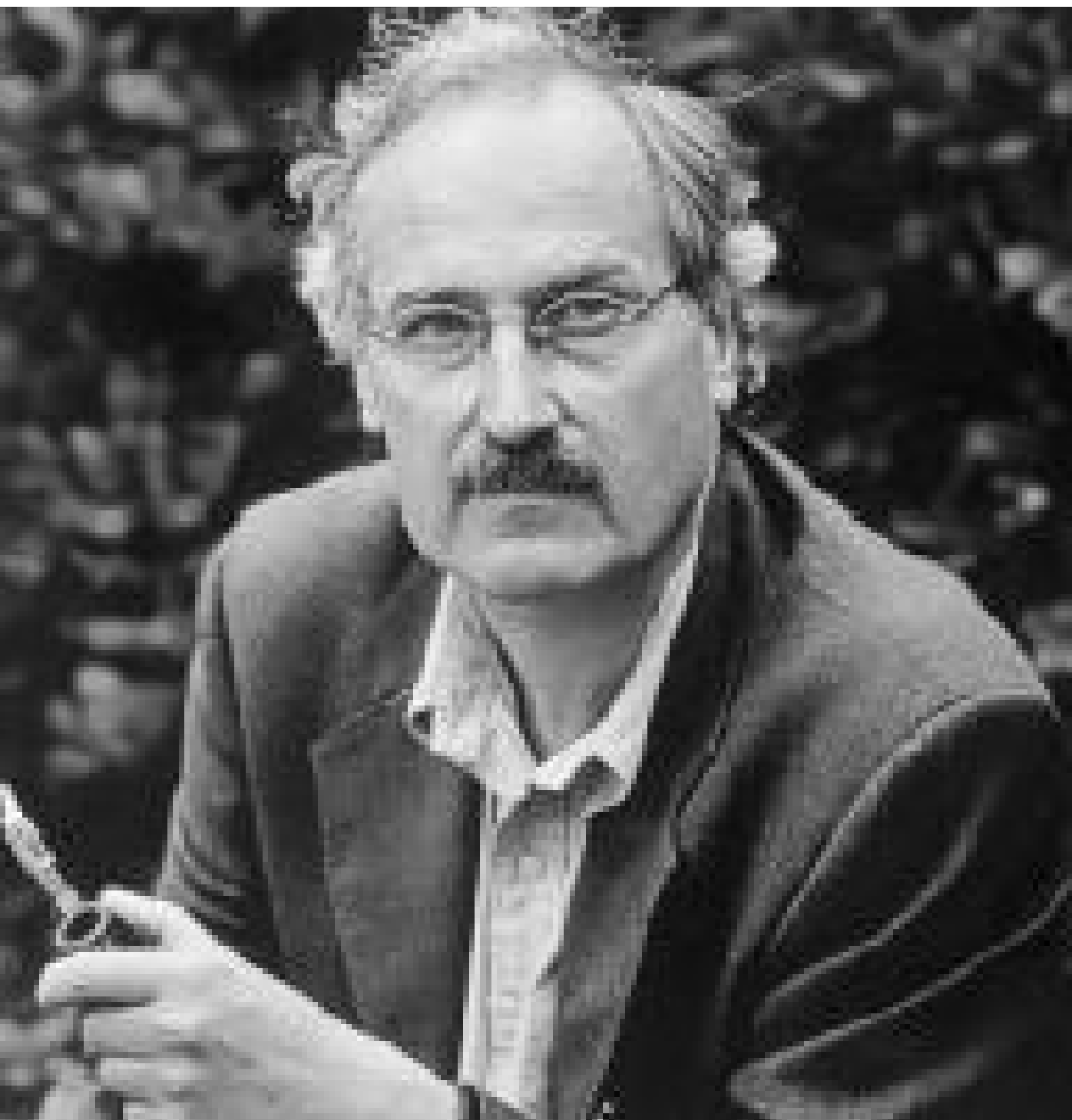


Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 35 (2024), set.-dez. 2024.

Dossiê Axel Honneth





UFC

Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 13, n. 35 (set.-dez.), 2024.
Arte da Capa: *Axel Honneth* (Foto).

Universidade Federal do Ceará

Reitor

Custódio Luís Silva de Almeida

Vice-reitora

Diana Cristina Silva de Azevedo

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Francisco Rodrigo Porto Cavalcanti

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Vice-coordenadora do PPG - Filosofia

Francisca Galileia Pereira da Silva

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceara, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas , Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Antônio Francisco Lopes Dias, Universidade Estadual do Piauí, UESPI
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: dialectus@ufc.br

SUMÁRIO

EDITORIAL	8
 DOSSIÊ AXEL HONNETH	
1. HONNETH VS HABERMAS: O DE POR QUÉ LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO DEBERÍA SER ENTENDIDA COMO UNA ALTERNATIVA A LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA <i>Martín Fleitas González</i>	14
2. AXEL HONNETH E O QUADRO REFERENCIAL TEÓRICO HEGELIANO <i>Juliano Cordeiro da Costa Oliveira</i>	40
3. ENTRE A ECONOMIA MORAL E A UTOPIA DO TRABALHO SOBERANO. PRESSUPOSTOS DA TEORIA POLÍTICA E, SALVO ENGANO, CRÍTICA DE AXEL HONNETH <i>Gustavo Cunha</i>	55
4. O SOCIALISMO ENQUANTO CONDIÇÃO POSSÍVEL PARA UMA FORMA DE VIDA (<i>LEBENSFORM</i>) DEMOCRÁTICA? UMA ABORDAGEM HONNETHIANA <i>José Henrique Sousa Assai</i>	76
5. JUSTIÇA ÉTICA UMA ABORDAGEM A PARTIR DA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH <i>Giovani Saavedra</i>	87
6. A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS DA JUSTIÇA MONISTA <i>Francisco Jozivan Guedes de Lima, Vigevando Araújo de Sousa</i>	106
7. VIGILÂNCIA, CAPITALISMO E A CORROSÃO DA LIBERDADE SOCIAL <i>Felipe Gonçalves Silva</i>	121
8. A TRÍPLICE LIBERDADE NO PENSAMENTO DE AXEL HONNETH: JURÍDICA, MORAL E SOCIAL <i>Luciano Gomes dos Santos</i>	144
9. A ETICIDADE HONNETIANA COMO FIO CONDUTOR DA SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA <i>José Aldo Camurça de Araújo Neto</i>	162
 ARTIGOS FLUXO CONTÍNUO	
10. ENTRE A CULTURA DE VIDRO E A EMERGÊNCIA DAS TELAS: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA [<i>ERFAHRUNG</i>] EM TEMPOS DIGITAIS <i>André Gonçalves, Maurício Fernandes</i>	174

11. HISTÓRIA, DIALÉTICA E MATERIALISMO HISTÓRICO NA LEITURA BENJAMINIANA DE <i>DAS PASSAGEN WERK</i> <i>María Cristina Sánchez León, José Olinda Braga</i>	189
12. PHENOMENAL, SUBJECTIVE, SELF-AWARE: A CLEAR DISTINCTION WITH A VIEW TO AUGMENTED SENSORY MODALITIES <i>Daniel Andrade, Eduardo Chagas</i>	209
13. O MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO E A CRÍTICA À IDEOLOGIA PROMOVIDA PELA CLASSE DOMINANTE <i>Francisco Brandão Aguiar, Eduardo Ferreira Chagas</i>	221
14. OS SENTIDOS DO TEMPO NO PENSAMENTO DE KARL MARX <i>Gerson Lucas Padilha de Lima</i>	233
15. CONTRAPONTO FEUERBACHIANOS ÀS TESES MARXIANAS SOBRE FEUERBACH <i>Júlio Aurélio Vianna Lopes</i>	249
16. A PROPOSTA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU ENTRE OS DISCURSOS EDUCATIVOS PARA A RELAÇÃO DO EMÍLIO COM AS CIÊNCIAS <i>Luciano da Silva Façanha, Maria do Socorro Gonçalves da Costa</i>	269
17. CERTEZA SENSÍVEL E PERCEPÇÃO COMO MOMENTOS DA CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA <i>Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves, Eduardo Ferreira Chagas</i>	285
18. ULTRALIBERALISMO NO BRASIL: UM BALANÇO CRÍTICO <i>Richelly Barbosa de Medeiros, Hildemar Luiz Rech</i>	295

Editorial

Os anos de 2023/2024 simbolizam um momento significativo para o fortalecimento da teoria crítica na chamada filosofia política contemporânea. Isso porque estamos celebrando o primeiro centenário de funcionamento da Escola de Frankfurt. O nome oficial, mais precisamente, intitula-se Instituto de Pesquisa Social e Crítica. Para o público da filosofia, independente do nome, convencionou-se chamar de “teoria crítica”, o movimento filosófico-social na qual os autores pertencentes a esta escola/corrente analisaram e denunciaram algumas estruturas de dominação política, econômica, cultural e psicológica da sociedade moderna. Demonstraram, de forma explícita e contundente, a capacidade destrutiva do capitalismo, principal responsável pela estagnação da consciência política, crítica e revolucionária.

Alguns destes autores ficaram marcados na história da evolução e, conseqüentemente, continuidade da existência do movimento. Associada, no primeiro momento, a Max Horkheimer (filósofo, sociólogo e psicólogo social), este tornou-se o primeiro diretor do instituto em 1930. Além dele, outros teóricos foram convidados a fazer parte deste movimento: 1) Theodor Adorno (filósofo, sociólogo, musicólogo), 2) Erich Fromm (psicanalista), 3) Herbert Marcuse (filósofo) e 4) Walter Benjamin (considerado “membro externo ao grupo”, notabilizou-se por suas críticas a literatura e ao cinema).

Com o passar do tempo, o próprio movimento filosófico da Escola de Frankfurt ganha contornos mais atuais com a tentativa destes autores de reatualizarem o legado deixado por Marx, Hegel e pela filosofia alemã do século XIX. Tanto é assim que ao se aprofundar nos debates conceituais construídos pelos frankfurtianos, emerge o tema da teoria crítica.

A teoria crítica é uma abordagem teórica que, contrapondo-se à teoria clássica de natureza cartesiana, busca unir teoria e prática. Em outras palavras, tal teoria objetiva incorporar ao pensamento tradicional dos filósofos uma tensão dualística entre o passado e o momento presente. Passado em relação a conceitos-chave como alienação, sujeito, esclarecimento entre outros. O momento presente se refere à análise diagnóstica de como tais conceitos podem ser reelaborados, rediscutidos no contexto pós-moderno de tantas transformações sociais. Diante do argumento exposto anteriormente, percebe-se

indiretamente que a teoria crítica ganha fôlego, relevância no contexto atual. Isso se deve às contribuições teóricas de Axel Honneth (1947-) à Escola de Frankfurt.

Filósofo contemporâneo, Axel Honneth foi assistente de Habermas entre 1984 e 1990. A partir do ano de 2001, assumiu a direção do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Ganhou notoriedade por sua teoria do reconhecimento, exposta na obra *Luta por reconhecimento*, publicada originalmente em 1992. Neste escrito, o autor analisa de que modo as experiências de desrespeito são *insights* de estímulo para os grupos sociais estarem ativos na esfera intersubjetiva das relações humanas. Desta forma, as experiências negativas de desrespeito serão o fio condutor na busca da efetivação de pautas reivindicatórias das minorias sociais. Para tanto, a chamada "nova gramática para o conflito social", objetiva diagnosticar e apontar possíveis falhas, "déficits" de parâmetros conceituais não efetivados em sociedade.

Tanto é assim que o autor enxerga nas patologias sociais o *insight*, o momento clímax de desrespeito em que a intersubjetividade efetiva o seu intento: o reconhecimento. Entretanto, o presente dossiê não pretende esgotar a teoria honnetiana apontado, somente, a interpretação da obra de 1992.¹ Até porque há trabalhos acadêmicos nos últimos vinte anos em que o tema do reconhecimento é analisado, interpretado por pesquisadores em todo o País.

A escolha deste autor para esta edição objetiva, isso sim, dinamizar as pesquisas sobre Axel Honneth no País para além da categoria reconhecimento e os impactos dela para a teoria política. Isso porque há diversas possibilidades de se compreender o pensamento de Honneth. Seja na abordagem jurídica, ou mesmo econômica, o autor alemão é fonte de inspiração para autores do nível de Paul Ricoeur², Charles Taylor³ dentre outros. Apesar destes dois últimos autores supracitados não estarem presentes, as páginas que se sucedem neste dossiê irão comprovar a necessidade de se trazer este autor alemão ao centro das discussões do debate atual da filosofia política contemporânea.. Tal documento se intitula, simplesmente, "dossiê Axel Honneth".

¹ Sendo a primeira tradução dela para o Brasil ocorreu em 2003, pela editora 34

² No escrito *Percurso do Reconhecimento* (2006), Ricoeur cita o nome de Honneth em diversas oportunidades a fim de admitir a importância do autor para a construção da categoria reconhecimento no século XX.

³ A fim de compreender a conexão entre Taylor e Honneth, vide TAYLOR, Charles -*As fontes do self: A formação da identidade moderna*, Loyola 2005.

Fruto de um trabalho coletivo de diversas mãos na qual foram reunidos em um total de 9 textos. Inserido nesse quantitativo, temos 1 texto originário do Uruguai (Universidade de la Republica del Uruguay) e 8 textos brasileiros das seguintes instituições: UFPB, UFSC, UFMA, Mackenzie-SP, UFPI, UFRS, UniArnaldo⁴ e IfsertãoPE. Tal diversidade de instituições mostra a relevância, a vivacidade das pesquisas de Axel Honneth nos diversos lugares do Brasil. Além disso, espera-se que com este número, novos pesquisadores possam surgir no ambiente acadêmico brasileiro.

Ora, o dinamismo das pesquisas que versam da filosofia política de Axel Honneth é explícito. A apresentação a seguir provará, neste aspecto, o potencial de temas e assuntos relacionados ao autor alemão.

Por exemplo, Martín Fleitas González, em *Honneth vs Habermas: o de por qué la teoría del reconocimiento debería ser entendida como una alternativa a la teoría de la acción comunicativa* objetiva analisar em seu texto de que forma Axel Honneth e Jurgen Habermas, cada um a seu modo, interpretam a intersubjetividade em suas análises filosóficas. Para tanto, o primeiro recorre a teoria do reconhecimento; o segundo aposta no argumento da ação comunicativa. Diante deste debate, Martin Fleitas desenvolve uma série de articulações a fim de atender a proposta da teoria do reconhecimento em Honneth. Isso porque, segundo o autor uruguaio, a proposta intersubjetiva da categoria reconhecimento consegue enfrentar os conflitos morais subjacentes à divisão social do trabalho.

Seguindo nesta linha interpretativa de raciocínio, Juliano Cordeiro da Costa Oliveira em *Axel Honneth e o quadro referencial teórico hegeliano* propõe retomar as questões essenciais da teoria crítica de Axel Honneth a partir do quadro referencial teórico hegeliano. Mesmo porque é público e notório o impacto dos escritos do jovem Hegel na teoria política do filósofo contemporâneo do século XX. Sem o entendimento claro, preciso do quadro referencial teórico hegeliano, as análises feitas a respeito da teoria crítica de Honneth tornam-se incompletas, inconsistentes. Apesar da reconhecida influência da filosofia hegeliana possui na articulação teórica do autor contemporâneo, pouco se diz em que momentos específicos as questões pelo filósofo da eticidade também estão presentes no pensamento de Honneth. Segundo a opinião do autor do artigo “Axel Honneth e o quadro referencial teórico hegeliano”, tais momentos específicos são

⁴ Centro Universitário Arnaldo Janssen localizada na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais.

determinantes a fim de se compreender o modelo crítico de Honneth adotado em sua filosofia política.

Após a análise do quadro referencial teórico dos clássicos que influenciaram Honneth, encontramos o artigo de Gustavo Cunha intitulado *entre a economia moral e a utopia do trabalho soberano: pressupostos da teoria política e, salvo engano, crítica de Axel Honneth*. Neste escrito, o autor pretende retomar o tema bastante incisivo, constante na teoria política de Honneth: o papel da justiça na sociedade atual confrontando com os argumentos defendidos por Nancy Fraser. Gustavo Cunha procura apresentar o que Axel Honneth chama, em seu debate com Nancy Fraser, de “um nível mais baixo” da análise dos conflitos sociais. Essa dimensão, que Honneth procura apresentar como assentada sobre expectativas normativas de sujeitos envolvidos em lutas sociais consiste nas reivindicações por respeito individual e reconhecimento de suas reivindicações morais. O artigo tenta expor a conexão entre as expectativas normativas, a ideia de economia moral e a noção de um senso de injustiça.

Continuando a leitura dos textos do dossiê nos deparamos com o texto do professor José Henrique Sousa Assai que aborda a seguinte relação dicotômica econômica: socialismo e capital. No artigo que se intitula *o socialismo enquanto condição possível para uma forma de vida (Lebensform) democrática? Uma abordagem honnethiana* o referido autor lança uma pergunta bastante provocativa: em um cenário capitalista, em que as grandes corporações controlam os meios sociais e até mesmo a intersubjetividade, de que modo o socialismo ainda pode responder satisfatoriamente aos ditames da razão capitalista bem como aos seus desdobramentos que causam tanto sofrimento social? Levando em consideração a pergunta feita anteriormente,, o autor do artigo, objetiva explicitar, sob a perspectiva da pesquisa crítica (teoria crítica e filosofia social) o argumento honnethiano acerca do socialismo enquanto possibilidade de se estabelecer como uma forma de vida democrática fundamentado pelo viés da liberdade social (*Soziale Freiheit*).

O autor Giovani Saavedra, *em justiça ética: uma abordagem a partir da teoria do reconhecimento de Axel Honneth*, retoma o debate pouco explorado entre os pesquisadores de Axel Honneth no País. Debate esse que consiste na possibilidade de se existir uma teoria da justiça no filósofo contemporâneo. Através de uma metodologia de revisão bibliográfica, Saavedra pretende reconstruir a teoria da justiça de Axel Honneth, confrontando-a com a teoria kantiana de justiça. Tal pretensão, segundo o autor do artigo, é para se evitar o seguinte consenso acadêmico a respeito deste assunto: a de que a teoria

honneteana de justiça se aproxima com a proposta kantiana. O resultado principal a que se pretende chegar é o de demonstrar que Axel Honneth desenvolve uma concepção da justiça para além da tradição kantiana, colocando no centro de suas reflexões a temática da concretização da liberdade para além do direito.

Jozivan Guedes Lima, em seu artigo intitulado *A crítica de Nancy Fraser a Axel Honneth: as falhas da justiça monista*, pretende ir na direção oposta ao texto de Giovani Saavedra. Em outras palavras, o texto de Josivan Guedes argumenta a existência de falhas na teoria da justiça proposta por Honneth. Ao pensar a justiça apenas como vinculada ao reconhecimento, o autor da teoria crítica não analisa os processos capitalistas e as suas consequências socioeconômicas para a vida prática dos sujeitos e grupos. Uma visão monista de justiça como a de Honneth enfraquece a crítica, distorce o diagnóstico da realidade e o potencial de emancipação dos sujeitos. Nesse sentido, o artigo de Josivan irá se apoiar em Nancy Fraser enquanto referencial crítico à proposta de reconhecimento de Honneth. Essa tentativa ocorre tendo em vista que a autora norte-americana propõe uma concepção bidimensional de justiça que leva em consideração o reconhecimento e a redistribuição com vistas a garantir a paridade de participação dos sujeitos na esfera pública.

O artigo de Filipe Gonçalves, intitulado *Vigilância, capitalismo e a corrosão da liberdade social*, segue uma proposta interessante e, ao mesmo tempo, desafiadora: a de aproximar Christian Fuchs e Axel Honneth. O artigo busca trazer contribuições a uma crítica da vigilância voltada a seus efeitos disruptivos nas condições sociais de manutenção da ordem democrática. Para tanto, Filipe Gonçalves propõe integrar as análises de Christian Fuchs sobre a vigilância, pautadas na crítica da economia política e nas características distintivas do capitalismo informacional, ao projeto de atualização da eticidade democrática defendido por Axel Honneth em *O Direito da Liberdade*.

Outro texto interessante presente neste dossiê é o de Luciano Gomes dos Santos, intitulado *A tríplice liberdade no pensamento de Axel Honneth: jurídica, moral e social*. Nele, o autor defenderá a existência de uma tríplice liberdade no pensamento do filósofo social Axel Honneth: jurídica, moral e social. O pensador alemão desenvolve uma teoria da justiça que centra a liberdade na dimensão do reconhecimento. Para ele, a liberdade não se limita à esfera jurídica, mas se manifesta em três dimensões interligadas: a jurídica, a moral e a social. A liberdade jurídica está alicerçada, baseada nos direitos individuais e na proteção estatal, enquanto a liberdade moral se relaciona com a autonomia individual e a capacidade de agir de acordo com princípios éticos. A liberdade

social, por sua vez, está ligada à participação em comunidades e à construção de identidades coletivas. A realização plena da liberdade depende do equilíbrio entre essas três dimensões, e que as patologias sociais surgem quando o reconhecimento é negado em alguma dessas esferas

Por fim, temos o artigo de José Aldo Camurça de Araújo Neto intitulado *A eticidade honnetiana como fio condutor da subjetividade contemporânea*.

Diante da apresentação inicial dos textos, esperamos que o leitor se sinta interessado em folheá-los, mas também de compreender melhor o pensamento político e os impactos da teoria de Axel Honneth para o cenário filosófico atual da contemporaneidade. Esperamos, portanto, que tenha uma ótima leitura!!!

José Aldo Camurça de Araújo Neto.

Fortaleza, dezembro de 2024.

HONNETH VS HABERMAS: O DE POR QUÉ LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO DEBERÍA SER ENTENDIDA COMO UNA ALTERNATIVA A LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

Martín Fleitas González¹

Resumen:

El artículo aborda la confrontación de las teorías del reconocimiento (de Axel Honneth) y de la acción comunicativa (de Jürgen Habermas) en sus intentos de renovar la tradición de la Escuela de Frankfurt. Dentro del debate de si la primera es una alternativa o un complemento de la segunda, el presente trabajo articula una serie de argumentos en favor de la opción inicial, atendiendo al interés que la teoría del reconocimiento tiene, desde sus inicios, de dar cuenta de los conflictos morales subyacentes a la división social del trabajo. Para ello se sintetizan los tres ejes a partir de los cuales se establece la confrontación entre los programas de Honneth y Habermas, se indican a continuación las significativas limitaciones que la teoría de la acción comunicativa tiene para dar cuenta de los conflictos morales alojados en la sociedad civil (*Bürgerliche Gesellschaft*), y finalmente, se explica críticamente el valor heurístico *promisorio* que la teoría del reconocimiento abriga a la hora de reconstruir la complejidad moral que se apiña en el mundo del trabajo «posindustrial» de nuestro tiempo.

Palabras clave: Reconocimiento. Acción comunicativa. Teoría de la sociedad. Normatividad, trabajo.

HONNETH VS HABERMAS: OR WHY THE THEORY OF RECOGNITION SHOULD BE UNDERSTOOD AS AN ALTERNATIVE TO THE THEORY OF COMMUNICATIVE ACTION

14

Abstract:

The article addresses the confrontation between the theories of recognition (by Axel Honneth) and the communicative action (by Jürgen Habermas) in their efforts to renew the tradition of Frankfurt School. In the debate whether the former is an alternative or a complement for the latter, the article elaborates a sequence of arguments in favor of the first option, paying attention to the interest that the theory of recognition has, since its beginnings, to account for the moral conflicts underneath the social division of work. To do that, the article synthesizes the three axes on which usually it is established the confrontation between Honneth's and Habermas's programs, then point out the significant shortcomings that the theory of communicative action has to account of the moral conflicts hosted in the civil society (*Bürgerliche Gesellschaft*), and finally, explains critically the *promising* heuristic value that the theory of recognition contains to reconstruct the moral complexity that crowds in the «post-industrial» world of work of our time.

Keywords: Recognition. Communicative action. Theory of the social. Normativity. Work.

¹ Docente investigador del Dpto. de Filosofía de la Práctica, Universidad de la República, Uruguay. Responsable del «Grupo de filosofía y estudios críticos del presente», CSIC/UDELAR. ORCID: 0000-0001-9775-2281. Web personal: <https://uruguay.academia.edu/Mart%C3%ADnFleitas>. E-mail: elkanteano@gmail.com.

Introducción

En la década de 1970, Richard Sennett y Jonathan Cobb (1972) cubrieron con excepcional lucidez y seriedad, un conjunto de dinámicas instaladas hacia el interior del mundo del trabajo manual estadounidense, en las que se ponían de relieve varios conflictos entre jerarquías y demandas de respeto, permanentes esfuerzos por conservar y atravesar barreras étnicas y ocupacionales cuasifosilizadas, expresiones de solidaridad intrajerárquicas que al mismo tiempo suponían micro-rebeliones transjerárquicas, y un generalizado malestar por el reconocimiento/valor conferido a las actividades realizadas por los trabajadores de Boston (en su mayoría blancos, de mediana edad, y de tercera generación). De forma notable, Sennett y Cobb mostraron cómo las jerarquías ocupacionales gestaban, tanto voluntaria como involuntariamente, «contra-culturas del respeto» en las que los trabajadores expresaban, ante ellos y ante sus superiores, el valor que creían que debía obtener su trabajo. Allí se jugaba, como bien apunta Timo Jütten (2017), la dignidad de sus vidas bajo la interrogante de cuán útiles eran sus actividades para los demás. Así las cosas, me gustaría emplear este estudio de caso como excusa para formular la siguiente pregunta: ¿qué lugar tendría un fenómeno como este dentro de la sociología de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas? La respuesta parece obvia: ninguno. En cambio, si preguntamos por el lugar que ocupan estas dinámicas dentro de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, la respuesta debería ser: el «derecho» o la «sociedad civil». Por lo tanto, cuando se propone determinar si la teoría del reconocimiento es o no una alternativa a la teoría de la acción comunicativa, uno no puede menos que extrañarse ante aquellos intentos de coextenderlas o incluso compatibilizarlas. Como mostraré en este trabajo, es verdad que Habermas y Honneth parten de presupuestos antropológicos al compartir una similar lectura del pensamiento del joven Hegel, y también es verdad que los propósitos y las elecciones heurísticas de ambas teorías tienen, hasta cierto punto, algunos parecidos de familia. Sin embargo, cuando nos proponemos articular el tipo de teoría de la sociedad que sobre las bases de sus parámetros normativos pretenden Habermas y Honneth elaborar, no podemos menos que notar un momento de evidente incompatibilidad.² Puesto en pocas palabras: Habermas no es capaz de concebir ningún conflicto moral

² Apelo a la reciente diferenciación que dentro de la sociología alemana se emplea entre «teoría social» (*Sozialtheorie*) y «teoría de la sociedad» (*Gesellschaftstheorie*) (Gros, 2023). Si bien Habermas y Honneth tienen claras pretensiones a desarrollar teorías sociales, lo cierto es que, como ya muchos han apuntado, sus metodologías reconstructivas solo refieren a procesos históricos de no más de tres o cuatro siglos, y de no más de tres o cuatro países. De manera que me limitaré a considerar sin mayor escrutinio sus programas como teorías de las sociedades «modernas» o «complejas», de acuerdo a sus terminologías.

proveniente de la división social del trabajo, en la medida en que el sistema (compuesto por el Estado y el mercado) presume de carecer de valores, mientras la teoría del reconocimiento de Honneth presupone desde su génesis una continuidad normativa entre los mundos del trabajo, del mercado, del derecho, y de la participación política. Esto le permite a Honneth, por ejemplo, interpretar aquellas «contra-culturas del respeto» descritas por Sennett y Cobb, como una de las innumerables formas de micro-rebelión que al día de hoy se practican a lo largo y ancho de la división social del trabajo, cada vez que las condiciones laborales son vividas como ofensivas para con el valor que el trabajador cree merecer (Honneth, 2023, pp. 315 y ss.; 2022b). No es en absoluto menor, de hecho, que Honneth haya elaborado una parte significativa de la esfera del derecho en *La lucha por el reconocimiento*, echando mano de aquellas investigaciones de Thomas H. Marshall que reconstruyen los procesos de lucha del movimiento obrero, pues, a fin de cuentas, este grupo social fue por ambos interpretado como la expresión de una lucha contra las condiciones que hacían imposible que la mayoría trabajadora de la población ejerciera aquellos derechos políticos que formalmente ya poseía. Honneth vio en las investigaciones de Marshall que la lucha por los derechos sociales fue una disputa por la materialización de garantías que debían asegurar la posibilidad de hacer uso efectivo de derechos políticos ya reconocidos (Honneth, 1997, pp. 132-48; 2007, pp. 80-96 [trabajo original de 1981]; Celikates, Jaeggi y Honneth, 2023, p. 323). De esta forma no extraña que, como apuntaré más adelante, nuestro filósofo conciba natural la posibilidad de conectar la normatividad inherente al mercado laboral con aquella presente en la eticidad democrática, pues sólo si el individuo se concibe parte de un colectivo que lleva adelante tareas positivamente valoradas por la comunidad, es posible, entonces, asegurar su participación en la vida democrática de aquella misma comunidad (Honneth, 2023, parte III).

Para detallar la mayor parte de los elementos que conforman esta observación, comenzaré por sintetizar la discusión de si la teoría del reconocimiento es o no una alternativa a la teoría de la acción comunicativa. Para ello aprovecharé la reconstrucción que ha publicado recientemente Ana Fascioli, y presentaré someramente los tres ejes en base a los cuales se establece la comparativa y evaluación entre ambas teorías. Esto me permitirá explicar por qué me parece de suma utilidad ingresar a la discusión a través del tercer eje, relativo a las teorías de la sociedad que Habermas y Honneth han podido elaborar hasta el momento (I). En segundo lugar, resumiré algunos elementos teóricos de la sociología de Habermas para poner de relieve las polémicas más conocidas al respecto, y dentro de ellas, la

de dejar a un lado la crítica del mundo del trabajo. Su estrategia de asimilar el trabajo a una actividad racional de medios con arreglo a fines le permite luego articular los mecanismos autopoiéticos del sistema frente al mundo de la vida, al costo de invisibilizar conflictos, reivindicaciones, y tramas normativas que afloran a lo largo y ancho de la división social del trabajo. Esto supone, ciertamente, un fracaso importante para la teoría crítica que, sin embargo, la teoría del reconocimiento asume, no sin dificultades (II). Apuntado lo anterior, me extenderé a continuación para poner de relieve la permanente intención de Axel Honneth de dar cuenta crítica de las realidades atravesadas por los trabajadores a lo largo de los últimos setenta años. Esta palpable preocupación me permitirá apuntar algunas de sus promesas heurísticas en relación con el desafío de dar cuenta de los conflictos instalados hacia el interior de la sociedad civil, y algunas de sus dificultades más importantes. Fenómenos como los de la *gran renuncia*, ocurrida en los últimos años, me permiten concluir que la teoría del reconocimiento abraza un promisorio programa de investigación relativo a la teoría crítica del trabajo, que, en cambio, la teoría de la acción comunicativa no tiene (III). Con esto espero ofrecer, por tanto, un conjunto de razones en favor de dos afirmaciones elementales: en primer lugar, las teorías de la sociedad de Habermas y Honneth mantienen una insuperable incompatibilidad, y en segundo lugar, la teoría de la sociedad del reconocimiento es superior, al menos promisoriamente, a la de la acción comunicativa (IV).

