente cognitivo do sujeito consigo mesmo e com os outros. Do ponto de vista sintomatológico, ambas as leituras referem-se à existência de uma relação inapropriada em operação, caracterizada por dar a relações entre homens o caráter de uma relação entre coisas. Quanto à etiologia, a teoria da reificação de Lukács volta-se a uma crítica ao *modus operandi* do capitalismo, enquanto que a interpretação de Honneth admite a impossibilidade de atribuir causas determinadas a um fenômeno que teria diferentes raízes. Mas vale ressaltar que, embora a reificação, de fato, possa ser encontrada em diferentes processos além dos contextos de trocas de mercadorias, não há um argumento claro, na leitura mais recente do conceito empreendida por Axel Honneth, de que ela deve ser analisada como um fenômeno independente de uma estrutura econômica.

A meu ver, uma abordagem atual da reificação não deveria realmente ficar restrita a uma crítica dos mecanismos econômicos constitutivos da ordem social capitalista. No entanto, acredito que as nossas formas de reprodução material não devem ser negligenciadas em uma reflexão contemporânea sobre reificação apenas porque o socialismo se mostrou uma alternativa política e econômica completamente inviável. Uma outra abordagem possível da reificação que contemplasse uma investigação sobre a sua etiologia poderia estar situada em

que ele sugere é que isso ocorre quando nós esquecemos que estes objetos possuem uma ‘multiplicidade de sentidos existenciais para todas as pessoas que nos cercam’’’ (JÜTTEN, 2010, p. 241).

<sup>21</sup> Há diversas críticas ao modo como Axel Honneth empreende a atualização do conceito lukácsiano. Entre elas, a perspectiva amoral da abordagem da reificação, uma vez que o fenômeno é analisado como uma patologia social, não como uma injúria moral pela qual os responsáveis por atos como genocídio e escravização (como Honneth exemplifica casos originais de reificação) devem ser responsabilizados. Mais sobre a crítica à amoralidade do conceito de reificação em Lukács e Honneth, cf. Timo Jütten (2010) e Heikki Ikäheimo (2015).

uma crítica das relações de poder que constituem e afetam os modos de pensar e agir dos indivíduos – estas surgem de práticas e instituições econômicas, políticas e sociais, tanto no nível de macrorrelações nos moldes habermasianos como no aspecto de microrrelações humanas.

Enquanto Lukács atribui as causas da reificação ao contexto de troca de mercadorias, o caminho traçado por Honneth é o de encontrar a causa da reificação no esquecimento de uma relação primária de reconhecimento. Honneth acredita que, ao enfatizar a dimensão intersubjetiva da integração social de modo que esta integração se revista de um caráter normativo, ele estaria “solucionando” o déficit sociológico da teoria habermasiana que não analisava os problemas intrínsecos à dimensão intersubjetiva do “mundo da vida”. Como explica Luiz Gustavo Souza (2012), no artigo *O que há de especificamente sociológico na teoria do reconhecimento de Axel Honneth?*,

Honneth aposta que o caminho efetivamente mais frutífero para uma teoria crítico-comunicativa seria aquele que identifica o papel da interação dos sujeitos como um elemento organizador da vida social que estaria presente tanto nos processos macrossociais quanto nos processos internos aos grupos e comunidades.

Apesar da tentativa de solucionar o déficit sociológico em Honneth, defendo que a interpretação honnethiana é detentora de uma nova espécie de déficit sociológico. A meu ver, a defesa de Honneth de que o reconhecimento possui uma prioridade conceitual e genética se constitui como uma espécie de antropologia essencialmente a-histórica que perde de vista as circunstâncias histórico-sociais que possibilitariam o esquecimento pelas pessoas de tal dimensão originária de reconhecimento. O problema sociológico de Honneth é outro: *falta indicar de que modo a sociedade está imbricada na produção de patologias sociais*. Não se trata mais de criar um terreno caro ao papel social da intersubjetividade, como se vê em *Luta por reconhecimento*, mas de compreender o motivo pelo qual a forte normatividade das relações de reconhecimento deixa de funcionar no diagnóstico da reificação. Remeto-me aqui a “déficit sociológico” porque, se o próprio Honneth chama a reificação de “patologia social”, acredito que a compreensão das causas da reificação implica em uma volta à sociedade da qual ela emerge – e a solução de um déficit sociológico não precisa passar necessariamente por uma problematização sociológica da sociedade. Como indica Luiz Gustavo de Souza (2012), vários críticos já apontam que, embora Honneth articule bem o modo pelo qual relações intersubjetivas de reconhecimento podem provocar sofrimentos, ele falha justamente no caminho inverso: o de enfrentar de modo adequado as questões de integração sistêmica e institucional, devido ao fato de que Honneth parece não tomar as relações intersubjetivas

como institucionalmente reguladas. Desse modo, o que parece ficar claro é que o caminho de solução deste déficit sociológico específico – a ausência de uma explicação para o esquecimento de relações primárias de reconhecimento – deve passar por uma volta às instituições. Este retorno teria o intuito de retomar a ideia de que as relações intersubjetivas são cultural, histórica e institucionalmente reguladas e que, em outras palavras, o problema da reificação também é um problema sistêmico, e não apenas um problema individual.

Além das diferenças etiológicas, Lukács e Honneth concordam que o engajamento empático, típico de uma práxis não-deformada, precederia uma espécie de apreensão neutra e contemplativa da realidade, característica da práxis deformada da reificação, como explicita Lukács em *História e consciência de classe*.

A ‘verdadeira’ práxis possui precisamente as mesmas características de um engajamento empático e uma qualidade de interesse que foi destruída com a expansão das trocas de mercadorias. Aqui Lukács não põe em contraste práxis reificada com produção coletiva de um objeto pelo sujeito, mas com uma outra, uma atitude intersubjetiva tomada pelo sujeito. É a partir deste traço encontrado no texto de Lukács que as minhas considerações seguintes irão tratar (HONNETH, 2008a, p. 27).

A fim de iluminar a questão sobre o que seria, então, uma práxis não-deformada, Axel Honneth coloca em paralelo o conceito de “práxis engajada” de Lukács com o de “cuidado”, desenvolvido por Martin Heidegger, e o de “envolvimento prático”, apresentada por John Dewey. São os três eixos teóricos principais sobre os quais Honneth erige a sua teoria do reconhecimento, a partir da qual a análise da reificação se desenvolve em seguida. “De acordo com Heidegger, nós não lidamos com a realidade na posição de um sujeito cognitivo, mas, em vez disso, nós nos envolvemos praticamente com o mundo da maneira pela qual ele nos é dados, como um espaço de significância prática” (HONNETH, 2008a, p.43). Heidegger utiliza, então, em *Ser e tempo* (1926), o termo “cuidado” para caracterizar a estrutura deste tipo de relação prática com o mundo, segundo Honneth. Assim como Lukács, Heidegger explicitaria um tipo de orientação prática que é especialmente característico do modo *humano* de existência<sup>22</sup>. Ainda que, em determinadas circunstâncias, o sujeito chegue a se posicionar como alguém que apreende a realidade de maneira cognitiva e neutra a priori, o ser humano só existiria a partir do cuidado e do engajamento, modos de existir através dos quais ele pode

---

<sup>22</sup> Tanto Lukács como Heidegger buscam refutar o esquema fixo sujeito-objeto, a partir dos conceitos de “práxis engajada” e “cuidado”, respectivamente. No entanto, vale ressaltar que, enquanto o primeiro realizava considerações teóricas sociais, o segundo oferecia uma análise fenomenológico-existencial. Para eles, o esquema sujeito-objeto exerce uma influência negativa, para não dizer destrutiva, na nossa forma de lidar com o mundo.

descobrir um mundo significativo<sup>23</sup>. Para Lukács, até nas circunstâncias em que as trocas de mercadorias se tornaram responsáveis pela reificação, seria possível encontrar formas rudimentares do cuidado e de uma determinada existência engajada. Honneth enfatiza o fato de que as visões de Lukács e Heidegger compartilham um aspecto bastante peculiar: ambas associam o ato de assumir a perspectiva de outra pessoa com um elemento de disposição afetiva positiva perante o outro.

No entanto, a idéia honnethiana de que o reconhecimento possui uma essência positiva recebeu fortes críticas, como a de Judith Butler, na qual ela assina que a teoria de Honneth consiste em um tipo de antropologia excessivamente positiva que associa reconhecimento com empatia e amor. Em resposta a essa crítica, nosso autor parece mudar de ideia e enfatiza que a postura de reconhecimento não possui uma orientação normativa. “(...) se bem que ela nos intime para alguma forma de tomada de posição, a direção ou coloração dessa de modo algum está predeterminada” (HONNETH, 2008b, p. 73). Amor e ódio, ambivalência e frieza, assim, seriam formas de expressão deste reconhecimento elementar. Este é um dos pontos mais ambivalentes da resposta de Honneth à crítica de Butler. Primeiramente, porque, em vários momentos do texto em questão, ele realmente associa reconhecimento com atitudes positivas. No entanto, em vez de voltar ao texto original e mostrar que ele queria sinalizar também a existência de atitudes negativas, Honneth apenas diz que não foi aquilo o que ele quis defender e não chega a desenvolver as implicações causadas pelo que parece uma mudança de ponto de vista. Secundariamente, dizer que o reconhecimento é neutro também significa defender que a reificação é uma atitude igualmente neutra. Nessa linha de pensamento, a diferença entre ódio e frieza não-reificados, por um lado, e ódio e frieza reificados, por outro, se torna não apenas algo complicado nos modos como Honneth não chega a desenvolver em lugar algum, como também se tornam atitudes moralmente neutras, e, assim, de uma utilidade dúbia para a qualidade de uma crítica social imanente que deseja tratar de experiências morais (IKÄHEIMO, 2010, p. 10).

Para reforçar ainda o argumento de que há uma primazia do reconhecimento sobre as atitudes cognitivas perante o mundo, Honneth recorre ao pensamento de John Dewey. Em dois ensaios publicados por Dewey logo após a publicação de *História e consciência de*

---

<sup>23</sup> Vale ressaltar que, ainda que Honneth reconheça que a estrutura do cuidado em Heidegger passa por uma análise fenomenológico-existencial, ele não chega a desenvolver, de maneira detalhada, o significado de cuidado no pensamento heideggeriano. A compreensão heideggeriana de cuidado enquanto existência, facticidade e decaída (HEIDEGGER, 2005, p. 110) parece muito mais complexa do que diz a leitura honnethiana. Acredito que Honneth, ao interpretar o conceito heideggeriano de maneira ampla, sacrifica a riqueza do conceito desenvolvido por Heidegger e, de algum modo, adapta o conceito de cuidado à própria teoria.

*classe*, é possível encontrar uma concepção da relação do ser humano com o mundo bastante afinada com aquelas desenvolvidas por Lukács e Heidegger. “Assim como Lukács e Heidegger, Dewey é cético com relação à visão tradicional segundo a qual nossa relação primária com o mundo é constituída por uma confrontação neutra com um objeto a ser entendido” (HONNETH, 2008a, p. 36). Segundo nosso autor, Dewey concordaria com Lukács e Heidegger no ponto de que a tradicional oposição entre sujeito e objeto só é capaz de danificar ainda mais as práticas da vida, uma vez que “instâncias como cognição e sentimento, teoria e prática, ciência e arte ficarão cada vez mais separadas” (DEWEY apud HONNETH, 2008a, p. 37). A partir de argumentos que partem da epistemologia e da filosofia da linguagem, Dewey demonstra que o nosso envolvimento prático, saturado e emocional com o mundo oferece as bases para todo o conhecimento racional. Segundo ele, as características de uma situação dada no nível da experiência não poderiam ser diferenciadas entre elementos emocionais, volitivos ou cognitivos – visão que evidencia o comportamento do sujeito diante do mundo como prioritariamente afirmativo e existencialmente interessado. Dewey utiliza o termo “interação” para indicar que a atividade cotidiana humana não se resume a um tipo de posição egocêntrica ou autocentrada, mas, sim, a um posicionamento que busca circunstâncias o menos conflituosas possíveis.

A partir de Dewey, Honneth chega mais perto do conceito de reconhecimento.

(...) o conceito de reconhecimento, assim, compartilha uma noção fundamental não só com o conceito de envolvimento prático de Dewey, mas também com o de cuidado de Heidegger e com o de práxis engajada de Lukács; expressamente, a noção de que uma posição de engajamento empático com o mundo, advinda da experiência de significância e valor do mundo, é anterior aos atos de cognição desapegada (HONNETH, 2008a, p. 38).

Para nosso autor, uma práxis não-deformada pressupõe um tipo de atividade engajada que diverge daquela na qual o sujeito se situa em uma posição de desconexão perante o mundo. A realidade ganha caracteres distintos, a depender do posicionamento do sujeito diante dela:

Em uma atividade engajada, o sujeito não se encontra mais neutramente com uma realidade que ainda espera para ser compreendida, mas é existencialmente interessado em uma realidade que está sempre pronta para ser desvelada como tendo significância qualitativa (HONNETH, 2008a, p. 43).

Assim, no desafio de atualizar a reificação, Honneth atravessa um caminho cujas paisagens incluem a defesa da prioridade do reconhecimento sobre a cognição. A hipótese de Honneth é a de que a habilidade de assumir, compreender e abraçar a perspectiva de outra

pessoa (sem necessariamente concordar com ela, como ele enfatiza posteriormente às críticas) provém de um tipo de interação antecedente que deve as suas qualidades ao cuidado existencial que todo e qualquer ser humano em idade adulta chegou a receber durante os primeiros anos de vida. Assim, além de recorrer às interpretações de Heidegger, Dewey e Lukács de conceitos que seriam paralelos, nosso autor também recorre à psicologia social de G. H. Mead e de Donald Davidson para compreender como as crianças adquirem a capacidade de assumir, compreender e abraçar a perspectiva do outro, em uma tentativa de substancializar a própria hipótese.

Segundo as teorias de psicologia social, nos primeiros nove meses de vida o bebê estabelece uma espécie de triangulação “eu – figura de apego – mundo” a partir da qual o “eu” projetaria no “mundo” a visão da “figura de apego” sobre o mesmo mundo. A visão da figura de apego sobre o mundo ao redor tem, nesses nove meses, o mesmo significado que a relação da criança com o mesmo mundo, como se a “figura de apego” e o “eu” fossem um mesmo ente. Estas pesquisas apontam a existência, portanto, de uma proto-abertura para o reconhecimento, nas fases mais iniciais do desenvolvimento humano. Em contrapartida, Honneth acredita que estas teorias parecem mostrar a triangulação como se fosse um espaço puramente cognitivo, completamente desvinculado das emoções. As teorias de Mead e Davidson, portanto, não explicariam propriamente porque, no estágio inicial de desenvolvimento, o bebê chega a depositar confiança em uma figura de apego, antes de fazer funcionar a triangulação.

As pesquisas com autismo, no entanto, revelariam um aspecto ignorado por Mead e Davidson: “um bebê deve primeiramente se sentir emocionalmente identificado com uma figura de apego antes que ele possa aceitar a visão dessa pessoa sobre o mundo como uma autoridade corretiva” (HONNETH, 2008a, p. 55). Segundo Peter Hobson e Michael Tomasello, ambos pesquisadores do campo das psicopatologias, seria só a partir de um sentimento de apego emocional com uma figura referencial (“pai/mãe psicológico/a”, como nomeia Honneth) que a criança seria capaz de adquirir a habilidade de compreender as mudanças de atitudes da figura referencial de maneira interessada e motivada. Assim, o autismo aconteceria justamente nos casos em que a criança está *estruturalmente* privada da possibilidade de se identificar emocionalmente com uma segunda pessoa, não porque possui déficits cognitivos que a impedem de pensar ou falar, como explicariam as leituras cognitivistas de Mead e Davidson. O reconhecimento, então, seria uma relação prática primária que envolve aspectos emotivos e volitivos a priori, não podendo ser resumido apenas como um posicionamento cognitivo diante do mundo. Como defende nosso autor:

O ato de se colocar na perspectiva de uma segunda pessoa requer uma forma de reconhecimento anterior que não pode ser resumida em conceitos puramente cognitivos ou epistêmicos, mas contém necessariamente elementos de abertura, devoção e amor involuntários (HONNETH, 2008a, p. 58).

Honneth também recorre às reflexões de Stanley Cavell para mostrar que a nossa relação cognitiva com o mundo também está ligada a uma instância de reconhecimento. Cavell traz a noção de “simpatia” para mostrar que até as informações cognitivas acerca do mundo dependem de certa “disponibilidade afetiva” do sujeito para determinadas questões. “Eu posso dizer que a razão pela qual ‘eu sei que você tem dor’ não é uma expressão de certeza porque ela vem de uma reação a uma exibição; é uma expressão de *simpatia*” (CAVELL apud HONNETH, 2008a, p. 62). Para Honneth, a visão de Cavell é capaz de dar um sentido mais “categorial” ao reconhecimento porque ela reflete diretamente sobre as questões mais objetivas em uma relação intersubjetiva. Segundo Cavell, nós apenas podemos entender o significado de uma classe particular de proposições linguísticas se nos colocarmos em um posicionamento de compreensão e abertura. No entanto, apesar da contribuição de Cavell a uma explicitação mais categorial do reconhecimento na esfera da comunicação interpessoal, Honneth assume a dificuldade de colocar a análise de Cavell dentro das tradições filosóficas trazidas por ele até então.

Todo o aporte teórico levantado por Honneth até então o conduz finalmente ao cerne de sua defesa: a reificação é o esquecimento do reconhecimento. No entanto, nosso autor tem o cuidado de mostrar que nem todas as atitudes objetificantes são casos de reificação, como o fez Lukács, que teria reduzido objetificação a reificação. “Tratando todas as situações em que o reconhecimento é superado por uma posição objetificante de cognição perante objetos e pessoas como uma posição de reificação, Lukács repudia o aumento da objetividade no processo de desenvolvimento social” (HONNETH, 2008a, p. 55). Assim, Honneth enfatiza a importância de traçar critérios externos para decidir em quais esferas uma posição de reconhecimento é requerida e em quais situações uma posição objetificante é mais apropriada. A solução inteligente de problemas, por exemplo, precisaria da neutralização do reconhecimento e do engajamento.

Para Honneth, diferentemente de Lukács, um posicionamento objetificante pode ser benigno quando ele serve para promover valores cognitivos através de uma maneira normativamente permitida – como um posicionamento que promove uma resolução racional de problemas dentro de uma esfera moralmente delimitada caracterizada por uma permitida objetificação de outros (ZURN, 2015, p. 106).

Honneth traz dois exemplos que considera bastante úteis para compreender diferentes formas de reificação, em uma tentativa de apresentar uma sintomatologia da patologia social. O primeiro é o de uma jogadora de tênis, que, em sua ambição para ganhar, esquece que o seu oponente é a sua melhor amiga, responsável inclusive para que tivessem decidido jogar. Neste caso, o sujeito esqueceria a dimensão mais original de sua atividade corrente devido a práticas cujos objetivos são perseguidos energicamente e de maneira unidirecional. No segundo exemplo, Honneth mostra que a atenção a uma relação primária de reconhecimento pode ser perdida se as pessoas forem levadas por esquemas de pensamento e preconceitos que se mostram inconciliáveis com a dimensão do reconhecimento, como os movimentos anti-humanitários, racistas e de inspiração fascista. Neste caso, ele considera que faria mais sentido falar de uma negação do reconhecimento do que propriamente do esquecimento dele.

Eu poderia resumir dizendo que nós estamos lidando com um processo em que objetivos cognitivos se tornaram completamente desconectados dos seus contextos originais (...), ou, no segundo caso, com uma negação retroativa do reconhecimento para o caso de preservar um preconceito ou estereótipo (HONNETH, 2008a, p. 60).

#### A AUTORREIFICAÇÃO COMO UMA AUTORRELAÇÃO PROBLEMÁTICA

Nas análises sobre comportamentos reificados, Honneth também inclui a autorreificação. Ainda que Lukács tenha se voltado para o mundo das experiências internas, que deveria ser tratado a partir de um engajamento empático, ele não teria explicitado de maneira detalhada a estrutura da autorreificação, segundo Honneth. Assim, para nosso autor, permanece urgente a pergunta sobre como a nossa própria subjetividade pode ser tomada de maneira não-reificada e se é possível aplicar o reconhecimento e o esquecimento dele como critérios para falar da existência ou inexistência de casos de autorreificação. Para ele, é possível falar de um autorreconhecimento de maneira afinada com o que Harry Frankfurt chamaria de “amor próprio” no seu livro *The Reasons of Love* (2004). Tal processo de autorreconhecimento, que, por definição, seria não-reificado, é chamado por Honneth de “modelo expressivo”.

De acordo com este modelo, nós nem percebemos nossos estados mentais como objetos nem os construímos manifestando-os para outros. Em vez disso, nós os articulamos à luz de sentimentos que são familiares para nós. Um sujeito que se relaciona consigo mesmo de uma maneira original precisa necessariamente ver os seus sentimentos e desejos como válidos para articulação (HONNETH, 2008a, p. 71).

Os estados nos quais o eu do sujeito se torna reificado se manifestariam, para Honneth, em formas de autorrelação como o “construtivismo” e o “detetivismo”<sup>24</sup>. O primeiro corresponde a situações nas quais o sujeito fala de seus estados mentais com a mesma certeza e a autoridade que possui quando se refere a objetos externos. Neste caso, o sujeito seria responsável por *criar*ativamente tais estados mentais, porque os veria como produzidos instrumentalmente. Na segunda forma de autorrelação, o sujeito veria os próprios sentimentos como objetos estáticos prontos para serem desvendados, como um *detetive* à procura de pistas e provas, só que tal escrutínio seria interno. Honneth traz exemplos de como instituições podem levar indivíduos a terem formas de autorrelação construtivistas ou detetivistas.

Instituições que, de maneira latente, estimulam indivíduos a fingir terem determinados sentimentos, ou que lhes dão um caráter autocontido ou claramente contornado, promoverão o desenvolvimento de atitudes autorreificantes. Entrevistas de trabalho ou serviços de encontros pela Internet podem servir aqui como exemplos atuais de práticas institucionalizadas do tipo (HONNETH, 2008a, p. 83).

Através da internet, em sites de encontro românticos, por exemplo, internautas partem de meios estandardizados para entrar em contato com parceiros em potencial. Ao descreverem a si mesmos a partir de uma linguagem e categorias já predeterminadas de acordo com o padrão acelerado do processamento de informações, os sujeitos parecem não articular mais os próprios desejos como em um encontro presencial e são levados a se compreenderem e a se exibirem de acordo com um padrão comunicacional bastante específico. Como defende Illouz (2007, p. 170), “a internet contribui para uma textualização da subjetividade. Isto é, a um modo de autoapreensão em que o eu se externaliza e se objetiva através de meios visuais de representação e de linguagem”. A partir desta textualização da subjetividade, que se constituiu como uma espécie de autorreificação, os indivíduos também passam a tratar uns aos outros como categorias linguísticas e passam a lidar com conceitos abstratos como se fossem o real. Para Illouz (2007), o fato de que a comunicação na internet se dê exclusivamente através de ferramentas textuais e visuais estandardizadas, dentro de uma interface comercialmente orientada, tem causado uma padronização não só da comunicação como também das relações afetivas.

A análise sociológica empreendida por Eva Illouz ganha corpo em obras de arte que têm refletido sobre a constituição das relações afetivas na internet e sobre a transformação de sujeitos amplos e complexos em indivíduos estandardizados no ambiente virtual. Os artistas

---

<sup>24</sup> No texto, Honneth não deixa clara a origem dos termos “construtivismo” e “detetivismo”. Entende-se que foram definições criadas por ele mesmo.

John Miller e Takuki Kogo, que integram a dupla virtual *Robot*, por exemplo, desenvolveram uma série de vídeos em que mostram como a necessidade íntima de afeto buscou a própria solução em um sistema virtual caracterizado por uma forte impessoalidade, padronização e previsibilidade. No vídeo *Swedish gentleman*<sup>25</sup>, surge a cena de uma pequena cidade escandinava, tipicamente medieval, e então simultaneamente aparece a voz eletrônica de um homem que diz procurar por uma mulher bonita, agradável e magra, asiática ou africana de mais ou menos 30 anos. Por último, como uma espécie de “recompensa”, ele diz que dirige uma companhia de sucesso. O vídeo mostra-se psicologicamente denso, não somente porque a cena de uma pequena cidade escandinava imersa em neve parece traduzir um claro sentimento de solidão, mas também porque a voz sintetizada da pessoa que fala, que poderia ter sido criada em programas de edição de áudio, traduz o anonimato desses seres que mercantilizam a si próprios e transformam os próprios desejos romântico em um produto a ser comprado por um montante de afeto.