I

Tomando como base el trabajo que Ana Fascioli (2021, en especial caps. 2 y 6) ha realizado en torno a la controversia de si la teoría del reconocimiento es o no una alternativa frente a la teoría de la acción comunicativa, comenzaré por sintetizar las tres críticas más importantes que Axel Honneth le ha dirigido al programa de Jürgen Habermas, para así contextualizar teóricamente la puerta de entrada por medio de la cual planeo aquí desarrollar mi análisis.

La primera crítica de Honneth hacia la teoría de la acción comunicativa radica en la identificación empírica de la experiencia preteórica con la que se pretende luego elaborar los criterios normativos de la crítica social. Desde su perspectiva, el análisis de las restricciones que sufre la aplicación de las reglas inherentes a la acción orientada al entendimiento no explicita su conexión con alguna experiencia moral constatable. Los procesos de racionalización comunicativa que Habermas reconstruye en su teoría de la

sociedad no se conectan directamente con la conciencia individual, y en virtud de ello, aquellos parecen ocurrir «a espaldas» de los involucrados. Por esta razón, cuando uno ve violentada la aplicación de las reglas pragmáticas que posibilitan el entendimiento mutuo no necesariamente se siente atropellado personalmente, ni relaciona todo aquello, según Honneth, con el quebranto de algún principio, expectativa, o valor exigible. De esta forma, la conexión que supone la teoría de la acción comunicativa entre la teoría y la praxis parecería ser incorrecta: concentrar su propósito filosófico en explicitar los mecanismos de justificación de normas contrae una deuda con el esclarecimiento fenomenológico de la experiencia moral (Honneth, 2007, pp. 63-79).

La segunda crítica dirige sus sospechas hacia el enfoque «puramente» procedimentalista de la justicia de Habermas. En este sentido, tanto Habermas (2000, pp. 24-5) como Albercht Wellmer (1994) han defendido la tesis de que la ética del discurso pretende procesar los asuntos de justicia sin comprometerse con alguna forma específica de vida buena, y sin pasar de contrabando alguna concepción particular de la justicia: de esta manera, sólo se estaría señalando el procedimiento por medio del cual pueden esclarecerse y dirimirse los diferentes problemas de la justicia. Con todo, Honneth ha apuntado que esta pretensión no puede siquiera asumirse sin comprometerse, al mismo tiempo, con alguna clase de principio material de justicia social, *i.e.*, sin admitir algún arreglo institucional específico e históricamente determinado (Honneth, 1991). Desde su perspectiva, la ética del discurso se ve obligada a embarrar sus manos en asuntos ligados a la determinación de aquellos componentes institucionales que asegurarían la creación y manutención de ámbitos libres de coerción, para poder trabar acciones orientadas al entendimiento.

Finalmente, la tercera crítica no es original de Honneth, sino que se hace eco de las duras objeciones que le mereció a Habermas la distinción sociológica entre los ámbitos del «sistema» y del «mundo de la vida». Influida en su temprana formación por Hans Joas y Urs Jaeggi, Honneth se preocupó entonces por elaborar una antropología del conflicto social que lo llevaría, en su tesis doctoral, a voltear la mirada hacia las analíticas del poder desarrolladas por Michel Foucault (Honneth, 2009a), y un poco más tarde, hacia el pensamiento que desplegó Hegel durante su estadía en Jena (aquel en el que la intersubjetividad cobra protagonismo antes de la incorporación del *Geist* autorreflexivo) (Honneth, 1997).³ De este

³ Véase una reconstrucción de este período de la trayectoria intelectual de Honneth en Deranty (2009, caps. 1 y 2).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 14 - 39
--------------------------	--------	-------	--------------------------	------------

modo, las críticas que Charles Taylor, Thomas MacCarthy y Johannes Berger le dirigieron en su momento a la teoría de la acción comunicativa, enseguida coagularon en un análisis pormenorizado del programa sociológico de Habermas que Honneth elabora hacia el final de su tesis doctoral.⁴ Allí argumentó acertadamente que Habermas se desvió de la promesa de su enfoque original de la década del 60, apoyado sobre la prioridad de la intersubjetividad, y terminó siendo poco consecuente al elaborar una propuesta que privilegia una teoría de sistemas que no da cabida a la agencia social de los individuos. A lo largo de la trayectoria intelectual de Habermas, Honneth entiende que este habría convertido los presupuestos prácticos iniciales de su teoría de la comunicación (de la acción orientada al entendimiento y la acción estratégica) en ámbitos de organización social autonomizados que suponen, al mismo tiempo, dos ideas bien diferentes de desarrollo social, y dos diagnósticos bien diferentes de las crisis sociales que, en lugar de complementarse, rivalizan.

Así las cosas, las apreciaciones acerca de si la teoría del reconocimiento ha podido realmente convertirse en una renovación de la teoría crítica se mantienen lejos de consensuar. Dentro del primer grupo de comentaristas se cree que los programas de Honneth y Habermas comparten demasiados elementos teóricos (metodológicos y ontosociológicos) como para admitir la existencia de teorías alternativas (Romero, 2009, en especial p. 74). Un segundo grupo cree que, por el contrario, Honneth ha sido exitoso en su tarea de convertir la teoría del reconocimiento en una alternativa y superación de la teoría crítica basada en la comunicación: la mayor sensibilidad que la propuesta de Honneth desea cultivar para con la experiencia moral y las formas morales del sufrimiento social, presuntamente deudora de una temprana inclinación marxista, y su consecuente revisión de la antropología moral y social, la habrían vuelto sociológicamente más rica, más situada y encarnada, y metodológicamente más hermenéutica, en comparación con la teoría de la acción comunicativa (Deranty, 2009, p. 88; Holmes, 2009, p. 142-5). Dentro del tercer grupo se afirma que, efectivamente, Honneth habría alejado su propuesta de la elaborada por Habermas, aunque con ello no haya obtenido ventajas, sino más bien pérdidas teóricas significativas. En especial, porque se entiende que su viraje ético hacia el reconocimiento le habría hecho dejar de lado el estudio de aquel problema de la razón, o racionalidad social, que tan caro era para las dos primeras generaciones de investigadores de la Escuela de Frankfurt (Kompridis, 2001, pp. 331 y 352; Basaure, 2011, p. 89). Finalmente, el cuarto grupo de comentaristas valora ambas teorías

⁴ Más adelante volveré sobre las críticas de Taylor, MacCarthy y Berger a Habermas.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 14 - 39
--------------------------	--------	-------	--------------------------	------------

como independientes, aunque pasibles de ser articuladas sobre la base de un mismo marco teórico. La estrategia de apoyar la reconstrucción de la experiencia moral y teoría de la sociedad sobre diversos aspectos intersubjetivos (reconocimiento y comunicación) gracias a una compartida interpretación de la obra de Hegel durante su estancia en Jena (*El sistema de la eticidad*), permite estrechar ambos programas en la base, a pesar de que estos comiencen pronto a distanciarse, a medida que se procede a reconstruir las consiguientes mediaciones racionales de lo ético, moral, institucional, social y político. Con todo, este grupo admite que ambas teorías guardan significativas diferencias en cuanto a sus pretensiones, alcances, y limitaciones. En particular, se ha identificado a la teoría del reconocimiento como una «teoría de alcance medio» (como concluye Fascioli), empleando la terminología de Robert Merton, en comparación con la de la acción comunicativa. Esto se debe, en resumidas cuentas, a dos razones: en primer lugar, por no contar con bases de fundamentación tan claras y tan sólidas como las ofrecidas por la ética del discurso para superar los obstáculos del escepticismo ético, moral y político (Apel, 1985, pp. 241-411; Habermas, 1994); y en segundo lugar, por no desplegar una teoría explicativa más o menos completa de las sociedades complejas (entiéndase por ellas, europeas y occidentales) modernas (Rocheleu, 2001; Houston, 2009; Pereira, 2010, pp. 86 y ss., y 92 y ss.; Fascioli, 2021, pp. 299-302).⁵

Llegados a este punto, mi interés no es ingresar a la discusión en el orden de problemas que entabla la anterior presentación de críticas de Honneth a Habermas. Si bien este es por demás razonable, en la medida en que comienza por discutir los marcos explicativos y justificatorios de la normatividad de ambos programas que luego se traducen en diagnósticos y formas de crítica de las sociedades modernas, me gustaría ensayar un acercamiento diferente que, espero, pueda mostrar algunas disonancias lo suficientemente significativas como para descubrir la necesidad de considerar el trabajo de Honneth como alternativo, y en algunos aspectos de teoría de la sociedad, superior al de Habermas. En suma, mi intención es ingresar a la discusión (que, como bien apunta Fascioli, «nunca fue») desde el final, es decir, desde el tratamiento de esta confrontación a través de las teorías de la sociedad que colisionan en lo relativo al análisis, explicación, y descripción de las dinámicas sociales, dentro de las cuales se encuentran las tan mentadas «patologías sociales» (o «de lo social»). Hacer esto me permitirá esbozar un número importante de razones que perciben en la teoría

⁵ En cuanto a la última acusación cabe apuntar que ninguno de los comentaristas mencionados incorpora en su análisis *El derecho de la libertad* (2011) y *La idea del socialismo* (2015).

del reconocimiento de Axel Honneth una alternativa a la teoría de la acción comunicativa y no un mero, o siquiera posible, complemento. En especial, porque para Honneth no existe algo así como una «colonización del mundo de la vida», y habría que ver si desde su perspectiva de verdad existe algo así como una «patología de lo social» (Honneth, 2014b), razón por la cual cabe, en principio, pensar la posibilidad de que su teoría de la sociedad esté articulada con un léxico lo suficientemente autónomo como para acusar violencia en todas aquellas voces que ven, entre los dos filósofos alemanes, una familiaridad apoyada sobre una común apelación a la intersubjetividad.

II

Comencemos por recordar, una vez más, en qué consiste la tesis de la colonización del mundo de la vida que describió Jürgen Habermas en el último capítulo de su *Teoría de la acción comunicativa*. En rasgos generales, esta tesis hace referencia a los presuntos estragos que realizan las intromisiones del sistema dentro del mundo de la vida. Según Habermas (2010, cap. VIII), el «sistema» está compuesto en esencia por los subsistemas «economía» y «Estado», y tendría por finalidad resolver conflictos prácticos de orden material: tecnológicos y científicos, productivos y laborales, de organización poblacional en términos burocráticos, y protección jurídica de libertades individuales. Sin embargo, el sistema no sería más que una especialización organizativa de la totalidad social dados los desafíos materiales que han surgido a lo largo de la historia; de ahí que la reproducción del sistema no pueda realizarse sin las mediaciones comunicativas que solo puede proveer otro sistema denominado «mundo de la vida». Las acciones orientadas al entendimiento posibilitan cualquier tipo de interacción social, y por ello es que solo pueden producirse y reproducirse dentro de horizontes de sentido que son tácita e intersubjetivamente compartidos, como sucede en la familia, en la cultura y en la socialización. El problema surge, sin embargo, cuando la inercia autopoietica del sistema interviene en el mundo de la vida para extraer recursos que sean funcionales a su reproducción instrumental: la reproducción social que promueven las acciones orientadas al entendimiento comienzan a percibir el «anquilosamiento» de los horizontes de valor que las revisten de sentido. De manera que mientras la reproducción cultural comienza a «deseccarse», las formas de socialización sucumben a la anomia y la familia acentúa conductas narcisistas. Habermas entendía que el poder y el dinero, en tanto medios de reproducción sistémicos «deslingüistizados», sustituían

las formas de coordinar la acción dentro del mundo de la vida por otras «reificadas» que, en lugar de promover la protección saludable de las libertades, las juridificaba. De ahí que la totalidad social comience a padecer patologías: una especie de enfermedades ocasionadas por cierta perturbación interna, y que en lugar de agredir una «salud» social pondría en peligro el acceso al potencial emancipador que presuntamente descansa en las acciones orientadas al entendimiento (Habermas, 1994).

Como es bien sabido, la distinción entre sistema y mundo de la vida fue rápidamente resistida por un número importante de críticos.⁶ Thomas McCarthy y Johannes Berger no demoraron en denunciar que Habermas había vuelto a incurrir en la cosificación conceptual acometida en *Ciencia y técnica como «ideología»* (de 1968): su enfoque sociológico ofrecía una idealización de los ámbitos sociales que podía fácilmente devenir en esencialismo teórico (McCarthy, 1991; Berger, 1991). La distinción funcionalista de ámbitos sociales estructurados sobre la base de formas propias de coordinar la acción (de integración social dentro del mundo de la vida, e integración sistémica dentro del sistema) generaba la doble ficción de figurar un mundo de la vida librado de acciones estratégicas, poder, y dinero, y un sistema económico y político cargado de reificación, explotación, *juridización*, nihilismo, y carente de valores.

En respuesta a esta acusación, Habermas reconoció haber pecado de no especificar las conexiones que aquella distinción mantenía con la perspectiva fenomenológica (de la primera persona), e insistió en la necesidad de interpretarla de manera estrictamente analítica, y no ontológica:

It is obvious that commercial enterprises and government offices, indeed economic and political contexts as a whole make use of communicative action that is embedded in a normative framework. Leaving aside the fact that the functional contexts of media-steered subsystems cannot simply be marked off topologically from one another and made to match certain institutional complexes, my thesis amounts merely to the assertion that the integration of these action systems is *in the final instance* not based on the potential for social integration of communicative actions and the lifeworld background thereof (...) However, the talk of the uncoupling of system and lifeworld unfortunately also conjures up images of the lifeworld being stripped of mechanisms of system integration. In this regard I am guilty of a reifying use of language: the lifeworld is uncoupled solely from media-steered subsystems and of course not from the mechanisms of system integration as a whole (Habermas, 1991, p. 257).

⁶ En su *Escuela de Fráncfort*, Rolf Wiggershaus recuerda que esta clase de críticas ya se le dirigían a Habermas a finales de la década del 60. A instancias del célebre congreso de Hannóver del 9 de junio (con motivo del asesinato de Beno Ohnesorg), un destacado estudiante conocido como Rudi «el rojo» Dutschke le recriminaba a Habermas su omisión de la agencia social de los individuos: «[Dutschke] apostaba por la voluntad, en lugar de por una tendencia emancipadora implícita en el desarrollo socioeconómico. A Habermas le reprochaba un objetivismo sin conceptos, que aplastaba al sujeto que habría de ser emancipado» (Wiggershaus, 2011, p. 771).

La pregunta que surge desde entonces es obvia: si la distinción entre sistema y mundo de la vida es estrictamente metodológica, ¿en qué queda la realidad empírica de la colonización del mundo de la vida que Habermas tanto se esforzó por articular a través del estudio de las formas de juridización?⁷ Si le concedemos ontología a la tesis de la colonización del mundo de la vida nos vemos forzados a tener que ontologizar también la distinción entre sistema y mundo de la vida; pero si apreciamos aquí una mera artificialidad analítica, la colonización del mundo de la vida no pasaría de ser una extensión más de aquella ficción teórica, y todas aquellas orientaciones y exhortaciones referidas a la tarea de la teoría crítica con las que Habermas finaliza el segundo volumen, caen en una indeterminación semántica preocupante.⁸

Sabemos también, sin embargo, que con motivo de asistir la desorientación que sufría la naciente Alemania reunificada tras el derrumbe del muro de Berlín en 1989, Habermas suspendió el proyecto que había llevado adelante hasta entonces, aquel en el que se consideraba al Estado de bienestar como uno de los principales gestores de la juridización, burocratización, y conversión de la ciudadanía en consumistas, para pasar a considerarlo el principal generador y asegurador de la legitimación de la convivencia. Este es el proyecto iniciado con *Facticidad y validez*,⁹ y desde entonces Habermas no ha vuelto a contestar o revisar su tesis de la colonización del mundo de la vida, aunque hayan no pocas evidencias de que hasta el día de hoy sigue considerándola sostenible, a la vez que necesaria, para dar cuenta de las dificultades que atraviesan las sociedades complejas.¹⁰

Así las cosas, estamos al corriente de que sobre este asunto Honneth supo rápidamente hacerse eco de las objeciones que mereció la dimensión sociológica de la teoría

⁷ «El mecanismo del entendimiento lingüístico, esencial para la integración social, queda parcialmente en suspenso en los ámbitos de acción sistémicamente organizados, y descargado por vía de medios de regulación. Estos últimos, no obstante, tienen que quedar anclados en el mundo de la vida por medio del derecho formal. De ahí que, como veremos, el *tipo de juridización* de las relaciones sociales sea un buen indicador de los límites entre sistema y mundo de la vida» (Habermas, 2010, pp. 826-7). Aquí es preciso observar que la juridización afecta de diversas formas a los tres ámbitos del mundo de la vida. Para este asunto véase *Ibid.*, pp. 882 y ss.

⁸ Para una valoración de esta problemática véase Timo Jütten (2013) y Martín Fleitas González (2020).

⁹ Proyecto que no es completamente nuevo, ya que, de alguna manera, Habermas retomó las investigaciones que había llevado adelante en *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: Gustavo Gili S.A., 1981.

¹⁰ En las reflexiones de Habermas relativas al fin de mandato de George W. Bush se encuentra la siguiente afirmación: «The whole program of subordinating the lifeworld to the imperatives of the market must be subjected to scrutiny» (Habermas, 2009, p. 186). Asimismo, Habermas volvió a aludir a su célebre tesis sociológica en «Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit», conferencia pronunciada en el Goethe-Universität de Frankfurt am Main, el 19 de junio de 2019, con motivo de su 90 cumpleaños. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=tTARPzTLk94>.

de la acción comunicativa. En su tesis doctoral ya afirmaba que la distinción funcional entre sistema y mundo de la vida:

(...) pierde validez, puesto que tanto en el caso de la reproducción material como en la simbólica la integración de los rendimientos de la acción se desarrolla por la vía de la formación de instituciones constituidas normativamente; esta formación es el resultado de un proceso de comunicación desarrollado bajo la forma de un entendimiento o de una lucha entre grupos sociales (Honneth, 2009a, p. 431).

Al respecto, de hecho, no cambió de opinión con el tiempo, pues, en sus *Tanner Lectures* de 2005 aseguraba que Habermas:

(...) implicitly loads these functionalist distinctions with a normative burden of proof that they cannot possibly shoulder. The question concerning the point at which objectifying attitudes unfold their reifying effects cannot be answered by speaking of functional requirements in an apparently non-normative way (Honneth, 2008b, p. 55).

Honneth está convencido de que, al día de hoy, es insostenible la tesis de la colonización del mundo de la vida, al igual que la teoría de la racionalidad social incrustada en ella. En especial porque, como el propio Habermas termina por admitir, si el sistema de verdad «suspendiera» o «dejara en entre dicho» las acciones orientadas al entendimiento, no tendría entonces forma de coordinar la acción social (sistémica) necesaria para mantener su reproducción y autogeneración funcional: si las personas que habitan los mundos de la empresa y burocracia no hablan entre sí, y, por tanto, no negocian los niveles salariales, la carga horaria de la jornada laboral, los diferenciales económicos atinentes a la retribución de ramas profesionales diferentes, etc., el sistema no podrá reproducirse. Aquí se abre, precisamente, la puerta por la cual deseo ingresar a la discusión de si la teoría del reconocimiento es o no una alternativa frente a la de la acción comunicativa, pues, cuando Honneth niega (junto a otros) la tesis que afirma que el mercado «coloniza» la familia, el derecho y la solidaridad (las tres esferas presentadas en *La lucha por el reconocimiento* que bien podrían atravesar horizontalmente lo que había reconstruido Habermas del mundo de la vida, mediante los ámbitos de la cultura, socialización y personalidad) sustituyendo sus racionalidades específicas, ¿admite al mismo tiempo que el mercado, las finanzas, las dinámicas centrífugas del mundo laboral y del consumo no afectan de modo preocupante a la familia, el derecho, y la solidaridad? Pregunta antecedida, en verdad, por la siguiente: ¿cuáles son los problemas que viene a describir, explicar y criticar la tesis de la colonización del

mundo de la vida? Sólo a sabiendas de esta delimitación de problemas podremos comprender mejor qué es lo que a la teoría del reconocimiento se le exige re-describir, re-explicar, y re-criticar. Como argumentaré a continuación, no creo que exista una continuidad de problemas sociológicos entre los programas de Habermas y Honneth (continuidad que muchos comentaristas dan por sentada), y en virtud de ello, no creo que exista la posibilidad de siquiera complementar una teoría de la sociedad con la otra.

III

Como muy bien lo supo sintetizar Jay Bernstein (1995, pp. 21-34), las perturbaciones que ocasiona el sistema en el mundo de la vida se resumen en dinámicas de dominación (explotación y alienación) y nihilismo. Estas dinámicas surgen porque, como también sabemos, Habermas se propuso reformular el diagnóstico de la jaula de hierro de Max Weber, y corregir el idealismo de la tesis de la reificación de Georg Lukács. De modo que él mismo esquematizó su argumentación del siguiente modo:

- (*p*) el nacimiento de las sociedades modernas (lo que primariamente quiere decir: de las sociedades capitalistas modernas) exige la materialización institucional y el anclaje motivacional de ideas jurídicas y morales postconvencionales, pero
- (*q*) la modernización capitalista sigue una pauta, a consecuencia del cual la racionalidad cognitiva desborda los ámbitos de la economía y el Estado, penetra en los ámbitos de la vida comunicativamente estructurados y cobra en ellos la primacía a costa de la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, lo cual
- (*r*) provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida (Habermas, 2010, p. 821).

25

Honneth, por su parte, ha incursionado con relativo éxito en el abordaje de esta clase de problemas que, por otra parte, tan caros son para la tradición marxista. Sus exploraciones acerca del reconocimiento ideológico, la reificación, y las paradojas del capitalismo y de la individualización han puesto de manifiesto, al parecer, las limitaciones que su teoría de la sociedad enfrenta a la hora de dar cuenta de las formas de sufrimiento emergentes en el mundo laboral (Honneth, 2006; 2008b, 2009b, pp. 363-88; Honneth y Hartman, 2009). Con todo, este asunto podría no considerarse tan sólo un fracaso, sino también la asunción de un desafío acuciante tras los fallos que aquejan la tesis de la colonización del mundo de la vida, a saber, la de determinar, o cuando menos sugerir, cómo sería aún posible referir a la explotación, dominación, desigualdad, alienación, fetichización, ideología y reificación sin apelar al funcionalismo y a una teoría que ontologiza sus esquemas

modelizados de acción (Honneth, 2009a, pp. 395-403). Esta tarea implica, entre otras cosas, reconsiderar el concepto de trabajo, ya que Lukács y Habermas consolidaron, junto a la primera generación de investigadores del *Institut für Sozialforschung*, su homologación con la racionalidad instrumental (Honneth, 1982; 2008a; 2022a). Comprender el trabajo como una actividad racional de medios con arreglo a fines no sólo conlleva leer una parte significativa de la obra de Marx a la luz de las tesis de *Historia y conciencia de clase*, y dejar con ello fuera de consideración aquella otra parte de su pensamiento que encontraba en el trabajo un proceso de humanización,¹¹ sino también perder de vista que en las sociedades tardomodernas, o cuando menos, posfordistas, el trabajo ha sabido alejarse simbólicamente con ideales y estilos de vida estrechamente relacionados con la felicidad, el éxito, la autorrealización y el reconocimiento. Así es como Honneth, de hecho, percibe el mundo de la sociedad civil (*Bürgerliche Gesellschaft*) en *El derecho de la libertad* (2014a, pp. 232-339): como un sistema de cooperación dentro del cual los individuos autointeresados tienen la oportunidad de satisfacer sus necesidades, obtener reconocimientos por sus aportes a la sociedad, y realizar sus voluntades particulares a través de la apropiación y el uso de cosas.¹² Esto implica acentuar el enfoque sociológico en las formas institucionalizadas de la libertad social (desde la perspectiva de la tercera persona), que redundan luego en determinadas dinámicas de reconocimiento recíproco (perspectiva de la primera persona).¹³ Desde mi punto de vista, este enfoque abriga un promisorio valor heurístico en comparación con la tesis de la colonización del mundo de la vida, y ofreceré dos conjuntos de razones en favor de ello.

¹¹ Por mencionar lo más célebre: Marx (1993, pp. 107-23). Dificultad que no presentan las lecturas de Bertell Ollman (1977) y Franco «Bifo» Berardi (2009), por ejemplo.

¹² Tesis heredada, como es sabido, de Hegel (2000, §§ 182 y 183).

¹³ Hay demasiadas cosas que apuntar acerca de este asunto, aunque el espacio aquí disponible no lo permita. Me limito a observar lo elemental requerido por mi argumentación. En *El derecho de la libertad* Honneth opta sin rodeos por un «funcionalismo normativo» que pueda poner al descubierto aquellos compromisos morales que los individuos habrían ido tejiendo, tanto voluntaria como involuntariamente, a lo largo de los últimos dos siglos y medio (no olvidemos que aquella reconstrucción apenas alcanza el siglo XVIII, y tan sólo tiene como referencia a tres o cuatro países): esto es lo que Hegel entendía bajo la expresión de «lo universal en lo particular». El tipo de funcionalismo y de modelo «orgánico» de sociedad que Honneth tenía entonces en mente es luego explicitado y justificado en *La idea del socialismo* (2017, pp. 177 y ss.). Acerca de este asunto es que uno puede preguntar si *El derecho de la libertad* es un complemento de la *Lucha por el reconocimiento*, o, en todo caso, un proyecto diferente. Christopher F. Zürn (2015, pp. 207-8) detectó correctamente la oscilación que esto supone entre la antropología y la historicidad, y al respecto entiendo que, al día de hoy, el alemán no ha renunciado a ninguna de las dos perspectivas, muy a pesar de su falta de continuidad metodológica, como queda demostrado en la reciente discusión que sobre el concepto de reconocimiento mantuvo con Judith Butler (Ikäheimo, Lepold y Stahl, 2021, pp. 21-68). Acerca de la complementariedad existente entre la concepción de libertad moral, propia de la teoría del reconocimiento, y la de libertad social presentada en *El derecho de la libertad*, véase Michele Salonia (2020).

En primer lugar, comencemos por advertir que Honneth no se ha preocupado demasiado por las formas de sufrimiento que emergen dentro del mundo de la sociedad civil.¹⁴ Esto no significa que el alemán no sea consciente de ellas, al igual que lo era ya Hegel, sino que, en rigor, no se ha ocupado del asunto (Hegel, 2000, §§ 185, 195, 200, 230, 232 y 245; Honneth, 2016). Con todo, es justo decir que Habermas tampoco ha atendido las formas de sufrimiento detectadas dentro del mundo de la vida, y mucho menos del sistema: su enfoque sólo acusaba una crisis funcional hacia el interior de la totalidad social desde la perspectiva de la tercera persona. Honneth, por su parte, ha examinado acercamientos posibles, más no ha llevado adelante un trabajo sistemático que, siguiendo las directrices de Max Horkheimer, se anclara en formas de sufrimiento. De todos modos, desde la perspectiva moral de la sociedad civil que Honneth ha reconstruido, y siguiendo aquí de cerca el planteo de Hegel, es posible, cuando menos, *asumir la tarea* de identificar dinámicas conflictivas relativas al contenido normativo del trabajo, consumo, uso de cosas, y realización de transacciones; algo que apelando a la racionalidad instrumental parece imposible. Las *Tanner Lectures* que Honneth ofreció en 2005 pusieron en evidencia que, por ejemplo, la expansión «metafórica» de la racionalidad instrumental a lo largo y ancho del tejido social (detectada desde la perspectiva del investigador) no puede significar al mismo tiempo una expansión «literal» de la reificación (perspectiva fenomenológica): la instrumentalización de algo requiere *no olvidar* las cualidades del objeto que son consideradas para su manipulación (Honneth, 2008b, p. 76).¹⁵ De ahí la posibilidad de preguntar por el tipo de contenido moral que puedan contener los múltiples sufrimientos que se producen dentro de la división social del trabajo.

En segundo lugar, y continuando con el punto anterior, la discusión relativa a la elección de la experiencia pre-teórica sobre la cual se pretende apoyar la crítica de lo social desempeña aquí un papel de capital envergadura. El asunto de si el reconocimiento logra o no ser un mejor candidato que la comunicación para dar cuenta de aquellas expectativas que pueden justificar un rasero normativo para la teoría de la sociedad, echa luz en torno a aquello que me interesa apuntar: las formas de sufrimiento que uno podría detectar dentro del mundo

¹⁴ Llama la atención, sin embargo, que algunas reseñas de *El derecho de la libertad* acusaran a Honneth de emplear allí cándidamente la noción de reconocimiento hacia el interior de la sociedad civil: su error, aparentemente, habría sido dejar de lado el conflicto y el malestar de aquella esfera para hacer visible su promesa de libertad social. Llama la atención, digo, porque si bien es cierto que no registra la inabarcable diversificación institucional del mercado de nuestro tiempo (en especial del financiero), la reconstrucción de aquella esfera está bien informada de los conflictos desatados y de las demandas morales vueltas públicas desde el siglo XIX a la fecha, dentro del mercado de consumo y del laboral (Siep, 2011; Wilding, 2012).

¹⁵ Para una reconstrucción y evaluación de las *Tanner Lectures* de Honneth véase Martín Fleitas (2014).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 14 - 39
--------------------------	--------	-------	--------------------------	------------

laboral no siempre llegan a traducirse en enunciados preñados de pretensiones de validez, que les permitan ser puestas en circulación pública. Múltiples ejemplos pueden traerse a colación para ilustrar este asunto: films tales como *Ladri di biciclette* (1948) de Vittorio de Sica, *Jerry Maguire* (1996) de Cameron Crowe, *Rosetta* (1999) y *Deux jours, une nuit* (2014) de Luc y Jean-Pierre Dardenne, *Los lunes al sol* (2002) de Fernando León de Aranoa, *Up in the Air* (2009) de Jason Reitman, y *Sorry We Missed You* (2019) de Ken Loach, y obras literarias tales como *Cuentos de la oficina* (1925) de Roberto Mariani, *El juguete rabioso* (1926) de Roberto Arlt, «Emma Zunz» (1949) de Jorge Luis Borges, *Una soledad demasiado ruidosa* (1976) de Bohumil Hrabal, *La oficina* (2013) de Lars Berge, y *Recursos inhumanos* (2017) de Pierre Lemaitre, retratan hasta el hartazgo cómo los individuos que pueblan de cabo a rabo la división social del trabajo experimentan formas de sufrimiento henchidas de contenidos morales, y que, sin embargo, no pueden ser articuladas completamente a través de enunciados con pretensiones de validez. Se trata de formas de sufrimiento presentes en la sociedad civil que ya Hegel había advertido, y sobre los cuales incluso preocupado.¹⁶ Aquí entramos de lleno en aquella crítica que Charles Taylor (1991, p. 34) le dirigiera a Habermas, a propósito de que su concepción de comunicación, y por extensión, del lenguaje, dejaba por fuera su empleo «expresivista».