Veremos, mais adiante, como a investigação honnethiana da autorreificação parece ser o momento mais bem sucedido da atualização do conceito de reificação, devido ao fato de que aqui se pode vislumbrar uma base sócio-histórica para os comportamentos autorreificantes. Leva-se em consideração, inclusive, o papel das instituições como catalisador da patologia analisada. Antes disso, me voltarei para uma segunda interpretação dada à reificação por Axel Honneth, após as críticas desenvolvidas por Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear ao breve empreendimento teórico do nosso autor. Apesar da agora reduzida pretensão da reificação como conceito crítico-social, a minha tese permanece a mesma: ainda quando interpreta a reificação como fenômeno raro, observável em casos como genocídios, assassinatos em série e nas formas modernas de escravidão, quando as qualidades humanas são completamente abstraídas, não só “esquecidas”, Honneth não identifica as causas capazes de desatar atrocidades como essas. Em outras palavras, o que realmente leva as pessoas a “se manterem presas” a ações tão devastadoras quanto patológicas como essas? Como as pessoas são capazes de esquecer a humanidade que compartilham com outras? Trata-se de uma questão complexa que perpassa toda a história da filosofia e que, ainda hoje, não ganha resposta em interpretações como as que analisamos nesta dissertação.

---

<sup>25</sup> Ver *Swedish gentleman* (2006), de Robot, no link <https://www.youtube.com/watch?v=pOB4OrZm4Ik>. Acesso em: 14 de julho de 2016.

## AS INCOMPLETUDES DE UM DIAGNÓSTICO RARO

Ainda que a contribuição de Honneth à atualização da reificação de Lukács seja clara – embora contestável - no decorrer de sua explanação, torna-se importante refletir sobre como Honneth situa a própria atualização após as críticas de Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear. A princípio, nosso autor parece tratar o tema de sua análise como um diagnóstico ainda pertinente na contemporaneidade, embora precisasse se livrar do aparato sociológico de Lukács e ganhar uma interpretação mais profunda que não se reduzisse a questões meramente econômicas – é por isso que Honneth se volta para análises fenomenológico-existenciais, como as empreendidas por Martin Heidegger, pesquisas de psicologia social, como as de G. H. Mead e Donald Davidson, estudos no campo das psicopatologias e até reflexões sobre a formação da linguagem humana. Nossa autor parece ver a reificação, inicialmente, como uma espécie de sintoma e fenômeno comportamental contemporâneo que, por ter se manifestado de modo profundo nos diversos espaços da vida social, teria sido abordada massivamente em pesquisas sociológicas e neurocientíficas, obras de arte e em estudos nos terrenos da ética e da filosofia moral.

Após as críticas, Honneth surpreendentemente parece reduzir a importância do tema a que se dedicou:

Foi só apenas ao preparar minhas palestras Tanner, na verdade apenas nas discussões após as palestras, que eu percebi que é apenas em casos raros e excepcionais, apenas no ponto zero de socialidade, que podemos achar uma verdadeira negação de um reconhecimento antecedente (HONNETH, 2008a, p. 157).

Para ele, seria possível admitir a existência de uma reificação fictícia, em que as pessoas são tratadas *como se fossem coisas*, em relações de crueldade, por exemplo, mas, para Honneth, até nestas formas de reificação haveria uma diferença ontológica entre pessoas e coisas. Nessas “formas da reificação fictícia”, tem-se a impressão de que o outro não é outra coisa senão um objeto, como se observa em algumas práticas sexuais. Por trás de tal reificação, porém, residiria uma consciência ontológica entre pessoa e objeto que seria a própria essência da atratividade de tais formas de reificação fictícias. A crueldade é feita com pessoas, e não com coisas, e esse é o potencial de atração da crueldade. Assim, nas formas de reificação fictícia, ainda não haveria o esquecimento em dois níveis que caracterizaria a nova leitura da reificação.

Já nos “casos originais de reificação”, como ele nomeia a “reificação verdadeira”, a pessoa não só imaginaria o outro como uma coisa como perderia toda a sua capacidade para

vê-lo como um ser vivo com propriedades humanas. “(...) a reificação pressupõe que nós nem percebemos mais nas outras pessoas as suas características que as tornam propriamente exemplares do gênero humano” (HONNETH, 2008b, p. 70). Estes “casos originais” seriam, para ele, raros e excepcionais, como as formas modernas de escravização, os genocídios e os assassinatos em séries. Segundo Honneth (2008b, p. 70), a escravidão seria uma candidata para este tipo original de reificação, porque ela teria criado um sistema de produção dentro do qual as forças de trabalho foram tratadas como simples coisas. Para o nosso autor, outro exemplo capaz de explicar de maneira adequada o que seria um caso original de reificação seriam as guerras: a finalidade de destruição do adversário se autonomizaria ao ponto de que gradativamente se perderia toda a atenção para as características humanas de pessoas participantes e não participantes na batalha. “No final, todos os membros dos grupos que presuntivamente são atribuídos ao inimigo são considerados apenas como objetos inanimados, coisificados, face aos quais a morte ou a violação são justificadas sem dificuldade” (HONNETH, 2008b, p. 76). A nova interpretação de reificação torna o fenômeno muito mais raro do que Lukács previa.

Na verdade, no lugar da defesa de Lukács de que a reificação está envolvida em qualquer forma de comportamento instrumental ou calculista no fenômeno social, Honneth defende que a reificação se refere a apenas aquelas situações raras em que humanos adotam um posicionamento objetificado diante de outros enquanto simultaneamente esquecem o reconhecimento antecedente do outro como ser humano (ZURN, 2015, p. 105).

Deste modo, a segunda leitura que nosso autor propõe aos comportamentos reificados parece conter uma estrutura de não-reconhecimento em dois níveis: não só o sujeito fere as normas válidas de reconhecimento como também atenta contra as condições que permitiriam o reconhecimento ao não tratar o outro sequer como uma pessoa, um “outro de si mesmo”. “Na reificação é anulado aquele reconhecimento elementar que geralmente faz com que nós experimentemos cada pessoa existencialmente como o outro de nós mesmos” (HONNETH, 2008b, p. 75). A redução da reificação aos “casos originais”, assim, deixa em aberto o que significam os exemplos apontados por ele como reificação na interpretação anterior, caso das atitudes autorreificantes construtivistas e detetivistas, por exemplo, que, apesar de tratarem os conteúdos internos como objetos a serem construídos ou investigados, não se mostram claramente como atitudes que abstraem o aspecto humano dos conteúdos internos. Na nova interpretação honnethiana, também não há uma explicação sobre como se constitui a supressão desse reconhecimento mais elementar. Como os seres, afinal, são capazes de abstrair as qualidades humanas de seus semelhantes? Em outras palavras, se a reificação passa

a ser simultaneamente o esquecimento de uma relação primária de reconhecimento e a abstração das características qualitativas de seres humanos, é preciso explicar, agora, as causas pelas quais ocorre o esquecimento completo do sujeito enquanto ser dotado de qualidades humanas.

É interessante perceber que, ao se referir à autorreificação, Honneth parece identificar elementos sociais capazes de integrar uma etiologia que não se forma de maneira estrutural na interpretação global de reificação. Ao atribuir o desenvolvimento de atitudes autorreificantes ao *modus operandi* de determinadas instituições sociais, nosso autor dá sinais de que a patologia investigada é amparada e estimulada por uma configuração social que não é analisada por ele de modo sistemático na reificação entre sujeitos. Mesmo quando, em resposta às críticas que recebeu de Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear, Honneth passou a analisar a reificação como um esquecimento em dois níveis (o esquecimento de uma relação primária de reconhecimento e o esquecimento de um reconhecimento elementar que faz com que um sujeito experimente outro ser humano existencialmente como o outro de si mesmo), nosso autor ainda não chegou ao ponto de investigar quais seriam as causas sociais da reificação segundo essa nova interpretação.

É possível observar que, na nova interpretação de Honneth do conceito de reificação, existe uma espécie de sintomatologia da patologia – os casos mencionados por ele, como genocídio, escravização moderna e assassinatos em série, ilustrariam os sintomas de uma patologia -, mas a nova interpretação carece de uma explicação etiológica. *Qual seria a explicação social para a abstração total de um sujeito enquanto ser dotado de qualidades humanas – o esquecimento do saber-se-a-si-mesmo-no-outro?* Como defende Timo Jütten (2010, p. 246), “o que nós realmente precisamos neste estágio é uma descrição das circunstâncias históricas e sociais, as quais tornam possível que pessoas regressem (se é essa a melhor palavra) a um estado no qual elas não reconheçam pessoas como pessoas”. Qual seria o motivo pelo qual um soldado em guerra seria capaz de abstrair as qualidades humanas das pessoas que mata? Para Jütten (2010, p. 247), a reificação não pode ser desvinculada de uma situação sócio-histórica. Segundo ele, trata-se de um sentimento de indiferença *socialmente produzido* em uma situação histórica específico e que pode ser melhor compreendido como uma ausência de certas razões morais do que como um fenômeno em que uma forma antropoliticamente necessária de reconhecimento é temporariamente suspensa, como interpreta Honneth. Mesmo se a reificação for compreendida como uma ausência de razões morais, ainda assim é preciso questionar o motivo pelo qual, em alguns contextos sociais como aqueles em que a escravidão é um empreendimento possível, as razões morais não se

constituíram. Sem dúvidas, são questões complexas que, de modo algum, requerem respostas fáceis.

De todo modo, é evidente que a teoria do reconhecimento possui um limite na investigação das causas sociais das patologias que pretende interpretar<sup>26</sup>. Como defende Christopher Zurn (2015, p. 118), a teoria desenvolvida por Honneth tem funcionado melhor na tarefa de descrição de uma sintomatologia<sup>27</sup> do diagnóstico patológico de reificação do que na de explicar socialmente as causas para a patologia e na de recomendar formas de terapia para o problema. Em outras palavras, acredito que, para ir além de uma sintomatologia da reificação e compreendê-la de maneira mais ampla, seria preciso ir além da teoria do reconhecimento e desenvolver de modo mais profundo a base sócio-histórica da qual brota a patologia. *A meu ver, entender a reificação significa compreender a realidade das instituições que moldam os nossos modos de vida.* Para defender esse argumento, eu precisaria mostrar que os ideais de liberdade, autorrealização e autenticidade, desenvolvidos pelo capitalismo, são paradoxais e, justamente por isso, levam ao sofrimento, mas se trata de um tema para outro trabalho. No entanto, é interessante perceber que as reflexões sobre a reificação são simultâneas àquelas sobre os paradoxos do capitalismo e sobre a autorrealização organizada (a palestra Tanner aconteceu em 2005, o artigo sobre os paradoxos do capitalismo foi publicado em 2006 e o outro artigo sobre autorrealização organizada é de 2002). Possivelmente, Honneth não relacionou o problema da reificação com as reflexões sobre os modos pelos quais as instituições sociais moldam modos de vida, presentes nestes dois artigos, para não recair em uma crítica lukácsiana da reificação e, por fim, reforçar a ligação da reificação com as fragilidades do capitalismo. Em contrapartida, acredito na

---

<sup>26</sup> Os limites do reconhecimento não são apenas identificados nos diagnósticos das patologias sociais. Como aponta Campello (2016), as críticas ao reconhecimento podem ser resumidas em dois aspectos principais: “por um lado, é questionado em que medida o reconhecimento pode ser visto não somente como *medium emancipatório*, mas, pelo contrário, como um fator limitador da autonomia individual; e, por outro, é problematizado um suposto inflacionamento da categoria do reconhecimento, obstruindo aquilo que se chamou de ‘negatividade’ do sujeito”. No primeiro caso, o reconhecimento se constitui como sujeição; no segundo, ele se torna inútil na apreensão de questões relativas aos sujeitos que não são alcançadas por uma teoria social. Identificar os limites da teoria do reconhecimento torna-se fundamental na interpretação de questões que extrapolam o seu domínio.

<sup>27</sup> É curioso lembrar que Lukács, no ensaio *A reificação e a consciência do proletariado*, tece uma crítica semelhante a teóricos da época que abordavam a reificação a partir de uma descrição e de uma análise dos sintomas imediatos do fenômeno, como se ele fosse capaz de se manifestar de modo autônomo e eterno, independentemente dos contextos sócio-históricos. Para ele, “(...) até mesmo os pensadores que não querem negar ou camuflar o fenômeno e que, de certo modo, estão cientes de suas consequências humanas desastrosas, permanecem na análise do imediatismo da reificação (...). Além do mais, destacam essas formas de manifestação vazias do seu terreno natural capitalista, tornando-as autônomas e eternas, como um tipo intemporal de possibilidades humanas de relações. (LUKÁCS, 2013, p. 213).

produtividade do entrecruzamento de uma crítica das patologias com uma crítica das instituições.

A seguir, veremos outra patologia, investigada agora de modo mais reduzido por Axel Honneth. A invisibilidade, trazida pelo autor em um breve artigo, consiste em formas ativas e intencionais de tornar pessoas invisíveis. A mesma problemática do limite etiológico no diagnóstico social da reificação também pode ser identificada no diagnóstico da invisibilidade, pelo fato de que Honneth aborda ambas as enfermidades apenas segundo uma teoria do reconhecimento que não vai além de apontar que os sujeitos reificam ou invisibilizam outros sujeitos porque “esquecem” uma dimensão originária de reconhecimento que situa o outro como “o outro de si”, não como um mero objeto. Como os limites de uma teoria do reconhecimento já foram desenvolvidos largamente no tópico anterior, me volto agora para uma breve retomada da patologia da invisibilidade que, aliás, cumpre um papel apenas periférico no projeto teórico honnethiano. Apesar disso, considero-a importante para o presente trabalho porque ela ilustra, mais uma vez, quais são os limites da teoria do reconhecimento na explicação etiológica das patologias sociais.

### **3.2 Invisibilidade**

No artigo *Invisibility: on the epistemology of “recognition”*, Axel Honneth problematiza a invisibilidade como uma patologia social caracterizada por formas ativas e intencionais de tornar pessoas invisíveis. De forma semelhante à interpretação do fenômeno da reificação, a invisibilidade também é tratada de um ponto de vista epistemológico e moral, a partir da teoria do reconhecimento. Para Honneth, um ato de reconhecimento pressupõe dois elementos: 1) uma identificação cognitiva de uma pessoa como dotada de propriedades particulares em uma situação particular e 2) a confirmação da cognição da existência da outra pessoa como dotada de características específicas, através de ações, gestos e expressões faciais positivas<sup>28</sup> manifestados por quem a percebe. A invisibilidade, por outro lado, significa mais do que a negação desses dois elementos. Sintetizada em expressões como a de um “olhar através”, ela nega a existência do outro do ponto de vista *perceptual*, como se ele não estivesse presente no campo de visão de quem olha.

---

<sup>28</sup> Embora tenha chegado a afirmar, nas respostas às críticas ao seu projeto teórico sobre a reificação, que o reconhecimento não tem um conteúdo necessariamente positivo, em invisibilidade ele defende justamente que um ato de reconhecimento pressupõe reações positivas. Vale ressaltar que o breve artigo sobre invisibilidade foi publicado em 2001 e a palestra sobre reificação é de 2008, o que significa possivelmente uma mudança de visão do autor.

É importante mencionar que Honneth faz uma distinção muito sofisticada entre invisibilidade e visibilidade, de modo que, embora ambas as ideias sejam aparentemente espelhadas, elas conteriam em si mecanismos de funcionamento fundamentalmente diferentes. No conceito negativo (invisibilidade), as pessoas afetadas sentem-se *como se não tivessem sido percebidas*. A *perceptibilidade* corresponde à capacidade de ver alguém, enquanto a visibilidade designa mais do que mera perceptibilidade porque acarreta a capacidade para uma identificação individual elementar (HONNETH, 2001, p. 113). Desse modo, para as pessoas afetadas em particular, a invisibilidade significaria o sentimento de realmente não serem percebidas ou vistas, ao contrário da ideia de que a invisibilidade significaria puramente a ideia negativa de visibilidade, já que esta funciona segundo pressupostos que vão além da capacidade de ver, pois a visibilidade também inclui, além da visão, as capacidades de *identificar, conhecer*. Em outras palavras, quem é invisibilizado sente que sequer é visto. Não entra em jogo aqui o sentimento de que não é identificado ou conhecido, portanto.

A discrepância conceitual que se torna aparente entre invisibilidade visual e visibilidade é devido ao fato de que, com a transição para o conceito positivo, as condições governando a sua aplicabilidade são mais exigentes: enquanto a invisibilidade no sentido visual significa apenas o fato de que um objeto não está presente como um objeto no campo perceptivo de uma pessoa, a visibilidade física requer que nós assumamos uma posição cognitiva diante do objeto dentro de uma estrutura espaço-temporal como algo com propriedades relevantes. (HONNETH, 2001, p. 113).

Assim, para que uma relação de reconhecimento aconteça, é preciso que o ser ou o objeto seja visível, para que ele seja percebido segundo características próprias e uma estrutura de conhecimento mais elementar possa acontecer. Mas não só isso: é preciso que haja uma afirmação de que o outro foi percebido, através de expressões, gestos e ações positivas. Trata-se de uma estrutura que é apresentada em dois níveis, mas é importante ressaltar que a primeira etapa depende da segunda para acontecer, porque algo só pode ser mostrado socialmente como algo percebido se existirem reações, ações e expressões que afirmem positivamente que o outro foi percebido. Se não há esboços de reações, é como se a percepção não tivesse ocorrido e, automaticamente, o indivíduo em questão, cuja presença não provocou qualquer tipo de reação em um ou vários indivíduos, se sente invisível.

É inquietante observar, por outro lado, que, para quem sofre a invisibilidade, é como se realmente a primeira etapa dependesse da segunda, porque não é possível perceber que se foi percebido se um “olhar através” atesta que a percepção não ocorreu. Sente-se invisível, assim. No entanto, a meu ver, quem causa a invisibilidade percebe o outro como ser dotado de qualidades particulares e são exatamente essas características específicas que o move a “olhar

através”, a não demonstrar atos de empatia. Trata-se de uma atitude ativa de tornar o outro invisível, exatamente por suas qualidades que foram, sim, percebidas. Na interpretação de Honneth, existe uma ausência de uma diferenciação desse duplo aspecto da invisibilidade. Sabemos como a invisibilidade se processa em quem se sente invisibilizado: sente-se invisível porque aquilo que confirma a sua visibilidade – as expressões faciais, as falas, as reações do corpo – lhe é negado. Mas como a invisibilidade ocorre para quem invisibiliza? Provavelmente, quem “olha através” vê o outro e percebe-o com as suas qualidades e, justamente por causa delas, age, reage e expressa o “olhar que atravessa”. Embora a estrutura de reconhecimento pareça não se instalar em quem sofre a invisibilidade, como se vê na explicação honnethiana de que a invisibilidade estaria mais afinada com a ideia da ausência de uma percepção no campo visual do que com uma negação do reconhecimento (a meu ver, esta é a leitura da invisibilidade para quem a sofre), parece que a estrutura de reconhecimento é justamente a base do ato de quem invisibiliza. Age-se com desdém porque se conhece e se reconhece o outro como um ser dotado de qualidades que incomodam, provocam etc. Em outras palavras, a questão é: *a invisibilidade parece ser uma patologia vivida de modos diferentes por quem a provoca e quem a sofre.* De fato, como Honneth prevê, a invisibilidade está mais afinada com a ideia da ausência de uma percepção no campo visual do que com uma negação do reconhecimento - mas isso para quem a sofre. Quem é invisibilizado sente que sequer foi visto. Por outro lado, a meu ver, quem a provoca precisa levar em consideração uma estrutura de reconhecimento, antes de negar o outro através de gestos que invisibilizam. Nesta interpretação, levo em consideração que o reconhecimento não é uma reação necessariamente positiva, mas uma relação complexa e repleta de conflitos.

As reflexões sobre a invisibilidade se remetem à afirmação de Aristóteles de que o cidadão é quem toma parte no fato de governar e ser governado e ganha eco na obra de Jacques Rancière. A política, como indica Rancière (2009, p. 17), “ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo”. A partilha do sensível é justamente esta estética dos sistemas das formas que se dão a sentir aos sujeitos, ora dando a eles a possibilidade de tomarem parte no comum em função daquilo que são, ora tirando-os deste comum, também devido ao que são, ao que fazem e ao lugar que ocupam na vida social. Por isso que, a meu ver, a invisibilidade só é causada por um sujeito porque ele *reconhece*, em quem é invisibilizado, as qualidades dele, o lugar que ocupa, a função que exerce. É por causa deste reconhecimento negativo que eles são invisíveis. Como defende Rancière (2009, p. 16): “Assim, ter esta ou aquela ‘ocupação’ define competências ou incompetências para o comum.

Define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum". Embora não seja possível mergulhar de modo profundo nas reflexões de Rancière, acredito que é importante trazê-lo brevemente a fim de que fique um pouco mais clara a defesa de que o reconhecimento deve ser interpretado como um ato político.

Assim, a ideia de que o reconhecimento não é exatamente um ato neutro, mas que resulta de relações de poder é abordada por Axel Honneth apenas em 2007 em suas reflexões sobre o reconhecimento ideológico - seis anos após as considerações sobre a invisibilidade, que poderiam ser elaboradas de modo tanto mais provocativo se estivessem aliadas a uma crítica do poder. Como escreve Ferrarese (2009), as relações de reconhecimento são relações de poder do modo mais cru, em que uma parte está sujeita a outra: "À mercê de uma negação, de uma recusa, seja por uma ação ou por uma omissão, mas também à mercê de um reconhecimento inapropriado, de uma interpretação errada de uma chamada por reconhecimento, ou até de uma não-percepção dessa chamada" (FERRARESE, 2009, p. 608). O caso da invisibilidade parece estar contemplado na interpretação de que uma "não-percepção" de uma chamada por reconhecimento resulta de relações de poder que deliberadamente invisibilizam. Para ilustrar essa questão, trago o exemplo dos índios Guarani Kaiowá, representados no filme *Martírio*, de Vincent Carelli, que mostra como o povo Guarani Kaiowá perdeu gradualmente as suas terras no Brasil, desde quando o Estado deu prioridade ao cultivo de erva mate, no período Vargas, até hoje, quando o Estado também prioriza um tipo de desenvolvimento que ocupa e destrói territórios indígenas a favor da construção de hidroelétricas, da expansão da pecuária e do agronegócio. Em uma das cenas do filme, mostra-se uma pequena aldeia indígena, com apenas uma casa, instalada literalmente no meio de uma enorme plantação de soja - espaço demarcado como terra indígena, mas que não funciona como tal na prática. O "espaço de cultivo" da pequena tribo não existe: não há espaço para mandioca ou para uma pequena horta, porque, nos arredores da pequena casa, há apenas soja. Como resistência, há, ao redor da casa, cinco pés de bananeira, uns isolados do outro. Vê-se que, de fato, aquela pequena tribo parece invisível para os plantadores de soja, para aqueles que deveriam mandar fazer cumprir as leis de demarcação, para aqueles que, ainda que minimamente, os deveriam representar. Ela é invisível até para a soja, que se alastrá por todo o seu terreno como se ali não existisse gente. O estado de invisibilidade em que vivem as tribos Guarani Kaiowá no Brasil resulta de relações de reconhecimento que intencionalmente as invisibilizam, *justamente porque a forma de vida indígena* – que requer um espaço de terra relativamente amplo onde não se produz o tipo de riqueza valorizada em uma sociedade capitalista como a brasileira – *não merece reconhecimento*.

Nas reflexões sobre a invisibilidade, no entanto, Honneth desvincula o reconhecimento de atos, ações e expressões negativas, como se existisse uma espécie de essencialismo positivo no ato de reconhecimento. Como se reconhecer significasse, automaticamente, ter atitudes positivas perante o outro. O que acontece, então, é que ele desvincula a invisibilidade da estrutura de reconhecimento, como se o ato de negação do outro não significasse exatamente o reconhecimento das características do outro e afirmação de que essas características são reconhecidas. Para quem causa a invisibilidade, a estrutura de reconhecimento parece funcionar, se esta não for interpretada segundo uma antropologia excessivamente otimista. Como detalha Zurn (2015, p. 101),

(...) o desprezo desdenhoso da atividade – o não-reconhecimento do outro – só pode ser realizado quando o outro, paradoxalmente, recebe um reconhecimento antecedente como uma entidade humana. (...) e isso pressupõe que uma pessoa tomou conhecimento da presença de outra a fim de negar o reconhecimento moral normal que outros recebem pelo fato de serem humanos.

Trata-se de uma crítica que já foi apontada anteriormente por Judith Butler e Raymond Geuss às interpretações de Honneth sobre o fenômeno da reificação. Butler (2008, p. 103) questiona se seria possível considerar que tanto comportamentos sadistas e agressivos como reações parcimoniosas e acolhedoras passam pela estrutura do reconhecimento. Honneth, em resposta à crítica de Butler, explicita a inocuidade normativa do reconhecimento: não existiria, no reconhecimento, a defesa de uma moral de sentimentos positivos. A mesma crítica de Judith Butler de que Honneth estaria associando ao reconhecimento uma ideia demasiado otimista também é expressa por Raymond Geuss. Para ele, o engajamento com o mundo não precisa ser necessariamente positivo. “Este é um ponto que Heidegger lembra repetidamente: do fato de que o cuidado pelo mundo é anterior à cognição, disto não deriva que eu preciso ter basicamente uma atitude afetiva, otimista ou facilitadora diante de qualquer coisa no mundo” (GEUSS apud HONNETH, 2008, p. 127). No entanto, vale lembrar que as respostas de Honneth às críticas sobre a sua teoria da reificação são bem posteriores às reflexões sobre a invisibilidade, de modo que, quando o filósofo explicita a inocuidade normativa do reconhecimento, ele já havia publicado há sete anos o artigo sobre invisibilidade.

Como Honneth interpreta a invisibilidade segundo os olhos de quem a sofre, a leitura fica restrita à apresentação da invisibilidade como uma ausência de percepção, e não como uma atitude ativa de não-reconhecimento que parte do pressuposto de que determinadas qualidades de uma outra pessoa são conhecidas, vistas e levadas em consideração. Este

aspecto da invisibilidade de que há um claro não-reconhecimento do outro só é vivido por quem invisibiliza. De fato, quem é invisibilizado sente apenas que sequer foi visto. Honneth, ao interpretar o reconhecimento como uma estrutura moral positiva, não vê a constituição da estrutura do reconhecimento em quem invisibiliza. Se tivesse desenvolvido os seus argumentos mais largamente, levando em consideração uma inocuidade normativa na estrutura do reconhecimento, possivelmente Honneth teria identificado o papel que cumpre os atos de reconhecimento na patologia da invisibilidade, como prevê Rancière, só que em um projeto filosófico completamente distinto.

Na segunda parte do artigo, Honneth volta-se para a defesa da importância das ações, gestos e expressões faciais positivas para que o reconhecimento aconteça. Ele apresenta os resultados das pesquisas empíricas do psicólogo Daniel Stern para defender que a comunicação gestual entre mãe e criança é importante para o desenvolvimento social da criança. “Entre os vários gestos, um papel especial é atribuído à classe de expressões faciais que permitem que a criança saiba que ela é um recipiente de amor, devoção e simpatia. Ocupa um primeiro lugar aqui o sorriso” (HONNETH, 2001, p. 117). Vê-se, então, que Honneth associa reconhecimento com empatia – algo que ele nega posteriormente, em resposta às críticas ao seu trabalho sobre reificação. Ainda no trabalho sobre invisibilidade, no entanto, Honneth defende que estas respostas expressivas positivas afirmam publicamente que a pessoa em questão tem uma aprovação social ou possui uma validade social no momento em que ocupa um papel social específico. A ausência dessas expressões positivas significa, para Honneth, um forte indicador da existência de uma patologia social, que pode acarretar em uma condição de invisibilidade para as pessoas afetadas.

A interpretação honnethiana da invisibilidade como uma patologia social merece clarificações. Embora nosso autor interprete o problema do ponto de vista de uma epistemologia do reconhecimento e se volte a uma espécie de antropologia moral para tentar compreender o processo de invisibilidade em si, ele não justifica o fato de chamar a invisibilidade de uma patologia social. Primeiramente, em que ponto a invisibilidade deve ser considerada patológica? Não se trataria de uma falta de respeito que deve ser compreendida do ponto de vista moral, aos moldes kantianos de que as pessoas devem ser consideradas como fins em si mesmas, não como meios para fins particulares – um problema que, aliás, permeia a sociedade de maneira visceral e que se manifesta em variadas lutas por reconhecimento, como previu Honneth anteriormente, na obra *Luta por reconhecimento*?

Secundariamente, se for considerado patológico, o fenômeno se instalaria na pessoa que a causa, em quem a sofre ou em ambas? Como seriam exatamente os “sintomas” da

patologia da invisibilidade para quem a causa? Apenas o “olhar que atravessa” ou existiriam outros comportamentos de desdém capazes de permear a existência de quem causa invisibilidade? Se a patologia se manifesta em quem a sofre, como se manifesta? O que a experiência de se sentir invisível é capaz de suscitar em quem a sofre? Além do aspecto sintomatológico, que claramente precisa ser desenvolvido na interpretação de Honneth, é preciso explicar a dimensão social da patologia, já que nosso autor a considera uma patologia social. Quais aspectos podem ser apontados como provas para o caráter social do fenômeno? Em que situações a invisibilidade se faz presente, de maneira sistemática, na sociedade que Honneth interpreta? Por último, quais seriam exatamente as causas para a patologia? Quais seriam os fatores capazes de criar condições para que pessoas ignorem a existência de outras e que estas se sintam invisíveis diante da situação? *Contradictoriamente, a patologia social da invisibilidade - que parece estar tão ancorada em problemáticas de uma sociedade que, através de instituições sociais e modos de vida criados, opõe e invisibiliza sujeitos considerados indignos de reconhecimento – é abordada de modo distanciado de uma crítica social.* Há, neste diagnóstico, um evidente déficit etiológico.

Embora Honneth tenha se inspirado no romance *The invisible man*, de Ralph Ellison - cujo narrador é um homem negro que se sente sistematicamente invisibilizado por grupos de pessoas brancas, e aí se vislumbre uma espécie de background social para o problema -, não há uma leitura social da invisibilidade na interpretação de Honneth. Os exemplos de invisibilidade apresentados por ele vão desde uma situação em que um convidado se esquece de cumprimentar outro em uma festa, fazendo com que este se sinta invisível, a uma situação em que o dono de uma casa deixa de cumprimentar uma moça contratada para limpar a sua casa, em uma espécie de afirmação da ausência de significado social do trabalho dela. São, portanto, situações bastante distintas, que parecem brotar de causas diversas e que não necessariamente significam uma espécie de atitude intencional de tornar o outro invisível e de causá-lo sofrimento (até que ponto, em uma festa ou em um local com muitas pessoas, por exemplo, é necessário mostrar que se aprecia a qualidade de todos os presentes?). Se a invisibilidade acontece em casos tão díspares, seria o caso de se criar tipologias da invisibilidade, em que nem todas necessariamente acontecem de maneira intencional, com o fim de fazer com que o outro se sinta invisível – refiro-me aqui a invisibilidades necessárias para um trânsito social que exige foco em determinadas atividades e não em outras.

Trata-se de questionamentos semelhantes àqueles desenvolvidos na releitura honnethiana da reificação e que buscam apontar caminhos através dos quais a interpretação do fenômeno social da invisibilidade se estruture como um diagnóstico mais consistente de uma

patologia social. É interessante perceber que, embora Axel Honneth se refira à invisibilidade como uma patologia social, ele associa moralidade com reconhecimento e defende que a invisibilidade pode ser interpretada como uma forma de desrespeito social. Desse modo, nosso autor parece ver, na falta de respeito moral, um aspecto patológico. Nos trabalhos de filosofia moral de Stephen Darwall (1977) sobre tipos de respeito, há dois modos por meio dos quais uma pessoa pode ser respeitada: o respeito de reconhecimento, em que uma pessoa é respeitada pelo fato de ela situar constrangimentos morais no comportamento de quem deve respeitá-la; e o respeito apreciativo, em que uma pessoa é apreciada pelas qualidades que manifesta. Trata-se de uma interpretação que foge de um diagnóstico de patologias, mas que também pode ampliar a leitura honnethiana para outros questionamentos: além de analisar o que há de desrespeito moral em uma patologia, também é possível questionar o que há de patológico no desrespeito moral. Questões complexas que não cabem nas intenções do presente trabalho, mas que reforçam a complexidade de um fenômeno analisado apenas de modo breve e insuficiente pelo filósofo.

Veremos, a seguir, um caso específico analisado por Honneth: o reconhecimento ideológico. Após a publicação de *Luta por reconhecimento*, diversas críticas foram direcionadas a um empreendimento teórico que parece ter falhado na realização de uma crítica mais efetiva do poder e da dominação nas sociedades ocidentais capitalistas. Foi apenas em um breve artigo, publicado em 2007 (15 anos após *Luta por reconhecimento*), que o filósofo desenvolveu a ideia de que determinadas formas de reconhecimento integram, de fato, um pano de fundo ideológico cuja intenção é levar os sujeitos a adotarem, por si próprios, comportamentos, hábitos, formas de ser e de agir compromissados com estratégias de dominação e sujeição. Embora não fique claro, a meu ver, que as reflexões honnethianas sobre reconhecimento ideológico se tratem efetivamente de um diagnóstico de uma patologia social, considero importante trazê-las para o presente trabalho por três motivos fundamentais: 1) elas parecem ser desdobramentos das interpretações sobre as patologias do individualismo, pois resgatam questões semelhantes àquelas já apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho, voltando-se mais especificamente para os casos de reconhecimento ideológico; 2) embora parte da teoria do reconhecimento, Honneth aporta, mais uma vez, na ideia de paradoxo ou na de desordem de segunda ordem, como aponta Zurn (2015), para dar conta das especificidades do que ele interpreta como reconhecimento ideológico; 3) ainda que não seja possível afirmar que o reconhecimento ideológico se trate especificamente de uma patologia social, é claro que ele consiste em formas de sofrimentos sutis, como veremos mais adiante. Embora, a meu ver, as reflexões de Honneth sobre reconhecimento ideológico não tenham a

pretensão de ser um diagnóstico de uma patologia – como é possível notar nas reflexões sobre reificação - acredito que elas acabam se constituindo como um diagnóstico social cujas causas estão situadas nos mecanismos ideológicos de uma sociedade que precisa sujeitar e dominar indivíduos para se manter.

### **3.3 Um caso à parte: reconhecimento ideológico**

Desse modo, é possível dizer que, quando somos reconhecidos por determinados sujeitos em uma sociedade específica, estamos alimentando esquemas de poder específicos? Trata-se de um questionamento bastante provocativo que ganhou eco nas críticas empreendidas por diversas filósofas à falta de compromisso da teoria do reconhecimento com uma crítica efetiva das relações de poder na sociedade. Filósofas como Amy Allen (2010), Estelle Ferrarese (2009), Julie Connolly (2010) e Danielle Petherbridge (2013), por exemplo, problematizam, em diversos trabalhos, a tese honnethiana de que as práticas de reconhecimento levariam necessariamente ao empoderamento dos sujeitos. E se pudéssemos compreender o reconhecimento como uma forma de sujeição? Como questiona Allen (2010), “a teoria crítica de Axel Honneth, enquadrada nos termos do seu conceito central de luta por reconhecimento, realiza um trabalho adequado de elucidar as estruturas de dominação social em sociedades ocidentais contemporâneas?”. Ou, como provoca Julie Connolly (2010, p. 1), “a teoria de Honneth não apenas marginaliza o feminismo, ela falha em criticar o poder adequadamente”. Para a maior parte dessas autoras, um dos principais problemas de *Luta por reconhecimento* consiste na união das duas noções díspares de “relações de poder” e “lutas”, como se, ao analisar a última, Honneth pensasse que estivera dando uma análise satisfatória da primeira. Os casos de sujeição e de dominação das mulheres em sociedades patriarcas e machistas parecem revelar, como veremos mais adiante, as fragilidades de uma teoria que não vê no reconhecimento - principalmente nas relações de reconhecimento constituídas na esfera familiar – uma forma de exercício de poder. Parece que é por isso que este tipo de crítica específica, que aponta os déficits de uma crítica mais adequada do poder na teoria do reconhecimento, se desenvolve justamente no seio dos trabalhos de teóricas feministas mais contemporâneas.

O filósofo responde a essas críticas no artigo *Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder*, publicado em 2007. Pela primeira vez, o filósofo aborda os aspectos problemáticos que surgem *quando o reconhecimento de fato ocorre*. Honneth afirma que, de fato, é possível perceber a existência de formas de reconhecimento que consistem em

instrumentos da política simbólica cuja função é levar indivíduos e grupos sociais a se submeterem a uma ordem social dominante, através da criação de uma autoimagem positiva deles mesmos (HONNETH, 2014, p. 1). Como exemplifica, o reconhecimento ideológico estaria presente, por exemplo, nos casos das mulheres que são reconhecidas como “ótimas donas de casa”, quando esse tipo de reconhecimento a isola materialmente em uma estrutura de dominação e exclusão; e dos soldados, reconhecidos por se devotarem à pátria ao mesmo tempo em que este tipo de reconhecimento é o fundamento mesmo que o leva a participar de contextos onde suas vidas deixam de ter qualquer valor, por exemplo.

O filósofo frankfurtiano parte do teórico marxista Louis Althusser para defender que, de fato, há uma pertinência nas críticas que associam reconhecimento à sujeição. Althusser, como indica Honneth (2014, p. 1), se serve do conceito francês de *subjectivation* para explicar o caráter ideológico da formação do sujeito: o conceito sugere que a formação dos indivíduos como sujeitos, no sentido de ele ser consciente de suas próprias responsabilidades e direitos, depende da sujeição deles a um sistema de regras e indicações práticas que lhes confere uma identidade social. Para Honneth, a defesa de Althusser de que as identidades dos sujeitos se formam a partir de uma sujeição a determinadas normas e regras práticas não possui um caráter crítico. “Ele se limita antes a um uso meramente descritivo do conceito, na medida em que ele descreve, sem qualquer valoração normativa, o primado institucional do reconhecimento como mecanismo da produção de sujeitos conforme ao sistema” (HONNETH, 2014, p. 1). No entanto, em algumas críticas à teoria do reconhecimento, sendo a de Judith Butler (1997) a mais emblemática, e na fundamentação honnethiana do reconhecimento ideológico, a ideia de que a formação dos sujeitos depende necessariamente de sua sujeição a normas e regras práticas não vem com uma carga neutra, mas, sim, com uma conotação negativa. Para Honneth (2014), o reconhecimento do sujeito dentro de determinados esquemas de valores pode denunciar formas falsas ou injustificáveis de reconhecimento, e não formas neutras, já que estes esquemas de valores não possuiriam necessariamente a função de aumentar a autonomia dos sujeitos e poderiam ter a intenção de sujeitar os indivíduos a determinados mecanismos de funcionamento social. O reconhecimento não seria neutro, portanto, para Honneth<sup>29</sup>.

No entanto, na sua teoria do reconhecimento, Honneth dava conta não de um reconhecimento que se constituía aos moldes de uma ideologia. Sua atenção voltava-se, antes

---

<sup>29</sup> É possível perceber que o filósofo oscila bastante na visão quanto à carga significativa do reconhecimento. Em *Luta por reconhecimento e Reificação*, o reconhecimento parece ter uma carga positiva. Nas respostas às críticas de sua teoria da reificação, Honneth afirma que o reconhecimento não é nem positivo nem negativo. Em *Reconhecimento ideológico*, o reconhecimento volta a ser positivo, até nos casos de reconhecimento ideológico.

de tudo, para manifestações sociais que denunciavam *uma ausência ou insuficiência do reconhecimento*. Ao dar conta de práticas de humilhação e de aviltamento da dignidade, traduzidas como fenômenos de privação de reconhecimento, ele estaria abordando formas específicas de exercício de poder. No entanto, *ao contrapor o reconhecimento a práticas de dominação ou sujeição, Honneth, de alguma maneira, perde a noção de que o reconhecimento também poderia ser uma forma efetiva de dominação social*, como é possível intuir a partir do conceito de ideologia de Althusser, que ele recupera no breve artigo a que me volto. São resgatados, então, alguns exemplos capazes de mostrar como o reconhecimento pode ser uma ferramenta de fortalecimento de formas de dominação social.

Por exemplo, o orgulho que o ‘tio Tom’ sentiu em relação à recorrente louvação de suas virtudes submissas fez dele servo voluntário na sociedade escravista. O agitado clamor pela ‘boa’ mãe e dona de casa que provinha, por séculos, de igrejas, parlamentos e mídias de massa, deixou mulheres persistirem em uma autoimagem que vinha, com perfeição, ao encontro da divisão especificamente sexual do trabalho. E a valorização pública gozada pelo soldado corajoso e heróico produziu de maneira contínua uma classe suficientemente grande de homens que se incorporou prontamente à guerra em busca de glória e experiência. (HONNETH, 2014, p. 2).

Em suma, é possível, de fato, perceber que o reconhecimento social também pode possuir a função de atuar a favor de uma ideologia fomentadora de conformação. No entanto, surge um problema bastante delicado quando se admite a existência de um tipo de reconhecimento social capaz de conduzir o sujeito em direção à autorrealização e um outro tipo de reconhecimento capaz de sujeitá-lo a determinadas formas de dominação: como diferenciá-los? Para Honneth, se é possível afirmar que o reconhecimento social das “boas donas de casa” e dos “soldados corajosos e heróicos” era ideológico, é porque estamos à frente no tempo, nos consideramos moralmente mais avançados do que os nossos antepassados e já vivenciamos os colapsos desses tipos de enunciações que pediam e recebiam reconhecimento. Só assim, estando “moralmente à frente no tempo”, podemos afirmar, de maneira categórica, que a apreciação valorativa do escravo virtuoso, da boa dona de casa e do soldado heróico era de caráter puramente ideológico. Mas, se estivéssemos naquele passado, quais seriam os nossos critérios para diferenciarmos uma forma falsa, ideológica de reconhecimento, e uma outra forma correta e moralmente aceita de reconhecimento? Ou, de outro modo, como podemos diferenciar *hoje* os modos falsos dos modos verdadeiros de reconhecimento? Como justifica Honneth (2014, p. 3), “a determinação do teor ideológico de formas de reconhecimento parece, assim, tanto mais difícil quanto mais forte nós nos colocamos no interior das pressuposições socioculturais que dominavam àquele

momento do passado”. Ou, por outro lado, quanto mais nos distanciamos historicamente de determinados casos, mais facilmente dispomos de critérios aceitos universalmente que nos permitem diferenciar formas ideológicas de formas moralmente válidas de reconhecimento.

Para elaborar os critérios capazes de diferenciar ambas as formas de reconhecimento, o filósofo frankfurtiano traça um percurso bastante interessante. Primeiramente, ele defende que uma prática de reconhecimento designa um comportamento racional através do qual nós podemos reagir frente às peculiaridades de valor de uma pessoa. Em seguida, mostra como a prática de reconhecimento ideológico também se insere em um âmbito racional aceitável em um horizonte de valor específico. Por último, apresenta o critério que pode diferenciar ambas as formas de reconhecimento: a irracionalidade do reconhecimento ideológico não reside propriamente na sua semântica, mas é encontrada, por outro lado, na discrepância entre promessas valorativas e realização material. Em outras palavras, o filósofo pretende defender que sempre há uma rationalidade nas práticas de reconhecimento, mas que, em algumas práticas específicas (como nos caso de reconhecimento ideológico), a rationalidade das promessas se choça com a irracionalidade de suas possibilidades de realização material.

Ao contrário de Althusser e de todos aqueles teóricos que buscavam apontar apenas o caráter ideológico do reconhecimento, Honneth intenta, mais uma vez, resgatar o aspecto positivo do reconhecimento. Como defende, “longe de representar uma simples ideologia, o reconhecimento forma o pressuposto intersubjetivo para a capacidade de realizar, autonomamente, metas de vida” (HONNETH, 2014, p. 5). Na primeira parte do artigo que analisamos, ele resgata quatro premissas para defender, mais uma vez, o status do reconhecimento. São elas: 1) o reconhecimento entende-se como a afirmação de peculiaridades positivas de sujeitos ou grupos humanos; 2) o reconhecimento não se reduz apenas a meras palavras ou enunciações simbólicas, mas também a posturas que se efetivam na ação; 3) o reconhecimento é expressão de um propósito independente, não sendo vinculado a qualquer outra ação direcionada para outro objetivo; e 4) ele se manifesta de diferentes formas, nas experiências de amor, respeito jurídico e estima social. Em suma, haveria uma rationalidade positiva consistente nos atos de reconhecimento que uma interpretação althusseriana não daria conta, pelo fato de rotular o reconhecimento como necessariamente ideológico.

No entanto, se todo ato de reconhecimento é necessariamente racional, o que dizer do reconhecimento ideológico? Qual seria, de fato, o caráter racional dessa forma de reconhecimento? Na segunda parte do artigo, o filósofo se volta, então, para uma investigação sobre a rationalidade do reconhecimento ideológico. É interessante perceber que,

diferentemente das formas de desrespeito apresentadas por Honneth em *Luta por reconhecimento* – exemplos de uma ausência de reconhecimento -, o reconhecimento ideológico funciona como se fosse, pura e simplesmente, um reconhecimento verdadeiro, porque consegue reconhecer positivamente os indivíduos em questão. Nesse caso, como detalha Honneth (2014, p. 9),

aqueles sistemas de convicção em que um valor é precisamente negado a grupos de pessoas específicos – como no racismo, na misoginia ou na xenofobia -, não podem de forma alguma assumir o papel de ideologias do reconhecimento, pois eles, em regra geral, conduzem ao aviltamento da autoimagem dos concernidos.

O reconhecimento ideológico, dessa maneira, tem a peculiaridade de exprimir positivamente o valor de um sujeito ou de um grupo de sujeito e, assim, contribui para a integração desse grupo de pessoas já excluídas previamente. Um outro aspecto do reconhecimento ideológico é que ele só funciona se os sistemas de convicções que devem ser reconhecidos também se tornam “críveis” para os sujeitos envolvidos. Ou seja, uma mulher só pode ser efetivamente reconhecida como uma “boa dona de casa” se ela também acreditar que determinadas capacidades suas são positivas e que a ideia de “ser uma boa dona de casa” tem valor em um determinado pano de fundo social. Não seria possível reconhecer efetiva e ideologicamente uma mulher como “boa dona de casa” se as suas qualidades louvadas fossem, por exemplo, a sua habilidade para fazer contas ou para discutir ideias, ou se “ser uma boa dona de casa” fosse uma capacidade já sem valor no tempo no qual ela vive. Esse aspecto refere-se à necessidade de que as características a serem reconhecidas sigam uma “progressão do reino de razões valorativas” (HONNETH, 2014, p. 9). De maneira mais simples, “ideologias do reconhecimento só podem utilizar as enunciações de valor que estão, em certa medida, no topo do vocabulário valorativo do presente” (HONNETH, 2014, p. 9). Enunciações que caíram em descrédito com o tempo, assim, são percebidas como não sendo críveis por parte dos destinatários. É assim que, hoje, cada vez menos mulheres se identificam e chegam a ter o seu sentimento de autoestima fortalecido com a enunciação de que são boas donas de casa. Novas formas de enunciação e de reconhecimento estão em questão no presente e passam a fazer sentido nesse novo horizonte de valores.