Desde la psicología y filosofía social, por ejemplo, se ha conseguido definir qué aspectos de la personalidad requieren de la incorporación en la división social del trabajo (Dejours y Gernet, 2012), y con ello se ha mantenido un relevamiento permanente de los malestares más comunes a ellos asociados: la ansiedad, depresión y culpa que genera el desempleo y la creciente precarización del trabajo (Dejours y Bègue, 2009; Beck, 2007; Sennett, 2000), incluyendo aquí los ámbitos de la creación cultural (Zafra, 2017), el menosprecio que produce la falta de reconocimiento de la labor que se lleva adelante, y la frustración causada por el desbalance trazado entre las horas de trabajo y las horas dedicadas a uno mismo (Dejours, Deranty, Renault y Smith, 2018, caps. 1, 2 y 4), son algunas de las dinámicas que acucian a los que pueblan aquella sociedad civil reconstruida por Honneth. De ahí que los conflictos morales desatados hacia el interior de la sociedad civil, y dentro de ella, del mercado laboral, sólo puedan ser pasibles de percepción desde una reconstrucción social apoyada sobre experiencias como las del reconocimiento: desde ellas, el enfoque de Honneth

¹⁶ En especial, por deteriorar las «bases subjetivas de la sociedad», al punto de empujar a los afectados a perder el interés de formar parte de la colectividad (Hegel, 2000, §§ 245, 253 y 255. Acerca de la importancia que Hegel le concedía al trabajo para la realización individual véase Schmidt am Busch (2002, cap. II).

permite detallar conflictos normativos en las entrañas de la sociedad civil que pondrían eventualmente de relieve su promesa de libertad. Y relativamente fácil es, de hecho, poner este asunto de relieve con la mención del fenómeno de «la gran renuncia».

Mediante un arco de fuerzas centrífugas que apenas cabe aquí señalar, Estados Unidos ha seguido con asombro, malestar, y esperanza, una dinámica más o menos regular en la que trabajadores con talentos altamente especializados y requeridos por el mercado laboral (de la programación y la publicidad, por ejemplo, aunque también se detectó el fenómeno dentro de los ámbitos de la hotelería, industria, educación y salud) renuncian a sus empleos de forma algo masiva, repentina, y sin escatimar consecuencias a corto plazo en relación con aquello que se suele llamar «carrera» o «trayectoria profesional».¹⁷ Hacia 2021, Anthony Klotz se vio atraído por este fenómeno y acuñó el término «*the great reissgnation*» (también empleó luego los «*The big quit*» y «*Great Reshuffle*») para dar cuenta de los casi doce millones de empleados que, por aquel año, habían abandonado repentinamente sus puestos laborales en Estados Unidos.¹⁸ En rasgos generales, la aparición y globalización del Sars-Cov-2 afianzó y aceleró los procesos de flexibilización laboral y contractual que las empresas venían implementando no sin temor. El teletrabajo impuso significativas modificaciones espaciales en la experiencia laboral: incrementó la cercanía con la familia, la presencia en el hogar y la vinculación con sus tareas cotidianas, y se eliminaron los gastos temporales y económicos asociados al traslado al lugar de trabajo. La digitalización sobrecargó al trabajador en al menos dos sentidos: por una parte económicamente, pues se le estranguló *de hecho* con la tarea de procurarse el acceso a los recursos técnicos y logísticos que le permitían desarrollar sus tareas; por otra parte laboralmente, al incrementar el número de tareas solicitadas (sobre todo por la ilusión/realidad que suponía la posibilidad de mantenerse pendiente de los procesos laborales a distancia y a lo largo de todo el día, todos los días). Si bien todo esto supuso elevar hasta las nubes el número de padecimientos mentales y anímicos (no sólo en virtud de los factores laborales y del encierro, sino también por la pérdida de familiares), aquellos que *sobrevivieron* el trayecto obtuvieron como contrapartida una inaudita independencia profesional, al haber acumulado en sus hogares los medios requeridos para

¹⁷ Consúltese la *U. S. Bureau of Labor Statistics* (<https://www.bls.gov/jlt/>) y la tasa de desempleo mensual en Estados Unidos de enero de 2019 a octubre de 2023, disponible en *statista.com* (<https://es.statista.com/estadisticas/635703/tasa-de-desempleo-en-ee-uu-con-ajuste-estacional/>).

¹⁸ Véase *The Washington Post* (2021), y Juliana Kaplan y Andy Kiersz (2021). Actualmente se cree que «la gran renuncia» comenzó antes de la aparición del Sars-Cov-2, y se conformó por 47 millones de renuncias (Fuller y Kerr, 2023). Para la reacción observada en China bajo el neologismo «*Tang ping*», véase Fernandez (2022).

desempeñar sus tareas. La pandemia se afilió así con dinámicas de flexibilización laboral que venían en curso hacía más de dos décadas, y terminó de forjar un trabajador más independiente, con perfil de *free lance*, que trabaja en base a proyectos, no acepta cargos de dirección y responsabilidad por el desbalance que en ellos percibe entre la cargas y los beneficios, que desea vivir de una profesión que le apasione, que evalúa con cuidado los ambientes laborales, el peso que sobre él infringe el estrés alojado en las actividades solicitadas, que demanda reconocimiento de sus colegas y de la institución que lo contrata, y pasa a considerar una pérdida de ganancias económicas y personales mantener más de dos o tres años una misma posición laboral.¹⁹

Aquel individuo de «lastre cero» que Zygmunt Bauman (2007, pp. 9-10) veía con malos ojos, y que en las siguientes décadas fue puesto bajo la mira de la desconfianza mediante las nomenclaturas del «emprendedor» y del «dueño de su propia fuerza de trabajo», hoy impone exigencias significativas a la gestión de recursos humanos, a las políticas de empleo, al modo en el que estas articulan sus ofertas, y a sus estrategias de retención. Estos «emprendedores» exigen lealtad, reconocimiento, apoyo y confianza, y no van detrás de una escalera de ascensos que ya no puede asegurar la consecución de bienes antaño considerados en valiosos: esta escalera no asegura ya la obtención de una casa propia, ni la conquista de una pensión digna. Esta escalera ni siquiera es capaz de compensar las cosas que obliga a dejar por el camino: en especial, la salud física y mental, el tiempo para estar con seres queridos, para recrearse, para explorar y explorarse, para cuidarse y para cuidar a los demás.²⁰ El incremento del monopolio del capital atestiguado a lo largo de las últimas seis décadas (Piketty, 2014, tercera parte) ha desatado, entre tantas cosas, una crisis ética hacia el interior de las relaciones laborales, que gira en torno a la pregunta de «por qué trabajar», cuál es su sentido, cuál debería ser su propósito, y cuál su relación con nuestros planes de vida buena.²¹

¹⁹ El perfil del trabajador flexible venía siendo bien identificado antes de la aparición del Sars-Cov-2 (Koulopoulos y Keldsen, 2016). Otra puerta de entrada a la ineficiencia de las corporaciones en la retención y motivación de talentos humanos es el caso de los «*jobless employed*», o, como lo denominara Roland Paulsen (2014, cap. 6) hace algunos años, «trabajo vacío». Para un tratamiento más audaz de este último asunto consúltese al ya célebre David Graeber (2018).

²⁰ Para el fenómeno del «hambre de tiempo» (*time famine*) detectado en las sociedades complejas véase Bianchi, Robinson y Milkie (2007), y Jacobs y Gerson (2004). Honneth (2023, caps. 4, 5 y 6), por su parte, recoge algunas variaciones del concepto moderno de trabajo que son sensibles a estas preocupaciones éticas, tales como las del «trabajo del cuidado», y el «trabajo doméstico».

²¹ Me apuro en apuntar que sería ingenuo creer que el fenómeno de la gran renuncia se nutre tan sólo de motivaciones morales y no de acciones estratégicas: a sabiendas de la alta demanda de algunas habilidades individuales, sus poseedores pueden presionar para obtener distintas ventajas (que, por otra parte, no dejarían de traducirse en formas de reconocimiento). Le asistía la razón a José Luis Rebellato (1995, pp. 195-221)

Parece imposible detectar la compleja coyuntura de nuestros últimos cuatro o cinco años si insistimos en echar mano de una teoría de la sociedad que tiene por recurso heurístico fundamental un concepto de racionalidad instrumental que (i) se presume coextensiva con la reificación, (ii) y por tanto, ausente de valores, (iii) cuya reproducción funcionalista no parece requerir de la intervención de las personas o grupos de personas, (iv) y que, en consecuencia, no logra distinguir los léxicos del poder y de la dominación (en virtud de que no queda claro qué es lo que efectivamente cae dentro de la esfera de las personas) frente al funcionalista y sociopatológico que perpetúa la colonización del mundo de la vida, (v) lo que convierte al capitalismo en una entidad incontestable.

Así las cosas, en cuanto a la confrontación sociológica no se trataría, según he argumentado, de hacer más porosos los ámbitos del sistema y del mundo de la vida recurriendo a teoría del reconocimiento (como sugiere Fascioli, 2021, pp. 251-64), sino de hacer a un lado definitivamente una tesis que no es capaz de detectar los conflictos morales y éticos que, entre tantos otros, se activan dentro de los mundos laboral, en especial de la empresa, de la burocracia, y del Estado. El fenómeno de las empresas sin trabajadores y de los trabajadores sin empresas no puede analizarse desde esquemas tan estrechos e insensibles, y en este sentido, la teoría del reconocimiento bien podría poner de relieve la carga moral que yace en estos movimientos tectónicos instalados en el mundo laboral del capitalismo financiero:

A way out of this dilemma can only be found if we follow Habermas's communication paradigm more in the direction of its intersubjective, indeed sociological, presuppositions (...) this would merely consist in the proposal that we not equate the normative potential of social interaction with the linguistic conditions of reaching understanding free from domination (...) [,] by claiming that moral experiences are not aroused by a restriction of linguistic capabilities, but by a violation of identity claims acquired in socialization (Honneth, 2007, p. 70).

De hecho, en las *Walter-Benjamin Lectures* que Honneth ofreciera en el *Centre for Social Critique* de Berlín en 2002,²² el filósofo alemán defendió la tesis de que el trabajo (*work*) suele estar asociado a la satisfacción de necesidades, mientras la labor (*labour*) guarda relación con todas las actividades destinadas a mantener la forma de vida social tal como se

cuando acusaba a Habermas de privar al mundo de la vida de la lucha política por creer que la racionalidad instrumental es intrínsecamente cosificadora. En otro orden de cosas, y hasta donde tengo conocimiento, vale la pena señalar de pasada que Rebellato fue uno de los primeros latinoamericanos en acercarse al pensamiento de Axel Honneth, aludiendo a la segunda crítica que el alemán le dirigía a Habermas (ibíd., pp. 123-4, nota 2).

²² Cuya tesis fundamental parece ya estar presente en Honneth (1998). Por otra parte, aquellas *Benjamin Lectures* acaban de ver la luz en 2023 como *Der arbeitende Souverän*.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 14 - 39
--------------------------	--------	-------	--------------------------	------------

entiende colectivamente en un momento específico y en una cultura específica (Celikates, Jaeggi y Honneth, 2023, p. 325). De esta forma pretendió trabar la promesa moral inherente a la división social del trabajo con la posibilidad de participar en la vida política de la colectividad a la que se pertenece, lo cual abriga, ciertamente, dos consecuencias significativas para la sociología y teoría de la democracia:

For those, who take a sociological approach to work, it means that the central normative question has to be how working conditions can be constructed in such a way that they can fulfill their promise of allowing active participation in political will-formation. And, on the other hand, this means that democratic theory, too, must consider this relationship and cannot pretend that it is some given precondition regarding which no further thought is needed. After all, for most of these subjects, the possibility to actually participate depends on how they work and under what conditions they do so (ibíd., p. 322).

¿Por qué la socialización laboral supondría una plataforma para alcanzar las capacidades requeridas por las formas de vida democráticas? ¿Acaso los ámbitos del trabajo y de la vida democrática son genética y normativamente (*à la* Hegel) coextensivos? ¿Cuáles serían, en concreto, las habilidades ético-políticas subjetivas e intersubjetivas que tan sólo la inserción laboral permite desarrollar? ¿Cómo discriminar, a fin de cuentas, entre aquello que merece ser *reconocido* como «trabajo» y «labor» y aquello que no?²³ Hasta el momento, y como se ha vuelto usual, Honneth no ha especificado más que un encuadre general del asunto, en base a una particular lectura de la obra de John Dewey. Su respeto y prudencia para con los movimientos del «espíritu objetivo» le han llevado a evitar la tarea de ofrecer criterios o marcos de fundamentación demasiado rígidos, o rigurosos, por creerlos conducentes a la invisibilización de todo lo que dejan fuera (Honneth, 2006, pp. 132 y ss.). Su convicción hegeliana de que el filósofo sólo puede reconstruir la racionalidad (cuando la haya) apiñada en la facticidad no se ve hoy día asistida por alguna filosofía de la historia que le permita ofrecer expectativas, sugerencias, o marcos de orientación práctica. Y en medio de contextos atormentados por la emergencia ecológica, la insoportable aceleración social, y la imparable monopolización del excedente del capital, aquella prudencia carente de horizontes prácticos no puede significar algo bueno para una filosofía social que, entre tantas cosas, ni cuestiona

²³ Es evidente que esta tesis tiene estrecha relación con su teoría social, en la medida en que, como algunos han sabido apuntar, Honneth concibe desde ella la posibilidad de referir a un «socialismo de mercado» dentro del capitalismo (expresión de José Manuel Romero). No puedo ingresar en esta discusión. Para una buena síntesis de la misma véase Moreno y Romero (2022), en especial, las intervenciones de Moreno, Romero y Honneth.

seriamente el capitalismo (Romero, 2012), ni extiende sus conclusiones más allá de Alemania, Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos.

IV

Paso, finalmente, a sintetizar lo que he argumentado:

(i) ¿Parten las teorías de la sociedad de Habermas y de Honneth de un mismo presupuesto socioantropológico? Aparentemente sí: uno esencialmente intersubjetivista que oscila entre los extremos del reconocimiento expresivista y la comunicación con pretensiones de validez.

(ii) A sabiendas de aquella premisa socioantropológica común, ¿podríamos elaborar una teoría de las sociedades complejas que pueda describirlas y criticarlas? Llegados al punto de describir y criticar la sociedad civil parece que tenemos que elegir entre una teoría del reconocimiento que reconstruye su promesa de libertad, y una de la acción comunicativa que no ve en ella ninguna promesa, sino tan sólo una especialización funcional ausente de contenidos éticos que, a fin de cuentas, sólo debe ser monitoreada en caso de exacerbar su autopoiesis y poner en peligro la reproducción del mundo de la vida. En este punto, como he intentado mostrar, la teoría de la sociedad de Honneth no sólo es una alternativa a la de Habermas, sino también más prometedora, a pesar de que en ninguno de los dos programas se vea al capitalismo como algo de urgente superación.

(iii) Finalmente, si volviéramos sobre la base de aquella compartida premisa socioantropológica, ¿podríamos elaborar una teoría de la sociedad que contenga las virtudes de los programas de Habermas y de Honneth? Es decir, ¿seríamos capaces de construir una teoría de la sociedad que sea sensible a aquellas expresiones comunicativas no articuladas en enunciados portadores de pretensiones de validez, al tiempo que rigurosa y prometedora ante los escollos del escepticismo moral? Es posible. Pero intuyo que en ese caso estaríamos ante una nueva teoría de la sociedad, y no ante una síntesis entre el reconocimiento y la comunicación. El intento de síntesis, en todo caso, debería preocuparse por mantener abierta la posibilidad de generar en el transcurso una nueva teoría de la sociedad, y no de acusar pleitesía injustificada a ambos programas a la vez.

Bibliografía

APEL, K. O. **La transformación de la filosofía**. Vol. 2, Madrid: Taurus, 1985.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 14 - 39
--------------------------	--------	-------	--------------------------	------------

BASAURE, M. **Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth.** In: *Enrahonar*, n. 46, 2011, p. 75-91.

BAUMAN, Z. **Consuming Life.** Cambridge: Polity Press, 2007.

BECK, U. **Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización.** Barcelona: Paidós, 2007.

BERARDI, F. **The soul at Work. From Alienation to Autonomy.** Los Ángeles: Semiotext(e), 2009.

BERGER, J. **The Linguistification of the Sacred and the Delinguistification of the Economy.** In: HONNETH, A. y JOAS, H. (eds.). **Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas' The Theory of Communicative Action.** Trad. de J. Gaines y D. L. Jones. Cambridge-Massachusetts: MIT Polity Press, 1991, 165-80.

BERNSTEIN, J. M. **Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory.** Londres/New York: Routledge, 1995.

BIANCHI, S. M., ROBINSON, J. F. y MILKIE, M. A. **Changing Rhythms of American Family Life.** New York: Russell Sage Foundation, 2007.

CELIKATES, R., JAEGGI, R. y HONNETH, A. **The Working Sovereign: A conversation with Axel Honneth.** In: *Journal of Classical Sociology*, v. 23, n. 3, 2023, p. 318-38.

34

DEJOURS, C., DERANTY, J.-P., RENAULT, E. y SMITH, N. H. **The Return of Work in Critical Theory: Self, Society, Politics.** New York: Columbia University Press, 2018.

DEJOURS, C. y GERNET, I. **Psychopathologie du travail.** París: Elsevier Masson SAS, 2012.

DEJOURS, C. y BÈGUE, F. **Suicide et travail: que faire?** París: Presses Universitaires de France, 2009.

DERANTY, J.-P. **Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy.** Brill: Leiden-Boston, 2009.

FASCIOLI, A. **Honneth y Habermas. La renovación de la teoría crítica en discusión.** Montevideo: Universidad de la República, 2021.

FERNANDEZ, F. **Tang Ping: The Great Resignation and Work Culture.** 2022.

FLEITAS, M. «En este mundo solo existen dos tragedias»: a propósito de la vigencia de la tesis de la «colonización del mundo de la vida» de Jürgen Habermas. In: *Sistema*, n. 257, 2020, p. 107-24.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 14 - 39
--------------------------	--------	-------	--------------------------	------------

_____ **La reificación como un olvido del reconocimiento. Apuntes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth.** In: *Andamios. Revista de Investigación Social*, v. 11, n. 26, 2014, p. 253-75.

FULLER, J. y KERR, W. **The Great Resignation Didn't Start with the Pandemic.** In: *Harvard Business Review*, 23 de marzo de 2023, disponible <https://hbr.org/2022/03/the-great-resignation-didnt-start-with-the-pandemic>.

GRAEBER, D. **Trabajos de mierda: una teoría.** Trad. esp. de I. Barbeitos. Barcelona: Ariel, 2018.

GROS, A. **Macro-social Awareness in Everyday Life: Toward a Phenomenological Theory of Society.** In: BELVEDERE, C. y GROS, A. (eds.). **The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory.** Cham: Palgrave Macmillan, 2023, 29-58.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa.** Tomos I y II. Trad. esp. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2010.

_____ **Europe: The Faltering Project.** Trad. de Ciaran Cronin. Polity: Cambridge, 2009.

_____ **Aclaraciones a la ética del discurso.** Trotta: Madrid, 2000.

_____ **Conciencia moral y acción comunicativa.** Trad. esp. de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1994.

_____ **A Replay.** In: HONNETH, A. y JOAS, H. (eds.). **Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas' The Theory of Communicative Action.** Trad. de J. Gaines y D. L. Jones. Cambridge-Massachusetts: MIT Polity Press, 1991, 214-64.

HEGEL, G. W. F. **Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho.** Trad. esp. de Eduardo Vázquez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

HOLMES, P. **Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas x Honneth).** In: *Tempo Social*, v. 21, n. 1, 2009, p. 133-55.

HONNETH, A. **Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit (Walter-Benjamin Lectures).** Berlín: Suhrkamp Verlag, 2023.

_____ **«Labour», A Brief History of a Modern Concept.** In: *Philosophy*, v. 97, n. 2, 2022a, p. 149-67.

_____ **The Invisible Rebellion. Working People under the New Capitalist Economy.** In: FASSIN, D. y HONNETH, A. (eds.). **Crisis under Critique. How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations.** New York: Columbia University Press, 2022b, 387-402.

_____ **La idea del socialismo. Una tentativa de actualización.** Trad. esp. de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2017.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 14 - 39
--------------------------	--------	-------	--------------------------	------------

_____ **Of the Poverty of Our Liberty: The Greatness and Limits of Hegel's Doctrine of Ethical Life.** In: GENEL, K. y DERANTY, J.-P. (eds.). **Recognition or Disagreement: A Critical encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity.** New York: Columbia University Press, 2016, 156-76.

_____ **El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática.** Trad. esp. de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2014a.

_____ **The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept.** In: *Social Research*, v. 81, n. 3, 2014b, p. 683-703.

_____ **Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad.** Trad. esp. e introducción de G. Cano. Madrid: A. Machado Libros, 2009a.

_____ **Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea.** LEYVA, G. (ed.). Trad. esp. de Peter S. Diller, e introducción de Miriam M.-S. de Madureira. Buenos Aires: FCE de Argentina, 2009b.

HONNETH, A. y HARTMAN, M. **Paradojas del capitalismo.** In: HONNETH, A. **Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea.** LEYVA, G. (ed.). Trad. esp. de Peter S. Diller, e introducción de Miriam M.-S. de Madureira. Buenos Aires: FCE de Argentina, 2009b, 389-422.

HONNETH, A. **Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição.** *Civitas*, v. 8, n. 1, 2008a, p. 46-67.

_____ **Reification: A New Look at An Old Idea (The Berkeley Tanner Lectures).** JAY, M. (ed.), con comentarios de Judith Butler, Raymond Geuss y Jonathan Lear, Oxford: Oxford University Press, 2008b.

_____ **Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory.** Cambridge: Polity Press, 2007.

_____ **El reconocimiento como ideología.** In: *Isegoría*, n. 35, 2006, p. 129-50.

_____ **Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today.** In: *Political Theory*, v. 26, n. 6, 1998, p. 763-83.

_____ **La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales.** Trad. esp. de Manuel Ballester. Barcelona: Crítica, 1997.

_____ **La ética discursiva y su concepto implícito de justicia.** In: APEL, K. O., CORTINA, A., DE ZAN, J. y MICHELINI, D. (eds.). **Ética comunicativa y democracia.** Crítica: Barcelona, 1991, 164-74.

_____ **Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory.** In: *Thesis Eleven*, v. 5-6, n. 1, 1982, p. 162-84.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 14 - 39
--------------------------	--------	-------	--------------------------	------------

HOUSTON, S. **Communication, Recognition and Social Work: Aligning the Ethical Theories of Habermas and Honneth.** In: *British Journal of Social Work*, n. 39, 2009, p. 1274-90.

IKÄHEIMO, H., LEOPOLD, K. y STAHL, T. (eds.). **Recognition and Ambivalence.** New York: Columbia University Press, 2021.

JACOBS, J. y GERSON, K. **The Time Divide: Work, Family, and Gender Inequality.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

JÜTTEN, T. **Dignity, Esteem and Social Contribution: A Recognition-Theoretical View.** In: *The Journal of Political Philosophy*, v. 25, n. 3, 2017, p. 259-80.

JÜTTEN, T. **The Colonization Thesis: Habermas on Reification.** In: *International Journal of Philosophical Studies*, v. 19, n. 5, 2013, p. 701-27.

KAPLAN, J. y KIERSZ, A. **Another 4 million workers quit for the 4th month in a row, and it shows how Americans are rethinking work in a way haven't in decades.** In: *Insider*, 8 de septiembre de 2021, disponible en <https://www.businessinsider.com/record-number-workers-quit-fourth-month-labor-shortage-delta-economy-2021-9>.

KOMPRIDIS, N. **On the Task of Social Philosophy: A Reply to Axel Honneth.** In: *Social Philosophy Today*, v. 17, 2001, p. 235-51.

KOULOPOULOS, T. y KELDSEN, D. **Gen Z Effect: The Six Forces Shaping the Future of Business.** Cleveland: Editorial Taylor & Francis Inc, 2016.

MARX, K. **Manuscritos: filosofía y economía.** Madrid: Alianza, 1993.

MCCARTHY, T. **Complexity and Democracy: or the Seductions of Systems Theory.** In: en HONNETH, A. y JOAS, H. (eds.). **Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas' The Theory of Communicative Action.** Trad. de J. Gaines y D. L. Jones. Cambridge-Massachusetts: MIT Polity Press, 1991, 119-39.

MORENO, J. L. y ROMERO, J. M. (coords.). **Recuperar el socialismo. Un debate con Axel Honneth.** Madrid: Akal, 2022.

OLLMAN, B. **Alienation. Marx's conception of man in capitalist society.** Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

PAULSEN, R. **Empty Labour: Idleness and Workplace Resistance.** Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

PEREIRA, G. **Las voces de la igualdad: bases para una teoría crítica de la justicia.** Montevideo: Proteus, 2010.

PIKETTY, T. **El capital en el siglo XXI.** Trad. esp. de Eliane Cazenave-Tapie Isoard. México: FCE, 2014.

REBELLATO, J. L. **La encrucijada de la ética**. Montevideo: Editorial Nordan, 1995.

ROCHELEU, J. **Communication, Recognition and Politics: Reconciling the Critical Theories of Honneth and Habermas**. In: *Social Philosophy Today*, v. 17, 2001, p. 253-63.

ROMERO, J. M. **¿Posibilitan las teorías de la sociedad de J. Habermas y A. Honneth una crítica del capitalismo?** In: *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 2, 2012, p. 39-50.

ROMERO, J. M. **J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica**. In: *Constelaciones: Revista de teoría crítica*, n. 1, 2009, p. 72-87.

SALONIA, M. **Libertad social y emancipación**. In: ROMERO, J. M. y ZAMORA, J. (eds.). **Crítica inmanente de la sociedad**. Barcelona: Anthropos, 2020, 51-64.

SCHMIDT AM BUSCH, H.-C. **Hegels Begriff der Arbeit**. Berlín: Walter de Gruyter GmbH & Co.KG (Verlag), 2002.

SENNETT, R. **La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo**. Barcelona: Anagrama, 2000.

SENNETT, R. y COBB, J. **The Hidden Injuries of Class**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

SIEP, L. **Wir sind dreifach frei**. In: *Zeit Online*, 18 de Agosto de 2011, disponible en <http://www.zeit.de/2011/34/L-S-Honneth>.

TAYLOR, C. **Language and society**. In: HONNETH, A. y JOAS, H. (eds.). **Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas' The Theory of Communicative Action**. Trad. de J. Gaines y D. L. Jones. Cambridge-Massachusetts: MIT Polity Press, 1991, 23-35.

THE WASHINGTON POST. **Transcript: The Great Resignation with Molly M. Anderson, Anthony C. Klotz, PhD & Elaine Welteroth**. 24 de septiembre de 2021, disponible en <https://www.washingtonpost.com/washington-post-live/2021/09/24/transcript-great-resignation-with-molly-m-anderson-anthony-c-klotz-phd-elaine-welteroth/>.

WELLMER, A. **Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso**. Barcelona/México: Anthropos, 1994.

WIGGERSHAUS, R. **La Escuela de Fráncfort**. Trad. esp. de Carlos Romano. UAM/FCE, México DF, 2011.

WILDING, A. **Axel Honneth *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit***. In: *Marx and Philosophy Review of Books*, 8 de agosto de 2012, disponible https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/7723_das-recht-der-freiheit-review-by-adrian-wilding/.

ZAFRA, R. **El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital**. Barcelona: Anagrama, 2017.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 14 - 39
--------------------------	--------	-------	--------------------------	------------

ZÜRN, C. F. **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**. Cambridge: Polity Press, 2015.

AXEL HONNETH E O QUADRO REFERENCIAL TEÓRICO HEGELIANO

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

Resumo:

Este artigo apresenta as questões essenciais da teoria crítica de Axel Honneth a partir do quadro referencial teórico hegeliano. Seria preciso, assim, o entendimento das questões fundamentais que Hegel enfrentava em seu tempo, para, então, contextualizar a proposta filosófica de Honneth. Sem o entendimento do quadro referencial teórico hegeliano, a reflexão da teoria crítica de Honneth torna-se incompleta. Apesar da reconhecida influência que Hegel tem na articulação teórica de Honneth, pouco se diz em que momentos específicos as questões postas por Hegel também estão presentes no pensamento de Honneth. A nosso ver, isto é determinante para compreendermos o modelo crítico de Honneth. A partir de Hegel, destaca-se a categoria do reconhecimento que, em Honneth, aparece também como uma categoria central em sua proposta de teoria crítica. Primeiramente, debate-se o quadro referencial teórico hegeliano; em seguida, articula-se como as reflexões de Hegel também são essenciais para o entendimento da filosofia de Honneth.

Palavras-chave: Hegel. Honneth. Reconhecimento. Teoria Crítica.

AXEL HONNETH AND THE HEGELIAN THEORETICAL FRAMEWORK

40

Abstract:

This article presents the essential issues of Axel Honneth's critical theory from the Hegelian theoretical framework. It would therefore be necessary to understand the fundamental questions that Hegel faced in his time, in order to contextualize Honneth's philosophical proposal. Without understanding the Hegelian theoretical framework, Honneth's critical theory reflection becomes incomplete. Despite the recognized influence that Hegel has on Honneth's theoretical articulation, little is said at what specific moments the questions posed by Hegel are also present in Honneth's thought. In our view, this is crucial for us to understand Honneth's critical model. From Hegel, the category of recognition stands out, which, in Honneth, also appears as a central category in his proposal for critical theory. First, the Hegelian theoretical framework is discussed; then, it articulates how Hegel's reflections are also essential for understanding Honneth's philosophy.