Uma terceira e última condição para que uma forma de reconhecimento seja considerada ideológica consiste no fato de que a enunciação de valor não tem de ser apenas positiva e crível, mas também contrastante com os outros valores e desempenhos correntes na sociedade. Os indivíduos que são reconhecidos segundo uma ideologia, assim, não só devem

ter alguma ou algumas de suas capacidades reconhecidas positivamente, de modo que elas sejam críveis em determinado horizonte de valor, como também devem se sentir donos de capacidades distintas e peculiares. Devem se sentir, assim, “distinguidos”. Desse modo, Honneth (2014, p. 10) defende que as ideologias do reconhecimento operam “no ‘espaço das razões’ historicamente existente”, uma vez que as ideologias não poderiam apresentar sistemas simplesmente irracionais de convicções, mas precisariam mobilizar “razões valorativas que possuam poder de convencimento suficiente em meio às condições dadas, a fim de motivar racionalmente seus destinatários a aplicar essas razões a si mesmos” (HONNETH, 2014, p. 10). Em outras palavras, o reconhecimento ideológico deve ser tão, mas tão convincente, que até quem é reconhecido ideologicamente deve ter prazer em aplicar a si mesmo esse tipo de reconhecimento ideológico, assumindo, de bom grado, as “qualidades” que fazem mover as engrenagens sutis de uma máquina social da dominação.

Por último, para distinguir as duas formas de reconhecimento – uma moralmente aceita e outra intencionalmente falsa -, Honneth se propõe a analisar a forma falsa segundo um eco entre as promessas normativas e a sua possibilidade de realização, através do caso específico do funcionamento atual das esferas do trabalho no capitalismo “mais desenvolvido”, ou “neoliberal”. Nessa nova configuração, os sujeitos não concebem mais a própria atividade laboral como uma necessidade, mas como o exercício de uma “vocação”. Agora, os empregados são chamados de “empreendedores de si mesmos” e são vistos como se dotados da capacidade de planejar o próprio caminho profissional. Eles também devem ser autônomos, criativos e flexíveis – competências estas que eram reservadas apenas aos empreendedores de tipo clássico. O ponto é que todas essas exigências profissionais não são gratuitas, mas parecem ter “a função de evocar uma nova relação a si que motiva a assunção voluntária de cargas de trabalho consideravelmente elevadas” (HONNETH, 2014, p. 12). Desse modo, os empregados não são urgidos a serem autônomos, criativos e flexíveis gratuitamente, uma vez que essas capacidades alimentam um sistema que possui cada vez menos garantias sociais (daí a importância das ideias de autonomia e flexibilidade) e que estimula cada vez mais a competição (daí o valor da criatividade e especialização). Como se trata de uma ideologia do reconhecimento, ela é, então, racional e convincente a ponto de que seja “crível” pelos trabalhadores para que eles possam utilizá-la por si mesmos.

É interessante perceber que essa ideologia do reconhecimento na esfera de trabalho no capitalismo neoliberal não é tão difícil assim de ser percebida. No dia 21 de outubro de 2016, a revista de moda Vogue Brasil, por exemplo, publica no seu site a matéria intitulada *Quer trabalhar na Vogue? Então vem ver essas dicas aqui!*, na qual a diretora de redação Daniela

Falcão, a editora-chefe Silvia Rogar e a diretora de moda Barbara Migliori fazem uma lista das “competências” exigidas a todos aqueles que trabalham na Vogue. Resumidamente, segundo o site da revista, seria necessário dormir apenas cinco horas por noite, pois “a Vogue tem plantonistas que começam a olhar as notícias às seis horas da manhã”; ter “flexibilidade física e emocional”, porque, para trabalhar na Vogue, seria preciso “aguentar o tranco e viver na pressão por conta do volume e da intensidade de notícias mirando a excelência”; e “se multiplicar e ser multitasking” para “escrever a crítica de um desfile a caminho de outro, postar o primeiro look da passarela prezando pelo ineditismo, fotografar bem e sair bem em foto, escrever bem, falar bem com as pessoas”. Há, nessas exigências, a intuição de que não só elas devem ser tomadas de bom grado por todos aqueles que trabalham na Vogue como também devem ser almejadas por todos aqueles que querem trabalhar na Vogue, como se houvesse (e, em certo aspecto, há) uma racionalidade atrativa nessas demandas. Por outro lado, é perceptível que, embora essas exigências se constituam como promessas valorativas de uma boa vida (nessa lista, há uma ideia implícita de que é possível ser feliz assim), as possibilidades materiais de realização dessas promessas são nulas. É biologicamente impossível “ter boa memória e bom humor” – a primeira exigência da lista -, quando se dorme cinco horas por noite. Também é improvável que um indivíduo que tenha que realizar várias atividades ao mesmo tempo se mantenha emocionalmente estável e fisicamente saudável. Existem ecos entre promessa valorativa e efetivação material, de fato, nas ideologias do reconhecimento.

Por outro lado, Honneth também leva em consideração o fato de que determinados novos modos de reconhecimento ainda não ganharam efetivação material - e que não por isso eles devem ser vistos como reconhecimentos ideológicos. Para o filósofo, novos modos de reconhecimento devem ser acompanhados de alterações das determinações de direito, estabelecimentos de outras formas de representação política e realizações de redistribuições materiais, pois novos modos de reconhecimento se constituem não apenas como uma mudança do componente valorativo, mas também como uma mudança *material* que acompanha esse novo modo de reconhecimento. É esse componente material que, para Honneth (2014, p. 13), pode oferecer a solução para a diferenciação entre formas ideológicas e formas legítimas de reconhecimento. Há um déficit estrutural na capacidade de as ideologias assegurarem os pré-requisitos materiais a partir dos quais os sujeitos poderiam efetivamente realizar as peculiaridades valorativas dessa forma de reconhecimento. Como explica Honneth (2014, p. 14), “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". Ou seja, embora os sujeitos sejam urgidos a seres flexíveis, motivados e criativos, não existem políticas institucionais capazes de permitir uma realização desses novos valores. Ao contrário: os indivíduos são compelidos a simular motivação, flexibilidade e aptidões, em condições de trabalho que, por outro lado, os impedem de se sentirem motivados, de serem flexíveis e de desenvolverem aptidões criativas, como podemos ver no exemplo da revista Vogue Brasil.

Em outras palavras, embora exista, nas ideologias do reconhecimento, um primeiro nível racional de reconhecimento, referente às normas e ao campo das razões valorativas, há, em um segundo nível, uma irracionalidade referente ao campo da realização material. O ato de reconhecimento, no reconhecimento ideológico, não se efetiva, portanto, do ponto de vista material, ficando apenas no plano meramente simbólico. Honneth também exemplifica o caso do “trabalho cívico” como um novo tipo de reconhecimento que também se mostra ideológico. “Também aqui é conferida a um grupo social uma distinção simbólica que pode motivar novas formas de sujeição voluntária sem que as correspondentes medidas no plano institucional sejam introduzidas” (HONNETH, 2014, p. 14). Embora seja possível afirmar que novas formas de reconhecimento precisam de tempo para serem sedimentadas em novos modos de comportamento ou arranjos institucionais – uma espécie de distância temporal causada pela demora na realização de pré-requisitos institucionais -, existem sistemas de atribuições de valor que não oferecem uma perspectiva de preenchimento material. A ferramenta para testar se se trata de uma nova forma de reconhecimento moralmente aceita ou de uma nova forma ideológica de reconhecimento pode ser, então, a percepção sobre se há perspectivas ou não de que essas formas de reconhecimento se efetivem materialmente. Quando não há, seria possível afirmar, sem sombra de dúvidas, que se trata de uma ideologia do reconhecimento.

## INTIMIDADES POLÍTICAS

No entanto, há alguns exemplos bastante provocativos encontrados em algumas críticas à teoria do reconhecimento capazes de desestabilizar a argumentação desenvolvida pelo filósofo de que o reconhecimento moral é necessariamente um ato positivo que levaria os sujeitos em direção à própria autonomia. Ao contrário da defesa de Honneth de que o reconhecimento, longe de representar uma simples ideologia, formaria o pressuposto intersubjetivo para a capacidade de realizar metas de vida de modo autônomo, há diversos casos em que o reconhecimento, traduzido inclusive através de atos morais de amor, se

constitui como sujeição. Allen (2014) traz o exemplo de Elizabeth, uma jovem garota de cinco anos de idade, que sempre foi amada pelos pais e que formou um senso coerente básico a que Honneth se refere como “autoconfiança”. Os pais de Elizabeth dizem a ela o quanto a amam através de expressões como “você é tão bonita”, “como você é uma menininha doce” ou “como você se comporta bem, filha”. Eles também demonstram o próprio amor falando com ela frequentemente sobre o dia dela, comprando animais de pelúcia e bonecas de garotas americanas e encorajando os esforços dela como uma bailarina. O ponto é que os pais não percebem que, a partir dessas manifestações de afeto e encorajamentos, eles estão apoando e reforçando estereótipos de gênero que podem levar Elizabeth a ficar obcecada com a própria aparência física (em vez de seu intelecto ou seu caráter, por exemplo), com relacionamentos afetivos (em vez de conquistas pessoas), a ser sempre dócil, obediente e disposta a satisfazer figuras autoritárias – em suma, sempre pronta a atender as demandas de uma norma da feminilidade. Ou seja, nesse exemplo, Elizabeth recebeu simultaneamente reconhecimento moral através do amor dos pais e subordinação de uma ideologia de gênero.

E porque Elizabeth recebeu amor e subordinação de gênero de uma só vez desde que ela está viva, e por todo esse tempo se tornou incapaz de acessar uma ideologia de gênero criticamente porque ela nunca desenvolveu plenamente a capacidade requisitada para a autonomia, ela tende a formar um apego psíquico para esses modos de feminilidade subordinantes que, na vida adulta, se mostra bastante difícil de ser alterado (ALLEN, 2014, p. 26).

O exemplo de Elizabeth parece ilustrar aquela visão representada por Althusser que Honneth tenta desconstruir: a de que as relações de reconhecimento – mesmo as que Honneth chama de “morais” - também traduzem formas de sujeição. Para Butler (1997), que parte da interpretação althusseriana, o reconhecimento é, de fato, necessário para todos os seres humanos, porque, sem ele, a vida seria impossível de ser vivida por ser ininteligível. Essa necessidade de reconhecimento seria tão forte que um sujeito em desenvolvimento aceitaria qualquer forma de reconhecimento oferecido a ele, até aquele que requer algum tipo de aceitação e apego a um modo de identidade subordinante. Mas, como Butler aponta (1997, p. 8), o processo de formação de um sujeito competente requer que haja também uma negação dessa dependência primária e desse apego a formas de reconhecimento subordinantes. É bastante forte, portanto, o argumento de que reconhecimento moral e subordinação podem vir juntos – e esta força parece enfraquecer o status normativo de uma teoria do reconhecimento que parece ter se distanciado de uma crítica do poder ao pensar o reconhecimento moral como necessariamente não-ideológico. Para algumas teóricas feministas, como Estelle Ferrarese (2009), a natureza das relações de reconhecimento é permeada por exercícios de poder,

porque quando necessitamos do reconhecimento de outro já estaríamos imersos em esferas nas quais um tem o poder de reconhecer o outro por determinadas causas e vice-versa. Como um ato performativo, o reconhecimento funcionaria da seguinte maneira:

“Eu preciso que você me reconheça como um ser humano (ou um ser diferente de você). Sem o seu reconhecimento, eu não posso me tornar este ser. Não apenas eu desejo que você reconheça que eu sou este ser (se não fosse assim, isso seria simplesmente uma vitória cognitiva), mas apenas você pode tornar este ser verdadeiro; esta é precisamente a razão pela qual eu sou forçado a formular esta reivindicação” (FERRARESE, 2009, p. 608).

Dessa maneira, o reconhecimento seria sempre permeado por uma relação de poder na qual eu atribuo a uma outra pessoa um status específico que a coloca na posição de me reconhecer ou não como alguém de valor. Segundo essa interpretação, o ato de reconhecimento se constitui a partir de uma relação de poder não porque um sujeito de fora, sem qualquer relação comigo, deseja me subjugar deliberadamente, mas porque *eu reconheço em um outro sujeito uma autoridade específica que dá a ele o direito de infligir em mim um dano que me impede de ter uma relação saudável comigo mesma*. Isso porque o poder, como apontava Foucault, não seria exatamente uma coisa, um atributo ou uma possessão, mas uma relação. Quando eu desejo o reconhecimento de um ou vários sujeitos, eu já estou inserida em uma relação de poder específica, segundo a interpretação de Ferrarese (2009), por exemplo. A fragilidade da teoria do reconhecimento de Honneth, segundo essa interpretação, estaria situada no fato de ter colocado o sujeito em uma posição radicalmente *fora* de relações de poder. No entanto, acredito que, quando se analisam todas as relações de reconhecimento como *necessariamente* relações de poder, é fácil perder de vista quais relações infligem sérios danos individuais, como aquelas nas quais a dominação e a subjugação impedem radicalmente uma autonomia mínima dos sujeitos, e quais relações de poder se mostram como relações produtivas e positivas na constituição de indivíduos autônomos. É o mesmo problema enfrentado por uma interpretação althusseriana: se todo reconhecimento é ideológico, como diferenciar aqueles que subjugam de modo definitivo daqueles que abrem espaço para determinadas negociações e negações? São questões bastante complexas que só poderiam ser abordadas de modo consistente se estivessem em um trabalho diferente deste. Menciono tais questionamentos aqui apenas para esclarecer que, embora a teoria do reconhecimento tenha os seus problemas como uma crítica do poder, as teorias que analisam o reconhecimento como imerso em relações de poder também enfrentam outros problemas específicos, como o de não dar conta de atos de reconhecimento que, de fato, levariam à autonomia dos sujeitos.

Por outro lado, o exemplo de Elizabeth também apontaria outros pontos frágeis do percurso teórico desenvolvido por Honneth para defender que o reconhecimento ideológico consistiria em um eco entre promessas normativas e realização material. Para Allen (2014, p. 30), neste caso específico, não haveria um eco entre promessas normativas e realização material, uma vez que as mulheres que se conformam a normas de beleza feminina e docilidade ganhariam justamente as condições normativas para se realizarem materialmente, através do casamento como homens ricos, como aponta Allen (2014, p. 30), e as mulheres que se desviam dessas normas seriam afetadas materialmente por isso, dos pontos de vista econômico e até físico. A meu ver, o exemplo de Elizabeth não enfraquece, de maneira alguma, o argumento desenvolvido por Honneth de que, no reconhecimento ideológico, haveria um eco entre promessas normativas e realização material, mas apenas o fortalece. Quando Honneth se refere a “realização material”, ele não se refere à “realização econômica ou física” dos sujeitos envolvidos, mas à realização material das normas que a precedem. Ou seja, embora Elizabeth tenha sido levada a acreditar que ser bem-comportada e dócil é o modo mais adequado para que se torne realizada no futuro, é claro que *materialmente* estas normas não levariam à realização plena de Elizabeth, porque possivelmente ela se depararia com situações nas quais ser indócil e não-comportada seria o comportamento mais adequado para a realização de sua liberdade, por exemplo, e que *ser dócil e bem-comportada a impediria a realizar este empreendimento, muitas vezes rebelde, de busca pela realização de si mesmo*. Desse modo, há, a meu ver, um eco entre promessa normativa e realização material no caso de Elizabeth. Por outro lado, também acredito que a teoria do reconhecimento de Honneth deveria ir mais fundo na análise de como um ato de amor, por exemplo, poderia provocar sujeição – flexibilizando a noção de que o reconhecimento moral levaria necessariamente à autonomia.

A questão é que, embora Honneth chegue a apontar determinadas problemáticas de um reconhecimento ideológico na esfera do público, o filósofo parece falhar na análise de como as relações de poder se constituem na esfera privada – e *este me parece o maior problema das reflexões sobre o reconhecimento ideológico*. No artigo sobre o reconhecimento ideológico, Honneth mostra que determinadas ideologias do reconhecimento podem surgir nas esferas da sociedade civil e do Estado, mas não chega a problematizar a formação de ideologias do reconhecimento no seio familiar – análises que poderiam tratar de modo mais crítico a formação individual das mulheres nas sociedades patriarcas e machistas, como vimos no exemplo da garota Elizabeth. Como interpreta Connolly (2010), Honneth, ao conceber as três esferas de reconhecimento da família, sociedade civil e Estado, ele estaria separando o

reconhecimento social em dois tipos: público e privado. Aquele que é pensado como apolítico seria chamado de “privado” e aquele concebido como político é visto como “público”. Podemos perceber a despolitização do privado na teoria do reconhecimento de Axel Honneth no seguinte trecho de *Luta por reconhecimento*:

Ora, nem todas as três esferas de reconhecimento contêm em si, de modo geral, o tipo de tensão moral que pode estar em condições de pôr em marcha conflitos ou querelas sociais: uma luta só pode ser caracterizada de ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo. Segue-se daí primeiramente, com o olhar voltado para as distinções efetuadas, que o amor, como forma mais elementar do reconhecimento, não contém experiências morais que possam levar por si só a formação de conflitos sociais: é verdade que em toda relação amorosa está inserida uma dimensão existencial de luta, na medida em que o equilíbrio intersubjetivo entre fusão e delimitação do ego pode ser mantido apenas pela via de uma superação das resistências recíprocas; os objetivos e os desejos ligados a isso, porém não se deixam generalizar para além do círculo traçado pela relação primária, de modo que pudessem tornar-se alguma vez interesses públicos. (HONNETH, 2003c, p. 256).

Os argumentos que sustentam essa defesa são quatro: 1) Para serem politicamente analisadas, as relações sociais e os princípios normativos de qualquer domínio social precisam ser generalizados; 2) as relações sociais da família e os princípios normativos que operam nela não podem ser generalizados; 3) o único conflito relevante que ocorre na família é existencial e está relacionado com o conflito de uma ambivalência sobre a separação da mãe; e 4) os tipos de conflito manifestados na família não motivam agitação social. Embora o primeiro ponto seja defensável – existem conflitos interpessoais que não são passíveis de uma análise ou terapia política, mas não necessariamente eles são próprios da esfera familiar, já que há questões sociais que extrapolam o domínio do político -, os outros três argumentos, como aponta Connolly (2010), são indefensáveis, pois eles ignoram o fato de que os domínios sociais público e privado se interpenetram, de modo que a esfera doméstica não está apartada de uma realidade política específica. As intervenções de ordem estatal na unidade familiar e a distribuição de renda, emprego e bens e serviços afetam a autonomia dos indivíduos privados e as escolhas e decisões que eles fazem na esfera privada. Além disso, a organização das instituições públicas reflete pressuposições sobre a organização da esfera privada (CONNOLLY, 2010, p. 421). Em outras palavras, uma vez que as relações familiares funcionam segundo critérios generalizados socialmente, não há a necessidade de execrar a

família da política, como Honneth o faz ao defender que os conflitos próprios de uma relação de reconhecimento baseada no amor não é objeto de ocupação pública<sup>30</sup>.

Em suma, é evidente que a esfera privada também deve ser abordada como um espaço onde relações de poder são constituídas, a fim de que as relações de amor – e os problemas que vêm com elas, como desejos que não são saudáveis, dependências e fragilidades afetivas – sejam pensadas e criticadas apropriadamente. É assim que outras formas de reconhecimento ideológico virão à tona, além daquelas que se constituem no espaço do público, como já concebeu Honneth nos exemplos das novas formas de trabalho no capitalismo neoliberal e do trabalho cívico. A partir do desenvolvimento de uma concepção mais política da esfera familiar, também passa a ser possível pensar todas as relações de reconhecimento, inclusive aquelas através das quais os atos de amor e a experiência de autoconfiança se constituem, como relações passíveis de crítica. Acredito que a afirmação de que as relações de reconhecimento são fundamentalmente relações de poder não traz, em si, um significado capaz de obscurecer as distinções entre relações que emancipam e relações que subjugam. Para isso, seria preciso desenvolver uma concepção de poder neutra, na qual o poder não levaria necessariamente à subjugação e à dominação de uma das partes de uma relação de reconhecimento, mas também poderia levar à liberdade, à autonomia, ao acesso a determinadas formas de vida, em suma, à descoberta do mundo, já que, em uma relação de reconhecimento, as partes não são iguais, elas vêm de lugares distintos, vão para espaços diferentes e uma parte pode propor a outra uma fortuna que esta não possui.

De todo modo, após apresentar esse breve panorama dos caminhos pelos quais Axel Honneth busca responder às diversas críticas direcionadas a uma teoria que teria falhado em analisar as relações de dominação no seio social, nos resta refletir sobre em que constitui, de fato, o reconhecimento ideológico. A meu ver, não está claro se o reconhecimento ideológico se trata efetivamente de um diagnóstico de uma patologia social, como defende Zurn (2015). Para ele, o reconhecimento ideológico é uma patologia social, cujo funcionamento em dois

---

<sup>30</sup> A questão sobre como a esfera privada pode ser permeada de relações de poder e sujeição é abordada de modo bastante forte e radical nas obras cinematográficas do diretor grego Yorgos Lanthimos. Em *Dente canino* (2009), por exemplo, Lanthimos mostra uma família claustrofóbica cujo *paterfamilias* procura incessantemente isolar seus três filhos (duas mulheres e um homem) de todo o contato com o mundo exterior. Já adultos, eles acreditam que tudo o que está fora da mansão confortável e hermética, de onde nunca saíram, seria uma ameaça, devido à ficção criada pelo pai de que sair de casa significaria praticamente morrer. Para Lydia Papadimitriou, especialista em cinema grego e professora da Universidade Liverpool John Moores, *Dente canino* pode ser uma metáfora para o medo de que um substancial fluxo de imigrantes acontecesse nos últimos anos. O cinema grego, através de filmes como *Attenberg* (2010), de Athina Rachel, *Miss Violence* (2012), de Alexandre Avranas e *O garoto que comia alpiste* (2012), de Ektoras Lygizos, mostra como um cenário político e econômico de crise afeta os lugares mais íntimos dos sujeitos, de modo que as esferas privada e pública não só não são como *não podem* ser compreendidas como se estivessem isoladas uma da outra.

níveis serve de modelo para a sua análise de todas as outras patologias sociais concebidas por Axel Honneth. Para Zurn (2015, p. 98), o reconhecimento ideológico seria uma “desordem de segunda ordem” porque exibiria uma desconexão entre conteúdos de primeira ordem e a compreensão reflexiva de segunda ordem destes conteúdos – e por esse motivo pode ser considerada uma patologia social.

Há um conteúdo de primeira ordem de uma avaliação prometida por uma forma de reconhecimento, mas há uma desconexão significativa, pervasiva e socialmente causada entre esta promessa avaliadora e, em um segundo nível de reflexividade, as condições materiais requeridas para a realização desta promessa (ZURN, 2015, p. 99).

Portanto, por ser uma desordem de segunda ordem, o reconhecimento ideológico seria necessariamente uma patologia social, segundo a visão de Zurn. Para ele, uma patologia social se constitui quando as pessoas não estão conscientes, em um segundo nível de reflexividade, de que o consenso social atual que forma os sistemas de crenças individuais é sensitivo e formado por poderes e interesses sociais específicos de uma classe. Seguindo a teoria clássica da ideologia marxista, Zurn defende que os atores sociais sofrem de uma patologia cognitiva na medida em que eles não possuem consciência de como as suas crenças de primeira ordem – aquelas crenças nas estruturas básicas, na ordem e no funcionamento do mundo social – se constituíram. “Porque a ideologia naturaliza o que, na verdade, é um produto do modo como estruturamos a sociedade, ela serve funcionalmente para reproduzir estruturas sociais desiguais escondendo o seu caráter histórico e suas causas sociais” (ZURN, 2015, p. 99). Assim, seguindo esse argumento, é possível afirmar que o reconhecimento ideológico funciona como uma desordem de segunda ordem e que, portanto, pode ser considerado uma patologia social. Embora eu não descarte esta possibilidade interpretativa, acredito que seria necessário imergir nas noções de patologia e ideologia para poder defender abertamente que há uma ligação direta entre ambas – algo que não cabe nos limites desta dissertação.

Mesmo não afirmando categoricamente que o reconhecimento ideológico se trata de uma patologia social, acredito que ele pode ser interpretado, no mínimo, como o diagnóstico de um sofrimento social sutil, uma vez que a não-realização material de uma promessa valorativa racional se mostra como um forte catalisador de sofrimentos: se as mulheres que eram reconhecidas como “boas donas de casa” não sofressem, elas não teriam protagonizado uma luta contra a dissolução de papéis que mais aprisionavam do que libertavam; se os escravos não tivessem sentido a falácia do que era ser reconhecido por ser fiel ao seu senhor,

eles não teriam buscado se libertar de sua situação de dominação e até hoje viveríamos em sociedades escravocratas formadas por “senhores generosos” e “escravos fieis”. Do mesmo modo, é possível perceber hoje fortes sintomas de sofrimentos na esfera de trabalho do capitalismo neoliberal. Como interpreta Ehrenberg (2014), as exigências do capitalismo neoliberal de que os empregados sejam continuamente “empreendedores de si mesmos”, flexíveis, autônomos, criativos e independentes desembocaram em um sentimento de “cansaço de si mesmo” característico da depressão. É possível que, com o tempo, novas formas de reconhecimento no ambiente de trabalho superem os valores ideológicos disseminados hoje na esfera do trabalho.