Keywords: Hegel. Honneth. Recognition. Critical Theory.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com doutorado sanduíche na Ludwig Maximilian-Universität (LMU), em Munique, Alemanha. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Piauí (UFPI), com bolsa Capes. Atualmente é professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Email:julianocordeiro81@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0844-6731>

Introdução

Podemos observar atualmente uma renovação da teoria crítica diante de novas questões, em especial as lutas contemporâneas pelo reconhecimento das identidades e formas de vida culturais. Axel Honneth, à luz da luta por reconhecimento presente no jovem Hegel, defende que a base da interação social é o conflito, e a gramática moral desse conflito é a luta por reconhecimento. Hegel, por sua vez, defendia, nos escritos de Jena, a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade: trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de suas identidades inerentes à vida social. Para Lukács, é justamente o período de Jena, do chamado jovem Hegel, que o ponto de vista universalmente social predomina em relação ao indivíduo: “o indivíduo é, para Hegel, membro de uma sociedade, e seus problemas individuais são tratados constantemente à luz dos problemas sociais gerais” (LUKÁCS, 2018, p.269).

Como se sabe, Hegel critica a ideia de autonomia enquanto uma subjetividade absoluta, pois a subjetividade já se encontra desde sempre situada numa totalidade, isto é, num feixe de relações. É verdade que Hegel reconhece a autonomia do sujeito. Todavia, ele a nega enquanto tentativa de querer se pôr absolutamente, ou seja, separada de suas mediações. Para Hegel, como enfatiza Honneth (2015), uma autonomia enquanto subjetividade pura não passa de uma abstração, pois a realidade é um processo em que o eu e o outro se medeiam reciprocamente.

A subjetividade, em Honneth, inspirando-se em Hegel, só se concebe como liberdade pelo encontro de outra liberdade, ou seja, pelo encontro das liberdades inseridas no todo. Não é propriamente a experiência do eu isolado do mundo ou isolado dos outros que manifesta originalmente o que seja o eu, e sim um processo que é gerado por relações intersubjetivas. Partido da ideia hegeliana de uma luta por reconhecimento, Honneth argumenta que as lutas existentes dos grupos sociais têm o objetivo de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento. Não por acaso, a eticidade, diz Honneth (2007), liberta-se de uma patologia social, à medida que cria igualmente para todos os membros da sociedade condições de uma realização da liberdade social e intersubjetiva.

Posto isso, o objetivo deste artigo consiste em explicitar o quadro referencial teórico hegeliano que orienta as questões refletidas pela teoria crítica de Honneth. Apesar da reconhecida influência que Hegel tem na articulação teórica de Honneth, pouco se diz em que

momentos específicos as questões postas por Hegel também reverberam no pensamento de Honneth. A nosso ver, isto é determinante para entendermos o modelo crítico de Honneth. Primeiramente, demonstraremos o quadro referencial teórico hegeliano, explicitando as questões que Hegel enfrentava no século XIX para, em seguida, articularmos como tais questões e dilemas da filosofia hegeliana orientam o modelo de teoria crítica de Honneth.

Quadro referencial teórico hegeliano

Para apreendermos, de fato, a teoria crítica de Honneth, faz-se determinante, primeiramente, uma análise do quadro referencial teórico hegeliano e as respectivas questões que Hegel enfrentava em seu tempo. Determinante, então, é o conceito de *quadro referencial teórico* elaborado com base no conceito de quadro linguístico (*linguistic framework*) introduzido por Carnap. Podemos dizer que todo enunciado teórico, argumentação e teoria só podem ser compreendidos e apreciados com base no quadro teórico em que se situam (PUNTEL, 2008); no caso aqui em questão, o quadro referencial teórico hegeliano. Sem essa pressuposição, tudo permanece indeterminado, a saber: o sentido de um enunciado, sua avaliação etc. Entre os momentos constitutivos de todo quadro teórico, estão: uma linguagem (com sua sintaxe e semântica), uma lógica e uma conceitualidade (com todos os componentes que fundamentam um aparato teórico).

Como demonstra Marcos Nobre (2018), Hegel entendia que o exercício filosófico tinha por alvo a produção do diagnóstico de época mais abrangente possível, ou seja, a sistematização do conhecimento disponível em vista de uma conceitualização da época histórica da modernidade. Em seu diagnóstico de época, como destaca também Honneth (2007), Hegel viu os perigos de um individualismo crescente, assim como uma limitação às liberdades constituídas apenas juridicamente, sem conexão com o reconhecimento intersubjetivo, a eticidade e a solidariedade social, categorias centrais na literatura hegeliana. Hegel possuía conhecimento suficiente das relações de seu tempo para ver nas estruturas da “sociedade civil tendências imanentes à desintegração social” (HONNETH, 2007, p. 139).

Paul Ricoeur, nesse sentido, diz que Hegel garante o vínculo entre a autorreflexão moderna, mas com uma “orientação rumo ao outro” (RICOEUR, 2006, p. 187). Nas palavras de Hegel, o sujeito não é apenas determinado por ele mesmo, mas sim um “sujeito singular em relação com outros” (HEGEL, 2018, p. 31). Tal qual enfatiza Lukács, “Hegel vê a insuficiência da mera filosofia da reflexão no fato de o universal e o empírico permanecerem separados um

do outro de modo abrupto e intransponível” (LUKÁCS, 2018, p.392). É verdade que Hegel reconhece a legitimidade relativa e até a necessidade relativa e a imprescindibilidade das determinações da reflexão no âmbito da moralidade kantiana. Porém, Hegel critica a tendência de Kant de se deter nas determinações da reflexão e em suas antinomias rígidas. Hegel, então, fala da importância de uma “preservação da vida ética” (HEGEL, 2012, p. 84). Entender, com isso, tais pressupostos da análise de Hegel é algo essencial para compreendermos a teoria crítica de Honneth, como igualmente defende Marcos Nobre:

Não é de se estranhar, portanto, que o pensador que se põe como primeira e principal referência para Honneth, em *Luta por reconhecimento*, seja Hegel, já que este une pretensões estritamente universalistas com a preocupação permanente com o desenvolvimento do indivíduo, do singular. Não por acaso também, é no jovem Hegel que Honneth irá encontrar os elementos mais gerais da “luta por reconhecimento” que lhe permitiram se aproximar da “gramática moral dos conflitos sociais” (NOBRE, 2003, p.17-18).

Hegel mantêm-se fiel ao projeto moderno de autonomia e de esclarecimento, ao mesmo tempo em que tem clara a insuficiência desse paradigma nos termos em que foi formulado pelos seus mais destacados expoentes, como Descartes e Kant. Estes articularam uma subjetividade descontextualizada, como se o eu puro fosse o ponto de partida e uma instância essencialmente originária, portadora de todo o sentido, de modo que a única referência é o próprio sujeito (LUKÁCS, 2009).

Já a concepção hegeliana, tal qual explica Lima Vaz (2006), trabalha a síntese entre o racionalismo, romantismo, a herança clássica e o cristianismo, sem negar, todavia, o mundo moderno. Em vocabulário hegeliano, podemos falar de um *suprassumir*, uma vez que há, em Hegel (2007, p. 96), um “negar e um conservar em sua filosofia”. Nele, o homem não é apenas racional, mas igualmente uma criatura sensível. O ser humano não age apenas com respeito absoluto pela lei moral, como em Kant, mas, sobretudo, pelas inclinações da sensibilidade. Os homens buscam alcançar a liberdade da autodeterminação moral, à medida que a razão entra em acordo com a sensibilidade, as paixões e os desejos, superando qualquer tipo de dicotomia. Honneth, seguindo Hegel, destacará o papel fundamental dos afetos como uma instância determinante na formação das identidades e do reconhecimento: relações que causam desrespeito e ferem a estima dos indivíduos colocam em questão contradições existentes na sociedade e em suas instituições.

O conflito seria o fio condutor dos processos de mudança, como igualmente enfatiza Adorno, ao comentar o pensamento hegeliano. Para ele, a categoria da totalidade, por exemplo,

é incompatível com qualquer tendência à harmonia, mesmo que o Hegel tardio tenha nutrido tais inclinações: “o processo não ocorre na aproximação dos momentos, mas propriamente por meio da ruptura” (ADORNO, 2013, p.75). Isto constitui fundamentalmente a dialética hegeliana e o movimento do social que, em Honneth, se traduz na luta por reconhecimento:

Hegel carrega desse modo o conceito aristotélico de forma de vida ética com um potencial moral que já não resulta mais simplesmente de uma natureza dos homens subjacente, mas de uma espécie particular de relação entre eles; as coordenadas de seu pensamento filosófico-político se deslocam do conceito teleológico de natureza para um conceito do social no qual uma tensão interna está constitutivamente incluída (HONNETH, 2003, p.47).

Hegel, como sabemos, postula um tipo de modernidade dialética que leve em consideração tanto a liberdade dos antigos (a liberdade da comunidade), como a dos modernos (a liberdade individual), algo fundamental para a teoria crítica de Honneth. Na polis grega, como explica Taylor (2014), os homens identificavam-se com sua vida pública e experiências comuns. Eles viviam inteiramente sua *Sittlichkeit*. Entretanto, na polis grega vivia-se uma vida paroquial, uma vez que a vida se resumia àquela da comunidade e de seus valores.

Ainda com Sócrates, surge o desafio de um homem que não concorda em basear sua vida no paroquial, no meramente dado, mas exige uma fundamentação na razão universal. “O próprio Sócrates expressa uma profunda contradição, uma vez que aceita a ideia da *Sittlichkeit*, das leis às quais se deve ser fiel” (TAYLOR, 2005, p. 118). Ele, contudo, não pode conviver com as leis vigentes em Atenas, sendo condenado e morto. Surge um novo tipo de homem, que não pode ser identificado com a vida pública, mas sim, primeiramente, com sua própria compreensão de ser. As normas que esse homem julga agora obrigatórias não estão concretizadas no real; elas são ideias que vão além do real. O indivíduo reflexivo está no âmbito da *Moralität* que, embora Sócrates seja uma primeira expressão disso, somente a modernidade criou condições históricas, sociais e filosóficas para seu pleno amadurecimento. Já em Hegel, os homens recuperariam uma nova *Sittlichkeit*, identificando-se com uma vida mais ampla (TAYLOR, 2014).

O conjunto de obrigações segundo as quais temos de promover e sustentar uma sociedade é o que Hegel chama de *Sittlichkeit* (a eticidade), referindo-se às obrigações morais que temos em relação a uma comunidade a qual pertencemos. A característica crucial da *Sittlichkeit* é nos impelir a realizar aquilo que já é, no sentido de um pertencimento a uma

comunidade como algo fundamental para a constituição da identidade e do reconhecimento. Nas palavras de Honneth,

Hegel parece estar convicto de que só podemos falar de estruturas éticas, de relações éticas da vida, onde são dadas ao menos as seguintes condições: deve existir um padrão de práticas intersubjetivas que possibilite aos sujeitos se realizarem na medida em que se relacionam mutuamente, de modo a expressar reconhecimento por meio de sua consideração moral (HONNETH, 2007, p.112).

Na *Sittlichkeit*, não há lacuna entre o que deve ser e o que é, entre *Sollen* e *Sein*. Em contraste com a *Sittlichkeit*, Hegel fala da *Moralität*. Nesta, em sentido kantiano, temos a obrigação de realizar aquilo que não existe. O dever ser contrasta com o que é. Na *Moralität*, a obrigação se impõe a mim não devido ao fato de que faço parte de uma vida comunitária mais ampla, mas à medida que sou uma vontade autônoma individual. Nas palavras de Hegel, “a filosofia kantiana confessa abertamente o seu princípio da subjetividade e do pensamento formal” (HEGEL, 2009, p. 35).

A crítica de Hegel a Kant pode ser formulada da seguinte maneira: Kant identifica a obrigação ética com a *Moralität*, não indo além disso, pois apresentaria uma noção abstrata e formal da obrigação moral. Vale lembrar que *Moralität* é o termo específico que Hegel utiliza-se em sua crítica a Kant que, por sua vez, usou também a palavra *Sittlichkeit* em suas obras a respeito da ética. Já em Hegel a *Sittlichkeit*, ao contrário da perspectiva kantiana, nos fornece a obrigação do agir moral em sintonia com a comunidade, de modo que a lacuna entre o dever ser e o ser é preenchida.

Aqui, Hegel segue Aristóteles e a *Sittlichkeit* dos antigos gregos. Ele fala de uma “preservação da vida ética” (HEGEL, 2012, p. 84). Hegel reconhecia que esta *Sittlichkeit* estava perdida para sempre em sua forma original. Mas, ele aspirava vê-la nascer sob uma nova forma, por meio de uma síntese entre a chamada liberdade dos antigos (liberdade da comunidade) e a liberdade dos modernos (liberdade individual).

Essa integração entre a individualidade e a *Sittlichkeit* é, sobretudo, uma maneira de Hegel formular a resposta aos anseios de sua época, unindo a autonomia moral de Kant e a unidade expressiva e comunitária da polis grega. Nas palavras de Marcuse, “Hegel reassume, pois, a concepção clássica, grega, de que a *Polis* representa a verdadeira realidade da existência humana” (MARCUSE, 1978, p.88). Hegel pensa a liberdade não somente como uma instância de interioridade, mas como um processo de efetivação no mundo social, histórico e comunitário.

Ele reconhece o ganho histórico da modernidade, do princípio da individualidade e da autonomia do indivíduo. A liberdade realiza-se, a partir da modernidade, no contexto em que a pessoa, enquanto subjetividade, é respeitada e levada ao pleno desenvolvimento de si mesma, mas situada de forma intersubjetiva.

Em Hegel, como demonstra Habermas (2002), a expressão subjetividade comporta quatro conotações: a) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apresenta a ideia que sabe a si mesma. A modernidade, por isso, não pode e não quer tomar dos modelos de outra época seus critérios de orientação: ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. “A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios” (HABERMAS, 2002, p. 12).

O ato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se como base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como a fonte da necessidade da filosofia. Quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia. Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento a sua época, que, para ele, são os tempos modernos. Tal qual demonstra Habermas, Hegel explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado. “Por isso, a primeira tentativa de levar a modernidade ao nível do conceito é originalmente uma crítica da modernidade” (HABERMAS, 2002, p. 25). Se a modernidade deve se fundar por seus próprios meios, então Hegel tem de desenvolver o conceito crítico de modernidade, partindo de uma dialética imanente ao próprio princípio do esclarecimento.

Hegel procura superar dialeticamente tanto as posturas cosmocêntricas dos antigos gregos, como ao mesmo tempo o individualismo moderno. O *suprassumir* hegeliano apresenta um duplo significado: ele é, de uma só vez, um negar e um conservar, assim como um conservar e um negar. É verdade que Hegel louva a reviravolta antropocêntrica kantiana da modernidade, por ela ter feito emergir a subjetividade como mediação de sentido (TAYLOR, 2014). Porém, a consideração que a filosofia moderna faz da subjetividade é parcial, pois não existe subjetividade pura, enquanto pura identidade consigo mesma.

Nas palavras de Hegel, a filosofia kantiana recai “na finitude e subjetividade absolutas; toda a tarefa e conteúdo dessa filosofia não é o conhecimento do absoluto, mas o conhecimento dessa subjetividade ou uma crítica da faculdade de conhecer” (HEGEL, 2009, p. 36). Em Hegel, ao contrário das filosofias da consciência e do eu solipsista, a subjetividade é, essencialmente, uma relação com o todo que o cerca, nunca uma instância pura independente do contexto, como o eu cartesiano e mesmo o sujeito transcendental kantiano. A subjetividade se autogera gerando, com outras subjetividades, um mundo objetivo, ou seja, a subjetividade chega a si mesma através das mediações, do caminho indireto da construção do mundo intersubjetivo (OLIVEIRA, 2003).

O indivíduo define-se, aqui, como ser social; ele é intimado a tornar-se outro a partir da sua própria identidade. “O *social* mostra-se como o lugar de realização efetiva do postulado fundamental da autonomia” (VAZ, 2012, p.16). A cultura moderna, entretanto, segundo Taylor (2013), desenvolveu concepções de individualismo que retratam a pessoa humana como um ser que encontra suas coordenadas dentro apenas de si mesmo, sem nenhuma influência de outras mediações ou redes de interlocução. O crescimento da consciência de si leva o indivíduo a distinguir a si mesmo de sua comunidade. Esse senso crescente de individualidade tem como consequência um conflito de interesses entre ser humano e sociedade. Porém, ao mesmo tempo, o homem é um ser social, cultural e histórico, dependente da comunidade intersubjetiva.

É preciso dizer que a proposta hegeliana não é uma volta aos tempos pré-modernos, e sim uma síntese entre a comunidade intersubjetiva (sentimento, imaginação, intuição, tradição, conciliação com a natureza etc) e o princípio da autodeterminação moderna do sujeito (autonomia individual, singularidade, racionalidade etc). Não podemos, portanto, simplesmente abrir mão da autonomia do sujeito, mesmo com a importância essencial da comunidade e da intersubjetividade como instâncias fundamentais para a constituição do *self*.

Nos termos hegelianos, podemos falar de uma sensibilidade com racionalidade, bem como de um iluminismo que valorize a comunidade, enquanto expressividade e sentimento. Isto é, de uma razão com o coração; e um coração com a razão. A seguir, veremos como Hegel, através da dialética do senhor e do escravo, tematiza justamente o reconhecimento como uma instância determinante para a formação do *self*, à luz do pano de fundo da intersubjetividade, algo fundamental para o pensamento de Honneth. Afinal, como defende Ricoeur (2006), pode-se dizer que Hegel inscreveu, na filosofia política, o tema do reconhecimento, pois haveria, na base do viver junto, um motivo originariamente moral, que Hegel identificará ao desejo de ser reconhecido.

A teoria do reconhecimento em Hegel: a dialética do senhor e do escravo

Segundo Lima Vaz (2006), em Hegel, o tema do reconhecimento passou a desempenhar um papel decisivo na passagem da consciência individual à consciência de-si ou consciência universal, como consciência do outro. Na *Fenomenologia do Espírito*, na dialética do senhor e do escravo, Hegel apresenta a formação do indivíduo radicada no reconhecimento universal. Primeiramente, o espírito é em si; depois para si; e finalmente em si e para si. O espírito é em si, dado a sua realidade, embora ainda não consciente de si: é o espírito imediato, a alma, o espírito-natureza. Num segundo momento, o espírito apresenta-se sob a forma de consciência: o espírito subjetivo reflete-se sobre si mesmo, tornando-se consciente de si enquanto ser espiritual, emergindo a autoconsciência. Daí a experiência da consciência leva os indivíduos a perceber que, em realidade, o ser-para-si deles é ser-para-o-outro. “Sua construção como autoconsciência medeia-se pelo face-a-face com outra consciência. (...) O verdadeiro objeto do desejo da autoconsciência é outra autoconsciência” (OLIVEIRA, 2003, p. 189).

Toda autoconsciência deseja ser reconhecida por outra autoconsciência. Seu desejo é ser desejo de outro desejo. Há, portanto, um caminho em que as autoconsciências vão percorrer até atingir sua universalização na forma de um reconhecimento mútuo. A chamada luta por reconhecimento pode ter, contudo, dois desfechos.

Primeiramente, um dos combatentes pode morrer, o que redundaria no fracasso do processo, haja vista que o reconhecimento é simplesmente eliminado. A segunda possibilidade é a relação de dominação entre os sujeitos. Um deles é o considerado vencido, tornando-se escravo. Porém, só aparentemente temos aqui o reconhecimento do senhor pelo escravo, pois, na verdade, só se pode ser reconhecido por um igual, isto é, por outra autoconsciência. Ora, o escravo é forçado a renunciar a ser sujeito, sendo tratado como coisa. Portanto, a autorrealização do senhor como autoconsciência é ilusória. O senhor não reconhece o escravo como outra consciência de si, mas apenas como instrumento de mediação de sua ação sobre o mundo. O senhor se isola, reduzindo o outro a coisa, frustrando o processo de reconhecimento. Então, ao reduzir o outro à coisa, o senhor igualmente se reduz. Não há autonomia sem que o outro participe desse processo.

Uma autonomia apenas de um eu isolado é destruidora da própria subjetividade. Apenas quando o sujeito experimenta, por meio de sua essencial correlação com outros sujeitos, que não o único absoluto do mundo, ele se conquista como tal. “A dialética do senhor e do

escravo mostra com exatidão que o homem só existe verdadeiramente para si quando sabe que existe para o outro e pelo outro” (OLIVEIRA, 2003, p. 194).

A preocupação de Honneth, a partir de sua herança hegeliana, é demonstrar que o indivíduo está situado numa vivência intersubjetiva, sempre pertencente a um contexto fundamental. Em Hegel (2007, p. 142), “a consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”. Portanto, a subjetividade é um processo relacional, não sendo uma pura identidade consigo mesma, mas mediada por processos de interação no âmbito de uma intersubjetividade. Afinal, a consciência é, na perspectiva hegeliana, um entrelaçamento multilateral e polissêmico, como Honneth tentar levar adiante em sua teoria crítica, tal qual veremos a seguir, naquilo que denomina de luta por reconhecimento.

De Hegel a Honneth

Honneth (2003), em *Luta por reconhecimento*, tenta desenvolver os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, partindo do modelo conceitual hegeliano de uma “luta por reconhecimento”. Os escritos de Jena, do jovem Hegel, continuam a oferecer, com sua ideia de uma ampla luta por reconhecimento, o maior potencial de inspiração para o modelo de teoria crítica de Honneth. Ele enfatiza que Hegel havia colocado em sua filosofia política a tarefa de tirar da ideia kantiana da autonomia individual o caráter de uma mera exigência do dever-ser. Hegel, em realidade, elabora, segundo Honneth, uma compreensão social e política para além do horizonte institucional, portando-se criticamente em relação à forma estabelecida de dominação política.

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intra-social para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (HONNETH, 2003, p.29-30).

Segundo Honneth, Hegel deu ao modelo de “luta social”, introduzido por Maquiavel e Hobbes, uma guinada teórica, uma vez que os conflitos entre os homens passaram

a ser atribuído a impulsos morais, e não aos motivos da autoconservação. Hegel enfatiza a dinâmica das relações sociais, tendo como pano de fundo a luta por reconhecimento. No entanto, como destaca Honneth (2003), o programa hegeliano assim esboçado nunca chegou a ir além do limiar de meros esquemas e projetos.

Na *Fenomenologia do espírito*, em que Hegel encerra sua atividade de escritor de Jena, o modelo conceitual de uma “luta por reconhecimento” perde seu significado teórico marcante dos anos de juventude. Honneth, por isso, almeja reconstruir justamente o projeto inicial hegeliano, em que o reconhecimento era a categoria central, dando, todavia, um giro material e empírico na teoria hegeliana, em diálogo, por exemplo, com a psicologia social de Mead.

Foi contra a tendência da filosofia social moderna de reduzir a ação política à imposição de poder, racional simplesmente com respeito a fins, que o jovem Hegel tentou se voltar com sua obra de filosofia política. A categoria da intersubjetividade, por isso, ganha uma importância central na filosofia de Honneth: “(...) para poder fundamentar uma ciência filosófica da sociedade, era preciso primeiramente superar os equívocos atomísticos a que estava presa a tradição inteira do direito natural moderno” (HONNETH, 2003, p.38).

Os teóricos do início da modernidade permaneceram presos a um atomismo que se caracteriza por pressupor a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana. “A essa desvalorização da eticidade contrapõe-se hoje sua revalorização naquelas correntes da filosofia moral que procuram novamente revocar Hegel ou a ética antiga” (HONNETH, 2003, p.270). Hegel, como sabemos, criticará, por isso, os chamados contratualistas modernos, propondo, em realidade, um “modelo de uma unidade ética de todos” (HONNETH, 2003, p.40).

O modelo hegeliano de liberdade sempre enfatizará o ser livre, como liberdade social, de todos os sujeitos. Toda teoria filosófica da sociedade teria de partir primeiramente dos vínculos éticos, e não do indivíduo isolado. Haveria, em suas formas elementares, um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas de convívio intersubjetivo, isto é, uma ideia de corpo social anterior à ideia de indivíduo. É justamente as lesões que ocorrem nesse corpo social que fazem com que explodam lutas e conflitos sociais, por demandas por reconhecimento. Ou seja, não seria uma mera luta por autoconservação, como em Maquiavel e Hobbes, e sim uma dimensão primordial, intersubjetiva, a eticidade, em que o reconhecimento é a categoria primordial de tais dinâmicas sociais e políticas que se dão no interior de uma sociedade.

Como destaca Honneth, se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originalmente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, à medida que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Isto é, um contrato entre os homens não constitui o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *médium* moral leva a uma etapa mais madura de relação ética.

Com essa reinterpretação do modelo de Hobbes, Hegel, diz Honneth, introduz uma versão do conceito de luta social inovadora, em cuja consequência o conflito prático entre sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida. Daí, o conceito recriado de social inclui desde o início não somente um domínio de tensões moral, mas abrange ainda o social através do qual elas são decididas de forma conflituosa.

Hegel não quer apenas expor como as estruturas sociais do reconhecimento elementar são destruídas por atos de exteriorização negativa da liberdade; ele quer, além disso, mostrar que só por tais atos de destruição são criadas as relações de reconhecimento eticamente mais maduras, sob cujo pressuposto se pode desenvolver então uma comunidade de cidadãos livres efetiva (HONNETH, 2003, p.56-7).

51

Há, em Hegel, de acordo com Honneth, uma espécie de potencial de aprendizagem prático-moral através do conflito, que força os sujeitos a se reconhecerem mutuamente no respectivo outro, de modo que uma consciência individual da totalidade se cruza com todos os outros sujeitos, à luz de uma universalidade. Haveria, em Hegel, uma descentralização das formas individuais de consciência, sem, todavia, perder a singularidade e a particularidade dos indivíduos.

Em realidade, quanto mais uma consciência individual se desenvolve, mas ela conecta-se com a universalidade, ao mesmo tempo em que a totalidade se corporifica na história e nas comunidades intersubjetivas. Há uma luta por reconhecimento, e não por uma autorrealização, como em Maquiavel e Hobbes. Isto possibilita Honneth, em sua teoria crítica, a colocar em pauta questões essenciais na filosofia política contemporânea, a saber: a formação das identidades, bem como relações de desrespeito presentes na vida social, além do papel que os afetos podem ter nas reivindicações de reconhecimento, como dimensões fundamentais nas

lutas sociais. A teoria crítica de Honneth nos permite pensar os limites de uma teoria política de bases procedimentalistas e formais, uma vez que a filosofia hegeliana apontaria para uma dinâmica social para além da institucionalidade, como tendem as filosofias kantianas. Seria possível, diz Honneth (2018), fundamentar a tese de que o reconhecimento precede todas as outras relações, seja dos próprios sujeitos ou destes com o mundo. Uma postura de reconhecimento expressa um apreço pelo significado qualitativo que as outras pessoas e coisas possuem para a efetuação de nossa existência.

Conclusão

Apesar de Honneth partir do quadro referencial teórico hegeliano, ele defende que as intuições hegelianas da luta por reconhecimento foram sendo postas de lado a partir da *Fenomenologia do espírito*. As demais obras de Hegel que irão se seguir apresentariam apenas sinais de uma reminiscência do programa perseguido em Jena. A ideia, por exemplo, do papel historicamente produtivo da luta moral nunca mais voltaria a assumir uma função sistemática na filosofia política de Hegel. Ele, para Honneth (2003), abandonou seu propósito original de reconstruir uma coletividade ética como uma sequência de etapas de uma luta por reconhecimento.

Honneth pretende atualizar, hoje, as primeiras intuições postas pelo jovem Hegel dos tempos de Jena, abandonando as premissas metafísicas presentes no decorrer da obra hegeliana. Em Honneth, como aponta Ricoeur, a configuração da pluralidade humana ocupará o lugar da Identidade e da Totalidade presentes na filosofia clássica hegeliana. A reatualização empreendida por Honneth extrai sua força da convicção no equilíbrio que ela preserva entre a fidelidade à temática hegeliana e a rejeição da metafísica do absoluto (RICOEUR, 2006).

Trata-se, em Honneth, de reconstruir uma luta por reconhecimento de base pós-metafísica e materialista, haja vista seu diálogo com a psicologia social de Mead, assim como a psicanálise de Winnicott, na tentativa de rearticular, nos tempos contemporâneos, a luta por reconhecimento empiricamente sustentada. Desse modo, ele defende que a doutrina hegeliana de uma luta por reconhecimento só poderá ser atualizada se seu conceito de eticidade alcançar validade numa forma alterada, isto é, dessubstanciada. Daí, a relevância, neste artigo, de explicitarmos o quadro referencial teórico de Hegel, como um fio condutor para as questões refletidas pela teoria crítica de Honneth. Sem a compreensão do quadro referencial teórico hegeliano, o entendimento da teoria crítica de Honneth torna-se limitado.

Referências

ADORNO, T. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: editora Unesp, 2013.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 4. ed. São Paulo: Vozes, 2007.

_____. **Fé e Saber**. São Paulo: Hedra. 2009.

_____. **A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história**. 4.ed. São Paulo: Centauro, 2012.

_____. **O Sistema da Vida Ética**. Lisboa: Edições 70, 2018.

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

_____. **Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

_____. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins fontes, 2015.

_____. **Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: editora Unesp, 2018.

LUKÁCS, G. **A teoria do romance**. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **O Jovem Hegel: e os problemas da sociedade capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOBRE, M. **Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Todavia, 2018.

_____. Apresentação: luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, A **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003, p.7-19.

OLIVEIRA, M. **Ética e Sociabilidade**. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2003.

PUNTEL, L. **Estrutura e ser**: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

RICOEUR, P. **Percurso do Reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

TAYLOR, C. **Hegel e a Sociedade Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **As Fontes do Self**: a constituição da identidade moderna. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Hegel**: Sistema, Método e Estrutura. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

VAZ, L. **Antropologia filosófica**. 8.ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. 1.

_____. **Raízes da modernidade**: escritos de filosofia VII. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2012.

ENTRE A ECONOMIA MORAL E A UTOPIA DO TRABALHO SOBERANO. PRESSUPOSTOS DA TEORIA POLÍTICA E, SALVO ENGANO, CRÍTICA DE AXEL HONNETH

Gustavo Cunha¹

Resumo

No presente artigo procuro apresentar o que Axel Honneth chamou, em seu debate com Nancy Fraser, de “um nível mais baixo” da análise dos conflitos sociais. Essa dimensão, que Honneth procura apresentar como assentada sobre expectativas normativas de sujeitos envolvidos em lutas sociais e reivindicações por respeito individual e reconhecimento de suas reivindicações morais, será primeiro apresentada no âmbito da teoria do reconhecimento de Honneth e posteriormente remetida a trabalhos de dois autores que o influenciaram, Edward P. Thompson e Barrington Moore Jr. O artigo tenta expor a conexão entre as expectativas normativas, a ideia de economia moral e a noção de um senso de injustiça. Na última parte, se referindo à teoria normativa de Honneth sobre o trabalho, o artigo defende, agora informado por seus pressupostos críticos, a ideia de que no “nível mais baixo” das expectativas normativas se encontra uma teoria crítica do capitalismo contemporâneo.