É difícil afirmar quais mecanismos cumpriram um papel fundamental nas mudanças mencionadas acima - mulheres que passam a ser reconhecidas por sua contribuição social e negros que são reconhecidos como cidadãos e não como escravos -, se são resultados de lutas por reconhecimento, nos moldes pensados por Honneth, ou de “políticas de saída” (*politics of exit*), como propõem algumas “teorias do empoderamento”. Como explica Ferrarese (2009), as políticas de saída teriam o intuito de tirar os sujeitos de relações de reconhecimento nas quais eles se sentem dominados ou não-reconhecidos, através do desenvolvimento de uma autoestima inerente de constituir a si mesmo fora e contra mecanismos de poder. “As políticas de saída significam se afastar da obviedade e naturalidade de relações de força e interpretação do mundo e da sociedade virando as costas em uma recusa persistente” (FERRARESE, 2009, p. 611). Ao virar as costas, o sujeito resistente buscaria novas formas de reconhecimento, novos distribuidores de direitos e de status e assim vai. Acredito que as “políticas de saída” entram em contradição com a ideia de que as relações de reconhecimento são necessariamente relações de poder. Seria inútil propor uma política de saída que acabasse buscando novas formas de reconhecimento – ou seja, que acabasse chegando a novas formas de poder. Além disso, é bastante difícil imaginar o que seria de fato “sair de” uma relação de reconhecimento para entrar em outra – e quais seriam as condições dos sujeitos envolvidos em conceber formas de reconhecimento diferentes daquelas às quais estão sujeitos. Não parece ser o caso das mulheres e dos negros, cujos status atuais parecem mais resultar de lutas por reconhecimento do que propriamente de “políticas de saída”. Talvez seja possível pensar em “políticas de saída” no caso das lutas pelo fim do casamento, empreendidas por indivíduos que mantém relações poliamorosas, ou pela dissolução dos gêneros, conduzidas por aqueles que se consideram “não-binários” – casos muito específicos.

De todo modo, é preciso deixar claro que, por considerar o reconhecimento ideológico um diagnóstico de um sofrimento sutil, ele integra o presente trabalho. Também se mostrou

interessante trazê-lo para esta dissertação por dois outros motivos fundamentais. O primeiro deles é que, como diagnóstico, o reconhecimento ideológico possui causas claras e estas causas residem nos mecanismos ideológicos de sustentação social. Honneth explicita bem os motivos pelos quais determinados indivíduos ou grupos de indivíduos são reconhecidos enquanto excluídos – e dentro dos limites de uma teoria do reconhecimento que parecia não abrir portas para um diagnóstico consistente de uma patologia social. Os déficits etiológicos nos diagnósticos da reificação e da invisibilidade pareciam indicar a improdutividade da teoria do reconhecimento ao lidar com as relações de poder que se constituem não apenas dentro do espaço de interações intersubjetivas, mas também naquele espaço entre “sistema” e “mundo da vida”. Quando Honneth associa a noção de ideologia com a sua teoria do reconhecimento, ele parece, então, reatar os laços entre sistema e mundo da vida habermasianos e, assim, interpretar, de modo mais rico, os casos em que parece operar uma espécie de “colonização do mundo da vida pelo sistema”, como vimos no reconhecimento ideológico. Dentro do vocabulário habermasiano, seria possível afirmar que o reconhecimento ideológico se trata, de fato, de uma patologia social, por ser produto de uma invasão de uma lógica sistêmica para um espaço cuja lógica deveria ser comunicativa.

O segundo motivo pelo qual o reconhecimento ideológico ganha espaço neste trabalho é que, nas suas reflexões sobre este sofrimento sutil, Honneth acaba chegando a um modelo explicativo que se assemelha bastante ao que parece ser, a meu ver, o caminho mais produtivo e rico dos diagnósticos de patologias sociais desenvolvidos até hoje por Honneth: aquele que aponta a existência de paradoxos. No final das contas, o reconhecimento ideológico se define como uma promessa valorativa que, nos caminhos de sua materialização, encontra o seu oposto - como vimos nas patologias do individualismo. O conceito de paradoxo, embora não tenha sido citado nas reflexões de Honneth sobre o reconhecimento ideológico, parece integrar, então, o pano de fundo de suas reflexões sobre o tema. O que parece ficar claro é que, quando o filósofo encontra causas para os sofrimentos analisados, ele chega na ideia de paradoxo e, então, na de ideologia. A meu ver, foi só nas suas reflexões sobre a autorrealização organizada e o reconhecimento ideológico que Honneth conseguiu identificar determinadas causas para os sofrimentos em questão – e essas causas residem justamente na invasão de um terreno muito íntimo de constituição das identidades dos sujeitos por uma lógica ideológica, segundo estratégias de dominação paradoxais. Está claro que, para dar conta de maneira complexa das causas de determinadas patologias sociais, Honneth precisaria se voltar para uma crítica mais contundente das instituições, sem negligenciar o papel destas na conformação da individualidade dos sujeitos envolvidos. Seria preciso, portanto, voltar-se

para uma investigação sobre o papel do “sistema” na formação das identidades e no desenho (nada inocente, aliás) das formas de vidas que merecem ser reconhecida em uma sociedade permeada por relações de poder e dominação.

No próximo capítulo, será apresentado o diagnóstico da alienação concebido por Rahel Jaeggi. O que se vê é um trabalho que descreve sofrimentos como impotência, perda de controle, perda de autenticidade, divisão interna e indiferença, mas não identifica as causas pelas quais estes sentimentos ganharam solidez na vida interna dos indivíduos. Quando analisa os modos de alienação, Rahel Jaeggi não identifica o pano de fundo social para estes fenômenos. Assim como em *Reification*, de Axel Honneth, *Alienation* realiza uma descrição do sofrimento, sem identificar as causas sociais dele. Na obra, as pessoas sofrem e sofrem de maneiras específicas, narradas com detalhes por Jaeggi, mas por que exatamente elas sofrem ? Veremos estas questões de modo mais apurado a seguir.

#### 4. A AUSÊNCIA DE UMA ETIOLOGIA NO DIAGNÓSTICO DA ALIENAÇÃO

*“- Pensa que não entendo? O inútil sonho de ser. Não parecer, mas ser. Estar alerta em todos os momentos. A luta: o que você é com os outros e o que você realmente é. (...) Cada tom de voz, uma mentira. Cada gesto, falso. Cada sorriso, uma careta. Cometer suicídio? Nem pensar. Você não faz coisas deste gênero.”*

**Trecho do filme *Persona* (1966), de Ingmar Bergman**

A filósofa Rahel Jaeggi, considerada hoje uma das representantes da teoria crítica contemporânea, realiza, na obra *Alienation*<sup>31</sup>, a atualização de um conceito que tem origem na obra de Hegel, passa por Karl Marx e pela herança existencialista de Kierkegaard e Martin Heidegger, chegando à Escola de Frankfurt, principalmente aos trabalhos de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Jaeggi - de modo semelhante a Axel Honneth, na sua justificativa da importância de se retomar a reificação como conceito-chave para compreender formas contemporâneas de relacionamento do sujeito com ele mesmo, com outros indivíduos e com o mundo dos objetos - defende a necessidade de se reabilitar o conceito de alienação no contexto contemporâneo, a fim de que formas sutis de descontentamento social possam ser compreendidas mais claramente. Como escreve Jaeggi na introdução à *Alienation*: “diante de recentes desenvolvimentos econômicos e sociais, vê-se sinais de um descontentamento crescente que, se não em nome, mas em substância, tem a ver com o fenômeno da alienação” (JAEGGI, 2014, p. 26). Ou um pouco depois: “diante de uma tensão constantemente renovada entre aspiração e realidade, entre promessa social de autodeterminação e autorrealização e as falhas para realizar esta promessa, o assunto da alienação (...) permanece relevante e importante” (JAEGGI, 2014, p. 27). Para a autora, a alienação é um conceito produtivo e rico, capaz de abrir domínios de fenômenos que poderiam ser simplesmente ignorados devido ao empobrecimento de possibilidades interpretativas e teóricas.

No entanto, apesar de defender a necessidade de se reabilitar a alienação em todo o seu potencial crítico, Jaeggi afirma a importância de não utilizá-la a partir das bases teóricas que lhe deram origem. Intencionalmente, Jaeggi abandona a leitura marxista do conceito. Para ela, há uma série de problemas na interpretação de Marx do conceito, sendo os principais deles uma fundação filosófica fora de moda na época da pós-modernidade, as implicações políticas que se mostram questionáveis no período do liberalismo político e um tipo de crítica ao capitalismo que parece completamente inadequada em um contexto de vitória decisiva do capitalismo. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, publicados em 1844, Marx associa a

---

<sup>31</sup> Lançada em 2005, com o título original *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. A obra traduzida para o inglês foi publicada apenas em 2014.

alienação a um processo econômico que tira do homem o fruto de sua produção e faz com que ele se torne estranho a si mesmo e ao ambiente onde vive. A alienação pode ser compreendida, nas reflexões de Marx, como uma alteração das relações que o sujeito deveria ter consigo mesmo e com o mundo natural e social. O aspecto surpreendente da leitura marxista da alienação é que ela é a alienação de algo que o *próprio* sujeito criou.

A alienação que permeia todas as experiências dos trabalhadores na leitura marxista é a mesma que subjaz a relação do senhor e do escravo, descrita na obra *Fenomenologia do espírito*, de Hegel. Assim como a atividade do trabalhador parece pertencer a um outro, a consciência do escravo em Hegel não é puramente para si, mas para um outro, como uma consciência em forma de coisa. Por outro lado, a consciência do senhor é uma consciência para si, que interage com o mundo a partir de uma consciência cuja essência tem o caráter de uma coisa. Esta consciência, a do escravo, é a que trabalha sobre as coisas de maneira infinita e constante, porque as coisas, para o escravo, jamais são aniquiladas, a não ser com a própria morte do escravo. “O senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza, enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha” (HEGEL, 1992, p. 131). A interpretação hegeliana de caráter metafísico não esconde, no entanto, o aspecto de dominação presente na relação entre o senhor e do escravo, semelhante à relação entre capitalistas e trabalhadores, desenvolvida por Karl Marx. Desse modo, Jaeggi abandona o projeto marxista de uma filosofia social por considerá-lo inadequado para lidar com formas de comportamentos e sofrimentos contemporâneos e cria o próprio projeto filosófico de uma crítica da alienação.

É interessante notar que, ao mesmo tempo em que filósofa associa a alienação com formas de descontentamento social, ela também aponta o caráter sutil de tal sofrimento, indicando a ideia de que, se não desenvolvêssemos análises sociais apuradas, sequer poderíamos perceber que “há algo de podre” por trás de uma vida social aparentemente adequada, como escreve Shakespeare, em *Hamlet*, sobre o distorcido estado de coisas no Reino da Dinamarca, permeado de traições e homicídios. Uma visão semelhante àquela defendida por Axel Honneth de que patologias sociais nem sempre se manifestam como disfunções psíquicas de dimensões sociais capazes, por exemplo, de levar analistas socialmente interessados a investigar uma ordem social problemática, como vimos no exemplo de Freud, mas também podem se desenvolver sob a forma de sofrimentos sutis ou sinais vagos de uma inquietação social, que revelam a existência de problemas e distorções nas esferas do convívio social, no estado das instituições ou nas relações do indivíduo consigo mesmo. Como previu Durkheim, existem sofrimentos sociais que não se manifestam

diretamente na saúde do indivíduo, mas que se constituem de modo sutil. O papel da filosofia, como indica Jaeggi, seria justamente, a partir de leituras e observações sensíveis sobre um estado de coisas nem sempre livre de conflitos, revelar o que não se manifesta, de modo evidente, nos consultórios médicos, por exemplo.

A crítica da alienação da filósofa decorre justamente da intenção de resgatar um modo de fazer crítica social preocupado com as assimetrias e reproduções de assimetrias de poder na interação social – uma espécie de fazer filosófico negligenciado por Habermas em sua teoria da modernidade e por Honneth, em seus trabalhos mais recentes, cujo método de reconstrução normativa parece comprar a ideia de um “progresso social” das instituições e atribuir os conflitos, assimetrias e problemas sociais a um “desenvolvimento errado” (*Fehlenentwicklung*) desta normatividade, e não a uma espécie de problema estrutural da normatividade que sustenta tais instituições e práticas. Não é por acaso que não só Jaeggi como também Celikates e Martin Saar (outros dois representantes de uma “terceira geração da teoria crítica”, como interpreta Bressiani (2016)) passam a repensar o papel da crítica social após o estado a que chegaram os projetos filosóficos de Habermas e Honneth: trabalhos que literalmente “compram” a ideia de que a modernidade percorre um contínuo caminho de aperfeiçoamento e que os problemas da modernidade podem ser corrigidos dentro dela, sem um questionamento profundo sobre as bases sob as quais se construiu o projeto de vida moderno. Assim, Jaeggi resgata o papel da crítica imanente, Saar apresenta o seu projeto de crítica como genealogia e Celikates retoma a ideia de crítica como práxis social<sup>32</sup>. Como defende Bressiani (2016), ao se referir aos trabalhos de Jaeggi, Saar e Celikates:

Enquanto Habermas e Honneth parecem ter centrado seus esforços na reconstrução da estrutura normativa da interação social, eles deslocam seus esforços para a elaboração de uma crítica situada em cujo centro está a preocupação com as patologias que perpassam a interação social. Tanto Celikates como Jaeggi e Saar defendem que o foco da teoria crítica deve estar na crítica das normas, valores e instituições sociais que possuem um caráter ideológico. Mais do que isso, eles concordam com a exigência de que a crítica parte de casos concretos, isto é, de uma análise da instituição, da norma ou do valor que visa criticar.

Assim, embora estejam claras as justificativas para se reabilitar a alienação a fim de incluí-la em uma crítica social renovada, é interessante observar que os dois trabalhos contemporâneos que estiveram larga e principalmente preocupados com reflexões sobre os fenômenos da alienação e da reificação – *Alienation*, de Rahel Jaeggi, e *Reification*, de Axel Honneth – tratam ambos os tipos de comportamentos como “processos defeituosos”, vividos

---

<sup>32</sup> Devido aos limites do presente trabalho, desenvolverei aqui apenas a ideia de crítica imanente, como veremos adiante.

por indivíduos em particular, sem ligar explicitamente tais “processos defeituosos” com causas sociais ou econômicas. Em outras palavras, embora Jaeggi e Honneth, em alguns momentos e a partir de diferentes maneiras, enfatizem que a alienação e a reificação, respectivamente, possuem um pano de fundo social, *eles apenas mencionam a relação entre sofrimento e sociedade de maneira sutil e introdutória*. Paradoxalmente, o que se mostra é que ambos os trabalhos, cujas pretensões são as de resgatar dois conceitos-chave com o objetivo de realizar uma *crítica social* renovada, carecem, justamente, do aspecto *social* da *crítica*.

Na justificativa de Jaeggi para retomar a alienação, como vimos acima, é possível imaginar que a filósofa irá discutir como a alienação parece estar ligada a desenvolvimentos econômicos ou sociais problemáticos ou distorcidos, por exemplo, mas o que acontece, na obra, é que ela trata a alienação como um fenômeno ético interpretado segundo uma teoria da subjetividade. Não é por acaso que Frederick Neuhouser retirou da tradução para o inglês o subtítulo original do livro – *Um problema contemporâneo da filosofia social* – com a justificativa de que o subtítulo levaria os leitores a esperarem um trabalho que iria investigar as causas sociais da alienação<sup>33</sup>, o que Jaeggi não realiza.

Logo no início do livro, Jaeggi sugere uma conexão entre o seu projeto e uma teoria social crítica: uma vez que o fenômeno da alienação tenha sido adequadamente clarificado, um caminho se abre para criticar instituições na medida em que elas falham em fornecer as condições sociais que os indivíduos precisam para levarem uma vida livre da alienação. Este pensamento permanece, na maioria das vezes, pouco desenvolvido aqui. Seria insensato, no entanto, criticar Jaeggi por ela não ter dito mais sobre este projeto teórico-social; sua falha para fazer isto vem, sem dúvidas, da noção de que completar esta tarefa requereria (pelo menos) um tratamento em um livro separado do tamanho deste (NEUHouser apud JAEGGI, 2014, p. 22).

A questão sobre se Rahel Jaeggi deveria, além de desenvolver uma teoria da subjetividade, identificar as causas sociais da alienação em uma só obra realmente parece tola. Sem dúvidas, realizar ambos os empreendimentos teóricos exigiria outra obra além de *Alienation* – e, de fato, Jaeggi parece solucionar o déficit social de *Alienation* posteriormente, em *Kritik von Lebensform*, em uma espécie de crítica às instituições sociais que não mais situa a alienação como conceito central<sup>34</sup>. Apesar da inviabilidade de trilhar dois caminhos teóricos densos e essencialmente diferentes em uma só obra, é preciso deixar claro que,

<sup>33</sup> Para uma interpretação mais sociológica da alienação, confira Rosa (2010).

<sup>34</sup> Ao contrário do que defende Bressiani (2016), não é em *Alienation* que Rahel Jaeggi realiza uma crítica das instituições sociais, mas só em *Kritik von Lebensform*. No entanto, é fato que Jaeggi tem a pretensão de criticar instituições, como a economia capitalista e as estruturas sexistas e racistas de valor, em *Alienation*, como é possível ver na sua introdução à obra.

quando analisa os modos de alienação, Rahel Jaeggi não identifica o pano de fundo social para estes fenômenos. Assim como *Reification*, de Axel Honneth, *Alienation parece realizar uma descrição do sofrimento, sem identificar as causas sociais dele*: as pessoas sofrem, e sofrem de maneiras específicas, narradas com detalhes por Jaeggi. Mas por que exatamente elas sofrem? Existiria uma causa social para o fenômeno ou o “processo defeituoso” da alienação é uma responsabilidade única e exclusiva do sujeito que sofre? É interessante notar que só no artigo *O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo*, Rahel Jaeggi (2015) afirma mais explicitamente a ideia de que a alienação é uma das consequências do capitalismo, cuja forma de vida fracassada falhou em atender as promessas modernas de liberdade e autodeterminação<sup>35</sup>. No artigo *Repensando a ideologia*, Jaeggi resgata o potencial revolucionário de uma crítica da ideologia, apontando o seu papel de crítica às instituições sociais e denúncia de uma falsa consciência necessária à manutenção do *status quo*. No entanto, Jaeggi não chega a associar a crítica da ideologia à sua teoria da alienação, embora seja possível fazer pontes teóricas bastante produtivas entre ambos os trabalhos, como apontar que alguns sintomas de alienação podem advir de relações de dominação causadas por normas e instituições ideológicas - as quais não precisam, necessariamente, advir de estruturas econômicas, vale ressaltar.

Neste capítulo, abordo inicialmente o conceito central a partir do qual Rahel Jaeggi passa a entender possíveis manifestações de alienação: a apropriação. Em seguida, apresento resumidamente os quatro casos de alienação trazidos pela autora na obra, a fim de que fique claro o modo como Jaeggi descreve determinados modos de alienação: *a meu ver, uma análise rica em potencial descritivo, mas portadora de um déficit sociológico*. Considero a ausência de uma teoria social, no diagnóstico realizado por Rahel Jaeggi, um problema teórico para uma filosofia social que pretende abordar o sofrimento principalmente com o intuito de *superá-lo*, e não apenas de *narrá-lo* como sintoma de uma época. É importante ressaltar que Jaeggi não se refere à alienação como uma “patologia social”, mas como uma “deficiência” em processos de apropriação que pode ocorrer de modo até corriqueiro. A filósofa trata a alienação como sofrimentos sutis que nem sempre se manifestam na forma de problemas na saúde psíquica do indivíduo, nos termos durkheimianos de uma patologia social.

Ainda assim, mesmo que não se considere a alienação como uma patologia social *stricto sensu* na teoria da alienação desenvolvida por Rahel Jaeggi, mas uma deficiência, a tese que defendo de que há um déficit etiológico nesta retomada do conceito de alienação não

---

<sup>35</sup> Mais sobre a ideia de que o capitalismo teria desenvolvido formas de vida fracassadas, cf. Honneth (2006).

perde o seu potencial crítico. Partindo do ponto de vista de que o tratamento filosófico de sofrimentos sociais – sejam eles chamados de “deficiências” ou “patologias sociais” – tem o intuito não apenas de descrevê-los, mas também de superá-los, acredito que é fundamental identificar as causas que os produzem. Por último, evidencio brevemente os principais pressupostos de uma concepção de sujeito não-essencialista e não-metafísica, que se delineia na crítica da alienação da filósofa. Devido aos limites do presente trabalho, não desenvolvo de modo largo o que considero ser uma outra leitura possível da teoria da alienação de Jaeggi: interpretá-la como um empreendimento teórico que revela caminhos para a constituição de uma teoria do sujeito extremamente produtiva dentro de um contexto metodológico de crítica imanente. Para Jaeggi, o sujeito que sofre a alienação não “perdeu uma essência” ou “se afastou de princípios humanos verdadeiros”. Sem carregar o peso de uma essência ou de uma metafísica, o sujeito alienado estabeleceu uma relação inadequada consigo mesmo, com outros seres ou com o mundo. Um processo reversível, portanto.

## CRÍTICA IMANENTE

A alienação é compreendida por Rahel Jaeggi como uma deficiência em processos de apropriação cuja causa está situada em relacionamentos sociais que falharam em satisfazer as condições necessárias para a apropriação. Apesar de existir uma menção relativamente clara à raiz social da alienação na introdução (são relacionamentos sociais que falham em satisfazer as condições necessárias para a apropriação, como escreve Jaeggi), a causa social para o fenômeno não é investigada posteriormente no decorrer na obra. Segundo a interpretação de Jaeggi, a alienação não se trata de uma ausência ou da inexistência de uma relação, mas de uma relação deficiente e de uma conexão imprópria entre ser e mundo – por isso a alienação é “uma relação de uma relação deficiente”<sup>36</sup>. Assim, trata-se de uma relação que denuncia a ausência de uma relação apropriada e que se manifesta em sintomas como falta de significado, estranhamento, perda de poder em relação ao eu e ao mundo e subjugação aos produtos da própria atividade. Ainda que exista uma relação de fato entre sujeito e mundo ou do sujeito consigo mesmo, ela se mostra essencialmente inadequada.

É importante destacar que, ao contrário de teorias essencialistas ou metafísicas, a crítica da alienação de Rahel Jaeggi não busca estruturar os modos “corretos” de uma forma de vida não-alienada, como se existisse uma essência ou uma ontologia do ser humano

---

<sup>36</sup> “A relation of relationlessness”, na tradução de Frederick Neuhouser para o inglês. A minha tradução poderia ter sido, ao pé da letra, “uma relação de uma falta de relação”, mas acredito que a tradução literal não dá conta do aspecto deficiente da relação existente. Para ficar ainda mais claro, uma outra tradução possível, porém mais longa, seria “uma relação de uma falta de relação apropriada”.

completo e feliz. Para Jaeggi (2014, p. 83), o potencial do conceito residiria muito mais na possibilidade de criticar o conteúdo das formas de vida do que na de apelar para uma teoria ética robusta e substancial. De maneira negativista, a crítica da alienação deveria residir no que já se mostra como problemático nas formas de vida atuais. Como crítica imanente, a crítica da alienação deveria apontar contradições internas de uma forma de vida com o objetivo de ir além da forma de vida em questão. Evidenciaria as discrepâncias entre os ideais modernos de liberdade e a sua verdadeira possibilidade de realização, por exemplo. Para Jaeggi, uma crítica da alienação também seria um caminho para criticar e avaliar a autointerpretação da cultura moderna que fez da liberdade e da autodeterminação valores centrais<sup>37</sup>. O que há de crítica imanente na teoria da alienação de Rahel Jaeggi é a evidência de uma espécie de insatisfação interna generalizada, abordada a partir de uma descrição sintomatológica bastante minuciosa. Se a teoria da alienação da filósofa realmente tivesse trilhado um caminho de crítica imanente dos conteúdos das formas de vida criados a partir da modernidade, não haveria um déficit sociológico em sua teoria, como defendo.