Palavras-chave: Axel Honneth. Economia moral. Injustiça. Trabalho. Crítica.

BETWEEN MORAL ECONOMY AND THE UTOPIA OF SOVEREIGN WORK. FOUNDATIONS OF AXEL HONNETH'S POLITICAL THEORY – AND ALSO CRITICAL, UNLESS I'M MISTAKEN.

55

Abstract

In this paper I try to present what Axel Honneth called, in his debate with Nancy Fraser, the “lower level” of Critical Theory’s argument about social conflicts. This dimension, which Honneth sees as connected to the normative expectations of subjects involved in social struggle and claims for individual respect and recognition of their moral demands will first be presented as it appears in the theory of recognition and then related to the works of two authors that largely influenced Honneth, namely, Edward P. Thompson and Barrington Moore Jr. The article tries to connect the concepts of normative expectations, moral economy and the sense of injustice. In the last part, referring to Honneth’s normative theory of work, the article, now informed by the authors critical presuppositions, comes back to the idea that in the “lower level” of normative expectations lies a critical theory of contemporary capitalism.

Keywords: Axel Honneth. Moral economy. Injustice. Work. Social criticism.

É exatamente contra esse dogma universalista (o “livre mercado”) que tenho argumentado. Talvez o que se possa esperar em tempos de crise é apenas uma

1 Luiz Gustavo da Cunha de Souza, Pesquisador PQ2 do CNPq, é docente no Departamento de Sociologia e Ciência política e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em sociologia pela Unicamp, foi pesquisador visitante no Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Universität – Frankfurt am Main, como bolsista da CAPES e da Fundação Alexander von Humboldt. E-Mail: gustavo.cunha.s@ufsc.br. Materiais para a redação deste artigo foram obtidos com auxílio de bolsas Capes/Humboldt e do Programa de apoio a ex-bolsistas do DAAD. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1323-8347>.

improvisação enérgica, usando todos os recursos e opções que estiverem disponíveis. (E. P. Thompson, *Economia moral revista*, p. 235).

Introdução

O lançamento do livro *O soberano trabalhador* (2023) parece ter sido um marco na exposição pública da obra de Axel Honneth. Embora na altura do lançamento Honneth já fosse um intelectual consolidado e, enquanto tal, conhecido do público intelectual alemão, a exposição do livro, possivelmente alavancada pelo tema exposto no subtítulo, “uma teoria normativa do trabalho”, propiciou ao autor a participação em espaços mais amplos do que os meios acadêmicos e os cadernos de resenha. Assim, além dos artigos de divulgação e com trechos adaptados do livro, respostas a comentários e de uma série de entrevistas, Honneth também foi visto em programas radiofônicos, podcasts e em uma conferência realizada no formato de uma discussão entre ele e o chanceler alemão, Olaf Scholz, em 12 de julho de 2023.² A terceira parte de seu livro, aliás, parece justificar essa atenção, uma vez que é dedicada à reflexão sobre uma “almejada melhora das relações de trabalho existentes” (Honneth, 2023, p. 293), projeto que ele entende, em primeiro lugar, como um mecanismo para a melhoria da formação democrática da vontade e, por isso, como diametralmente oposto a tentativas de aumentar o espaço de liberdade das pessoas por meio da diminuição de sua dependência de atividades no mercado ou mesmo por uma crítica finalista do próprio mercado (Honneth, 2023, 57-8). Ou seja, ao invés de propor a crítica radical do mercado por meio de sua superação, no novo livro Honneth adota uma posição chamada por ele, já no prefácio do livro, de “melhorista” (Honneth, 2023, p. 12), retomando, desse modo, uma conexão com a tradição pragmática que remonta a John Dewey, um dos inspiradores de seu livro.

No entanto, e de maneira curiosa, ao participar de um podcast promovido pela editora Suhrkamp para o lançamento de seu livro, Honneth fez a incisiva afirmação de que não quer dar soluções ao mundo do trabalho, pois não é um político.³ Mais precisamente, Honneth afirma, em resposta a uma pergunta sobre o papel da filosofia enquanto conselheira da política,

2 A conversa ocorreu durante a “Internationales Philosophiefest philcologne 2023”, em Colônia, na Alemanha, e pode ser vista aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=P831pDFVn6U&t=23s>.

3 O podcast, “Dichtung und Wahrheit”, pode ser ouvido aqui: <https://www.suhrkamp.de/podcast/axel-honneth-wie-beeinflusst-der-arbeitsplatz-unsere-demokratische-teilhabe-dichtung-und-wahrheit-10-b-4078>. No youtube há uma versão com legendas (em alemão) geradas automaticamente: <https://www.youtube.com/watch?v=wjJeHXctTFs>. O trecho em questão se inicia com uma pergunta aos 39 minutos e 40 segundos.

que não se vê no papel de alguém capaz de aconselhar políticos profissionais, precisamente porque lhe falta o acúmulo de conhecimentos empíricos necessário para tal função. Conseqüentemente, sua posição é antes abstrata e normativa, não devendo ser entendida no sentido de regras para a ação, pois este não seria mais um problema da sua filosofia.

Leitoras e leitores familiarizados com o livro *Luta por reconhecimento* certamente verão nessa afirmação um eco daquela época, na medida em que Honneth concluíra esse estudo afirmando que o caminho a ser tomado pelas dinâmicas do reconhecimento não era assunto da teoria, mas do “futuro das lutas sociais” (Honneth, 1994[2003], p. 287).⁴ Porém, imediatamente antes de jogar a peteca nas mãos dos movimentos sociais, ele menciona que o que está em jogo nessas dinâmicas do reconhecimento são possíveis formas de fundamentar modelos políticos, como, por exemplo, um republicanismo político, um ascetismo ecologicamente fundamentado ou um existencialismo coletivo (*idem*). Nesse sentido, deixa-se antever que a dimensão política da obra de Honneth já de longa data se refere antes aos termos em que conflitos internos a um sistema de valores sociais indicam possibilidades de crítica ou expressam tensões internas a esse sistema, mais do que a seus resultados. Estas ideias se encontram desenvolvidas em um texto programático recente, chamado “Existe um interesse emancipatório?” (2020), no qual ele pretende destrinchar o que seria esse interesse, mencionado de modo variado como característico da Teoria Crítica, por Max Horkheimer (1983, p. 130 e ss.) e Jürgen Habermas (2011, p. 191-196). Ao fazê-lo, porém, ele retoma uma distinção que fora o norte de seu debate com Nancy Fraser no começo dos anos 2000, a saber a relação entre uma teoria crítica da sociedade e as lutas do presente. À sugestão de Fraser (2003, p. 207-8) de que os paradigmas populares de justiça expressos nas demandas por redistribuição e reconhecimento deveriam servir como pontos de referência empíricos iniciais da Teoria Crítica, Honneth reagira afirmando que “o argumento se localiza, por assim dizer, em um nível mais baixo” (Honneth, 2003, p. 112) no qual as linguagens dos movimentos sociais devem poder servir como indicativo de um quadro categorial capaz de ligar as “as causas sociais de sentimentos amplamente difundidos de injustiça e os objetivos normativos de movimentos emancipatórios” (Honneth, 2003, p. 113). Naquele debate, a solução encontrada por Honneth fora o desenvolvimento da categoria do reconhecimento a partir do que ele chamou de

⁴ Para uma análise das posições de Honneth desde a conclusão de *Luta por reconhecimento*, cf. Repa, 2020.

“monismo teórico-moral” (Honneth, 2003, p. 167), mas, para os fins do presente artigo, importa notar qual o conteúdo do “nível mais baixo” ao qual Honneth alude.

Esse nível, que tentarei reconstruir no presente artigo, é o das expectativas normativas, que funcionam, ao mesmo tempo como horizonte normativo, critério para o senso de indignação e veículo para a revolta social. É portanto, nesse nível mais baixo em que a intenção de uma crítica do mundo social assume os contornos de uma teoria política fundamentada pelas experiências de injustiça e expressões de indignação de indivíduos afetados por injustiças sistemáticas. Aqui se trata de recuperar duas fontes – raramente mencionadas na bibliografia secundária – da teoria honnethiana, a saber, os trabalhos de Edward P. Thompson, em particular sua análise de uma “economia moral da multidão” (1998) e Barrington Moore Jr., cujo livro *Injustiça* (1978) discute o senso de injustiça como uma causa da revolta. Esses dois autores oferecem o quadro dentro do qual Honneth procura situar o fundamento “pré-teórico” da teoria crítica (cf. Honneth, 2018). Com isso, a intenção teoricamente sistemática, por vezes admoestada como uma teoria crítica menos potente, ou mesmo como uma teoria que abandonou a epistemologia dialética da Escola de Frankfurt, deve ser entendida como um pressuposto político-moral que situa a crítica naquele nível mais baixo ao qual Honneth alude.

58

Nos trabalhos iniciais de Honneth, especificamente no período entre a publicação de sua primeira monografia, *Crítica do poder* (Honneth, 2019) e a formulação da teoria do reconhecimento, em particular nos capítulos finais de *Luta por reconhecimento*, a noção de “expectativas normativas” ocupa lugar central, pois é a denegação delas que possibilita a emergência dos conflitos sociais. No entanto, nos trabalhos publicados desde *O direito da liberdade* (Honneth, 2011), as expectativas normativas – como toda a lógica da luta por reconhecimento, afinal – são tratadas como elementos implícitos do princípio de legitimação das sociedades modernas. Especificamente, no âmbito da “realidade da liberdade”, as expectativas normativas são vistas por Honneth como elementos de um princípio implícito que atribui às instituições da modernidade o caráter de realizarem – ao menos potencialmente – a liberdade como uma forma política “social” (cf. Honneth, 2011, p. 114 e ss.). De modo geral, com esse movimento se pode falar de um princípio de conflito no nível das instituições mais do que no nível das interações entre os sujeitos. Isso não significa, porém, que o conflito tenha desaparecido do horizonte de reflexão e tampouco que as agentes não possuam influência sobre seu desenrolar. No primeiro capítulo de *A ideia do socialismo* (Honneth, 2015), por exemplo, Honneth mostra como a consolidação do valor da liberdade, seja sob uma forma individualista

ou seja sob uma forma social, foi objeto de ferrenhas disputas políticas e intelectuais. Todavia, é somente em *O soberano trabalhador* que Honneth volta a tratar – ainda e sempre, de um ponto de vista normativo – das disputas pela organização fática do mundo social a partir das expectativas da promessa de participação na formação da vontade democrática como sujeito “autônomo, isto é, com voz própria e livre do medo de degradação e desvalorização” (Honneth, 2023, p. 152). Nesse sentido, a reflexão no livro mais recente não é um retorno à teoria do conflito, mas o prosseguimento de uma reflexão normativa que, como uma economia política do reconhecimento, procura conectar a análise do capitalismo enquanto um modo de produção com a interpretação da crítica ampla desse sistema.

Como dito, então, a continuidade entre as fases da obra de Honneth é maior do que são as discontinuidades. Não apenas isso, como também é possível identificar na noção de “expectativas normativas” um fio de continuidade entre essas fases. Apesar disso, a literatura especializada parece ter dado pouca atenção ao modo como essa ideia aparece na obra do alemão. A fim de contribuir com a reflexão sobre a dimensão política da obra de Axel Honneth, no que se segue quero discutir este nível dos pressupostos de sua crítica social por meio da exposição de momentos importantes da obra do autor que se estruturam ao redor dessa noção. Para isso, na primeira parte do artigo, recupero de modo panorâmico a forma como a referência às expectativas normativas alimenta a teoria do reconhecimento (I). Na segunda parte do artigo, realizo um desvio para tratar dos dois autores a partir dos quais Honneth discute a conexão entre expectativas normativas e indignação moral, Thompson e Moore (II). Por fim, na terceira parte do artigo, conecto esses pressupostos críticos da teoria política de Honneth com seu livro mais recente, no qual uma nova dimensão de expectativas, não mais conectadas à indignação crítica, mas às condições da experiência de participação na formação da vontade pública democrática, aparece como o horizonte normativo de um novo horizonte de crítica, dessa vez a utopia melhorista de um mercado de trabalho cujos limites e modos de funcionamento, além das próprias atividades internas, se assente sobre a promoção da soberania individual (III).

I – Expectativas normativas e indignação moral

Sem dúvida, é na segunda parte de *Luta por reconhecimento* que o uso da ideia de expectativas normativas feito por Honneth atinge sua formulação mais bem acabada. Ali, como o próprio autor afirma, serão delineadas três teses, construídas a partir de sua leitura da filosofia

do jovem Hegel, a fim de que, graças a uma atualização pós-metafísica, seu potencial enquanto fonte de uma teoria da luta por reconhecimento seja destilado. Com esse projeto, que Honneth afirma que só escaparia da recaída na metafísica caso realizado “na perspectiva de uma teoria social de teor normativo” (1994[2003], p. 109-110), ele pretende recuperar uma teoria do conflito deixada em esboço por Hegel com o auxílio da teoria interacionista de George Herbert Mead. A intenção de Honneth é conectar a ideia normativa de conflito com o processo de socialização, entendido de um ponto de vista de sociológico; por isso, o resultado é a tipologia das condições para a obtenção do reconhecimento e das práticas sociais do desrespeito, segundo a qual a formação bem sucedida da personalidade individual depende de três autorrelações (autoconfiança, autorrespeito e autoestima), obtidas em três esferas de sociabilidade (o amor, os direitos e as relações de solidariedade) e faticamente feridas por formas de violência, de denegação de direitos e de degradação moral (Honneth, 1994[2003], p. 211). Para sustentar a teoria expressa nessa tipologia, então, Honneth explora as três teses mencionadas acima. Essas são: primeiro, a tese especulativa de que a constituição do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre sujeitos (Honneth, 1994[2003], p. 110); segundo, a tese de que, em conexão com a premissa teórica intersubjetiva exposta anteriormente, existem diferentes esferas de reconhecimento recíproco que se diferenciam entre si funcionalmente e nos respectivos graus de autonomia que propiciam aos sujeitos (Honneth, 1994[2003], p. 111); finalmente, em terceiro lugar, a tese de que a consequência sócio-política das três formas de reconhecimento é uma teoria do progresso moral na sociedade (Honneth, 1994[2003], p. 112).

Na segunda parte do livro, que culmina com a formulação da mencionada tipologia do reconhecimento, apenas as duas primeiras teses serão discutidas, de modo que ali as expectativas normativas dos sujeitos, libertadas de seu caráter filosófico-especulativo, são mobilizadas como fundamento das autorrelações constitutivas da personalidade individual e, ao fim e ao cabo, como uma linguagem da identidade pessoal. Na arquitetura da teoria do reconhecimento, isso implica que a primeira tese, a da formação intersubjetiva do Eu, é submetida à confirmação teórico-social de que em sociedades modernas a integridade pessoal se desdobra em esferas nas quais demandas por reconhecimento são reivindicações morais permeadas de conflitos (Honneth, 2018, p. 32-33). Em oposição a um paradigma comunicativo no qual as condições para a expressão seriam o pilar normativo, Honneth pleiteia que o conflito é o ponto de partida da reflexão, pois “é a imputação de reconhecimento que liga os sujeitos a expectativas normativas através da entrada em relações comunicativas” (Honneth, 2018, p. 32).

Ou seja, a relação entre as duas primeiras teses deixa-se organizar como a confirmação de que a necessidade de autoafirmação exterior, isto é, por meio de outra pessoa, se dá em um cenário de reivindicações pela confirmação de expectativas diferenciadas e situadas em esferas específicas nas quais padrões de reconhecimento assumem a forma de amor interpessoal, respeito universal e estima. Até aqui, no entanto, são identificados padrões que garantem a integridade da personalidade, de modo que a pessoa possa lutar para obtê-las enquanto projeto de florescimento da personalidade em meio a outras pessoas, mas não se discute porque essas reivindicações poderiam ser vistas como um conflito na esfera pública.

É, pois, na parte final de *Luta por reconhecimento* que é apresentada a noção de que essas expectativas são também um critério para a expressão do senso de indignação e um veículo para o protesto social. Segundo Honneth, a continuidade da tese ali formulada mostra que

no curso da formação de sua identidade e a cada etapa alcançada da comunitarização, os sujeitos são compelidos, de certa maneira transcendentalmente, a entrar num conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, até então não confirmada socialmente (Honneth, 1994[2003], p. 121-2).

Assim, para além da reivindicação de formação bem-sucedida da personalidade individual, nesse passo do argumento surgem outros dois temas: de um lado, a prevalência fática das formas de desrespeito, isto é, dos bloqueios concretos à realização das expectativas normativas; de outro lado, a conexão entre a superação desses bloqueios e a transformação social. Com isso, embora tenha construído seu argumento a partir de um ponto de partida especulativo e só depois o tenha submetido à sociologização e à correção pós-metafísica, Honneth aqui inverte a lógica do argumento e passa a considerar que a realidade empírica que forma o chão da “teoria social de teor normativo” é constituída pelos padrões de desrespeito, de modo que o processo de aprendizado social que permite explicar as transformações sociais como um processo de progresso moral não seria somente o resultado de lutas coletivas por reconhecimento, mas seria também é mais fundamentalmente causado por reivindicações pelo reconhecimento de expectativas não realizadas até o momento. Desse modo, pode-se sair da barulhenta esfera dos conflitos do presente para “o nível mais baixo” de sua justificação normativa. Neste nível mais baixo, por sua vez, constata-se que a luta social é motivada não por uma avaliação contextualista e ilustrada por exemplos empíricos de que certas práticas são

vistas como injustas, mas pela sensação de que, ao pleitearem reconhecimento de suas personalidades, sujeitos que experimentam degradação e desrespeito devem essas experiências à retirada de seu reconhecimento social (Honneth, 2003, p. 132), de modo que seu sofrimento e a sensação de injustiça a ele conectada se devem a causas sistemáticas, mais do que contextuais. Ou seja, para unir as pontas da terceira tese trabalhada por Honneth, deve-se procurar uma mediação entre a realidade concreta de bloqueios ao reconhecimento e a explicação da transformação social como superação desses bloqueios.

A tarefa assim delineada é objeto dos capítulos finais de *Luta por reconhecimento*, nos quais Honneth procura demonstrar que bloqueios à realização de expectativas normativas não são acidentais, mais sistemáticos e, por isso, geram experiências compartilhadas de degradação e sofrimento, bem como percepções coletivas de injustiça. De fato, ele afirma que enquanto a tradição sociológica de análise dos conflitos sociais inicialmente se orientara pela tentativa de identificar os “interesses” que fossem capazes de motivar “revoltas, protestos e oposição” (Honneth, 1994[2003], p. 258), para a teoria do reconhecimento que ele busca em Hegel, os motivos devem necessariamente ultrapassar o limiar da individualidade:

[...] 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. (Honneth, 1994[2003], p. 259).

O efeito dessa inversão do argumento é que na explicação honnethiana, em primeiro lugar, os conflitos sociais não emergem de interesses compartilhados discursivamente (por exemplo, do interesse em redistribuição material ou em reconhecimento cultural), mas da lógica “mais baixa” de expectativas frustradas; em segundo lugar, suas formas concretas importam menos para sua explicação do que a “gramática moral”, conforme o subtítulo de seu livro, que lhes subjaz; em terceiro lugar, como consequência, não são os efeitos políticos dos movimentos sociais que formam o centro gravitacional da teoria, mas as causas subjacentes à expressão pública do descontentamento; finalmente, em quarto lugar, não se alude, desse modo, a uma transformação projetada (uma sociedade socialista, por exemplo, ou paridade participativa) e nem a remédios pré-determinados para situações diagnosticadas, mas sim a uma transformação das estruturas sistemáticas de degradação que só pode ser compreendida de

modo reconstrutivo, isto é, como uma transformação resultante de uma crítica imanente e cuja tendência só deve ser vista como emancipatória caso seus pressupostos normativos sejam o reconhecimento de pretensões justificadas de autonomia até então não realizadas.

Ora, para que isso ocorra para além das experiências individuais, não basta que a teórica ou o teórico social organizem categorias que possam simbolizar expressivamente e unificar as lutas sociais. Antes, é necessário, inicialmente, que ocorra um processo em que “as experiências individuais de desrespeito, de certa maneira, são interpretadas [pelos sujeitos, G. C.] como típicas experiências-chave de todo um grupo” (Honneth, 1994[2003]). Essa experiência de compartilhamento coletivo de sentimentos de indignação, por sua vez, possui desde o começo o caráter revigorante de, por um lado, retirar o sujeito de uma posição paralisante do rebaixamento tolerado de modo passivo, e, por outro lado, de oferecer a este sujeito a experiência do reconhecimento interno a uma comunidade solidária de iguais (Honneth, 1994[2003], p. 263-4). Entretanto, ao falar de uma comunidade solidária de iguais, Honneth toma o cuidado de não colocar a consequência – a comunidade – na frente de sua causa – o compartilhamento de sentimentos de injustiça. Assim, para se diferenciar das teorias políticas que enfatizam o interesse coletivo dos agentes de lutas sociais, ele afirma que, para que nessas últimas os interesses se tornassem concepções coletivas, seria necessário que sujeitos se tornassem conscientes de sua situação social ou de seus interesses objetivos (Honneth, 1994[2003], p. 264), enquanto na teoria do reconhecimento, se trata de recuperar nos sentimentos de injustiça o núcleo moral da integração social precisamente porque “sujeitos interagem entre si com *expectativas de reconhecimento*, nas quais aportam as condições de sua integridade psíquica” (Honneth, 1994[2003], p. 264, grifos adicionados). Essa diferença de perspectiva permite a Honneth reivindicar uma teoria que se refere àquele tal “nível mais baixo” de reflexão, pois seus objetos são ferimentos cuja percepção é generalizável a todas e todos que os sofrem, sem que, para que a experiência de injustiça seja vivida, ela precise de uma organização discursiva, seja como um coletivo (um partido, um sindicato, etc.), seja como um paradigma teórico.

Isso, no entanto, ainda não responde à exigência feita pelo próprio Honneth quanto à transformação de uma experiência de individual em um movimento coletivo, pois, para isso, “entre os objetivos estabelecidos de modo impessoal de um movimento social e a experiência privada de lesão por parte de seus membros deve haver uma ponte semântica” (Honneth, 1994[2003], p. 261). Essa ponte semântica tem por função justamente mediar a

existência fática da denegação do reconhecimento e as práticas de revolta e resistência, que reorganizam as normas de integração e de atribuição de reconhecimento. Como visto acima, do lado da experiência individual, existem tanto pretensões normativas relacionadas à própria personalidade quanto expectativas de reconhecimento dessas pretensões. A conexão com a dimensão coletiva, porém, depende, inicialmente, da capacidade de que essas expectativas normativas quanto ao reconhecimento transbordem o universo de referências meramente individual.

Essa passagem à dimensão coletiva é, então, recuperada por Honneth da ideia de que os motivos para revolta e e resistência social remetem a lesões das expectativas normativas de reconhecimento que, por sua vez, representam condições para a formação bem sucedida da personalidade individual por meio da consolidação de autorrelações específicas a cada uma das esferas de sociabilidade do amor, dos direitos e da solidariedade. Estas autorrelações, porém, são vistas por Honneth também como mecanismos definidores de padrões de reconhecimento em um nível societário. Diz ele:

Tais expectativas estão ligadas na psique às condições da formação da identidade pessoal, de modo que elas retêm os padrões sociais de reconhecimento sob os quais um sujeito pode se saber respeitado em seu entorno sociocultural como um ser ao mesmo tempo autônomo e individualizado; se essas expectativas normativas são desapontadas *pela sociedade*, isso desencadeia exatamente o tipo de experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. (Honneth, 1994[2003], p. 261-2, *itálicos adicionados*).

64

Aqui já se deixa identificar a ideia de que os ferimentos e bloqueios à realização das expectativas normativas não devem ser considerados do ponto de vista de seus efeitos sobre indivíduos isolados e tampouco em suas causas não referentes à ordem social. Mas para além da dimensão sistemática e das causas na sociedade, é preciso que o sentimento de lesão seja articulado pelo sujeito em um quadro intersubjetivo de valores que o “mostre como típico de todo um grupo” (Honneth, 1994[2003], p. 262). Para isso, então, é preciso que mais do que as experiências partilhadas, sujeitos de um mesmo grupo socialmente degradado remetam a um mesmo universo de valores que lhes pareça objeto de desapontamento socialmente causado. Quanto a esse universo semântico, Honneth já refutou a hipótese de que o fio unificador das experiências dos sujeitos sejam interesses previamente dados. Antes, são as condições de realização das expectativas de reconhecimento que devem servir de horizonte de normativo. Agora, porém, para que elas sirvam como critério para a mobilização coletiva, para a expressão

de revolta e para resistência social, é preciso que eles sejam compartilhados como valores típicos de um grupo. A chave aqui, porém, não está no termo ‘grupo’, mas no termo ‘valores’, como se deixa apreender da leitura que Honneth faz de duas fontes centrais de sua teoria, a economia moral de E. P. Thompson e a teoria da injustiça de Barrington Moore Jr.

II – Economia moral e o senso de injustiça

As referências a E. P. Thompson e Barington Moore na obra de Honneth não são nem de longe tão numerosas quanto as referências a autores como Hegel, Habermas, Dewey, Marx e Durkheim. Esses últimos formariam o grupo de autores em cujos trabalhos são modelos utilizados por Honneth para atualizações sistemáticas e diálogos críticos. Outros autores e autoras são objeto das numerosas análises publicadas por Honneth sob a forma de artigos. Nesses textos, o mais comum é que o alemão se dedique a um comentário sistemático mais ou menos longo sobre o valor da obra de alguém e seu eventual esquecimento no presente – os exemplos aqui são numerosos demais para serem organizados, mas os diálogos estabelecidos por Honneth cobrem a teoria social francesa, nomes da sociologia e da teoria política estadunidense e, muito mais amplamente, a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e suas e seus interlocutores. O caso de Thompson e Moore é curioso, pois embora ocupem uma posição, por assim dizer, ‘de fundo’ na reflexão honnethiana, são dois autores aos quais Honneth remete com a intenção estratégica de informar quais são os pressupostos de sua teoria do conflito social.

A intenção de Honneth ao recorrer a Thompson e Moore é, em primeiro lugar, reforçar aquela distinção de sua teoria frente à teoria política tradicionalmente orientada pelos interesses dos agentes, o que ele chama, em *Luta por reconhecimento*, de motivos mentais utilitaristas (Honneth, 1994[2003], p. 266). Em oposição a isso, as contribuições de ambos formam um pano de fundo que permite investigar as sensações de injustiça e as experiências de desrespeito não apenas enquanto formas de iluminar razões para a luta social, mas também portadores de papéis morais no desdobramento de relações de reconhecimento (Honneth, 1994[2003], p. 270). Com isso, é retomada a terceira tese formulada por Honneth a partir da filosofia do jovem Hegel – a saber, a tese de que existe uma forma de progresso moral expressa pelo desdobramento das relações de reconhecimento – a partir das lutas desdobradas das expectativas normativas dos agentes. No capítulo 8 de *Luta por reconhecimento*, Honneth se esforça em justificar essa tese mostrando que as expectativas normativas de reconhecimento

são o critério normativo para a socialização da revolta e da oposição. O mecanismo social de generalização desses sentimentos, porém, precisa ser explicado nesse nível mais baixo de indignação ao qual se dedicam a análise de Thompson sobre a economia moral e a teoria de Moore sobre a injustiça.

Para Thompson, no influente ensaio sobre “A economia moral da multidão inglesa no século XVIII”, essa perspectiva serve à refutação do que ele chama de história espasmódica (1998, p. 151). Em oposição a essa perspectiva, que busca em causas imediatamente utilitárias os motivos da mobilização popular, ele formula uma visão de “história social sistemática” (*idem*) com a finalidade de explicar a economia moral dos ressentimentos e causas da ação coletiva. Segundo ele, “É possível detectar em quase toda ação popular do século XVIII uma noção legitimadora”, isto é, a ideia de que “os homens e mulheres da multidão estavam imbuídos da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais; e de que, em geral, tinham o apoio do consenso mais amplo da comunidade” (Thompson, 1998, p. 152). Discutindo o que a historiografia econômica tradicional tratava como “motins” causados por “turbas” de amotinados que sofriam de “fome” devido ao alto preço dos grãos em anos específicos, Thompson procura demonstrar que essa nomenclatura e essa lógica explicativa submetem um complexo conjunto de motivações à constatação simplificadora de que mulheres e homens se mobilizam quando motivados por alterações econômicas que geram condições de carestia. Entretanto, embora essa situações certamente fossem parte da verdade, para além das condições imediatamente periclitantes, o ensaio procura mostrar como

essas queixas operavam dentro de um consenso popular a respeito do que eram práticas legítimas e ilegítimas na atividade do mercado (...) Isso, por sua vez, tinha como fundamento uma visão consiste tradicional das normas e obrigações sociais, das funções peculiares a vários grupos na comunidade, as quais, consideradas em conjunto, podemos dizer que constituem a economia moral dos pobres. (Thompson, 1998, p. 152).

A ideia da economia moral é mobilizada por Thompson para demonstrar que a ação coletiva não apenas se apoiava sobre uma noção legitimadora, mas o fazia de modo racional, selecionando para seus propósitos um conjunto de disposições e imagens, uma certa ideologia, que estava nas mentes dos agentes devido a seus costumes, vocabulário político e recursos simbólicos, por meio das quais constituíam demandas – especialmente em tempos de crise e carestia. Segundo Thompson, em comparação com as visões de outras camadas da

política inglesa do século 18, como a nobreza, os teóricos da economia e os magistrados, por exemplo, “os registros dos pobres revelam mais particularidades” (Thompson, 1998, p. 167), o que significa que, ao contrário dos magistrados ou dos teóricos, os pobres encontram diversas causas específicas para indignação cuja elaboração é mais diversificada. Entretanto, não apenas a sensação de que “procedimentos do mercado se tornavam menos transparentes” (Thompson, 1998, p. 163), mas também a percepção de uma transformação de monta estava presente nas sensibilidades de todos os grupos, de modo que as respostas de cada um deles, em suas elaborações particulares não eram mais ou menos teóricas. Antes, no caso da multidão, existia “um modelo teórico consistente” cujo apoio eram “noções gerais de direitos que se revelam bem claramente quando se examina a multidão em ação” (Thompson, 1998, p. 167). A multidão em ação, diz ele em um ensaio em que revisita a tese da economia moral, então, é o centro da tese, não os direitos.

No ensaio “Economia moral revisitada”, Thompson reforça a ideia de que procurou mostrar como no século 18, quando ocorreram os maiores desenvolvimentos industriais e intelectuais referentes ao estabelecimento e à justificação do mercado, “o que se pode encontrar são modos diferentes de regular o mercado ou de manipular as trocas entre produtores e consumidores, para o benefício de um ou de outro grupo” (Thompson, 1998b, p. 235). Esses são modos de regular a conformação de uma relação sempre tensa e desigual entre grupos que disputam um espaço social com os aparatos teórico-intelectuais à sua disposição, mas sempre na posição de defenderem a si mesmos contra práticas injustas (Thompson, 1998b, p. 265). Com isso duas coisas já devem estar claras: por um lado, embora o recurso a direitos percebidos seja uma prática conservadora, apoiada na tradição, ela tinha efeitos políticos mais complexos, problematizando o sistema de normas – tidas pelos economistas políticos do século 18 como eficientes e racionais; por outro lado, a palavra “moral” aqui está longe de se referir a alguma moralidade própria da ação coletiva ou tradicionalista, mas remete à disposição dos agentes para reivindicar, às vezes violentamente e por meio da mobilização com finalidades bastante definidas, um tratamento que os defenda da injustiça percebida.

Nesse sentido, diz Thompson, sempre está em jogo uma “negociação entre forças sociais desiguais em que os mais fracos ainda têm direitos reconhecidos sobre os mais fortes.” (Thompson, 1998b, p. 260). Essa ideia é mencionada por Thompson após uma citação do estudo de Barrington Moore Jr., *Injustiças*, no qual o americano explora a emergência de um discurso de indignação direcionado por grupos sociais (dominados) a outros grupos sociais (dominantes

ou não). O livro de Moore, um estudo histórico comparativo entre revoltas na Alemanha dos séculos 19 e começo do 20, procura investigar a transformação de um sentimento, muitas vezes individual, de indignação ou injustiça em uma revolta coletiva. O mecanismo central por trás desse movimento é o que Moore chama de “senso de injustiça”, uma representação moral daquilo que indivíduos percebem como um tipo de sofrimento que é consequência de injustiças humanas, isto é, socialmente causadas, cujo senso de inevitabilidade deve ser superado por meio do desenvolvimento de “revolta moral politicamente efetiva” (Moore, 1978, p. 459). Para chegar a isso, porém, Moore apresenta a ideia de que nos comportamentos humanos existem códigos recorrentes nas condutas por meio das quais nos relacionamos umas com as outras, o que o autor explica como “a única natureza humana que podemos observar: aquela modificada e formatada pelos imperativos dos diferentes tipos de sociedades humanas” (Moore, 1978, p. 13). Apesar do vocabulário atípico, a tese de Moore se organiza ao redor da ideia de diferentes imperativos do que da ideia de uma natureza. Os códigos morais recorrentes servem, nesse sentido, para expressar a ideia de que em qualquer sociedade uma ampla variedade de princípios está sempre em jogo, embora eles sejam, evidentemente, diferentes entre si, a depender da forma dessa sociedade (Moore, 1978, p. 11). O mais importante, em todo caso, é que

peças vivendo em qualquer sociedade devem resolver os problemas da autoridade, da divisão do trabalho social e da distribuição de bens e serviços. Elas o fazem parcialmente trabalhando sobre princípios crus de desigualdade social e ensinando umas às outras, com um grau muito variado de sucesso, a aceitar e obedecer esses princípios. Elas criam, enquanto tocam o processo, um contrato social implícito e, às vezes, explícito. (Moore, 1978, p. 10).

Assim, para Moore, o que se explicita enquanto natureza humana é a propensão a viver conjuntamente por meio do estabelecimento de códigos morais voltados à solução do problema da coordenação nas esferas mencionadas da autoridade, da divisão do trabalho social e da distribuição de bens e serviços – ou ainda de vantagens e de poder (Moore, 1978, p. 46). Isso, todavia, apenas mostra que em qualquer sociedade está presente a tendência à cooperação moral, mas ainda não se responde, com isso, à pergunta inicial.

Para a passagem da indignação à revolta, além dos códigos morais voltados para a cooperação, o senso de injustiça desempenha um papel central, na medida em que é através dele que alterações sentidas no nível da personalidade individual – como a superação de laços de dependência, a contestação de autoridades tidas até então como legítimas e a criação de novos padrões morais (Moore, 1978, p. 466-7) – se combinam com aspectos sociais, como percepções de melhores nas possibilidades de criação e distribuição de bens ou de piora na

situação das camadas mais desfavorecidas, para engendrar uma sensação coletiva de ruptura da organização social. Segundo Moore, essas percepções são o combustível da revolta, pois enquanto tal, o sofrimento causado ao indivíduo significa “o colapso, ou a pelo menos a queda parcial de *rotinas familiares*” (Moore, 1978, p. 470, *itálicos adicionados*), de modo que expectativas assentadas sobre os códigos morais de cooperação começam a ruir e gerar um tipo de desconforto subterrâneo quanto ao seu não cumprimento. Nesse sentido, para além de funcionarem como horizonte normativo de uma dada sociedade, os códigos morais de cooperação servem como critério de julgamento da justiça e do funcionamento dessa sociedade. Uma vez contestadas, essas expectativas rotineiras podem despertar a tendência à revolta social.

III – Um nível (quase) abaixo da articulação política

A referência aos trabalhos de Thompson e Moore, mais do que uma constante na obra de Honneth, sustenta sua concepção sobre a natureza e a dinâmica dos conflitos sociais. Além disso, justifica sua posição crítica àquilo que ele chamou de modelos utilitaristas do conflito social. O fundamento dessa posição, isso já deve estar claro a esta altura, é a ideia de que sujeitos estão enredados em uma rede de cooperação assentada sobre uma expectativa moral de cooperação e reciprocidade, embora – algo que também deve estar claro – moralidade não equivale a um comportamento pré-definido e reciprocidade não é o mesmo que igualdade ou mesmo justiça. Antes, conforme a ideia de Moore sobre a dimensão social que compõe a passagem da indignação moral para a revolta politicamente efetiva, trata-se aqui de um pano de fundo de expectativas morais e, negativamente, de disrupção da ordem tida como aceitável e das rotinas familiares. Assim, há sempre um conjunto de arranjos sociais resultantes dos códigos morais de uma dada sociedade e justamente esses arranjos podem ser a fonte do desconforto social por serem considerados inadequados ou ilegítimos (Moore, 1978, p. 47). Desta forma, junto à dimensão da personalidade individual e à dos aspectos coletivos, Moore afirma que a ignição do senso de injustiça em um combustível para a revolta moral depende da superação do senso de inevitabilidade, o que equivale a que coletivamente se descubra que, “no nível das normas culturais e das percepções compartilhadas, será necessário superar a ilusão de que o presente estado das coisas é justo, permanente e inevitável” (Moore, 1978, p. 462). Com isso, portanto, Moore, pretende justificar a tese de que, apesar da existência de um contrato social implícito, “os termos do contrato social estão sempre sendo renegociados” (Moore, 1978,

p. 16), o que é justamente o que Honneth parece querer recuperar da obra da cientista político estadunidense.

Para Honneth, desdobrando a ideia thompsoniana de que sempre vigora uma economia moral que implicitamente regula as relações entre dominantes e dominados, Moore adiciona as dimensões das relações individuais e pessoais para demonstrar que as rupturas e rearranjos do contrato social, quando percebidas como ameaças às formas de autocompreensão até então tidas como legítimas, disparam atitudes defensivas por parte dos grupos desfavorecidos, pois o contrato social implícito não é outra coisa senão um sistema vagamente organizado de regras que definem as condições do reconhecimento recíproco (Honneth, 1994[2003], p. 268). O último passo a ser dado nesse nível normativo onde se situam as expectativas morais é, então, demonstrar que elas não explicam apenas os conflitos do presente, mas de modo mais amplo sustentam um modelo de crítica social.

Até o momento já foi exposto como Honneth busca em um “nível mais baixo” do argumento sobre os conflitos sociais uma explicação que conecte, em primeiro lugar, a situação de sujeitos em um horizonte no qual suas expectativas morais possam se formar, em segundo lugar, evidências de que a ruptura dessas expectativas são experimentadas como formas de injustiça e, em terceiro lugar, a hipótese especulativa de que a resistência à injustiça é o que inflama a revolta coletiva. Quanto ao primeiro ponto, ele procurou demonstrar que as motivações para a ação coletiva não se devem a paradigmas sócio-políticos organizados pelos agentes das lutas, mas às experiências de degradação que precedem esses paradigmas e justificam sua organização nos termos como se tornam públicos; nesse sentido, redistribuição material, diversidade cultural, liberdade individual ou participação cidadã são tão somente expressões demandas morais pelo preenchimento de expectativas tidas como legítimas pelas pessoas que as portam quanto a si mesmas. Quanto ao segundo ponto, com o apoio dos trabalhos de Thompson e Moore torna-se visível que Honneth assume a perspectiva de que uma rede de reconhecimento se espalha para muito além dos processos de formação individual, mas está sempre implícita enquanto economia moral de um contrato de reciprocidade em permanente redefinição. Quanto ao terceiro ponto, finalmente, Honneth chama a atenção para o fato de que, embora tanto em Thompson quanto em Moore o sentido estruturante das relações de reconhecimento ocupem um lugar subalterno quanto à explicação dos conflitos (Honneth, 1994[2003], p. 269), em seus trabalhos é possível identificar uma gramática que expressa, mesmo que apenas em germe, uma condenação ao tempo presente.

Em Moore isso ocorre porque as revoltas não são vistas apenas como resistência e indignação, mas como a consolidação pública de “padrões de condenação” (Moore, 1978, 467) que resultam na criação de novas formas de solidariedade e novas redes de cooperação, cujo efeito último é superar uma situação de dependência frente a determinados grupos antes tida como legítima. Assim, momentos de revolta são aqueles em que o contrato social é pressionado em uma direção na qual “ao invés de trabalhar em cooperação e apoio com grupos dominantes, será necessário encontrar meios de se virar contra tais grupos” (Moore, 1978, p. 461-2). Em Thompson, do mesmo modo, a experiência de transformação e perda de inteligibilidade era acompanhada tanto pela percepção de que se vivenciava uma tragédia quanto pela tendência à organização racional possível em resposta a essa tragédia, pois a tragédia, a carestia e a escassez despertavam a consciência da ruptura de direitos tradicionalmente relacionados à autopercepção das comunidades e da desigualdade experimentada no cumprimento de relações de reciprocidade (Thompson, 1998a, p. 201). Não por acaso, ele afirma que o caráter tradicionalista da economia moral da multidão inglesa no século 18 nada tinha de politicamente conservador, mas expressava um padrão de defesa quanto aos efeitos desregulamentadores do mercado: “Havia um “discurso” plebeu aqui, *quase abaixo do nível da articulação*, apelando a solidariedades tão profundamente assumidas que eram quase inominadas” (Thompson, 1998b, p. 265, *itálicos adicionados*).

71

De volta, então, ao “nível mais baixo” do argumento, pode-se enxergar, afinal, que a recusa de Honneth aos modelos utilitaristas se deve ao fato de que, inicialmente, esses lhe parecem menos aptos a captar a dinâmica moral envolvida nas experiências de degradação e resistência, posto que priorizam a explicação das demandas expressas em conflitos, ao invés de sua causa; conseqüentemente, tais modelos explicativos são presos em uma espécie de presentismo político, pois apesar de seu vocabulário radical, se aferram ao horizonte transformativo que movimentos escolhidos como porta-vozes da revolta conseguem elaborar. Com isso, a valorização das demandas imediatas e o presentismo político soterram o nexo normativo contido no recurso moral a normas de solidariedade e reciprocidade como veículos de ampliação de contratos sociais vigentes.

Esse me parece ser, para concluir, o aspecto algo irônico contido na reivindicação de “melhorismo” feita por Honneth na introdução de *O soberano trabalhador* (Honneth, 2023, p. 12). O argumento do livro, em um esboço grosseiro, se baseia na complementariedade de duas premissas que veem à luz com a transformação do trabalho de um fardo, nas sociedades

pré-modernas, em uma forma expressiva da participação política, nas sociedades capitalistas: por um lado, com a sofisticação e complexificação da divisão do trabalho social, trabalhar tornou-se uma forma de participar ativa e voluntariamente no bem estar comum; por outro, essas sociedades dinâmicas são redes de cooperação nas quais o trabalho ocupa lugar central: o trabalho, nessa nova era, é “interpretado como condição da existência livre e como condição da plena adequação social; o que antes era pura coerção ao ganho do pão, é agora, de uma vez, indicador de emancipação social e liberdade” (Honneth, 2023, p. 17). Baseado nessa dupla premissa, Honneth defende a tese de que a melhor perspectiva para criticar o trabalho contemporâneo não se encontra nem no paradigma da distorção das formas de autorrealização, conforme as teorias da alienação, e tampouco nos paradigmas neorrepublicanos da forma organizacional do trabalho: o primeiro exigiria demais do trabalho concreto na contemporaneidade, resultando em uma crítica altamente especulativa à esfera política da divisão do trabalho (Honneth, 2023, p. 48-49), enquanto o segundo sofreria do oposto, ao esvaziar as práticas laborais de qualquer pretensão de sentido, preocupando-se só com a liberdade dos agentes frente a dominação no espaço de trabalho (Honneth, 2023, p. 54-55). Um terceiro paradigma, aquele chamado pelo autor de democrático, se orienta pela garantia de possibilidades para que membros da sociedade possam participar ativamente da construção da vontade geral. Com isso, porém, Honneth afirma que está marcada a principal distinção entre os dois paradigmas mencionados antes e o democrático: aqueles pretendem melhorar as relações de trabalho existentes, ao passo que, para o último, “uma mudança das relações de trabalho é concebida somente como um – em todo caso, constitutivo – meio para a obtenção de um objetivo mais alto: uma inclusão tão ampla quanto possível de todos os membros da sociedade no processo democrático” (Honneth, 2023, p. 56). Essa transformação, por sua vez, é o resultado aplicado a um mundo do trabalho historicamente mutável da construção de uma conexão entre “um princípio mais elevado e normas mais baixas” (*idem*). Ou seja, novamente aparecem as normas mais profundas, relacionadas com as práticas de reciprocidade moral no reconhecimento de reivindicações quanto à participação na sociedade.

No caso específico da teoria normativa que Honneth apresenta como baseada em um ideal democrático da organização do trabalho, então, o melhorismo frequentemente criticado como abandono da crítica radical serve, inicialmente, como escala reflexiva entre a crítica sociológica do trabalho e a teoria política da soberania individual. No trajeto reflexivo, segundo o autor, é preciso reconsiderar o escopo da divisão do trabalho social, revelando assim

que a mentalidade produtivista e industrialista, já de começo, vicia o olhar sobre o trabalho, tratando-o a partir de distinções que ocultam formas diversas de atividades. Para além da já consolidada crítica à falsa distinção entre esferas públicas e privadas ou pagas e não pagas de trabalho, importa a ele garantir que quaisquer contribuições à vida coletiva não se tornem bloqueios à participação política. A consequência disso é a necessidade de repensar não apenas as formas dos trabalhos, mas as fronteiras entre atividades, sempre visando a superação de condições exaustivas, maçantes e que tendencialmente afastam as pessoas que as realizam da esfera pública (Honneth, 2023, p. 290 e ss; para uma apresentação sumarizada em português, Honneth, 2024); ao mesmo tempo, essa reforma das relações de trabalho e das suas relações internas deve promover uma forma de valorização do trabalho, começando pelo salário pago, que permita a quem trabalha se ver como um membro valorizado da sociedade (Honneth, 2023, p. 346), além de instigar a participação política⁵.

Tais propostas melhoristas possuem certamente um ar vago e pouco radical se comparadas ao discursos radicais da não alienação ou do republicanismo igualitário, mas como o próprio Honneth afirma ao rejeitar ambos ideais, seu objeto não é salvar o trabalho ou a sociedade do trabalho, mas recorrer ao “nível mais baixo” das normas no qual se encontram as raízes e expectativas de liberdade mais profundas a fim de mirar num ideal mais elevado, o do trabalho como mecanismo de exercício da soberania individual. Nesse sentido, pode-se facilmente ver como sua teoria política do trabalho democrático se alinha ao que ele reivindica como um modelo de crítica social desde *O direito da liberdade e A ideia do socialismo* (cf, a esse respeito, a apresentação à tradução de Honneth, 2024, por Sobottka, Cunha e Simim). Já na apresentação a esse último livro, aliás, ele reivindicara essa noção de crítica como um resgate dos pressupostos típicos da solidariedade e do projeto normativo de socialismo como uma alternativa à noção industrialista do socialismo (Honneth, 2015, p. 12). Tal defesa de sua posição servira também para refutar uma crítica, bastante comum no Brasil como fora daqui, de que sua teoria perdera a profundidade crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt, seja pelo abandono da visão do capitalismo como totalidade seja pelo abandono da perspectiva dialética. Em sua atualização do socialismo, porém, se deixavam encontrar os ecos de uma economia moral das expectativas e reivindicações de que a sociedade devesse fazer jus ao nome de social não por quaisquer determinações moralistas, mas para cumprir com a promessa de

⁵ Daí a rejeição de Honneth a projetos de Renda Básica Universal. Cf. Honneth, 2023, 298 e ss.

liberdade individual por meio de suas instituições (Honneth, 2015, p. 86-7). Esse ideal de soberania como realização de reciprocidade, portanto, continua a remeter não apenas ao potencial político das expectativas normativas, mas também a um tipo de economia moral da solidariedade como defesa frente às disposições atomizantes e autointeressadas de uma versão patológica do mercado, na qual seus pressupostos morais são engolidos pela disposição à atomização e maximização do interesse econômico individual. Nesse sentido, a expectativa de uma economia moral do trabalho solidária e soberano parece condizente com o autor que, no podcast mencionado no começo deste texto, afirma que se politizou menos pela juventude socialista do que pelo teatro engajado e pela obra de Bob Dylan.

Referências

FRASER, Nancy. **Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition, and participation**. In: FRASER, N., HONNETH, A. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. London/New York: Verso, 2003, p.7-109.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. In: HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 177-199.

HONNETH, Axel. **Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994[2003]. (Ed. bras.: **Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003. Tradução de Luiz Repa).

HONNETH, Axel. **Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser**. In: FRASER, N., HONNETH, A. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. London/New York: Verso, 2003, p. 110-197.

HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit**. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. **Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung**. Berlin: Suhrkamp, 2015.

HONNETH, Axel. **Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019.

HONNETH, Axel. **Gibt es ein emanzipatorisches Interesse? Versuch der Beantwortung einer Schlusselfrage kritischer Theorie**. In: HONNETH, A. **Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019**. Berlin: Suhrkamp, 2020, p. 290-319.

HONNETH, Axel. **Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit**. Berlin: Suhrkamp, 2023.

HONNETH, 2024. **Democracia e divisão do trabalho social. Mais um capítulo negligenciado da filosofia política**. Tradução de Emil Sobottka, Gustavo Cunha e Thiago Simim. In: *Sociologias*, Porto Alegre, vol. 26, volume único, 2024.

HORKHEIMER, Max. **Teoria tradicional e Teoria Crítica**. In: BENJAMIN, W., HABERMAS, J, HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril cultural, 1983, p. 117-154.

MOORE JR., Barrington. **Injustice. The social bases of obedience and revolt**. White Plains: M.E. Sharpe, 1978.

REPA, Luiz. **O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na Teoria Crítica de Axel Honneth**. In: *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, vol. 25, n. 3, 2020, p. 95-112. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p95-112>

THOMPSON, Edward P.. **A economia moral da multidão inglesa no século XVIII**. In: **Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das letras, 1998, p. 150-202.

THOMPSON, Edward. P. **Economia moral revisitada**. In: **Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das letras, 1998b, p. 203-266.

O SOCIALISMO ENQUANTO CONDIÇÃO POSSÍVEL PARA UMA FORMA DE VIDA (*LEBENSFORM*) DEMOCRÁTICA? UMA ABORDAGEM HONNETHIANA

José Henrique Sousa Assai¹

Resumo:

O debate a respeito do modelo socioeconômico capitalista e socialista permanece ativo nas sociedades atuais. Os pressupostos de ambos se estabelecem como irreconciliáveis entre si. Tentativas de diálogo, entretanto, para efeito de orientação à vida política e social têm sido feitas. No interior dessa querela reside um ponto de investigação – estudo e pesquisa – para a filosofia social e filosofia política: em um cenário capitalista de forma de vida organizacional, de que modo o socialismo ainda pode responder satisfatoriamente aos ditames da razão capitalista bem como aos seus desdobramentos que causam tanto sofrimento social?

Levando em consideração as assertivas supracitas, pretendo, neste artigo, explicitar, sob a perspectiva da pesquisa crítica (teoria crítica e filosofia social) o argumento honnethiano acerca do socialismo enquanto condição possível de se estabelecer como uma forma de vida democrática cujo fundamento se situa na efetividade da liberdade social (*Soziale Freiheit*).

Palavras-chave: Socialismo. Teoria Crítica. Filosofia Social. Democracia.

SOCIALISM AS A POSSIBLE CONDITION FOR A DEMOCRATIC WAY OF LIFE? A HONNETHIAN APPROACH

76

Abstract:

The debate about the capitalist and socialist socio-economic model remains active in current societies. The assumptions of both are established as irreconcilable. Attempts at dialog, however, have been made to guide political and social life. Within this quarrel lies a point of investigation - study and research - for social philosophy and political philosophy: in a capitalist background of organizational form of life, how can socialism still satisfactorily respond to the dictates of capitalist reason as well as its consequences that cause so much social suffering?

Taking the foregoing assertions into consideration, in this paper I aim to explain, from the perspective of critical research (critical theory and social philosophy), the Honnethian argument about socialism as a possible condition for establishing itself as a democratic form of life whose foundation lies in the effectiveness of social freedom (*Soziale Freiheit*).

Keywords: Socialism. Critical Theory. Social Philosophy. Democracy.

¹ Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL – UFMA). Curso de Ciências Humanas (UFMA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5846-4997>. Email: jhs.assai@ufma.br

Abordando o tema

O desenho sociopolítico e econômico cunhado a partir da 2ª guerra mundial agudizou a forma de se compreender o capitalismo e o socialismo principalmente no ocidente. Tanto o capitalismo (HAYEK, 1995, 236p.) quanto o socialismo (MARX, 1996, 496p.; MÉSZÁROS, 2004, 566p.; MÉSZÁROS, 2010, 202p.; MÉSZÁROS, 2011, 1102p.; TONET, 2012, 46p.) reivindicam seu status de primazia no ordenamento sociopolítico e econômico a nível global estabelecendo, em maior ou menor grau, um irreconciliável debate entre ambos. Por outro lado, e sob o ponto de vista da pesquisa crítica (teoria crítica), a plausibilidade do capitalismo (SCHUMPETER, 1961, 487p.) tende, sobretudo, a um efeito autocontraditório (FLICKINGER, 2003, 174p.). Não sem motivo, Habermas, certa vez, apontou para o deletério corolário de uma forma de vida (JAEGGI, 2014, 451p.) centrada no capital e “retroalimentada” pela beligerância (HABERMAS, 2006, 205p.). Como um dos “patriarcas” da teoria crítica (NOBRE, 2008, 302p.; PINZANI, 2012, 210p.), ele não deveria se esquivar desse debate naquela ocasião. Aliás, uma teoria crítica tem por tarefa fundamental se ocupar do interesse emancipatório que se deslinda em três atitudes investigativas: diagnóstico, análise e correção (WESCHE, 2013, p. 193 – 220). Nesse sentido, e tomando por consideração a abordagem honnethiana ao qual está lastreada pela teoria crítica e pela filosofia social, e que é fruto da indagação oriunda do título deste artigo, esta pesquisa busca escrutinar, ainda que de modo sucinto, a efetividade do socialismo enquanto forma de vida democrática, pois não é tácito se pensar que socialismo e democracia possam coexistir (COUTINHO, 2008, 200p.; THOMPSON, 2017, 390p.).

A minha ideia básica aqui é trazer à tona o argumento fulcral de Honneth a respeito da possibilidade efetiva de que o socialismo possa ser compreendido como uma forma de vida para a (na) ordem democrática (HONNETH, 2023, 284p.; HONNETH, 2020, 350p.; HONNETH, 2017, 174p.; HONNETH, 2015a, 167p.; HONNETH, 2015b, 646p.) cujo eixo se situa em uma teoria da sociedade capaz de dar conta da liberdade social enquanto corporificação da do socialismo enquanto ideia. Procederei, de modo bem sucinto, em dois momentos: **(1)** partirei da noção de liberdade social na qual está vinculada a uma forma compreensiva de teoria da justiça; e, desse ponto, tomando por base o socialismo, retomarei a ideia da liberdade social (*Idee der sozialen Freiheit*) (HONNETH, 2015a, p.131) como possível construto em uma sociedade democrática **(2)** perfazendo o caminho honnethiano em identificar o socialismo enquanto *uma* forma de vida democrática.

1 Liberdade social enquanto epicentro de uma teoria da justiça

No âmbito da teoria crítica, certa vez, Rainer Forst (2015, p. 192) expressou que a democracia é a práxis da justiça política e social. Naquela ocasião, ele assim procedeu para ilustrar a triádica relação entre legitimidade, democracia e justiça. Na tentativa de caracterizar a ideia e efetividade da justiça, em Honneth, por exemplo, o tema da justiça social se articula no interior da sua pesquisa crítica (PINZANI, 2012, 210p.; HONNETH, 2015b, p. 15 – 33) e da sua filosofia social (HONNETH, 2015b, 646p.; MELO, 2013, 338p.) entendida sob o tópico intitulado ‘Social’. De fato, na literatura honnethiana o tema sobre o ‘Social’ se coloca enquanto norteador para se pensar uma filosofia social juntamente com uma teoria crítica e, por corolário, uma teoria da sociedade que levanta a pretensão de dar conta das patologias sociais.

Pelo que se percebe na recente tradição crítica (teoria crítica e filosofia social), particularmente em Honneth, a diferença existente entre ‘Social’ e ‘social’ é que o primeiro termo passa a ser compreendido enquanto relações, práticas e instituições sociais (JAEGGI, 2017, 128p.) a fim de identificar o diagnóstico e a análise bem como postular a correção das patologias sociais; já o segundo termo passa a ser utilizado para identificar uma determinada vida social – caracterizada pela (inter)subjetividade – demarcada pela epocalidade (*soziale Welt, sozialen Lebenszusammenhangs*). Daí que no interior da esfera ‘Social’, e tomando por “empréstimo” o legado hegeliano, Honneth iniciou um processo de investigação acerca de uma teoria da justiça normativa capaz de dar conta reflexiva-criticamente de um “dever-ser” *nesse* ‘Social’ (HONNETH, 1999, 279p.). Nesse sentido, só mais tarde Honneth se daria conta de que para realizar o movimento da ‘ideia’ à ‘efetividade’ – nos moldes hegelianos – ele teria que discriminar um elemento teórico-empírico de estudo e pesquisa intrínseco ao ‘Social’: a eticidade (HONNETH, 1994, 301p.) que ocorre pela realização da liberdade social (HONNETH, 2015b, 646p.).

A pesquisa honnethiana acerca da esfera ‘Social’ (*Das Soziale*) possui longa trajetória na qual se centra radicalmente pela releitura da filosofia hegeliana (HONNETH, 2013, 127p.; HONNETH, 2015b, p. 15 – 33; HONNETH, 2020, p. 38 – 103). Em *Kritik der Macht* (HONNETH, 1989, 407p), por exemplo, Honneth executa um movimento que se funda em uma teoria da sociedade na qual leve a sério a análise, mas, sobretudo, as situações de poder situadas no âmbito do ‘Social’ (*Diskursanalyse zur Machttheorie*) (HONNETH, 1989, p. 168 – 194). O poder, por sua vez, estabelece a luta enquanto *modus operandi* de sua mobilização teórico-prática. Assim, a ‘luta’ (*Kampf*) se tornou um estatuto categorial de cunho analítico-social para Honneth (HONNETH, 2003a, 296p.; HONNETH, 1994, 301p.; HONNETH, 1999, p. 165 –

176); ela se tornou, de igual modo, o paradigma do ‘Social’ (HONNETH, 1989, p. 168 – 195). É nesse sentido que Honneth aposta no “conflito social como objeto central da Teoria Crítica” (HONNETH, 2003a, p.19) fazendo com que o desrespeito (HONNETH, 2007, 275p.) e o reconhecimento (HONNETH, 1994, 301p.) passassem a ser objetos de suas investigações filosóficas e que, por sua vez, se presentificariam enquanto termômetros, em maior ou menor grau, dos sinais e cenários patológicos de uma determinada realidade social (HONNETH, 2015c, p. 575 – 594; HONNETH, 2020, 350p.).

Mais recentemente Honneth assinalou a proximidade entre a ‘luta’ e o ‘conflito’ entre os grupos sociais como uma possibilidade esclarecedora para uma teoria da sociedade (HONNETH, 2020, p. 302). O vestígio dialético da luta enquanto tema filosófico honnethiano não fica situado em uma pura transcendentalidade; ao contrário, a meu ver, no exercício des-transcendental de reposicionar a luta como fundamento para uma *Aufklärung* de uma teoria social, Honneth põe de lado a subjetividade pensada enquanto ‘paradoxo da individualização’ – a exigência radical do ideal da autorrealização que tende a pulverizar a vida das pessoas – e coloca a eticidade (*Sittlichkeit*) como princípio orientador para pensar a efetividade da ideia de conflito ou de luta social (HONNETH, 1994, p. 274 – 287). Nessa mesma obra, e sob a perspectiva das lutas sociais (*sozialen Kämpfen*), Honneth se utilizou do termo ‘existencialismo coletivo’ (HONNETH, 1994, p. 287) como mediação intersubjetivamente articulada para se pensar as mudanças socioeconômicas na sociedade capitalista. Mais tarde, porém, Honneth rearticula o tema da luta social como instância reivindicatória para a promoção da justiça social (HONNETH, 2015b, p. 11) que passa a ser compreendida pelo exercício da liberdade postulado enquanto fundamento ético (HONNETH, 2015b, p. 34). Ao estabelecer uma tipologia da liberdade, Honneth adotará a dimensão social como construto para uma teoria da sociedade na qual o reconhecimento recíproco (HONNETH, 2015b, p. 85) ou a cooperação (HONNETH, 2015b, p. 95) sejam métricas objetivas, coletivas, supraindividuais, para a efetividade da vida ‘Social’ (JAEGGI, 2017, 128p.). É no interior da esfera ‘Social’ que Honneth, (1) ao estabelecer uma crítica à filosofia do direito hegeliana (ASSAI, 2015, p. 226 – 244; HONNETH, 2013, 127p.; HONNETH, 2015b, p. 81 – 119; CAMPELLO, 2015, 232p.) e se esquivando das sombras do formalismo principiológico (2) (HONNETH, 2015b, p. 123), apresenta a liberdade social no quadro de referência para uma democracia fundamentada na eticidade. Nesse sentido,

é a referência ética à ideia da liberdade, necessária para que uma teoria da justiça deixe os contextos puramente formais e ultrapasse as fronteiras para a matéria social; ora, elucidar o que significa para os indivíduos dispor de liberdade individual implica, ne-

cessariamente, nomear as instituições existentes nas quais ele, na interação normativamente regulamentada com os outros, pode realizar a experiência do reconhecimento (HONNETH, 2015b, p. 125).