De todo modo, a intenção de realizar um diagnóstico de época a partir do método da crítica imanente se realiza posteriormente em *Kritik von Lebensform*. O posicionamento negativo da tradição da crítica imanente também é evidente nas obras filosóficas de Theodor Adorno. Em *Minima Moralia*, por exemplo, não se afirma qual seria a forma de vida “mais certa” ou “mais adequada”, qual seria o modo ideal de existência humana, como a humanidade deveria ser ou agir, mas sim o que não deveria acontecer com as formas de vida que já se mostram como problemáticas. O caráter negativo do método utilizado por Adorno se faz evidente logo no aforismo do escritor Ferdinand Kurnberger, que introduz a primeira parte de *Minima Moralia*. “A vida não vive”, escreve Kurnberger. Em vez de trazer pressupostos de como a vida deveria ser, Adorno apenas mostra o que a vida não é<sup>38</sup>. Em suma, Adorno apresenta a sua teoria como uma forma de crítica imanente a partir da qual ele tenta mostrar como uma teoria ou uma sociedade falha em viver segundo as próprias normas. O caráter

---

<sup>37</sup> Este empreendimento teórico de crítica imanente dos conteúdos das formas de vida desenvolvidos na modernidade não se realiza na obra *Alienation*, mas só em *Kritik von Lebensform*.

<sup>38</sup> Os caminhos de uma crítica que se realiza a partir do que já se mostra resulta em trechos como o que segue, na obra adorniana: “A sociedade inteira torna-se assim hierárquica, as relações turvas infiltram-se onde quer que exista ainda a aparência de liberdade. A irracionalidade do sistema dificilmente se expressa melhor no destino econômico do indivíduo do que na sua psicologia parasitária” (ADORNO, 2001, p. 12). Os teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt, que recorreram ao método da crítica imanente de modo mais ou menos homogêneo, foram criticados por Georg Lukács por um pessimismo que não resultaria em esquemas práticos de engajamento. Eles viveriam em um “Grande Hotel Abismo”, como critica Lukács de modo irônico. Como quem mora em um grande hotel belo e melancólico, os frankfurtianos pareciam, para Lukács, os últimos guardiões dos resquícios da civilização letreada. Por outro lado, o hotel deles daria diretamente para um abismo que não propunha soluções para os dilemas da humanidade à época.

pessimista das reflexões adornianas sobre a sociedade tem a sua base no que ele acredita como o único modo de se fazer filosofia: para Adorno, “nós não podemos saber ou sequer imaginar o que seria o bom, reconciliação, utopia ou uma sociedade livre. (...) Na sua visão, nós só podemos saber o que é o mau (ou parte dele), mas não o bom, e este conhecimento do mau é suficiente para sustentar sua teoria crítica” (FREYENHAGEN, 2011, p. 5). A sua crítica imanente se constituía, assim, a partir de uma ética negativista que nos aponta o que temos que evitar e como *não* deveríamos viver.

A maior atração desse método para os sucessos de Hegel de Marx à teoria crítica contemporânea foi que nós parecemos capazes de escapar do problema do ‘dever vazio’ e do moralismo sem resultado, uma vez que o que é demandado já está na realidade e não a uma distância utópica dela (JAEGGI, 2005, p. 77).

É importante destacar que a filósofa resgata os potenciais de uma crítica imanente como reação ao caráter restaurador da reconstrução normativa empreendida por Habermas e Honneth, como vimos anteriormente. Jaeggi recusa a adequação da reconstrução normativa à tradição da teoria crítica<sup>39</sup>, com o argumento de que a reconstrução se confundiria com a restauração de uma ordem existente e o restabelecimento de normas e ideais vigentes. Validaria a ordem existente e não seria capaz de perceber uma constelação de normas imanente ao que se mostra. Para Jaeggi, a reconstrução normativa é uma forma de crítica interna que precisa ser diferenciada da crítica imanente, pois enquanto esta traria consigo uma possibilidade de transformação social, aquela teria a intenção de restaurar o que parece ter tomado um caminho inadequado. Em outras palavras, a reconstrução normativa, como crítica interna, teria colocado os seus critérios normativos no objeto criticado. Enquanto, como crítica interna, a reconstrução normativa é a constatação de um descompasso entre a autocompreensão daqueles que constituem o âmbito investigado e a realização do conteúdo dessa autocompreensão, ela também guardaria em si o aspecto conservador de reafirmar uma normatividade defendida por aqueles que não as efetivam. “O empreendimento da crítica interna tende a ser conservador: ele busca reafirmar os componentes normativos defendidos por quem não os realiza de uma maneira ou de outra” (REPA, 2016, p. 17). Para Jaeggi,

---

<sup>39</sup> Para Repa (2016), Jaeggi tem em vista, na sua crítica à reconstrução normativa como método na teoria crítica, a compreensão de Honneth a respeito da reconstrução normativa, ignorando o significado do método na obra habermasiana, por exemplo. Ao contrário do que defende Jaeggi, Repa acredita que a reconstrução normativa na *Teoria da ação comunicativa* de Habermas se estrutura, na realidade, como crítica imanente, porque Habermas teria encontrado, na imanência da reprodução da sociedade como um todo, os elementos de uma racionalidade existente, porém insuficientemente explorada e capaz de exercer pressão sobre a realidade dada: a razão comunicativa. A razão comunicativa, assim, teria sido reconstruída a partir de uma crítica imanente, porque ela não estaria “dada” nas instituições e práticas sociais. Trata-se de uma questão complexa que desemboca em um trabalho sem dúvidas produtivo sobre os métodos críticos na teoria crítica da sociedade. Para o presente trabalho, é suficiente compreender que o recurso de Jaeggi a uma crítica imanente da sociedade é uma reação ao projeto filosófico de Axel Honneth mais recente, dedicado a uma reconstrução normativa com pretensões de restauração.

assim, a crítica interna tenderia a recusar os potenciais de conflitos presentes em situações complexas, pressupondo uma certa homogeneidade social e negligenciando o papel transformador das experiências negativas na reprodução da sociedade.

O caminho de crítica imanente é seguido pela filósofa, então, como reação a uma teoria crítica representada por Honneth e Habermas fortemente restauradora<sup>40</sup>. Ela diferencia:

Vê-se agora em que medida a crítica imanente justamente não segue o modelo de argumentação típico para a crítica interna (hermenêutico-reconstrutiva), de que uma comunidade tenha perdido a ligação com seus ideais. Pois ela não considera a relação entre normas e realidade na situação por ela criticada como dissolvida ou enfraquecida, mas como invertida ou equívoca em si. Isto é (...), as normas são eficazes, mas, como eficazes, elas tornaram-se contraditórias e deficitárias. (JAEGGI, 2008, p. 156).

Jaeggi atribui, em *Kritik von Lebensform*, sete características à crítica imanente. São elas: 1) o efetivo, as práticas sociais possuem uma normatividade constitutiva; 2) as normas devem ser constitutivas do funcionamento das sociedades e também da autocompreensão dos participantes dela; 3) há uma “eficácia invertida das normas”, que se tornam contraditórias devido a sua efetividade, porque se opõe aos próprios conteúdos; 4) a orientação da crítica imanente pela crise, instabilidade, deficiência e disfuncionalidade, que põe sob ameaça a identidade de uma formação social; 5) há uma contrariedade de efetividade e normas. Ao contrário da crítica interna, a crítica imanente não deixa intocadas as normas como padrão de medida fixo. “Não se trata, assim, de atentar apenas para a efetividade da norma, mas também para a ‘norma na efetividade’” (REPA, 2016, p. 20); 6) a crítica imanente seria caracterizada pela transformação, enquanto que a crítica interna, pela reconstrução – e nisto reside a diferença mais marcante entre ambas; e, por último, 7) a crítica imanente surge como um processo de experiência e aprendizado, uma vez que a contradição e o fracasso não só revelariam o caráter falso de uma normatividade específica, como também revelaria uma nova posição normativa. Titus Stahl (2013, p. 7) define crítica imanente de modo conciso<sup>41</sup>:

Crítica imanente é uma forma de crítica social que avalia tanto o comportamento empírico constitutivo de práticas sociais quanto o autoentendimento explícito de seus membros de acordo com padrões que, em algum sentido, são internos às próprias práticas. Desse modo, crítica imanente busca transformar estas práticas que englobam tanto ações como autoentendimentos.

<sup>40</sup> A retomada de Rahel Jaeggi do papel da crítica da ideologia também é uma reação ao sentido de restauração que a crítica da sociedade tomou nos trabalhos de Axel Honneth e Habermas. Para saber mais sobre a questão, confira Jaeggi (2008). Uma outra reação ao excesso de comprometimento da teoria crítica com as noções de progresso, desenvolvimento e modernidade, nos trabalhos de Habermas, Honneth e Forst, pode ser vista na obra *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*, de Amy Allen (2016).

<sup>41</sup> Para uma interpretação da crítica imanente nas obras de Hegel e Marx, cf. Antonio (1981).

O que é curioso é que, embora haja uma virada metodológica entre Honneth e Jaeggi, o problema identificado pela filósofa na obra de Honneth – um excesso de restauração e um enfraquecimento da crítica social – é, de alguma maneira, repetido na obra *Alienation*. Embora, de fato, as experiências de sofrimento e de negatividade sejam realmente levadas em consideração pela filósofa, através de uma análise bastante perspicaz em termos descritivos, o empreendimento teórico de Jaeggi, nesta obra, falha em questionar e criticar as práticas e instituições sociais sobre as quais se formam as identidades dos sujeitos. Como crítica imanente, a crítica da alienação não denuncia, por exemplo, a relação invertida e equívoca entre normas e realidade. De fato, como aponta Repa (2016) e Stahl (2013), a crítica imanente, *como Jaeggi a realiza*, enfrenta dificuldades.

Para Stahl, Jaeggi teria realizado um tipo de crítica imanente que busca seus critérios de orientação nas compreensões normativas partilhadas pelos atores sociais, na tentativa de realizar interpretações inovadoras. Stahl o chama de “modelo hermenêutico de crítica imanente”. O problema desse modelo residiria neste ponto: se se parte da autocompreensão dos sujeitos, como o crítico pode justificar que uma das possíveis autocompreensões acerca de normas e práticas seja extendida e aceita como normativamente válida para todos os outros sujeitos? Até que ponto é possível dizer que, se alguns sujeitos sofrem, há um problema de harmonia entre normatividade e prática? E se for possível dizer que a maior parte deles não sofre, onde estaria, realmente, a desconexão entre promessa normativa de autorrealização e a autorrealização destes sujeitos específicos? “Adotar um critério para selecionar uma interpretação dentre outras parece sempre assumir um comprometimento com um padrão normativo que o crítico pega emprestado” (STAHL, 2013, p. 13). Para Jaeggi, problemas de disfuncionalidade seriam sempre também problemas normativos. Ou seja, se apenas algumas pessoas sofrem, isto já denunciaria problemas de normas, e não problemas apenas da realidade prática. Trata-se, no entanto, de uma questão bastante complexa que extrapola os limites desta dissertação. O limite e a dificuldade mais evidente da crítica da alienação como crítica imanente, a meu ver, é que ela sequer cumpre a sua pretensão de mostrar a inversão da relação entre normas e fatos.

## APROPRIAÇÃO COMO MODO DE ESTABELECER RELAÇÕES

Como crítica imanente, o único pressuposto teórico da autora é o de que viver a própria vida significa se identificar de um certo modo consigo mesmo e com o mundo – ser capaz de “apropriar” o mundo. “A partir dessa perspectiva, uma forma de vida social é

alienada (ou alienante) quando os indivíduos não podem se identificar com ela, quando eles não podem se realizar nelas, quando eles não podem torná-la ‘suas’” (JAEGGI, 2014, p. 31). No entanto, isso não quer dizer que superar a alienação significa retornar a estado indiferenciado entre sujeito e mundo. Uma relação de apropriação pressupõe que o objeto não é completamente seu, porque, então, não seria necessário apropriá-lo, tampouco ele é completamente do mundo, porque, assim, seria impossível apropriá-lo. A escolha da categoria da “apropriação” para se compreender os casos de alienação mostra-se hegeliana em inspiração. Como escreve Axel Honneth na apresentação da obra sobre os paralelos possíveis entre as obras de Hegel e Jaeggi:

Para ambos os filósofos, a marca da subjetividade humana é, abstratamente formulada, uma atividade ou processo em que a consciência se confronta com o que inicialmente se apresenta como dado ou “outro” e então se esforça de algum modo para torná-lo seu – para tirar o objeto de seu aspecto alienado e simplesmente dado (HONNETH; JAEGGI, 2014, p. 17).

A fim de compreender os comportamentos alienados e alienantes, assim, a filósofa desenvolve o que seria uma forma de vida adequada: aquela em que é possível estabelecer relações de apropriação com o mundo. “Estas relações de apropriação precisam ser compreendidas como relações produtivas, como processos abertos em que a apropriação sempre significa integração e transformação do que é dado” (JAEGGI, 2014, p. 36). Em suma, o que se vê é que a apropriação é o único critério normativo de uma teoria da subjetividade com implicações éticas. Não há, na sua crítica, uma concepção de natureza ou essência humanas, em contraposição aos comportamentos alienados. Tampouco há um ideal de reconciliação, livre de tensões, entre sujeito e mundo. O que há, na realidade, é a defesa de que há tensões do sujeito consigo mesmo e do sujeito com o mundo e que as contradições internas e externas podem ser superadas através de uma apropriação do que é estranho e alienado, daquilo que parece ser “inapropriável”. A incapacidade de apropriação se mostra, então, como um sintoma de alienação. “Um mundo alienado se apresenta aos indivíduos como insignificante e sem significado, como rígido e empobrecido, como um mundo que não é seu (...), um mundo onde não se está ‘em casa’ e sobre o qual não se tem influência” (JAEGGI, 2014, p. 39). Assim, o sujeito alienado se experencia como um objeto passivo reduzido a forças desconhecidas e não como um sujeito efetivamente ativo, capaz de transformar a realidade em que vive.

O conceito de apropriação, desse modo, se refere a um modo de estabelecer relações consigo mesmo e com o mundo, um modo de ter si mesmo e o mundo sob o próprio comando.

Não no sentido de controle, uma vez que o que está “sob controle” tem inherentemente um potencial para sair de domínio. Essencialmente quer ir para outro lugar além das fronteiras limitadas a que foi reduzido. Ter sob comando significa, antes, ter para si através da apropriação. “A alienação pode ser compreendida como danos nos atos de apropriação (ou uma práxis deficiente de apropriação)” (JAEGGI, 2014, p. 86). Mas a apropriação não se trata da reapropriação de uma essência dada anterior. Trata-se mais da capacidade de trabalharativamente, um modo de lidar praticamente com o mundo, de tornar seu o que é apropriado. Em outras palavras, *a apropriação significa assimilar e transformar o que é assimilado e, nesse processo, transformar a si próprio.* Como explica a filósofa, a apropriação não deixa o que é apropriado inalterado e tanto o que é apropriado como quem apropria são transformados nesse processo.

Apesar de querer se distanciar da herança marxista, Jaeggi parece retirar a categoria de apropriação exatamente dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Karl Marx. Para o filósofo, nas leis nacional-econômicas, “o trabalho é *externo* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser” (MARX, 2008, p. 83). Se pertencesse ao seu ser, o trabalhador se afirmaria nele, se sentiria bem, desenvolveria energia física e espiritual através dele, mas o que acontece é o contrário: o trabalhador só se sente junto a si quando não está no trabalho e fora de si quando, por outro lado, está no trabalho. “Estar fora de si” significa, em outras palavras, não se identificar com o que faz e aqui parece que Marx apresenta a falta de significado das vidas no capitalismo. Como defende Jaeggi (2008, p. 55),

Quando Marx diz que sob as condições da alienação a vida se torna um meio (‘a vida mesma aparece apenas como um meio para a vida’) – o que deveria ser um fim toma o caráter de um meio – ele está descrevendo um evento completamente sem significado, ou, como se pode dizer, a estrutura da falta de significado em si.

Para Marx, um sujeito alienado de si mesmo é, assim, exposto a relações empobrecidas, instrumentais e sem significado, com as quais não consegue se identificar. Ele também não consegue se apropriar do que criou, não tem controle sobre, nem o poder de determinar o que fez, tornando-se um sujeito sem poder e sem liberdade. A apropriação da própria vida, na teoria marxista, significa tomar poder sobre algo, possuir e achar significado em algo. “A concepção de Marx de boa vida é uma ideia de autorrealização entendida como uma relação identificatória e apropriativa do sujeito com o mundo” (JAEGGI, 2014, p. 56). Mas a quem pertence, então, o trabalho, se não ao próprio trabalhador? No capitalismo, o trabalho aparece para o trabalhador como se pertencesse a um outro. Quem o possui, na

economia-nacional, é um homem inimigo, poderoso e estranho<sup>42</sup> a ele (MARX, 2008, p. 87). É interessante notar que, embora o trabalhador se aliene de sua própria atividade, ele apropria para um estranho a atividade que não pertence a este. O que aparece como mais grave não é apenas o sentimento de que o objeto do trabalho não pertence ao trabalhador, ou o de que o trabalho aparece como não pertencendo ao trabalhador, mas a sensação de que o trabalhador, no trabalho, não pertence a si mesmo, o que Marx (2008, p. 83) chama de *estranhamento-de-si* (alienação-de-si).

Ainda seguindo a interpretação marxista, que atribui às mercadorias o aspecto alienado de ter tomado uma existência independente do criador, a ponto de aparecer a ele como algo estranho, Jaeggi defende que, quando estamos alienados, somos simultaneamente a vítima e o autor da ação. “Alguém que é levado por desejos alienados tem, ao mesmo tempo, estes desejos” (JAEGGI, 2014, p. 70). O trabalhador é simultaneamente o autor e a vítima da mercadoria – é por ela que ele sofre, como se o feitiço tivesse se voltado contra o feiticeiro. Assim, o problema específico da relação de alienação é exatamente o fato de que o que se torna alienado requer atenção e afirma a sua presença. São objetos, sentimentos e desejos que pertencem verdadeiramente ao sujeito, mas que se tornaram alienados, não-apropriados, desarticulados com um todo de vivências, deslocados para margens indesejadas. Na condição de alienados, no entanto, afirmam um desagradável “eu estou aqui”.

A partir da categoria de apropriação, Jaeggi relaciona a alienação com a perda de significado, impotência e perda de liberdade. Neste último ponto, é interessante notar que, segundo a leitura da filósofa, a alienação não se faz presente quando se quer algo que não se pode ter. Ela ocorre quando não se é livre para querer. “Quando eu digo ‘eu quero ser capaz de fazer o que eu quero’, eu também quero dizer que eu quero ser capaz de – livremente – querer” (JAEGGI, 2014, p. 86). A autora recorre ao conceito de liberdade positiva para defender que uma obstrução nesse tipo de liberdade resulta em alienação. Para ela, seguindo Isaiah Berlin, a liberdade se refere, positivamente, à capacidade de realizar objetivos valiosos, mas não, negativamente, à ausência de coerção externa. Essa concepção de liberdade se refere à capacidade do sujeito de ser o próprio mestre, de ser alguém que faz – que decide, não que é decidido. A ideia de liberdade positiva pode ser mais bem compreendida neste trecho de Berlin:

---

<sup>42</sup> Na tradução dos *Manuscritos econômico-filosóficos* para o português, Jesus Ranieri traduz o termo “Entfremdung” como estranhamento, estranhamento-de-si, etc. No presente trabalho, não altero as citações de Marx em que a palavra “estranhamento” surge, a fim de não prejudicar a tradução idealizada por Ranieri. No entanto, é preciso ressaltar que, quando me refiro à “Entfremdung”, recorro ao termo “alienação”, por este ter sido utilizado de maneira uniforme por toda uma tradição filosófica. “Estranhamento” e “alienação” são tratadas como expressões sinônimas nesta dissertação.

Eu deseo ser um sujeito, não um objeto; ser movido por razões, por propósitos conscientes, que são meus, não por causas que me afetam externamente. Eu deseo ser alguém, não ninguém; alguém que faz – que decide, não que é decidido por alguém; autodirecionado e não levado a agir pela natureza externa ou por outros homens como se eu fosse uma coisa, ou um animal, ou um escravo incapaz de assumir um papel humano, que é o de conceber objetivos e políticas minhas e realizá-las... Eu quero, antes de tudo, ser consciente de mim como alguém que pensa, deseja, existe ativamente, assumindo responsabilidades por minhas escolhas e ser capaz de explicá-las de acordo com minhas próprias ideias e propósitos. Eu me sinto livre no grau em que acredito que isto é verdade, e escravizado no grau em que fui levado a acreditar que isto não é. (apud Jaeggi, 2014, p. 87)<sup>43</sup>

De algum modo, parece que aqui Rahel Jaeggi começa a problematizar uma etiologia da alienação: o ser se aliena porque encontra uma obstrução na realização de um ideal de liberdade positiva. No entanto, ela não chega a desenvolver essa ideia de modo mais profundo – talvez porque soaria como uma espécie de crítica externa (de onde foi que Jaeggi tirou a noção de liberdade positiva<sup>44</sup>, e por que ela é utilizada no lugar de outras concepções de liberdade?), enquanto que a filósofa tem a pretensão de seguir os caminhos de crítica imanente. Para realmente construir uma etiologia, Jaeggi precisaria responder algumas questões muito importantes, entre elas: o problema da alienação reside apenas naquilo que obstrui a realização plena da liberdade positiva, e a solução seria encontrar modos de realmente tornar possível a realização deste ideal de liberdade, ou o problema da alienação está situado justamente em um ideal de liberdade que é, em si, irrealizável de modo pleno e completo?

As relações internas entre liberdade, autenticidade e autorrealização são eleitas por Jaeggi como formas de compreender os impedimentos à apropriação da própria vida. Parece que a autora sinaliza que distorções na liberdade, na autocompreensão de autorrealização e no

---

<sup>43</sup> A concepção de liberdade positiva de Berlin se assemelha à ideia de autonomia kantiana, tão sujeita a críticas de inspiração hegeliana. Ao mesmo tempo em que defende a existência de nenhum tipo de sujeição do indivíduo à dominação externa (o que é caro a concepções mais amplas de liberdade individual), situa o indivíduo como alguém que é livre para satisfazer todo e qualquer desejo, sem levar em consideração limites nos próprios desejos e a obrigações perante outros. Na concepção de liberdade social proposta por Axel Honneth (2014, p. 64-91), o indivíduo pode até estar livre de interferências externas e agir de um modo autêntico e autônomo, mas, se as suas ações forem incompatíveis com um mundo social em que se encontra, ele não seexpérience como livre. Em outras palavras, o que parece estar em falta na concepção de liberdade positiva de Berlin é, justamente, os constrangimentos de um mundo social.

<sup>44</sup> Jaeggi argumenta que o conceito de liberdade positiva é mais amplo do que os conceitos correntes de liberdade e que ele surge no movimento mesmo da crítica imanente: as contradições entre as normas juss naturalistas e a realidade dão lugar, necessariamente, a novas normas capazes de organizar a sociedade. Este “movimento natural”, no entanto, não ocorre naturalmente. O que parece é que Jaeggi trouxe a concepção de liberdade positiva a partir de si mesma, como poderia acontecer em uma crítica externa.

ideal de autenticidade<sup>45</sup> são responsáveis pela alienação, mas ela não identifica exatamente as causas sociais de tais distorções, nem como, de fato, essas distorções se manifestam. Esperase, por exemplo, que a filósofa desenvolva, de modo mais detalhado, as pretensões normativas de liberdade, autenticidade e autorrealização nas sociedades democrático-liberais, a fim de identificar as possíveis distorções da normatividade, como realiza Charles Taylor em *A ética da autenticidade* a partir do método de reconstrução normativa, por exemplo, ou, por outro lado, aponte diretamente as distorções, seguindo o caminho de uma crítica imanente, mas a filósofa não percorre nem um, nem outro caminho.