Os traços de uma ontologia social (HONNETH, 2001, 127p.), portanto, permanecem (HONNETH, 2015b, p. 124) como substrato de sua releitura hegeliana. É nesse sentido que Honneth atribui o exercício da liberdade social em um espaço público-político (HONNETH, 2015b, p. 223 – 234) cuja ontogeneticidade acontece mediante as relações pessoais (HONNETH, 2015b, p. 236) e no âmbito do aparato socioinstitucional democrático (HONNETH, 2015b, p. 484 – 488). A crítica endereçada à Honneth, em “*O Direito da Liberdade*”, na qual incorre no seu pretensão esvaziamento crítico quando se trata da transformação da ordem social, suscitou uma resposta: o ordenamento social deve, sim, ser visto para além do quadro institucional (HONNETH, 2017, p. 10). Para essa tratativa, Honneth “reativa” o socialismo no qual passa a ser basicamente apresentado enquanto uma forma de vida democrática (HONNETH, 2017, p. 107 – 148; HONNETH, 2015a. 167p.).

2 Socialismo enquanto expressão democrática à liberdade social

80

Revisitar a ideia e a efetividade do socialismo, enquanto uma *Aufklärung* do ‘Social’ (*Das Soziale*), não é uma tarefa nova na pesquisa honnethiana (HONNETH, 1999, 279p.; HONNETH, 2014, p. 178 – 196; HONNETH, 2015a, 167p.; HONNETH, 2017, 174p.). Esse processo “Esclarecedor” ocorre substancialmente na (re)composição honnethiana ao tema da liberdade (HONNETH, 2020, 350p.; HONNETH, 2003a, 296p.; HONNETH, 1994, 301p.) bem como pelo reconhecimento (HONNETH, 2018, 223p.). De fato, com base na ideia da liberdade, Honneth revisita o vestígio comunitarista presente substancialmente no socialismo (HONNETH, 2014, 307p.; HONNETH, 2015b, 646p.; HONNETH, 2020, 350p.; HONNETH, 2023, 284p.).

A meu ver, identifico que esse percurso honnethiano tem, entre tantos aspectos que podem(riam) ser mencionados, um ponto de convergência: justamente quando ele assume o postulado substancialista do ser humano enquanto ser social (ETZIONI, 1975, p. 27; HONNETH, 2014, p. 178 – 196) cujo pressuposto se estabelece como princípio para revisitar o socialismo enquanto matriz filosófica de pensamento e ação (HONNETH, 2017, 174p.) ou, de outro modo, como forma de vida democrática (HONNETH, 2015a, p. 121 – 166; HONNETH, 2017, p. 107 – 170; JAEGGI, 2014, 451p.).

Resguardando as diferenças metodológicas e filosóficas, assim como Habermas operou a destrancendentalização da razão (HABERMAS, 2001, 87p.), eu tomo por ideia básica de que Honneth efetua um exercício similar: a de destrancendentalizar o “Social” (HONNETH, 1999, 279p.; JAEGGI, 2017, 128p.). Ao alocar a estrutura semântico-formal do ‘Social’ (relações, práticas e instituições sociais) para uma específica forma de vida – o socialismo – Honneth destaca que as “raízes do pensamento comunitarista” (HONNETH, 2014, p. 178) se situam no âmbito da liberdade social cuja fonte se faz presente no elemento seminal de uma teoria crítica: o interesse emancipatório (HONNETH, 2020, p. 290 – 319). É nesse quadro temático que Honneth executa duas ações: a) predicar que a liberdade social pode/deve ser pensada nos termos de um socialismo democrático (HONNETH, 2017, p.107; HONNETH, 2015a, p. 121) e b) apontar para o paradoxo da individualização (HONNETH, 2010, p. 202 – 221) enquanto obstáculo para a efetivação da liberdade social pensada nos termos da primazia do “nós” sobre o “eu” (HONNETH, 2015b, p. 236 – 324). Em *Das Ich in Wir*, por exemplo, Honneth postula a ideia de que a consequência “óbvia” da autonomização do sujeito (*Autonomisierung des Subjekts*) se presentifica em outro tipo de paradoxo: o capitalismo (HONNETH, 2010, p. 222 – 248). Daí a importância de uma teoria da sociedade que tenha consigo uma teoria da intersubjetividade (HONNETH, 2003b, 161p.).

Para pensar o socialismo enquanto forma de vida democrática, Honneth parte da ideia básica de que o entendimento acerca da liberdade social padeceu de um equívoco sociohistórico. Nos seus termos: “a falha dos primeiros socialistas consistiu, mais precisamente, no facto de, nos diagnósticos do aumento da diferenciação funcional, não terem feito uma distinção entre um nível empírico e um nível normativo” (HONNETH, 2017, p.112). Para ele, o conceito de democracia ficou circunscrito ao âmbito liberal (HONNETH, 2017, p. 108) fazendo com que o socialismo sofresse “desde então da incapacidade de encontrar por si — com recurso aos seus próprios meios conceptuais – um acesso produtivo à ideia de democracia política” (HONNETH, 2017, p.107). Assim

o estabelecimento de um conceito de liberdade de um individualismo desenfreado dentro das trocas comerciais mediadas pelo mercado que condenava as camadas indigentes ao empobrecimento, quando, para além da «liberdades, a «fraternidade» e a «igualdade» também deveriam prevalecer, simultaneamente, entre todos os membros da sociedade, À ideia de liberdade social deveria permitir a saída desta situação contraditória, na inedia em que parecia oferecer um mecanismo ou um esquema de ação de acordo com o qual a realização da liberdade individual deveria estar ligada diretamente ao pressuposto da realização da liberdade de outrem. Se, caso tivessem sido tomadas as devidas medidas institucionais, os objetivos das ações individuais dos membros

da sociedade estivessem de tal maneira interligados que só pudessem ser concretizados sem constrangimentos se existisse aprovação e participação recíproca, a fraternidade tornar-se-ia a forma plena de liberdade e ambas coincidiriam, assim, numa comunidade de iguais (HONNETH, 2017, p. 109).

A resposta de Honneth para esse déficit conceitual e histórico da liberdade social é respondida com a recepção da sua releitura da filosofia do direito hegeliana já que

Hegel, reagindo a todas estas diferenciações liberais e trabalhando-as de forma sistemática, apresentou, além disso, na sua filosofia do direito, uma proposta para uma possível distinção entre as diversas esferas de ação no que diz respeito às suas tarefas específicas. Segundo esta proposta, o direito, enquanto médium englobante, deveria assumir a função de garantir a autonomia privada de todos os membros da sociedade; a família deveria proporcionar a socialização e a satisfação das necessidades naturais; a sociedade de mercado deveria garantir meios de subsistência suficientes e, por fim, o Estado deveria proporcionar a integração ético-política global (HONNETH, 2017, p.111).

É essa “cegueira em relação ao(s) direito(s)” (HONNETH, 2017, p. 113) que maculou a ideia da liberdade social. Eu particularmente tenho dúvida de se apostar “todas as fichas” na releitura da filosofia do direito hegeliana garanta uma saída ao mal-entendido conceitual e histórico acerca da liberdade social. Isso seria (é) um tema para se tratar noutra ocasião; para Honneth, entretanto, a total desconsideração por parte dos(as) socialistas (ortodoxos ou não-ortodoxos) da diferenciação funcional das sociedades a partir da modernidade foi o grande erro para não se ter outra concepção da liberdade social para além de um “monismo econômico” (HONNETH, 2017, p. 118). É nesse sentido que

teria sido possível, sem grande esforço, tomar a própria ideia de liberdade social, agora adaptada ao caso especial das relações sociais afetivas, como modelo normativo também para as condições que deveriam existir no casamento e na família, para que os seus membros se pudessem completar sem restrições nos seus respetivos planos de vida. O facto de os primeiros socialistas não terem tomado este caminho, perdendo, assim, a oportunidade de adquirir mais perspectivas inovadoras com base na sua visão original de liberdade social, deve-se, mais uma vez, à incapacidade de reconhecer minimamente a diferenciação funcional das sociedades modernas (HONNETH, 2017, p. 118).

Diante do exposto, a liberdade social é, para Honneth, a condição possível conciliatória entre a democracia e o socialismo entendido enquanto uma forma de vida. E é por isso que ele parte

da constatação de que nenhum dos primeiros representantes do movimento empreendeu os esforços no sentido de tornar a ideia de liberdade social útil para outros campos de ação da reprodução social que não fossem os da atividade econômica, Limitaram-se a avaliar a economia capitalista sob a perspectiva normativa, perguntando que medidas poderiam levar à transformação no sentido de uma associação mais forte entre os membros da sociedade, sem ponderar, sequer, se não haveria outras esferas reprodutivas a considerar do ponto de vista da concretização da liberdade social (HONNETH, 2017, p.122).

Essa concepção “alargada” de liberdade social em Honneth revisita a ideia do socialismo já que para o filósofo alemão

não é só o sistema de atividade econômica, mas também as duas outras áreas de ação das relações pessoais e de formação da vontade democrática, que podem ser então entendidas como sistemas sociais parciais nos quais os desempenhos desejáveis só podem ser alcançados se os envolvidos puderem interpretar os seus contributos específicos como contributos interligados de forma livre e completando-se reciprocamente (HONNETH, 2017, p.124).

É por isso que, em Honneth, a liberdade social não pode ser entendida apenas como a participação de uma determinada comunidade em uma práxis social; mas, acima de tudo, que as pessoas dessa mesma comunidade tenham simpatia (*Anteilnahme*) entre si (HONNETH, 2015a, p. 47). Essa última, por sua vez, passa a ser considerada como uma práxis intersubjetiva e, portanto, compreendida como copartícipe na efetivação da vida social.

E onde fica a democracia nesse percurso honnethiano? Democracia como forma de vida é “poder fazer em cada passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade a experiência de uma participação igualitária na qual a estrutura geral da participação democrática se reflete, na individuação funcional de cada esfera específica” (HONNETH, 2017, p. 128 – 129). A democracia, nesse caso, funcionaria como mediação para efetivar as esferas de liberdade presentes nas sociedades atuais, pelo menos sob o ponto de vista mais geral. Assim, em Honneth, o socialismo atinge um sentido normativo para além “eliminação da servidão e do trabalho alienado na esfera econômica” (HONNETH, 2017, p. 137); mas, sobretudo, “aspira à superação do constrangimento, do domínio e da coerção nas relações pessoais e na formação da vontade democrática” (HONNETH, 2017, p. 137).

De fato, é uma radical concepção do socialismo desacoplada da leitura “ortodoxa” que predica a irreconciliabilidade entre socialismo e democracia liberal. Os desafios, entretanto, permanecem no intuito de estabelecer o socialismo como uma forma de vida democrática (*demokratische Lebensform*) especialmente em sociedades tão complexas quanto a nossa onde os

jargões políticos “esquerda”, “direita”, “ideologias” se estabelecem como estratégias sociais e políticas sob a forma de arranjos institucionais.

Referências

ASSAI, José Henrique Sousa. **De Leiden an Unbestimmtheit à “Erfolg an Bestimmtheit”:** um caminho possível da reconstrução normativa honnethiana? In: Griot, Revista de Filosofia, Amargosa (BA), v.11, n.1, jun. 2015, p. 226 – 244.

CAMPELLO, Filipe. **Die Natur der Sittlichkeit: Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel.** Bielefeld: Transcript Verlag, 2015. 232p.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo.** 2.ed.rev.atual. São Paulo: Cortez, 2008. 200p.

ETZIONI, Amitai. **Die aktive Gesellschaft: Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse.** Tradução Sylvia Streeck. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975. 688p.

FLICKINGER, Hans Georg. **Em nome da Liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 174p. (Coleção Filosofia 153).

FORST, Rainer. **Ordnungen der Rechtfertigung: Zum Verhältnis von Philosophie, Gesellschaftstheorie und Kritik.** In: FORST, Rainer. **Normativität und Macht: Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen.** 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015, p.9 – 36.

HABERMAS, Jürgen. **O Ocidente Dividido.** Tradução Luciana Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. 205p.

HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft.** Stuttgart: Reclam, 2001. 87p.

HAYEK, Friedrich von. **A arrogância fatal: os erros do socialismo.** 1.ed. Tradução Ana Capovilla e Candido Prunes. São Paulo: Ortiz, 1995. 236p.

HONNETH, Axel. **The Poverty of our freedom.** Tradução Gabriel Borrud et.al. Cambridge: Polity Press, 2023. 284p.

HONNETH, Axel. **Die Armut unserer Freiheit: Aufsätze 2012-2019.** Berlin: Suhrkamp Verlag, 2020. 350p.

HONNETH, Axel. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento.** Tradução Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2018. 223p.

HONNETH, Axel. **A Ideia de Socialismo: tentativa de atualização.** Tradução Marias Told e Teresa Toldy. Lisboa: Edições 70. 2017. 174p.

HONNETH, Axel. **Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung.** Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015a. 167p.

HONNETH, Axel. **O Direito da liberdade.** Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015b. 646p.

HONNETH, Axel. **As enfermidades da sociedade: aproximação a um conceito quase impossível.** Tradução Emil Sobotkka. In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 4, 2015c, p. 575 – 594.

HONNETH, Axel. **Vivisektionen eines Zeitalters.** 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014. 307p.

HONNETH, Axel. **Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie.** 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010. 308p.

HONNETH, Axel. **Disrespect: the normative foundations of critical theory.** Cambridge: Polity Press, 2007. 275p.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Tradução Luiz Repa. São Paulo: Ed.34, 2003a. 296p.

HONNETH, Axel. **Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität.** 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003b. 161p.

HONNETH, Axel. **Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie.** Stuttgart: Reclam, 2001. 127p.

HONNETH, Axel. **Die zerrissene Welt des Sozialen: sozialphilosophische Aufsätze.** 2.ed.ampl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999. 279p.

HONNETH, Axel. **Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikt.** 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994. 301p.

HONNETH, Axel. **Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.** 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1989. 407p.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política.** Tradução Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Círculo do Livro, 1996. 496p. v. 1.

JAEGGI, Rahel, CELIKATES, Robin. **Sozialphilosophie: Eine Einführung.** München: C.H.Beck, 2017. 128p.

JAEGGI, Rahel. **Kritik von Lebensformen.** 2.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014. 451p.

MELO, Rúrion (coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça.** São Paulo: Saraiva, 2013. 338p.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição.** 1.ed. rev. Tradução Paulo Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011. 1102p.

MÉSZÁROS, Istvan. **Atualidade histórica da ofensiva socialista: uma alternativa radical ao sistema parlamentar.** Tradução Paulo Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2010. 202p.

MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia.** Tradução Paulo Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004. 566p.

NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica.** Campinas: Papyrus, 2008. 302p.

PINZANI, Alessandro, TONETTO, Milene C. (org.). **Teoria Crítica e Justiça Social.** Florianópolis: Nefiponline, 2012. 210p.

SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalismo, Socialismo e Democracia.** Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Ed. Fundo de Cultura, 1961. 487p.

THOMPSON, E.P. **Democracia y Socialismo.** Tradução Bustamante Piedragil. Cidade do México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2017. 390p.

TONET, Ivo. **Sobre o Socialismo.** 2.ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. 46p.

WESCHE, Tilo. **Reflexion, Therapie, Darstellung: Formen der Kritik.** In: JAEGGI, Rahel, WESCHE, Tilo (org.) *Was ist Kritik?* 3.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013, 193 – 220

JUSTIÇA ÉTICA

UMA ABORDAGEM A PARTIR DA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH

Giovani Saavedra¹.

Resumo:

Em linhas gerais, existe um largo consenso na filosofia contemporânea no que diz respeito a como as premissas de uma teoria da justiça devem ser compreendidas. De acordo com este consenso, a justiça só poderia ser alcançada por meio de princípios e da garantia de procedimentos jurídicos institucionalizados de *enforcement* de direitos fundamentais. Esse consenso em grande medida é decorrente de uma herança kantiana, que domina os debates de teoria da justiça. Uma das conseqüências dessa postura é a de que, de forma geral, tanto a concretização intersubjetiva da justiça social, quanto a efetividade material das normas simplesmente não faz mais parte do debate e é relegada ao espaço político, quando não se encaixa em demandas judicializáveis. O objetivo do presente artigo é, através de uma metodologia de revisão bibliográfica, reconstruir a teoria da justiça de Axel Honneth, confrontá-la com o consenso kantiano do debate acadêmico e apresentá-la como uma tentativa de superar as limitações dessa concepção dominante. No presente artigo, portanto, o resultado principal a que se pretende chegar é o de demonstrar que Axel Honneth desenvolve uma concepção da justiça para além da tradição kantiana, colocando no centro de suas reflexões a temática da concretização da liberdade para além do direito e, para tanto, Honneth define como conceito principal de sua teoria da justiça o conceito de liberdade social. A conclusão principal da presente exposição é que o conceito de justiça de Axel Honneth é um conceito mais complexo e mais adequado para enfrentar os desafios contemporâneos de ética e de justiça do que aqueles vinculados a uma tradição kantiana de abordagem do tema.

Palavras-chave: Reconhecimento. Ética. Liberdade Social. Justiça Social.

87

ETHICAL JUSTICE

AN APPROACH BASED ON AXEL HONNETH'S THEORY OF RECOGNITION

Abstract:

There is a broad consensus in contemporary philosophy regarding how the premises of a theory of justice should be understood. According to this consensus, justice could only be achieved through principles and the guarantee of institutionalized legal procedures for the enforcement of fundamental rights. This consensus is largely due to a Kantian heritage, which dominates debates on the theory of justice. One of the consequences of this stance is that, in general, both the intersubjective realization of social justice and the material effectiveness of norms are simply no longer part of the debate and are relegated to the political space, when they do not fit into judicializable demands. The aim of this article is, through a literature review methodology, to reconstruct Axel Honneth's theory of justice, confront it with the Kantian consensus of academic debate and present it as an attempt to overcome the limitations of this dominant conception. In the present article, therefore, the main result that we intend to reach is to demonstrate that Axel Honneth develops a conception of justice beyond the Kantian tradition, placing at the center of his reflections the theme of the realization of freedom beyond law and, for this, Honneth defines the concept of social freedom as the main concept of his theory of justice. The main conclusion of this exhibition is that Axel Honneth's concept of justice is a more complex concept and better suited to face contemporary challenges of ethics and justice than those linked to a Kantian tradition of approaching the subject.

¹ Doutor em direito e em filosofia pela *Johann Wolfgang Goethe – Universidade de Frankfurt*, mestre e graduado em direito pela PUCRS. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito Político e Econômico da *Universidade Presbiteriana Mackenzie – SP*. No período de 2005 a 2008, enquanto realizada seus estudos de doutorado sob orientação do Prof. Dr. Axel Honneth, foi pesquisador do *Internationale Studiengruppe zur Kritischen Theorie* do *Instituto de Pesquisa Social (Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main - Alemanha)*. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5269-3844>. Email: giovani.saavedra@mackenzie.br.

Keywords: Recognition. Ethics. Social Freedom. Social Justice.

Introdução

Com a publicação do livro “Luta por Reconhecimento” (Honneth, 1994), Axel Honneth entrou para a história, não só da teoria crítica da Escola de Frankfurt, mas também para a história da filosofia, como um novo marco da filosofia social e dos estudos da ética: a teoria do reconhecimento que ele apresentava a público pela primeira vez com essa obra, representava uma nova forma de abordagem de temas da ética, filosofia prática em geral e abria espaço para novos desenvolvimentos teóricos. A recepção da teoria hegeliana feita por Honneth também empolgava, pois apontava um caminho para a superação do caminho sem saída em que a dicotomia entre hegelianos de esquerda e direita desembocou. A teoria do reconhecimento de Honneth, portanto, inaugurou uma nova forma de abordar temas importantes de filosofia prática, que foi rapidamente identificada com especialmente promissora por todos os interessados na abordagem da filosofia para além dos limites de uma abordagem transcendental kantiana.

No presente artigo, pretendemos abordar um aspecto da teoria desse autor: a forma como o autor reinterpreta o conceito de justiça. Ao longo da explanação deverá ficar claro que Axel Honneth desenvolve uma concepção da justiça para além da tradição kantiana, colocando no centro de suas reflexões a temática da concretização da liberdade para além do direito, definindo como conceito principal de sua teoria da justiça o conceito de liberdade social.

Num primeiro momento, a teoria da Justiça de Axel Honneth será situada no contexto do debate jurídico-filosófico contemporâneo (I) para num segundo e terceiro momentos apresentarmos a primeira e segunda formulações da teoria da justiça do autor (II e III). A conclusão principal da presente exposição é que o conceito de justiça de Axel Honneth é um conceito mais complexo e mais adequado para enfrentar os desafios contemporâneos de ética e de justiça do que aqueles vinculados a uma tradição kantiana de abordagem do tema.

I – A teoria da Justiça de Axel Honneth no contexto do debate jurídico-filosófico contemporâneo

Aristóteles foi o primeiro que tratou a Ética como uma disciplina autônoma do

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 87 - 105
--------------------------	--------	-------	--------------------------	-------------

conhecimento (Annemarie, 2000, p. 24). Segundo o autor, a filosofia prática seria dividida em Ética, Economia e Política (Annemarie, 2000, p. 24). De lá para cá, a ética tem sido objeto de várias contendas filosóficas, que concentram seus esforços e debatem o tema superando ou retomando conceitos fundamentais de Aristóteles tentando dar-lhes uma adequada atualização.

Um primeiro ponto que, especialmente, tem sido debatido desde o livro *Ética a Nicômacos*² de Aristóteles, é a relação entre ética e política. Para Aristóteles, a ética se ocupa do fundamento geral da moral e da vida humana, que seria o bem maior, a *Eudaimonia*, a Felicidade. Esse bem geral somente seria realizado na *Polis*, na cidade/estado, e, portanto, somente pode ser realizado no âmbito dessas instituições. Para Aristóteles, portanto, a filosofia política englobaria a filosofia prática (Höffe, 2010, p. 14). Exatamente nesse ponto, que tem consequências também para a propugnada separação da ética e da moral oriunda das posições kantianas, é que as posições de Kant e Hegel se separam e o debate a partir das teorias dos dois autores tem sido objeto de debates nos mais variados contextos³.

Hegel assimila a relação do indivíduo com a comunidade política e também subordina a ética à política. Ele sustenta que a pessoa livre se torna sujeito de direito e, através de sua participação na vida social, torna-se parte da comunidade, torna-se cidadão. Hegel também como Aristóteles entende que o estado tem um *ethos*, que ele chama de *Sittlichkeit* (Eticidade) e que funciona como um pano de fundo moral social (Ferrarin, 2004, p. 364).

Aristóteles dedica o capítulo V da *Ética a Nicômacos* (Aristoteles, 2001, pp. 91 e ss.) ao tema da justiça. Também aqui a relação com a política se faz sentir: ser reconhecido com ser-humano e cidadão, a ordem jurídico-política, bem como uma cultura ética comum do estado são pressupostos antropológicos e éticos da justiça para o autor (Günther, 2010, p. 136). Para Aristóteles, porém, não há uma justiça apenas⁴, mas há vários. Um dos tipos de justiça, seria a Justiça Distributiva (Günther, 2010, p. 154).

² No que segue, utilizaremos a tradução do grego da obra de Aristóteles realizada por Mário da Gama Kury: Aristóteles, *Ética a Nicômacos*. 4ª. Ed. Brasília: UnB, 2001.

³ Par auma visão geral desse debate: Rasmussen, David (Org.). *Universalism vs. Comunitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge/London: MIT Press, 1990. Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, pp. 275 e ss. Honneth, Axel (Org.). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

⁴ "É óbvio, então, que há mais de uma espécie de justiça (...)" (Aristóteles, *Ética a Nicômacos*. 4ª. Ed. (Tradução do grego Mário da Gama Kury). Brasília: UnB, 2001, pp. 94).

Através de Aristoteles e Platão, os princípios da reciprocidade e da igualdade, que se materializam na ideia de “dar a cada um o que é seu”, foram ancorados na cultura ocidental (Günther, 1994, p. 152). Porém, no início da modernidade, esses princípios perderam sua função estruturante do conceito de justiça. O principal ponto é que a fórmula de “a cada um o que é seu” passou a ser compreendida como uma fórmula “vazia” dado que os critérios de distribuição justa passaram a ser cada vez menos consensuais e cada vez mais objeto de controvérsias acadêmicas e políticas. Aos poucos a ideia de justiça foi migrando, portanto, de garantia de distribuição de bens para a igual medida de liberdade para todos (Günther, 2010, p. 154).

Sabidamente, a teoria da justiça de John Rawls (2002) promove uma completa reformulação da compreensão moderna de justiça distributiva, que passa a não definir diretamente o “que é de cada um”, mas estabelece que a distribuição justa é aquela, cuja execução pressupõe um procedimento imparcial de definição construído sob o fundamento de igual respeito aos direitos de igualdade e liberdade de todos (Günther, 2010, p. 154). A teoria de John Rawls influenciou determinantemente a teoria constitucional contemporânea, especialmente a obra de Dworkin (Dworkin, 2006, pp. 241 e ss.). Nos Estados Unidos, o debate acerca do *Precommitment and the Paradox of Democracy* ou, mais precisamente, do *Judicial Review and Democracy*⁵, que dominou as discussões no âmbito do direito constitucional e da filosofia do direito no início dos anos 2000, em grande medida tem no seu fundamento a concepção procedimentalista da justiça de origem kantiana, que é desenvolvida por Rawls. Por outro lado, com a publicação de *Faktizität und Geltung* (Habermas, 1998), Habermas contribuiu de forma decisiva para que esse debate ganhasse envergadura internacional e se consolidasse como a forma dominante de abordagem da teoria da justiça⁶.

⁵ Frank I. Michelman descreve essa tendência em seu livro *Brennan and Democracy* (Princeton 1999, p. 4): “American constitutional theory is eternally hounded, if not totally consumed, by a search for harmony between what are usually heard as two clashing commitments: one to the ideal of government constrained by law (“constitutionalism”), the other to the ideal of government by act of the people (“democracy”)”. Para uma visão geral da problemática, ver: Elster, John/Slagstad, Rune (Org.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge u.a. 1988; Spector, Horacio. *Judicial Review, Rights and Democracy*, in: *Law and Philosophy* 22, Netherlands 2003, p. 285-334; Harel, Alon. *Rights-Based Judicial Review: a democratic justification*, in: *Law and Philosophy* 22, Netherlands 2003, p. 247-276; Alexander, Larry. *Is Judicial Review Democratic? A comment on Harel*, in: *Law and Philosophy* 22, Netherlands 2003, p. 277-283; Zurn, Christopher F. *Deliberative Democracy and Constitutional Review*, in: *Law and Philosophy* 21, Netherlands 2002, p. 467-542.

⁶ Sobre o debate Rawls e Habermas, ver: Habermas, Jürgen; Rawls, John. *Debate sobre ele liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998.

Em linhas gerais, a partir de então domina na vida acadêmica um largo consenso no que diz respeito a como as premissas de uma teoria da justiça devem ser compreendidas. De acordo com este consenso, a justiça social só poderia ser alcançada por meio princípios e da garantia de procedimentos jurídicos institucionalizados de *enforcement* de direitos fundamentais. Uma das conseqüências dessa postura é a de que, de forma geral, a concretização intersubjetiva da justiça social simplesmente não faz mais parte do debate⁷.

Parece também claro para juristas, sociólogos e filósofos que a análise do direito deve ser desenvolvida dualisticamente. A conseqüência desse *quase-consenso* irrefletido é que também a teoria da justiça e da Constituição acabam sendo tratadas a partir de duas perspectivas, que são vistas separadas e irreconciliáveis: de uma perspectiva normativa, tanto a justiça, quanto a Constituição são compreendidas como um sistema de normas, regras e princípios⁸, que devem ser concretizadas pelo conceito de direito subjetivo. Já a efetividade material das normas é relegada ao espaço político, quando não se encaixa em demandas judicializáveis⁹.

A novidade da teoria da justiça de Axel Honneth reside exatamente nesse ponto:

⁷ Ver a esse respeito: Honneth, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001. Honneth, Axel. *Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit. Überlegung im Anschluss an Hegel*, in: Merker, Barbara/Mohr, Georg/Quante, Michael (Org.): *Subjektivität und Anerkennung*, Münster 2004, p. 213-227.

⁸ Para uma visão crítica e exaustiva da análise do direito a partir da perspectiva normativa, ver: Ávila, Humberto. *Teoria dos Princípios. Da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. São Paulo 2004. Assim como Humberto Ávila argumenta em seu livro, também se defende uma recepção mais limitada e crítica da teoria dos princípios no Brasil: “É até mesmo plausível afirmar que a doutrina constitucional vive, hoje, a euforia do que se convencionou chamar de *Estado Principiológico*. (...) A distinção entre princípios e regras virou moda. Os trabalhos de direito público tratam da distinção, com raras exceções, como se ela, de tão óbvia, dispensasse maiores aprofundamentos. A separação entre as espécies normativas como que ganha foros de unanimidade. E a unanimidade termina por semear não mais o conhecimento crítico das espécies normativas, mas a crença de que elas são dessa maneira, e pronto” (p. 18). O jurista alemão Andreas J. Krell, atualmente professor no Brasil, também adverte para os excessos da recepção irrefletida de institutos estrangeiros pela doutrina brasileira: “Devemos lembrar que os mesmos textos e procedimentos jurídicos são capazes de causar efeitos completamente diferentes, quando utilizados em sociedades desenvolvidas (centrais) como a alemã, ou numa periférica como a brasileira. Não se pode transportar um instituto jurídico de uma sociedade para a outra, sem levar-se em conta os condicionamentos socioculturais e econômico-políticos a que estão sujeitos todos os modelos jurídicos” (Krell, Andreas J. *Controle judicial dos serviços públicos básicos na base dos direitos fundamentais sociais*. In: Sarlet, Ingo Wolfgang (org.). *A Constituição Concretizada. Construindo pontes com o público e o privado*. Porto Alegre 2000, p. 36). Estas referências têm o propósito de deixar claro um dos principais objetivos do presente artigo: pretende-se, a partir de uma nova perspectiva, criticar, de forma indireta, essa tendência da doutrina constitucional brasileira, retratada por Humberto Ávila e Andreas Krell.