Na reflexão sobre a autenticidade, como veremos mais adiante, Jaeggi se volta para uma investigação sobre a autenticidade na assunção de papéis, sem se dedicar a uma imersão mais profunda sobre o que, de fato, significa “ser autêntico” nas sociedades moderno-capitalista, questionando a construção de um ideal que chega a se mostrar problemático em alguns contextos, por exemplo. Talvez porque o próprio ideal moderno de autenticidade, para Jaeggi, seja ideológico e “tenha parte” na produção de sofrimentos, já que, para ela, seguindo Marx, a própria ideologia da liberdade e da igualdade é um fator no surgimento da compulsão e da desigualdade” (JAEGGI, 2008, p. 144). O problema dos ideais normativos que sustentam as nossas sociedades é não que eles ainda não estivessem plenamente realizados, mas que eles estão *invertidos em sua realização*. Intencionalmente irrealizáveis, em suma. Mas, se Jaeggi realmente não chegou a desenvolver o ideal de autenticidade por acreditar que ele também é um mecanismo ideológico de sustentação das nossas sociedades, trata-se apenas de uma especulação.

Em outras palavras, embora Jaeggi afirme que os seres humanos estão sujeitos à alienação constantemente e que o fenômeno tem ligação profunda com uma distorção normativa dos ideais de liberdade, autenticidade e autorrealização, ela não evidencia explicitamente qual é a relação da alienação com a nossa época, na construção de um pretenso *diagnóstico social* cujo resultado é apenas um *diagnóstico* carente de uma leitura *social*. Como crítica imanente, ela não evidencia a inversão entre fatos e normas, mostrando, por exemplo, o caráter paradoxal dos ideais de liberdade, autenticidade e autorrealização. Embora não siga o caminho de reconstrução normativa, ela estranhamente traz o ideal de liberdade

---

<sup>45</sup> Como vimos anteriormente, o próprio Hegel já aponta, na *Filosofia do Direito*, que a absolutização de concepções limitadas de liberdade individual leva a sofrimentos de indeterminação. Por exemplo, duas interpretações de liberdade individual são consideradas limitadas e insuficientes por Hegel: a liberdade negativa, em que a liberdade é a rejeição subjetiva a todas as limitações à subjetividade, e a liberdade optativa, que considera que só as ações que resultam da autodeterminação racional podem ser consideradas autônomas ou livres. Hegel vê na eticidade, um modelo comunicativo do “ser-consigo-mesmo-no-outro”, uma terapia para as patologias da liberdade individual.

positiva como “o lado correto” de uma moeda cujo lado inverso é o da alienação. A própria ideia de “distorção” apresentada por Jaeggi parece ser bastante cara à reconstrução normativa. Como crítica imanente, talvez Jaeggi devesse falar, mais adequadamente, de “inversão”. De todo modo, a meu ver, *se a alienação tem ligação com distorções ou até inversões nas concepções de liberdade, autorrealização e autenticidade, ela possui, no mínimo, algum tipo de relação com a sociedade.* Veremos a seguir uma “fenomenologia da alienação”, como define a autora, nos quatro casos de alienação narrados por ela. Para mim, trata-se de uma rica descrição do fenômeno, mas com um evidente déficit social, principalmente para uma teoria que pretende se constituir como uma crítica das formas de vida.

### CASO 1: IMPOTÊNCIA E PERDA DE CONTROLE SOBRE A PRÓPRIA VIDA

Um dos aspectos da autoalienação - o sentimento de impotência e a perda de controle sobre a própria vida - é analisado em um caso que demonstra a sensação de que processos da vida tomaram uma dinâmica própria, independentemente do autor deles. Rahel Jaeggi traz a história de um jovem matemático brilhante, acostumado com a vida noturna das cidades e imerso obsessivamente no trabalho, que repentinamente se vê levando uma vida suburbana com a esposa e os filhos. Acontecimentos circunstanciais como um casamento para driblar o aumento de impostos, a gravidez da esposa e o custo alto dos apartamentos nos centros urbanos levaram-no a morar no subúrbio com a esposa e os filhos. O problema surge, no entanto, quando o jovem é tomado por um sentimento de falta de realidade. Ele se pergunta: “o que aconteceu, nesse meio-tempo, que me transformei de alguém que comia em *fast foods* e fazia compras de acordo com as minhas necessidades em uma pessoa que precisa acordar aos sábados pela manhã e ir ao supermercado para comprar comida e abastecer o freezer para a semana seguinte?”.

O que parece é que a vida que o matemático leva não parece ser a sua própria vida. Para ele, parece que “a vida não vive”, como escreve Adorno parafraseando Kurnberger. Nessa situação, o jovem matemático sente que “caiu de paraquedas” em um estilo de vida que ele não queria ter, embora tenha sido ele quem, de todo modo, entrou nele, o desenvolveu e criou. O jovem se sente um objeto, não um sujeito da própria vida, em uma espécie de distorção, impedimento ou não-realização da liberdade positiva, que poderia levá-lo a ver a si próprio como um autor, alguém que faz e realiza, não como um ser simplesmente sujeito às “intempéries” da vida (nesse caso de falta de domínio sobre a própria vida, a busca pela realização da liberdade positiva parece ser bastante adequada). Para Jaeggi (2014, p. 117), o

que há de alienação nesse caso é que a pessoa experiencia um processo que ela pode influenciar como algo além de sua influência – ou que algo que pode, na verdade, ser decidido aparece a ela como se não pudesse. Mas por que isso acontece exatamente? Qual é o motivo pelo qual um sujeito se sente alienado da própria vida? O problema não está no fato de que ele foi forçado a decidir de um modo ou de outro, nem que o desejo dele foi manipulado. Ele apenas não vê, ou é impedido de ver, que o que ele faz poderia ser objeto de uma decisão.

É possível criticar os pressupostos desenvolvidos por Rahel Jaeggi com o argumento de que é preciso existir algum tipo de subjugação aos acontecimentos da vida, como é o caso de se sentir apaixonado, e que existem eventos incontroláveis que também fazem parte da vida. No entanto, ter uma relação apropriada com os acontecimentos incontroláveis da própria vida significaria, para a filósofa, que a pessoa deveria ver a si mesma como alguém capaz de estabelecer uma relação afirmativa com o que é estranho ou incontrolável. Não que seja imperativo controlar eventos circunstanciais ou tê-los sob comando. Como define Jaeggi, a “apropriação é um processo de aprendizado e experiência em que a relação entre liberdade e incontrolabilidade é negociada. Reciprocamente, a alienação é uma interrupção deste processo” (JAEGGI, 2014, p. 131).

No entanto, algumas questões realmente ficam em aberto na descrição deste caso: o que teria levado o jovem matemático a não estabelecer o diálogo entre liberdade e incontrolabilidade? Quais são os motivos pelos quais ele ficou ausente da própria vida em um determinado momento? Quais são as causas sociais para a distorção, o impedimento ou a não-realização da liberdade positiva? É claro que, do ponto de vista sintomatológico, o caso em questão é muito bem explicado, mas, do ponto de vista etiológico, não há uma explicação causal convincente para o fato de o jovem matemático ter perdido o controle sobre a própria vida.

## CASO 2: PERDA DE AUTENTICIDADE NA ASSUNÇÃO DE PAPÉIS

Neste segundo caso, Jaeggi analisa a autoalienação como um sintoma da ausência de possibilidade de apropriar papéis. O que é alienante aqui não são os papéis em si, mas a impossibilidade de o sujeito se articular nos papéis que lhes são dados. A filósofa traz o exemplo de um jovem editor ambicioso que passa a imitar as maneiras do chefe, participa de eventos culturais importantes e tem opiniões sobre todas as questões contemporâneas, ou o caso dos apresentadores de televisão que, com um ar de otimismo e vitalidade, se adéquam perfeitamente ao papel que devem assumir. Tudo parece adequado, em conformidade e

uniformidade, se não fosse o fato de que, mesmo quando agem como se fossem diferentes, únicos e não-convencionais, a adaptabilidade do editor júnior parece uma máscara e a informalidade do apresentador de televisão soa artificial. Jaeggi traz uma questão complexa: até que ponto estes seres descritos não são realmente eles? Em outras palavras: quando podemos dizer que nós somos nós mesmos ou que não somos nós mesmos ao adotarmos determinado papel? Em que momento estamos alienados de nós mesmos quando assumimos um papel?

Para realizar uma análise da autoalienação na assunção de papéis sociais, Jaeggi parte do pressuposto de que os papéis não são artificiais ou alienantes em si, como defenderia uma crítica tradicional dos papéis. “De acordo com essas intuições, o *eu verdadeiro* é antes de tudo uma coisa: ele é, original e intocado, alguma coisa que existe de modo *separado dos seus papéis*. E por essa razão é alguma coisa que é formada e limitada – ou alienada – por esses papéis” (JAEGGI, 2014, p. 145). No entanto, para a filósofa, o fato de que os sujeitos tenham diferentes tipos de comportamentos de acordo com os papéis que assumem não significa que, por trás dos papéis, exista um eu substancial inalterado – como é o caso de um personagem, que esconde uma pessoa por trás do papel. Para a filósofa, “o mundo social, ainda se concebido pela metáfora do palco, papel e performance, não conhece *offstage*” (JAEGGI, 2014, p. 47). Jaeggi parte do pressuposto de que os papéis são, na realidade, mais constitutivos da personalidade do que alienantes. “Papéis são produtivos. Neles e a partir deles, nós nos tornamos nós mesmos” (JAEGGI, 2014, p. 151). Assim, na sua visão, a dicotomia entre eu e papéis deve ser superada.

Em contrapartida, é importante ressaltar que a inexistência de um sujeito autêntico e intocado, separado dos papéis, não implica na impossibilidade de o sujeito se tornar alienado ao assumir um papel. Em outras palavras, há um potencial de alienação inherente na assunção de papéis, mesmo quando se leva em consideração a impossibilidade da existência de um eu real sujeito a distorções. O que seria capaz de afirmar a autenticidade ou inautenticidade do eu, a sua “verdade” ou “falsidade” não residiria em algo substancial do eu, mas no modo pelo qual o sujeito se relaciona ativamente com algo. O problema da alienação surge como o resultado da tensão entre a pré-existência de papéis, com uma determinada gama de possibilidades de expressão, e a apropriação destas possibilidades pelos sujeitos. Quando um indivíduo assume um papel com excesso de convenções, ele possui poucas possibilidades de autoexpressão e de identificação com o papel. “Porque agem dentro de formas de expressão rígidas, os indivíduos ficam incapazes de apropriar papéis como se fossem deles próprios e as possibilidades de remodelamento ficam bloqueadas” (JAEGGI, 2014, p. 156). O problema da

autoalienação nos papéis reside, portanto, nas possibilidades de apropriação que os papéis oferecem e no modo como o sujeito os assume. Em resumo, o problema não está no fato de que assumimos papéis, mas no modo como os assumimos.

Assim, além de ver os papéis como uma gama de possibilidades expressivas que deve ser ampla e aberta a interpretações e assunções diferentes, Jaeggi também defende que os indivíduos precisam traduzir e implementar os papéis, sem lidar com eles como se fossem meramente dados. “Alienação nos papéis significa, então, (...) a interrupção, a perturbação ou o enfraquecimento dessa relação, entendida como uma relação de tensão e apropriação” (JAEGGI, 2014, p. 167). Assim, o que é mais importante na assunção de um papel não é exatamente o teor de originalidade ou especialidade da expressão, mas o modo como o sujeito se engaja neles – e, se for de maneira distintiva e original, trata-se de uma consequência. Portanto, o que caracteriza os papéis do jovem editor ou do apresentador de notícias como alienados é o fato de que eles não percebem que estão exercendo um papel e que eles não deveriam querer ser idênticos ao papel. Não percebem que há um espaço de liberdade entre as possibilidades expressivas dos papéis e os modos de apropriação pessoais. Na realidade, o sujeito não é o papel que exerce, tampouco é alguém por trás do papel, mas, sim, o espaço entre a linguagem dos papéis e os modos de articulações possíveis. Como sugere Jaeggi, o sujeito e seus papéis podem ser simbolizados na metáfora da cebola, com várias camadas e sem um centro. O sujeito apenas como uma sucessão de papéis.

Um modo não-alienado de adotar papéis ocorreria, por exemplo, quando se reconhece uma pessoa em qualquer situação, independentemente do papel que ela assuma. Elas parecem permanecer elas mesmas em qualquer papel social. “Quando um papel é assumido de maneira bem sucedida, a disposição subjetiva do ator, o caráter individual e a personalidade, por um lado, e o papel dado objetivamente, por outro, se interpenetram entre si” (JAEGGI, 2014, p. 169). A apropriação permanece, nesse segundo caso, um conceito-chave para compreender a autoalienação. É interessante notar, por outro lado, a necessidade de se investigar mais profundamente os obstáculos que impedem o sujeito de apropriar adequadamente ou autenticamente um papel social.

De modo especulativo, acredito que é justamente uma distorção na compreensão social de autenticidade que desemboca na autoalienação como perda de autenticidade, como indica Charles Taylor (2011). Como defende o filósofo, a perda de autenticidade ocorre justamente quando não se leva em consideração uma ética na busca por autorrealização, fazendo com que a busca por autenticidade seja motivada, única e exclusivamente, por uma tentativa *individualista* de se realizar através de um centramento no eu e um desligamento

concomitante de questões e preocupações que transcendem o eu. Em uma distorção de um ideal moderno de autenticidade que previa a inclusão da *intersubjetividade* na busca *subjetiva* por realização, os sujeitos, assim, se alienam. Para defender essa ideia, no entanto, seria preciso resgatar o significado do ideal moderno de autenticidade a fim de compreender como ele foi transformado e abstraído de uma ética nas sociedades ocidentais capitalistas.

Por outro lado, também seria importante levantar a hipótese de que a alienação na assunção de papéis poderia estar relacionada com o fato de que, muitas vezes, os papéis são assumidos por *necessidade*, e não por *escolha*. Em países nos quais os indivíduos assumem determinados postos de trabalhos por pura e simples necessidade de subsistir e sobreviver, é difícil imaginar que eles cheguem a articular o significado dos papéis com o todo de sua personalidade de modo expressivo e significativo. De algum modo, a interpretação marxista de que, em determinadas condições sociais e políticas, o trabalho não tem significado algum e é apenas fonte de alienação para os sujeitos que o exercem poderia nortear uma crítica da alienação mais consistente e contundente do ponto de vista crítico-social. Nem sempre é possível articular um papel de modo expressivo e não-alienado, ainda mais em condições sociais nas quais o papel de alguns trabalhadores, vivenciado de seis a doze horas por dia, não possui significado algum para ele, além de prover as necessidades básicas da própria vida. As inquietações de Rahel Jaeggi manifestadas posteriormente, em obras como *Kritik von Lebensform* e *Repensando a ideologia*, poderiam ter solucionado o déficit social tão evidente em *Alienation*. Parece inevitável pensar na ligação entre a alienação na assunção de papéis e a ideologia como sistema de ideias cujo efeito prático é prender os indivíduos não só em uma circunstância falsa, como também “nas garras” de uma falsa interpretação dessa circunstância” (JAEGGI, 2008, p. 139), mas esta ligação não está evidente na obra em questão. Parece que a alienação na assunção de papel, na obra de Jaeggi, está ligada pura e simplesmente a uma falha do sujeito em apropriar adequadamente este papéis. De alguma maneira, a filósofa, ao não relacionar este caso com os problemas da ideologia, ela acaba repetindo o conteúdo mesmo da ideologia: os indivíduos não assumem os próprios papéis adequadamente porque, simplesmente, falham. Como ela mesma defende posteriormente, as ideologias consistem em 1) uma circunstância falsa (em determinadas situações, os sujeitos não podem mesmo articular adequadamente os papéis a que foram destinados) e 2) de uma falsa interpretação dessa circunstância (nestas situações, os sujeitos acreditam que não conseguiram articular adequadamente os papéis a que foram destinados porque falharam, e não porque foram impossibilitados de fazerem-no). Em *Alienation*, o paralelo entre teoria da alienação e crítica ideológica está ausente, no entanto.

### CASO 3: DIVISÃO ENTRE DESEJOS E CONVICÇÕES

A autoalienação como a incapacidade de se identificar consigo mesmo ou com o que se deseja e se faz é analisada nesse terceiro caso. Jaeggi traz o exemplo de uma feminista com convicções fortes, mas que, com frequência, se comunica com o namorado como se fosse uma garota adolescente boba e risonha, preenchendo exatamente o estereótipo do que ela mesma considera um maneirismo feminino não-emancipado. A garota, assim, vê os próprios comportamentos (tão profundamente contrastantes com as próprias convicções) como contraditórios e não pertencentes a ela mesma. “Ela está dividida internamente na medida em que parece estar dispersa em duas partes que não possuem uma relação de coerência e significado entre si” (JAEGGI, 2014, p. 187). Uma das partes é a feminista, com razões e argumentos próprios, e a outra é a garota indefesa e boba, que, por sua vez, contradiz a feminista. No entanto, o que ocorre é que ambas as partes fazem parte do centro da personalidade da figura em questão. Nenhuma delas é periférica, porque tanto as convicções feministas são profundamente enraizadas na sua identidade como a “garota boba” tem uma importância vital para ela.

O problema está exatamente no fato de que a garota em questão sustenta formas de vida essencialmente incompatíveis. “Enquanto, por um lado, ela quer ser uma mulher independente; por outro, ela busca estar em um relacionamento amoroso em que se sinta dependente e protegida” (JAEGGI, 2014, p. 189). A jovem, no entanto, experiencia justamente o seu desejo por proteção e subordinação a um homem como uma parte alienada de si mesma. Ela vê tais desejos como alienados, como se não fossem dela mesma e como se não fossem desejos autênticos. É importante ressaltar que aqui não se trata da existência de uma certa experiência de ambivalência, como se fosse necessário decidir entre dois desejos conflitantes, mas de uma experiência de inautenticidade do desejo: o que se sente é que não se possui o desejo verdadeiramente. “No primeiro caso, nós precisamos simplesmente decidir; no outro, nós precisamos descobrir o que nós *realmente* queremos” (JAEGGI, 2014, p. 191).

A filósofa Rahel Jaeggi, apoiada no artigo *Liberdade da vontade e o conceito de pessoa*, de Harry Frankfurt, passa a analisar a autenticidade dos desejos de acordo com um modelo de dois níveis: os desejos de primeira ordem e as volições de segunda ordem. Para ela, o que define uma pessoa não é meramente ter desejos, mas ser capaz de assumir um posicionamento com relação a eles, se distanciar deles, elaborá-los de acordo com preferências e objetivos. Como explica Jaeggi (2014, p. 196), “desejos autênticos, assim, não são naturais ou dados, mas, na verdade, são altamente formados e elaborados. Ser si mesmo

ou ser de acordo com si mesmo não é uma condição natural ou imediata, mas um processo de alto nível". Significa dizer que nem todos os desejos que uma pessoa possui são delas mesma simplesmente porque ela os tem. É preciso se identificar com eles e criar uma relação positiva com eles para que eles sejam possuídos de fato, de um modo significativo. "Falar que os desejos de uma pessoa são *alienados* não significa que a pessoa não os tem; significa, na verdade, que ela não os *tornou dela mesma*" (JAEGGI, 2014, p. 195). Desse modo, a autoalienação se manifesta justamente quando o sujeito falha em colocar em relação os desejos de primeira ordem e as volições de segunda ordem. No exemplo da feminista, o que ocorre é que os desejos de primeira ordem de ocupar um papel de mulher frágil e indefesa na relação amorosa com um homem não entram em comunicação e não estabelecem um significado positivo com as outras partes da sua personalidade. Assim, é justamente a autorização dos desejos de primeira ordem a serem volições de segunda ordem que os torna um desejo autêntico, de fato pertencente ao sujeito. Por outro lado, desejos, impulsos, sentimentos e paixões com os quais não se pode identificar podem ser considerados externos e alienados.

Apesar de partir de Frankfurt, Jaeggi enfatiza que o processo de apropriação dos desejos não resulta na busca por um ideal de sujeito unido e livre de tensões. Emancipação e autocrítica podem ser compreendidas, segundo Jaeggi (2014, p. 216), como um *empreendimento de livre flutuação* – uma empresa que não tem um fundamento anterior seguro, mas que apenas se baseia em processos. A filósofa flexibiliza o modelo de Frankfurt em direção à interpretação de que ser si mesmo autenticamente depende de um modo de ser livremente acessível a si mesmo.

Assim, ser si mesmo não é um estado, mas um processo; não é algo que se *é*, mas um modo de tomar parte no que se *faz*. De acordo com isso, a tentativa de identificar desejos alienados e substituir esses "intrusos" alienados com desejos que são próprios (...) é um processo de desenvolvimento autocrítico de livre flutuação. (JAEGGI, 2014, p. 221).

De certo modo, a interpretação de Frankfurt permanece pertinente, com a diferença de que, de fato, há uma ênfase na leitura de Jaeggi no caráter processual e também tenso da apropriação dos desejos. Não se trata simplesmente de transformar desejos de primeira ordem em volições de segunda ordem, como se não houvesse conflitos nesse empreendimento. A filósofa também inclui a autoconcepção como um elemento importante no exercício de criar uma ordem e estabelecer conexões entre atitudes e desejos. "O que é importante é se eu posso integrar o que eu quero dentro da concepção que eu tenho de mim mesma como uma pessoa. Apropriar-se ou se identificar com os próprios desejos significa essencialmente colocá-los

dentro de uma interpretação coerente” (JAEGGI, 2014, p. 222). A autoconcepção se estrutura duplamente, como uma interpretação de si mesmo e uma projeção da pessoa que se quer ser.

É interessante notar que, assim como a leitura da autoalienação na assunção de papéis, a interpretação da autoalienação na apropriação de desejos também se mostra, basicamente, como um processo interpretativo. A capacidade de articular os códigos e as gamas expressivas dos papéis sociais com aspectos particulares de uma determinada personalidade (assumindo os papéis e os transformando simultaneamente), a fim de que o sujeito não assuma papéis alienantes e alienados, é paralela ao ato de articular desejos de maneira interpretativa a fim de que ganhem significado e se articulem com outros desejos de uma personalidade ampla. O que se vê, de todo modo, é uma concepção de subjetividade processual, que não guarda uma “verdade” subjacente, alienada por papéis ou por desejos. Uma subjetividade que depende de escolhas, interpretações e estruturações livres, constantemente transformadas e sujeitas a alienações de todos os tipos (a alienação, em Rahel Jaeggi, embora seja vista como um problema, também faz parte da condição humana). Assim, um sujeito não-alienado seria justamente aquele capaz de colocar problemas e desejos em conflito, de se tornar familiar com as contradições internas e de lidar consigo mesmo, apesar das ambivalências, desuniões e desarmonias. A alienação vivida pela garota narrada pela filósofa reside, justamente, na incapacidade de se identificar com desejos importantes e centrais na personalidade dela.

Fica em aberto, no entanto, os motivos pelos quais a garota falha em reconhecer como seu o desejo de ser indefesa e frágil. Mais uma vez, Jaeggi indica que a alienação pode ser superada através de uma apropriação que passa por um processo autointerpretativo, mas o meu questionamento é: a apropriação é fruto de uma decisão interna e pessoal ou há constrangimentos externos - exercidos por instituições sociais, por concepções culturais imbricadas na constituição dos desejos, no caso da jovem feminista, ou por “formas de vida fracassadas” - que nos impedem de nos appropriarmos de nossa própria vida? De volta aos exemplos mostrados: o que realmente impedi o matemático de ver que o que ele fez foi decidido por ele? No caso da feminista, o que de fato está por trás da constituição de um desejo que aprisiona? Seu problema seria resolvido apenas com a decisão de sepropriar desse desejo e dizer que é seu (não é isso que Jaeggi propõe, mas ela também não desenvolve possíveis caminhos de solução), ou a sociedade “tem parte” na produção de desejos que, com frequência, mais aprisionam do que libertam?

É interessante perceber que o caso da feminista parece ter algum tipo de relação com o exemplo de Elizabeth, apresentado no capítulo anterior sobre reconhecimento ideológico. Elizabeth, como vimos, recebeu simultaneamente amor e sujeição a um estereótipo de gênero

e, como prevê Allen (2014, p. 26), ela, assim como todas as mulheres que incorporaram desde a infância este estereótipo de uma feminilidade dócil e bem-comportada, teria, na vida adulta, muitas dificuldades em lutar contra uma forma de sujeição constitutiva da própria identidade.

Porque ela tem recebido subordinação de gênero e amor e reconhecimento ao mesmo tempo, a subordinação não produz luta. Reciprocamente, mais tarde na vida, supondo que ela deseja lutar contra subordinação de gênero, ela poderá se encontrar estranhamente e persistentemente apegada a estas normas de gênero e modos de identidade que ela racionalmente e refletidamente rejeita (ALLEN, 2014, p. 26).

Como escreve Allen parafraseando Foucault, ao se referir ao caso de Elizabeth e ao todas as mulheres que chegam à vida adulta sem conseguir desconstruir os estereótipos de gênero mais arraigados – aqueles que constituem os próprios desejos, por exemplo -, “ela pode se encontrar impossibilitada de erradicar o fascismo de gênero que está dentro da sua própria cabeça” (ALLEN, 2014, p. 26). É evidente que o caso de alienação vivido pela feminista deveria ser abordado segundo uma análise mais apurada das relações de poder na sociedade, e não apenas segundo uma falha no processo de apropriação. A meu ver, os exemplos trazidos por Jaeggi apenas confirmam a necessidade de devolver à alienação o seu papel crítico-social e de investigar mais profundamente como essas experiências de sofrimentos emanam de estruturas sociais que frustram no atendimento às expectativas de autorrealização dos sujeitos.

A minha provocação é a de que uma guinada fundamental de uma teoria do sujeito em direção a uma teoria social pode não só evidenciar a alienação em seus aspectos sintomatológicos, mas também identificar as suas causas, a fim de que seja possível encontrar os caminhos capazes de continuamente (mas nunca finalmente ou completamente) superá-la. Sem dúvidas, a crítica da ideologia poderia cumprir papel fundamental na investigação das causas para os comportamentos alienados e alienantes. No caso da feminista, este tipo de crítica poderia refletir sobre como as relações de poder e dominação acabam interferindo na esfera de constituição dos desejos do sujeito – como vimos no capítulo anterior sobre reconhecimento ideológico. Como define Jaeggi (2008, p. 140), “crítica da ideologia é, portanto, crítica da dominação como crítica de tais *autonomizações* ou *naturalizações* e, inversamente, o deciframento desses mecanismos *como* mecanismos de dominação”. Desnaturalizar desejos constituídos segundo relações de dominação seria, portanto, o papel (bastante pertinente, aliás) desta crítica.

#### CASO 4: INDIFERENÇA DIANTE DO MUNDO

Por último, Jaeggi aborda a alienação como um sentimento de indiferença diante do mundo a partir do caso do professor de linguística Perlmann, personagem do romance *O silêncio de Permann*, de Pascal Mercier. Perlmann, um professor ambicioso e respeitado, deixa de se engajar no próprio trabalho e passa a vê-lo como se não pertencesse a ele. A sua identificação com os posicionamentos que já chegou a defender se dissolve, não porque ele passa a se interessar por outros assuntos, mas simplesmente porque parece que tudo segue para uma região distante que não mais lhe move e o seu interesse no mundo se dissolve. O problema não é exatamente uma descontinuidade de interesses, mas um completo distanciamento do mundo capaz de revelar uma estrutura de falta de significado da própria vida. A indiferença surge como uma perda de identificação com o mundo e resulta em alienação. Como se vê na interpretação de Jaeggi, a alienação surge como uma interrupção, um déficit no processo de constituição de um sujeito livre e autorrealizado, uma vez que a autorrealização dependeria de um certo tipo de relação, engajamento e envolvimento com o mundo. “O eu é uma soma total do que o homem pode chamar de seu, não apenas o seu corpo e os seus poderes psíquicos, mas as suas roupas, sua casa, sua esposa e seus filhos, seus ancestrais e amigos, sua reputação e trabalhos, suas terras e cavalos e iates e conta de banco” (JAEGGI, 2014, p. 248). Para se realizar, o sujeito precisaria se identificar com o mundo que o rodeia, a fim de que a autorrealização se torne possível<sup>46</sup>. A perda de identificação com o mundo, através da experiência de indiferença, portanto, causaria uma interrupção no processo de autorrealização e resultaria em alienação.

Não se trata da visão estoica de que a indiferença seria o ápice da liberdade, como se defende, no estoicismo, que depender de nada e de ninguém conduziria à real liberdade. A liberdade positiva hegeliana, adotada por Jaeggi, pressupõe justamente que o indivíduo se compreenda e se realize em relações com o mundo. “A liberdade positiva no sentido de Hegel se refere, então, a uma transformação apropriativa (ou uma apropriação transformativa) das condições sob as quais ela se realiza (JAEGGI, 2014, p. 261). A negação do mundo dos estoicos não propiciaria, segundo Hegel, uma realização verdadeira da liberdade. Em suma, a indiferença de Perlmann é considerada por Jaeggi como um fenômeno de alienação porque há nela uma ausência de apropriação do mundo e um mundo não-apropriado é, essencialmente,

---

<sup>46</sup> Sobre a importância do aspecto material na constituição da autoconcepção do espírito hegeliano, escreve Frederick Neuhouser (2014): “Práticas materiais, então – os processos da vida – são práticas que ao mesmo tempo dão expressão a autoconcepções do espírito e forma aqueles autoentendimentos. Em outras palavras, a união de contradições que é característica do espírito não ocorre apenas na consciência; práticas materiais também são uma parte essencial da negociação espiritual de contradições”. A alienação surgiria, então, não apenas como uma falsa consciência, mas, ao mesmo tempo, como práticas materiais falsas.

um mundo alienado. Ainda na indiferença, no entanto, existe uma relação com o mundo, mas uma relação deficiente. “Uma relação de uma relação deficiente”, como define Rahel Jaeggi.

O caso de Perlmann é realmente curioso, no sentido de que não fica exatamente claro, pelo menos na descrição da filósofa, o que levou um profissional ambicioso a não ver mais sentido no que já chegou a realizar de maneira altamente engajada. Entende-se que a indiferença se mostra como uma perda de identificação com o mundo e que esta perda, por sua vez, impossibilita a autorrealização e revela a relação de alienação vivida pelo sujeito em questão. No entanto, um aspecto fundamental fica em aberto: o que levou Perlmann a deixar de estabelecer relações de significado entre seus projetos profissionais? A estrutura de indiferença permearia outros aspectos de sua vida, além do profissional? Seria possível especular sobre a ligação entre o extremo da ambição e o outro extremo da indiferença? A estrutura da falta de significado já não estaria presente, ainda que de maneira latente, na sua busca, talvez excessivamente individualista e autocentrada, por reconhecimento profissional? São questões instigantes não respondidas pela filósofa e que, a meu ver, também podem ser respondidas a partir de um resgate de uma normatividade dos ideais modernos de autorrealização que, por limitações de desenvolvimento variadas, frustram os indivíduos nas suas buscas por realização individual.

Enfim, o diagnóstico desenvolvido por Rahel Jaeggi contém um déficit etiológico que a impede de apontar as causas e as possíveis terapias para o fenômeno social da alienação. Os casos trazidos por ela, embora sejam extremamente ricos do ponto de vista sintomatológico, não chegam a possuir uma etiologia clara. O problema, que também foi identificado nos diagnósticos de patologias sociais desenvolvidos por Axel Honneth, sinaliza que a crítica ao déficit sociológico na teoria crítica ainda faz sentido - só que por um motivo diferente daqueles que já foram apontados. Em todos os empreendimentos teóricos aqui desenvolvidos, as pessoas sofrem e sofrem de maneiras específicas, narradas em detalhes, mas por que elas sofrem? Como a sociedade está imbricada na produção de sofrimentos e patologias sociais? O que parece ficar claro, portanto, é que não só a pergunta sobre as causas dos sofrimentos e das patologias não tem sido adequadamente respondida nos diagnósticos sociais dos trabalhos mais emblemáticos da teoria crítica contemporânea, como também a sociedade não tem sido apropriadamente criticada em empreendimentos teóricos que deveriam consistir, em última instância, em trabalhos de *crítica social*. O déficit etiológico nos diagnósticos da teoria crítica contemporânea parece nos colocar, como tarefa urgente, então, repensar o papel da crítica.

## 5. CONSIDERAÇÕES SOBRE OUTROS HORIZONTES PROMISSORES DE INTERPRETAÇÕES

Permanece a pergunta sobre que tipos de caminhos um diagnóstico das patologias sociais poderia percorrer para solucionar os déficits encontrados em algumas de suas recuperações contemporâneas, problematizadas nesse trabalho. Acredito que este diagnóstico não deveria negligenciar os modos pelos quais a sociedade e suas instituições de reprodução social estão comprometidas com a criação e reprodução de sofrimentos sociais, sem situar o sujeito como o único responsável pelo próprio sofrimento. Embora o indivíduo tenha, de fato, uma relevante responsabilidade pelas suas fortunas e pelos seus infortúnios, acredito que o discurso da autorresponsabilidade não só esconde uma espécie de cinismo no trato com as instituições sociais, como se elas não tivessem qualquer tipo de envolvimento com a produção de formas de vida bem-sucedidas ou fracassadas, como também se mostra improdutivo na busca por terapias e soluções que poderiam estar dentro do escopo de uma teoria social. Em outras palavras, acredito que os diagnósticos apresentados nesta dissertação, ao deslocaram para o sujeito a responsabilidade de seus sofrimentos e enfermidades sociais, escondem o envolvimento das instituições sociais na produção de sintomas claramente perturbadores e tornam os próprios diagnósticos pouco úteis na busca por terapias. Não que o indivíduo não tenha responsabilidade pelos próprios sofrimentos, mas é preciso levar em conta que, por ser relacional, o sujeito se constitui em uma sociedade que tanto pode libertá-lo como também constrangê-lo. Por isso, a sociedade não pode ser negligenciada em um diagnóstico social.

Para solucionar os déficits encontrados, seria preciso abandonar a ideia proposta por Axel Honneth de que devemos situar as bases que sustentam as sociedades ocidentais capitalistas como o nosso horizonte normativo insuperável de reconciliação. Por variados motivos que já foram apontados nesta dissertação, as normas que sustentam as sociedades ocidentais capitalistas não simbolizam o ápice do nosso progresso. Há uma série de problemas nesta normatividade que deveria ser questionada rigorosamente em uma crítica social radical e o problema principal, a meu ver, é que esta normatividade é fortemente paradoxal, sendo verdadeira para uns e intencionalmente falsa para outros. Tomar as normas que sustentam as sociedades ocidentais capitalistas como um horizonte normativo insuperável de reconciliação é uma estratégia que imuniza as nossas sociedades de toda crítica, que despotencializa a crítica social e que só mostra o caráter fortemente restaurador desta crítica.

Existem outros caminhos interessantes para se elaborar um diagnóstico mais contundente de patologias sociais. Um dos horizontes promissores de interpretações poderia

se centrar em uma análise da natureza do sofrimento em sua articulação conjunta entre economia psíquica e ordem social, como já tem sido feito, de alguma maneira, em projetos filosóficos que articulam psicanálise e teoria social. Outro caminho teórico interessante seria o de analisar como algumas normas que sustentam as sociedades ocidentais capitalistas são vivenciadas efetivamente, a fim de se observar se haveria ou não uma inversão entre normas e fatos nas nossas sociedades. Este percurso filosófico poderia se centrar, por exemplo, na seguinte questão: como experiências de sofrimento estão ligadas a ideais normativos de boa vida produzidos e propagados em uma sociedade específica? Ou, de modo mais específico, nesta: como é possível compreender determinadas patologias sociais levando em consideração os ideais normativos de liberdade, autorrealização e autenticidade, presentes nos discursos das instituições sociais – e, de modo relevante, no discurso da esfera do mercado? Este caminho, então, retomaria o que considero uma “perda de conexão explícita” entre uma crítica das instituições sociais e um diagnóstico das patologias sociais, mas sem recair em uma crítica aos modos pelos quais o capitalismo e sua racionalidade instrumental têm sido responsáveis pela reificação, como se pode observar nas críticas de Adorno às formas de vida no capitalismo, e sem estabelecer uma ligação direta entre alienação da forma de trabalho e alienação da vida privada, como é possível ver na maior parte da literatura de viés marxista. Este caminho, por outro lado, investigaria como os ideais normativos de boa vida no capitalismo são responsáveis pela reprodução de sofrimento em uma escala massiva. Um recorte metodológico poderia levar em considerar três ideais normativos presentes nos discursos das instituições sociais: liberdade, autorrealização e autenticidade. Claro que há tantos outros e sobre eles também cabem reflexões. Esta proposta teórica articularia, portanto, uma crítica das instituições sociais e um diagnóstico das patologias sociais.

É preciso ressaltar, no entanto, que as estratégias e recortes teóricos de uma crítica social também se tratam de estratégias e recortes metodológicos. Existem várias outras estratégias metodológicas que possibilitariam o desenvolvimento de um diagnóstico de patologias sociais mais provocativo e contundente. Os diagnósticos de patologias sociais que seguem os caminhos de uma reconstrução normativa, no caso de Axel Honneth, e aquele que se restringe a uma espécie de crítica imanente de caráter descritivo, no exemplo do diagnóstico da alienação de Rahel Jaeggi, falham na identificação de uma etiologia para os sofrimentos e patologias analisados. Acredito que uma crítica da ideologia, assentada na concepção de que as ideologias são em si paradoxais, poderia encontrar algumas causas para determinados sofrimentos e patologias sociais apontados no decorrer deste trabalho. Assim, os diagnósticos elaborados por Honneth e Jaeggi, ao utilizarem estratégias metodológicas que

falham na identificação de uma etiologia, também se descomprometem da tarefa de realizar uma crítica social realmente radical – uma contradição, eu diria, para empreendimentos teóricos que se inserem em uma tradição filosófica cuja missão seria a de questionar as tendências da sociedade que levariam à sujeição e à dominação dos indivíduos.

É preciso ressaltar, porém, que encontrar as soluções para os problemas identificados nos diagnósticos das patologias sociais desenvolvidos por Axel Honneth e Rahel Jaeggi é uma tarefa que não compete a esta dissertação, embora não resistamos à tentação de propor alguns caminhos para um futuro trabalho ou de apontar veredas teóricas que já têm sido percorridas por outros filósofos. A proposta dessa dissertação, bem menos pretensiosa, foi a de apontar o problema de um déficit etiológico nestes diagnósticos. Acredito que as reflexões sobre as patologias e os sofrimentos devem propor terapias, mas, para isso, seria preciso encontrar as causas para esses fenômenos sociais e ir além de uma mera descrição do sofrimento. Um diagnóstico que se concentra apenas em uma sintomatologia me parece teoricamente incompleto e, do ponto de vista prático-transformativo, inócuo.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- \_\_\_\_\_ ; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ALLEN, Amy. *The end of progress*: decolonizing the normative foundations of critical theory. New York: Columbia University Press, 2016.
- \_\_\_\_\_. Recognizing domination: recognition and power in Honneth's critical theory. *Journal of Power*, v. 3, n. 1, p; 21-23, 2010.
- ANTONIO, Robert. Immanent critique as the core of critical theory: its origins and developments in Hegel, Marx and contemporary thought. *The British Journal of Sociology*, v. 32, n. 3, p. 330-345, 1981.
- ARATO, Andrew. Lukács' Theory of Reification. *Telos*, n. 11, p. 25-66, 1972.
- BERLIN, Isaiah. *As raízes do romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Ideias políticas na era romântica*: ascensão e influência no pensamento moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BRESSIANI, Nathalie. Uma nova geração da teoria crítica. *Discurso*, v. 46, n.1, p. 231-249, 2016.
- BUTLER, Judith. *The psychic life of power*: theories in subjection. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- CAGE, John. *Lectures and writings on silence*. Hanover: Wesleyan University Press, 1973.
- CAMPELLO, Filipe. Límites del reconocimiento. *Manuscrito*. Acesso em 2016.
- \_\_\_\_\_. Do reconhecimento à liberdade social: sobre o “O direito da liberdade”, de Axel Honneth. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 23, p. 186-196, 2013.
- CELIKATES, Robin. O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da teoria crítica. *Novos Estudos*, n. 93, jul. 2012.
- CONNOLLY, Julie. Love in the private: Axel Honneth, feminism and the politics of recognition. *Contemporary political theory*, v. 9, n. 4, p. 414-433, 2010.

- CULP, Julian; SOROKO, Leah. Normative reconstruction without foundation. *European Journal of Political Theory*, v. 15, n. 2, p. 248-255, 2015.
- DARWALL, Stephen. Two kinds of respect. *Ethics*, v. 88, n. 1, p. 36-49, 1977.
- EHRENBERG, Alain. *The weariness of the self: diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2010.
- FERRARESE, Estelle. "Gabba-Gabba, we accept you, one of us": vulnerability and power in the relationship of recognition. *Constellations*, v. 16, n. 4, p. 604-614, 2009.
- FREYENHAGEN, Fabian. Honneth on social pathologies: a critique. *Critical horizons*, v. 16, n. 2, p. 131-152, 2015.
- \_\_\_\_\_. Adorno's critique of late capitalism. In: SONDEREGGER, Ruth; DE BOER, Karin. *Conceptions of critique in modern and contemporary philosophy*. Basinsgtoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- FRIEDMAN, Milton. Neo-liberalism and its propects. *Farmand*, p. 88-93, 17 de fevereiro de 1951.
- HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action – Volumes One and Two*. Boston: Beacon Press, 1989.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia do direito*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito* – Parte I. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* – Parte II. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.
- HERZOG, Lisa. *Inventing the market: Smith, Hegel and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015a.
- \_\_\_\_\_. As enfermidades da sociedade: aproximação a um conceito quase impossível. *Civitas*, v. 15, n. 4, p. 575-594, 2015b.
- \_\_\_\_\_. Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. *Revista Fevereiro*, n. 7, 2014.
- \_\_\_\_\_; ANDERSON, Joel. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade*, n. 17, p. 81-112, 2011.

- \_\_\_\_\_. Liberty's entanglements: Bob Dylan and his era. *Philosophy and Social Criticism*, v. 36, n. 7, p. 777-783, 2010.
- \_\_\_\_\_; BUTLER, Judith; GEUSS, Raymond; LEAR, Jonathan. *Reification: A New Look At An Old Idea*. New York: Oxford University Press, 2008a.
- \_\_\_\_\_. Observações sobre a reificação. *Civitas*, v.8, n.1, p. 68-79, abr., 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- \_\_\_\_\_. O capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno. *Política & Trabalho*, n. 24, p. 9-26, 2006.
- \_\_\_\_\_; HARTMANN, Martin. Paradoxes of capitalism. *Constellations*, v. 13, n. 1, p. 41-58, 2006.
- \_\_\_\_\_. Organized self-realization: some paradoxes of individualization. *European Journal of Social Theory*, v. 7, n. 4, p. 463-478, 2004.
- \_\_\_\_\_. Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. *Novos Estudos*, n. 66, p. 77-90, 2003a.
- \_\_\_\_\_. Honneth esquadinha déficit sociológico. Entrevista a Marcos Nobre e Luís Repa". *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 11 out. de 2003b.
- \_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003c.
- \_\_\_\_\_. FRASER, Nancy. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York; London: Verso, 2003c.
- \_\_\_\_\_. Invisibility: on the epistemology of "recognition". *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 75, p. 111-126, 2001.
- IKÄHEIMO, Heikki. Return to reification – An attempt at systematization. Disponível em:<[https://www.academia.edu/23017030/Return\\_to\\_Reification\\_An\\_Attempt\\_at\\_Systematization](https://www.academia.edu/23017030/Return_to_Reification_An_Attempt_at_Systematization)>. Acesso em: 14 jul. 2016.
- ILLOUZ, Eva. *Intimidades congeladas: las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Consuming the romantic utopia: love and the cultural contradictions of capitalism*. California: University of California Press, 1997.

JAEGGI, Rahel. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 2, p. 13-36, 2016.

\_\_\_\_\_.; HONNETH, Axel. Apresentação; NEUHouser, Frederick. Introdução do tradutor. *Alienation*. New York: Columbia University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. Repensando a ideologia. *Civitas*, v. 8, n. 1, p. 137-165, 2008.

\_\_\_\_\_. “No individual can resist”: *Minima Moralia* as critique of forms of life. *Constellations*, v. 12, n. 1, p. 65-82, 2005.

JÜTTEN, Timo. What is reification? A critique of Axel Honneth. *Inquiry*, v. 53, n. 3, p. 235-256, 2010.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: “o que é o iluminismo?”. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_o\\_iluminismo\\_1784.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf)>. Acesso em: 15 jul. 2016.

LA ACADEMIA DE LAS MUSAS. Direção: José Luis Guerín. Produção: Les Films de Orfeo. Espanha, 2015, 92 min.

LEAR, Jonathan. *Love and its place in nature: a philosophical interpretation of Freudian psychoanalysis*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1991.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolução e melancolia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACGILVRAY, Eric. *The invention of market freedom*. New York: Cambridge University Press, 2011.

MARTÍRIO. Direção: Vincent Carelli. Produção: Olívia Sabino. Brasil, 2016, 160 min.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*, col. Os Economistas, volume I, livro primeiro, tomo I, prefácios e capítulos I a XII. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MUSSNICH, Luiza. Quer trabalhar na Vogue? Então vem ver essas dicas aqui! *Vogue Brasil*, 21 de outubro de 2016. Disponível em: <<http://vogue.globo.com/lifestyle/noticia/2016/10/quer-trabalhar-na-vogue-entao-vem-ver-essas-dicas-aqui.html>>. Acesso em: 02 de novembro de 2016.

NOBRE, Marcos. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.

NEUHouser, Frederick. Hegel sobre la vida, la libertad y la patología social. *Revista pensamiento político*, n. 5, p. 103-120, 2014.

MELO, Rúrion. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 15, p. 17-36, set-dez. 2014.

\_\_\_\_\_. Reificação e reconhecimento: um estudo a partir da teoria crítica da sociedade de Axel Honneth. *ethic@*, v.9, n.2, p. 223-237, dez. 2010.

PERSONA. Direção: Ingmar Bergman. Produção: Svensk Filmindustri. Suécia, 1966, 83 min.

PETHERBRIDGE, Danielle. *The critical theory of Axel Honneth*. Plymouth: Lexington Books, 2013.

PINZANI, Alessandro. Os paradoxos da liberdade. In: MELO, Rúrion. *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

PUTNAM, Robert. *Bowling alone: the collapse and revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

REPA, Luiz Sérgio. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 1, p. 13-27, 2016.

RISAGER, Bjarke Skærlund. Neoliberalism is a political project: David Harvey on what neoliberalism actually is - and why the concept matters. *Jacobin*, 23 de julho de 2016. Disponível em: <<https://www.jacobinmag.com/2016/07/david-harvey-neoliberalism-capitalism-labor-crisis-resistance/>>. Acesso em: 12 de setembro de 2016.

ROBOT. Swedish Gentleman / Robot. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pOB4QrZm4lk>>. Acesso em: 14 jul. 2016.

ROSA, Hartmut. *Alienation and acceleration: towards a critical theory of late modern temporality*. Louisiana: NSU Press, 2010.

SAFATLE, Vladimir. Em direção a um novo modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de patologia social. *Trabalho em processo*. Acesso em 2016.

\_\_\_\_\_. A transformação da crítica da razão em análise de patologias sociais: o caso Theodor Adorno. *Philósophos*, v. 13, n. 2, p. 117-139, 2008.

- SANDEL, Michael. *What money can't buy: the moral limits of market*. London: Penguin, 2013.
- SATZ, Debra. *Why some things should not be for sale: the moral limits of markets*. New York: Oxford University Press, 2010.
- SCHAUB, Jörg. Misdevelopments, pathologies and normative revolutions: normative reconstruction as method of critical theory. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 107-130, 2015.
- SIMMEL, Georg. *The philosophy of money*. New York: Routledge, 2011.
- SMITH, Patti. *Só garotos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha. O que há de especificamente sociológico na teoria do reconhecimento de Axel Honneth? *Sociologia & Antropologia*, v. 2, n. 4, p. 61-80, 2012.
- STAHL, Titus. What is immanent critique? *SSRN Working Papers*. URL: <http://ssrn.com/abstract=2357957>, doi: 10.2139/ssrn.2357957.
- SWEDISH gentleman. Direção: Robot. Produção: Robot. Suécia, 2006, 3 min e 11s.
- TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ZURN, Christopher. *Axel Honneth*. Cambridge: Polity, 2015.