⁹ Os principais representantes dessa corrente são Niklas Luhman, Gunter Teubner e André Fischer-Lescano. Dentre os vários textos desses autores sobre o assunto, ver, principalmente: Fischer-Lescano, Andreas/Teubner, Gunter. *Regime-Kollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts*. Frankfurt am Main 2006 e Luhmann, Niklas. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1995, cap. 10.

Honneth procura desenvolver uma concepção da justiça para além da tradição kantiana, colocando no centro de suas reflexões a temática da concretização da liberdade para além do direito. Para tanto, Honneth define como conceito principal de sua teoria da justiça o conceito de liberdade social, cujo desenvolvimento nós passamos a explicitar a seguir.

2. Axel Honneth e a primeira formulação de sua teoria da justiça: a esfera jurídica do Reconhecimento

Um dos objetivos principais de Axel Honneth em seu livro *Kritik der Macht* é criticar a concepção dualista da sociedade de Habermas. Em *Theorie des kommunikativen Handelns*, Habermas desenvolve dois conceitos concorrentes de organização social: uma interpretação teórico-comunicacional da realidade social (*eine kommunikationstheoretische Deutung der sozialen Realität*) e uma versão sistêmica de teoria da sociedade (*eine systemtheoretisch ausgerichtete Version der Gesellschaftstheorie*). A estratégia de Honneth é desenvolver uma crítica interna à teoria Habermasiana, mais especificamente, usar a primeira versão para criticar a segunda. Honneth sustenta que a teoria Habermasiana perde o seu potencial crítico com a inserção do conceito de sistema (Honneth, 1988, pp. 278 e ss.). A versão sistêmica de teoria da sociedade deve ser compreendida como propensa à indução a erro (*irreführend*), pois ela parte do princípio de que duas esferas da ação social (*Verwaltungs- und Wirtschaftssystem*) se tornam totalmente independentes das relações intersubjetivas e sociais do Mundo da Vida (*Lebenswelt*). Segundo Honneth, quando as sociedades capitalistas são concebidas desta forma, pressupõe-se duas ficções que se complementam mutuamente: "nós supomos, então, a existência de (1) esferas de organizações sociais desprovidas de normatividade e (2) esferas de ação comunicativa privadas de relações de poder"¹⁰.

Em poucas palavras, Honneth sustenta que a teoria Habermasiana da sociedade precisa ser criticada do ponto de vista do horizonte da dimensão de intersubjetividade social, na qual as instituições estão inseridas. Mais precisamente, Honneth esclarece no posfácio de

¹⁰ „(...) wir unterstellen dann die Existenz von (1) normfreien Handlungsorganisationen und von (2) machtfreien Kommunikationsphären“. Honneth, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1988, p. 328 (tradução livre).

Kritik der Macht que a primeira versão da teoria Habermasiana da sociedade poderia ser melhor desenvolvida a partir do conceito Hegeliano de *luta por Reconhecimento*¹¹. Nesse sentido, poder-se-ia concluir que Honneth, em *Kritik der Macht*, procura mostrar, principalmente, que uma teoria crítica da sociedade deveria estar preocupada em interpretar a sociedade a partir de uma única categoria, isto é, do Reconhecimento.

Em *Kampf um Anerkennung*, Honneth desenvolve essa conclusão de forma conseqüente. Neste livro, ele expõe o que se poderia definir como uma concepção negativa de Reconhecimento. *Negativa* significa aqui que Honneth não procura definir o que é Reconhecimento, mas que ele concentra seus esforços na interpretação das causas de experiências de desrespeito (*Mißachtung*) ou de violência contra a dignidade da pessoa humana. Honneth conecta essas experiências negativas em um processo de aprendizagem histórico, cujo fim (*Zweck*) é a ampliação horizontal das relações de reconhecimento. À medida que ele diferencia três esferas do Reconhecimento (Amor/*Liebe*, Direito/*Recht* e valorização social/*soziale Wertschätzung*) e três formas práticas de *Relação-Positiva-Consigo* (*drei praktische positive Formen der Selbstbeziehung*: Autoconfiança/ *Selbstvertrauen*, Respeito Próprio/*Selbstachtung* e Auto-estima/ *Selbstschätzung*), ele define três *Formas-de-Desrespeito* (*drei Mißachtungsformen*) como fontes de conflito social:

- (1) maus tratos (*Mißhandlung*), violação e constrangimento (*Vergewaltigung*);
- (2) privação de direitos (*Entrechtung*) e exclusão (*Ausschließung*);
- (3) degradação (*Entwürdigung*) e ofensa (*Beleidigung*).

Segundo Honneth, o Reconhecimento jurídico em sociedades tradicionais era baseado na noção social de *status*. O processo de aprendizado gradual orientado para a ampliação das relações de reconhecimento, que desembocou no que hoje nós denominamos sociedade moderna, é responsável também por uma mudança fundamental nas relações sociais de reconhecimento: o direito se diferencia do *status*. De fato, o direito em sociedades modernas precisa ser suficientemente geral e abstrato para estar em condições de considerar todos os cidadãos de forma isonômica (Honneth, 1994, pp. 178 e ss.). Conforme Honneth, essa mudança social deve ser interpretada como uma diferenciação de duas esferas de

¹¹ Ver, a esse respeito, o Posfácio (1988) em: Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1989, p. 386 e o Prefácio do livro *Luta por Reconhecimento*: Honneth, Axel. *Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen*. In: Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Reconhecimento: na modernidade, a esfera jurídica do Reconhecimento diferencia-se daquela da valorização social (*soziale Wertschätzung*). Honneth, porém, não se mantém no nível puramente descritivo. Essa mudança ocorrida na modernidade representa, também, uma forma de evolução qualitativa social e moral:

A partir de aquí, parece justificado entender el avance decisivo hacia el moderno orden social capitalista liberal como progreso moral, dado que la diferenciación de las tres esferas del reconocimiento, del amor, la igualdad jurídica y el principio del éxito iba acompañada por el incremento de las posibilidades sociales de individualización, así como el aumento de la inclusión social. Esencial para esta mejora cualitativa es, sobre todo, el hecho de que, con la separación del reconocimiento jurídico de la estima social, en el nivel más básico, pasara a primer plano la idea de que, de ahora en adelante, todos los sujetos deben tener la misma oportunidad de autorrealización individual mediante la participación en las relaciones de reconocimiento (Honneth, 2003b, p. 219).

A luta por Reconhecimento (*Kampf um Anerkennung*) é compreendida como uma espécie de pressão social, a partir da qual novas condições de participação social na formação racional da vontade pública devem ser, permanentemente, pensadas e repensadas. Seguindo esse raciocínio, Honneth interpreta também a história do direito moderno como um processo histórico de evolução orientado para a ampliação horizontal dos direitos fundamentais. Para tanto, Honneth reinterpreta o famoso estudo de Thomas Marshall a partir de sua teoria do reconhecimento: alguém só pode chegar ao ponto de compreender a si próprio como titular de direitos e, sobretudo, de agir de acordo, quando experimentar a proteção jurídica da sua esfera de liberdade contra intervenções opressivas, da sua participação na formação racional da vontade pública e de uma mínima medida de condições sociais de vida (Honneth, 1994, p. 190). Daí resulta que a diferenciação histórica das esferas dos direitos fundamentais explicita os fundamentos da nova forma jurídica do Reconhecimento:

Reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito significa hoje, nesse aspecto, mais do que podia significar no começo do desenvolvimento do direito moderno: entretantes, um sujeito é respeitado se encontra reconhecimento jurídico não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso (Honneth, 1994, p. 190).

Porque Honneth interpreta o surgimento de pelo menos duas das três esferas do

reconhecimento a partir de um determinado processo histórico¹², isto é, da transição da sociedade tradicional para a moderna, tal como aconteceu na Europa ocidental - e talvez nos U.S.A.- permanecem duas perguntas em aberto, para todo aquele que pretenda desenvolver uma teoria da Constituição a partir da sua teoria do Reconhecimento: (1) se o modelo do Reconhecimento também contém o potencial para esclarecer as realidades de sociedades que não experienciaram processos históricos e sociais semelhantes¹³; (2) de que forma e a partir de quais critérios podem ser avaliados os progressos morais no interior de todas as sociedades - modernas ou não.

(1) A necessidade de se encontrar uma solução para este problema parece clara: se o modelo do Reconhecimento somente fosse capaz de explicar alguns fenômenos de luta social, europeicamente situados, a sua teoria teria se tornado tão específica, que ela teria perdido toda a utilidade e capacidade explicativa ou, pelo menos, teria se tornado tão restrita como desinteressante. Neste artigo, porém, defende-se a posição de que esse problema não passa de uma aparência de problema, porque, na verdade, a teoria antropológica implícita na obra de Axel Honneth oferece uma solução satisfatória para o problema. Reforça o nosso argumento o fato de que Honneth tem procurado, desde os primeiros escritos, como por exemplo em *Soziales Handeln und menschliche Natur* (Honneth et al., 1980) e *Geschichte und Interaktionsverhältnisse* (Honneth, 1977), atualizar o materialismo histórico a partir de uma nova antropologia filosófica¹⁴. O nosso argumento pode, portanto, ser resumido da

¹² "Estoy corrigiendo aquí la tesis, que aún mantenía en mi *Struggle for Recognition*, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997), de que el amor "no admite el potencial para el desarrollo normativo" (pág. 282). Ahora, estoy convencido de que el amor posee en sí mismo un exceso de validez normativa que surge a través de los conflictos (interpretativos)". Honneth, Axel. Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy/Ders. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid 2006, nota de rodapé 35, p. 114 (=Honneth, Axel. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy/Idem. *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003, nota de rodapé 35, p. 170).

¹³ Ver, por exemplo, a respeito do caso brasileiro: Neves, Marcelo. *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasillien*, Berlin 1992. Souza, Jessé. *Die soziale Konstruktion der peripheren Ungleichheit*. Habilitationsschrift. Idem. *A Modernização Seletiva. Uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília 2000. Idem. *A Construção Social da Subcidadania. Para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica*. Belo Horizonte e Rio de Janeiro 2003.

¹⁴ Ver, também, a esse respeito: Heidegren, Carl-Göran, Honneth, *Antropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition*, in: *Inquiry* 2002, Vol. 45, No. 4, p. 443-446. Honneth responde a esse texto em Honneth, Axel. *Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen*, in: Idem, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 2003, p. 307 ss.

seguinte forma: aquilo que Honneth denomina no livro *Verdinglichung* como o *modo existencial do Reconhecimento (existentieller Modus der Anerkennung)*¹⁵ é independente de processos históricos porque está ancorado no *modo de ser humano* (antropologia)¹⁶. Esse, porém, não é o caso das três esferas do Reconhecimento porque elas estão necessariamente vinculadas a processos sociais e históricos de aprendizagem. Exatamente por isso, elas não precisam ser três. Elas podem ser duas, três, quatro e assim por diante. A quantidade de esferas de Reconhecimento dependerá do processo de aprendizagem de uma determinada sociedade. Quanto mais intensivo for o aprendizado multilateral internacional, maior será a importância e a influência deste nos processos de aprendizagem particulares ou nacionais. Os limites deste artigo impedem, porém, que este argumento seja desenvolvido de forma mais aprofundada.

(2) A teoria de Axel Honneth está aliada à tradição de Hegel e G. H. Mead e demonstra que as condutas comunicativas e as formas de vida estão entrelaçadas com suposições recíprocas, com relações recíprocas de reconhecimento e que elas apresentam, portanto, um conteúdo normativo. Depreende-se de sua análise que a moral extrai, da forma e da estrutura perséptica da socialização intersubjetiva intocada, um sentido genuíno e dependente do que é individualmente bom.

As condições concretas de reconhecimento, seladas por uma ordem jurídica legítima, resultam sempre de uma luta por reconhecimento. Essa luta é motivada pelo sofrimento e pela indignação contra um desprezo concreto. Axel Honneth mostra que é necessário articular experiências que resultam de atentados à dignidade humana para conferir credibilidade aos aspectos sobre os quais, no respectivo contexto, aquilo que é igual deve ser tratado de modo igual e aquilo que é diferente tem que ser tratado como diferente. Essa disputa pela interpretação de necessidades não pode ser legada, unicamente, a juízes e

Ver, também, Axel Honneth/Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaft*, Frankfurt am Main 1980.

¹⁵ „Inzwischen gehe ich davon aus, daß dieser >>existentielle<< Modus der Anerkennung allen anderen, gehaltvolleren Formen der Anerkennung zugrunde liegt, in denen es um die Bejahung von bestimmten Eigenschaften oder Fähigkeiten anderer Personen geht“. Honneth, Axel. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main 205, citação 19, p. 60.

¹⁶ A um resultado parecido com o desenvolvido neste ponto, chega Fábio D'Avila a partir de outra matriz teórica, o conceito Heideggeriano de *Sorge*. A esse respeito, ver: D'Avila, Fabio R. Ontologismo e ilícito penal. Algumas linhas para uma fundamentação onto-antropológica do direito penal. In: Andrei Schmidt (Org.). *Homenagem ao Prof. Dr. Cezar Roberto Bitencourt*, Porto Alegre 2006.

funcionários públicos ou somente ao legislador político.

Daí a consequência a ser ressaltada em nosso contexto: nenhuma regulamentação, por mais sensível que seja ao contexto, poderá concretizar adequadamente o direito igual a uma configuração autônoma de vida privada, se ela não fortalecer, ao mesmo tempo, a posição dos atingidos (excluídos) na esfera pública política e as relações sociais positivas de Reconhecimento, promovendo a sua participação em comunicações políticas, nas quais é possível esclarecer os aspectos relevantes para uma posição de igualdade. Segundo esta compreensão, a concretização de direitos fundamentais constitui um processo que garante a autonomia privada dos sujeitos privados iguais em direitos, porém em harmonia com a ativação de sua autonomia como cidadãos e com a proteção das relações de Reconhecimento.

Portanto, a consequência básica que se pode extrair da teoria de Axel Honneth é que toda a teoria da justiça que não pressupuser o fortalecimento da autonomia política e das relações sociais de reconhecimento estará fadada a não atingir uma concretização adequada. Haverá uma dissociação entre realidade e princípios da justiça. A teoria da justiça deverá levar em conta que a interpretação correta dos princípios da justiça depende do fortalecimento da participação democrática dos setores e grupos sociais na esfera pública e das relações sociais de reconhecimento, ou seja, deverá romper com o princípio monológico de interpretação (Dworkin e Alexy) para então adotar o princípio dialógico de interpretação (Habermas e Honneth), apontando assim para uma "sociedade aberta dos intérpretes da constituição" (P. Häberle) ou para um controle democrático da constituição (J.H. Ely, F.I. Michelman). A metodologia adequada para a execução deste desenvolvimento teórico seria aquela que Honneth desenvolve em *Umverteilung und Anerkennung* e que é denominada dialética moral do geral e do particular (*moralische Dialektik von Allgemeinem und Besonderem*):

Como he dicho, el progreso en las condiciones del reconocimiento social tiene lugar en las dos dimensiones de la individualización y la inclusión social: o bien se abren al reconocimiento mutuo nuevas partes de la personalidad, de manera que aumente el grado de individualidad socialmente confirmada; o se incluyen más personas en las relaciones de reconocimiento existentes, de manera que aumente el círculo de sujetos que se reconozcan (...) Dentro de cada esfera, siempre es posible establecer una dialéctica moral de lo general y lo particular en movimiento: se han hecho reivindicaciones a favor de una determinada perspectiva (necesidad, situación vital, contribución) que aún no ha encontrado [na sua aplicação prática até o respectivo momento atual] una consideración adecuada al apelar a un principio general de

reconocimiento (amor, derecho, éxito) (Honneth, 2003a, p. 220)¹⁷.

Honneth apresenta pela primeira vez sua teoria da sociedade no livro *Kampf um Anerkennung*. É também neste livro que ele esboça suas primeiras idéias sobre a justiça. Uma versão mais elaborada de suas intuições iniciais pode ser encontrada no seu debate com Nancy Fraser no livro *Umverteilung und Anerkennung*. Em nenhum dessas obras, entretanto, Honneth chega a desenvolver de maneira detalhada sua teoria da justiça. É somente na sua obra mais atual que ele acaba dando contornos mais específicos ao seu conceito de justiça.

3. Justiça como concretização da liberdade social: sobre a teoria atual de Axel Honneth

Na primeira formulação da sua teoria, Axel Honneth não a categoriza ainda como uma teoria da justiça. Pelo contrário, nesse primeiro momento, o objetivo principal é mostrar como a categoria de reconhecimento do jovem Hegel pode ser utilizada de maneira profícua para a filosofia social e para uma compreensão mais ampla de teoria da sociedade. Porém, à medida que o debate sobre sua teoria se aprofunda, questões de cunho material passaram a fazer parte de suas preocupações. O posfácio do seu livro *Kampf um Anerkennung* denota já o início de uma reflexão sobre questões antropológicas, sistemáticas e normativas de sua teoria (Honneth, 2003a, pp. 303 e ss.).

98

O processo gradual de sistematização de sua teoria é complexo e sua descrição supera o propósito do presente artigo. O foco que pretendemos desenvolver aqui é a maneira como Honneth, aos poucos e de maneira progressivamente mais explícita, vai incorporando a filosofia do direito de Hegel como teoria adequada para sistematizar sua teoria da justiça com base no conceito de reconhecimento. Esse processo é desenvolvido em dois momentos: num primeiro momento, Honneth tenta explicitar as suas razões para tratar da filosofia do direito de Hegel como uma teoria da justiça e para justificar uma tentativa de atualização dessa teoria (Honneth, 2001, pp. 9 e ss.).

Nessa primeira versão da sua sistematização, Honneth procura reconstruir a Filosofia do Direito de Hegel a partir da ideia principal de definir os princípios da justiça

¹⁷ Ver, também, a esse respeito, p. 170. A passagem acrescentada à citação entre colchetes faz parte da versão original do texto e, por algum motivo desconhecido, não foi considerada na tradução em espanhol.

social na forma de uma teoria da sociedade (Honneth, 2001, pp. 14 e ss.). Para Honneth, os conceitos centrais da teoria hegeliana que apontam nessa direção são os de espírito objetivo e eticidade (*Sittlichkeit*): Hegel descreve o conceito de espírito objetivo como a ideia de que a realidade social possui uma estrutura racional e qualquer violação desses fundamentos racionais causam danos ou rupturas na estrutura social. Por outro lado, o conceito de eticidade implicaria na existência de esferas sociais, estariam de maneira institucionalizadas inclinações, normas morais, interesses e valores (Honneth, 2001, pp. 15 e ss.).

É, nesse contexto, que fica claro a importância do conceito de liberdade para a teoria de Axel Honneth. A partir de sua reconstrução da teoria hegeliana, Honneth sustenta ser a liberdade o conceito chave da teoria da justiça: os princípios de uma ordem social justa devem de tal forma ser reconstruídos de maneira que o “dasein” da vontade livre fique evidente (Honneth, 2001, p. 29)¹⁸. Para tanto, as condições sociais e institucionais, que são condições da vontade livre, devem ser apreendidas como a essência dessa ordem social e institucional justa, de maneira que permitam aos indivíduos participar de interações comunicativas, que possam ser experienciadas como expressão da sua liberdade. As relações comunicativas seriam, portanto, uma espécie de “bem fundamental”, que precisa estar presente no interesse de cada ser humano, que tem por fim de sua ação a concretização da sua liberdade (Honneth, 2001, p. 29): a justiça das sociedades modernas seria medida, portanto, na sua capacidade de viabilizar a todos os sujeitos de maneira igual a participar nas relações comunicacionais.

Nesse momento da sistematização de sua teoria, Honneth desenvolve um trabalho meticuloso de reconstrução da teoria hegeliana. Há um esforço consciente de tornar plausível sua interpretação da filosofia do direito do Hegel, não só como uma interpretação exegética correta, mas capaz de apresentar a teoria de Hegel como aquela que melhor está equipada para desvelar os fundamentos de uma teoria da justiça das sociedades modernas. Porém, o esforço exegético acaba por tirar espaço para apresentação mais livre de sua teoria da justiça. Em duas

¹⁸ O tema da liberdade é presente por muito tempo nos textos de Honneth e é um dos temas mais tratados pelo autor. No período de 2004 a 2008, quando frequentei semanalmente como doutorando de Honneth o seu Kolloquium, que reunia todos os pesquisadores e alunos que trabalhavam com ele, pude presenciar como o tema era de seu central interesse filosófico. O autor documenta vários de seus textos sobre o tema em obra recente, cujo título é “A Pobreza da nossa Liberdade”: Honneth, Axel. *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.

desenvolvidas após “Sofrimento por Indeterminação” (“*Leiden na Unbestimmtheit*”), Honneth apresenta sua teoria da justiça, tendo por base a inspiração da teoria hegeliana, mas superando-a, sem a necessidade concorrente de interpretação da obra do autor: a ideia de suas obras posteriores é tentar mostrar com argumentos contemporâneos de que aqueles elementos atualizados da teoria de Hegel são os mais equipados para fundamentar uma teoria da justiça. As obras a que me refiro são: o *Direito da Liberdade* (Honneth, 2017a) e *A Ideia de Socialismo* (Honneth, 2017b).

Em *Direito da Liberdade*, Honneth desenvolve de maneira detalhada toda sua teoria da justiça. A ideia aqui como o próprio nome já diz é explicitar uma teoria da justiça a partir do conceito de liberdade. E a pergunta que pode surgir é exatamente qual conceito de liberdade está na base no pensamento honnethiano. A partir da estrutura teórica desenvolvida a partir de Hegel em seus textos anteriores, o autor busca integrar os três conceitos de liberdade da tradição filosófica numa teoria compreensiva da justiça, que mostra que cada uma dessas teorias da liberdade, na verdade, são momentos de sua realização: a liberdade negativa, típica da tradição contratualista (Hobbes e Locke) (Honneth, 2017a, pp. 44 e ss.), a liberdade reflexiva (Rousseau e Kant) (Honneth, 2017a, pp. 58 e ss.) e a liberdade social típica da esfera da eticidade (Hegel e Honneth) (Honneth, 2017a, pp. 81 e ss.).

Seguindo a estrutura da Filosofia de Hegel, a liberdade negativa é aquela típica do mundo do direito, que tem por base a estrutura do direito subjetivo. Da mesma maneira que Hegel, o que caracteriza esse momento da liberdade é o da possibilidade, ou seja, o direito tem de proteger o direito da pessoa de apossar de um bem e usufruir dele e do produto do seu trabalho sobre ele. A ideia aqui é que esse conceito de liberdade não define o seu conteúdo, mas aponta para uma possibilidade, que deve ser protegida pelo direito. Honneth entende que a estrutura comunicativa e intersubjetiva da liberdade, desenvolvida nos escritos de juventude, permanece na teoria de Hegel¹⁹ e aparecem novamente aqui na descrição da liberdade negativa: para que eu possa me entender como sujeito de direito, capaz de liberdade, os demais membros da sociedade precisam me reconhecer como sujeito de direitos (Honneth, 2017a, pp. 55 e ss.).

¹⁹ Em obra recente, Honneth sistematiza esse conceito hegeliano de reconhecimento no contexto do desenvolvimento da história das idéias: Honneth, Axel. *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2018, pp. 131 e ss.

A liberdade negativa, porém, permanece como possibilidade e essa seria uma sua limitação, assim como a limitação de todas as teorias da justiça que tentam traduzir seus conceitos em princípios em categorias jurídicas. Honneth deixa claro que uma das diferenças de sua teoria para aquelas de raiz “kantiana”, tais como a de John Rawls seria exatamente essa: não se dar conta de que para a concretização da liberdade são necessárias muitas instituições e práticas sociais, que não são passíveis de redução a categorias jurídicas. Honneth defende, portanto que à medida que a reflexão sobre as condições de liberdade vai se afastando da reflexão inicial sobre a liberdade negativa, vai ficando claro que são necessárias mais categorias da reflexão sociológica e de teoria da sociedade do que aquelas jurídicas (Honneth, 2017a, pp. 125-126).

O segundo momento da concretização da liberdade, seria o da liberdade reflexiva. A liberdade reflexiva concentra-se não na proteção do agir livre, mas no conteúdo da liberdade e da decisão: nesse momento, o processo de tomada de decisão livre está no centro da reflexão. Seguindo a estrutura da Filosofia do Direito, estar-se-ia falando aqui da reflexão moral, que segue aqui a estrutura conceitual kantiana de reflexão sobre a moral. A liberdade reflexiva, portanto, é aquela que fundamenta a autonomia do agir moral. Esse momento da liberdade, da mesma maneira que aquele da liberdade negativa, tem limitações que tornam necessário um passo adiante na reflexão sobre a liberdade: ambos os modelos de liberdade reflexiva apresentados por Honneth não tematizam as condições sociais para o exercício da liberdade como parte mesma do conceito de liberdade. A reflexão a respeito dessas condições somente será possível se a ordem justa ou as chances de realização das decisões puderem ser tematizadas como parte da reflexão sobre liberdade (Honneth, 2017a, p. 79)²⁰.

Dessa forma, Honneth tenta mostrar como uma evolução conceitual necessária, a reflexão sobre a liberdade social. A liberdade social é o conceito chave para a compreensão da teoria da justiça e é um dos seus contributos mais significativos para a filosofia contemporânea. É um conceito que está no cerne da teoria do reconhecimento de Axel Honneth e tem um caráter estruturante de sua teoria. Isso ficou evidente com a publicação de

²⁰ Segundo Honneth, o conceito de liberdade individual, desenvolvido pelas teorias de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel permanecem no âmbito e nos limites monológicos da liberdade reflexiva. Ver, a esse respeito: Honneth, Axel. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017, pp. 81.

uma sua recente obra intitulada a *Ideia do Socialismo*²¹. Nesse livro, Honneth defende a tese de que a liberdade social é a verdadeira ideia do socialismo. A liberdade social, portanto, integra o que, na lógica da Filosofia do Direito de Hegel é chamado de Eiticidade, ou seja, o conjunto de instituições e esferas sociais de ação, que são condições para o exercício da liberdade (Honneth, 2017a, pp. 81 e ss.).

Se as liberdades negativas e reflexivas tratavam da possibilidade da liberdade, a liberdade social trata da “realidade” (“Wirklichkeit”) da liberdade, ou seja, de sua efetividade. A liberdade social, portanto, implica numa reflexão sobre as esferas das relações pessoais (amizade, relações íntimas e família), dos aspectos coletivos (do “nós” na linguagem honnethiana) do mercado, do ambiente de consumo e do mercado de trabalho e, por fim, dos aspectos coletivos da construção democrática da vontade, seja na forma de esfera pública, naquela do estado democrático de direito ou da formação de uma cultura política (Honneth, 2017a, pp. 219 e ss.).

Considerações finais

Como vimos no presente artigo, uma teoria da justiça para Honneth precisa tematizar todos esses momentos para ser uma verdadeira teoria da justiça. Fica claro com a breve exposição feita no presente artigo do quão ambicioso é o projeto honnethiano: a amplitude dos interesses e dos temas abordados, a busca por reatualizar temas centrais da tradição da teoria crítica, a atualização refinada da teoria hegeliana e o debate direto com autores contemporâneos mostram toda a envergadura da teoria honnethiana. A sua teoria da justiça estabelece fundamentos de tematização da justiça para além dos limites de uma reflexão transcendental do imperativo categórico ou dos princípios da justiça. A efetividade da justiça passa a ser tematizada como parte da teoria, esse é o grande trunfo e o grande desafio impostos pela teoria de Axel Honneth.

²¹ Honneth, Axel. *Die Idee des Sozialismus. Versuch eine Aktualisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017. O conceito de trabalho que é tratado nesse livro e em alguns artigos anteriores do autor, é desenvolvido muito mais detalhadamente em outra obra recente, que não será aprofundada aqui, porque foge ao tema da justiça cerne do presente artigo: Honneth, Axel. *Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2023.

Referências

Aristóteles. **Ética a Nicômacos**. 4ª. Ed. Brasília: UnB, 2001. (Tradução do grego Mário da Gama Kury).

Alexander, Larry. Is Judicial Review Democratic? A comment on Harel. *In: Law and Philosophy*, número 22, Netherlands 2003, p. 277-283.

Ávila, Humberto. **Teoria dos Princípios. Da definição à aplicação dos princípios jurídicos**. São Paulo: Malheiros, 2004.

Bien, Günther. Gerechtigkeit bei Aristoteles (V). *In: Höffe, Otfried. Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie, 2010, pp. 135-164.

D'Avila, Fabio R. Ontologismo e ilícito penal. Algumas linhas para uma fundamentação ontológica do direito penal. *In: Andrei Schmidt (Org.). Homenagem ao Prof. Dr. Cezar Roberto Bitencourt*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

Dworkin, Ronald. Rawls and the law. *In: Dworkin, Ronald. Justice in Robes*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

103

Elster, John/Slagstad, Rune (Org.). **Constitutionalism and Democracy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Ferrarin, Alfredo. **Hegel and Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Fischer-Lescano, Andreas/Teubner, Gunter. **Regime-Kollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts**. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2006.

Günther, Klaus. Was heißt: Jedem das Seine? Zur Wiederentdeckung der distributiven Gerechtigkeit. *In: Frankenberg, Günter. Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Fischer, 1994, pp. 151-184.

Habermas, Jürgen. **Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Habermas, Jürgen; Rawls, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Barcelona: Paidós, 1998.

Harel, Alon. Rights-Based Judicial Review: a democratic justification. *In: Law and Philosophy* 22, Netherlands 2003, p. 247-276.

Heidegren, Carl-Gorän, Honneth. Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition. *In: Inquiry* 2002, Vol. 45, No. 4, p. 443-446.

Höffe, Otfried. Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen (I 1, 1094a22 – 1095a13). *In: Höffe, Otfried. Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie, 2010, pp. 13-38.

Honneth, Axel. Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus. *In: Jaeggi, Urs/Ders. (Hg.) Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, pp. 405-449.

Honneth, Axel/Joas, Hans. **Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaft**. Frankfurt am Main: Campus, 1980.

Honneth, Axel. **Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Honneth, Axel (Org.). **Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Honneth, Axel. **Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

Honneth, Axel. **Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie**. Stuttgart: Philipp Reclam, 2001.

Honneth, Axel. Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. *In: Honneth, Axel. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a.

Honneth, Axel. Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. *In: Fraser, Nancy/Idem. Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b.

Honneth, Axel. Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit. Überlegung im Anschluss an Hegel. *In: Merker, Barbara/Mohr, Georg/Quante, Michael (Org.): Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: Mentis 2004.

Honneth, Axel. **Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

Honneth, Axel. Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. *In:* Fraser, Nancy/Idem. **¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico.** Madrid: Morata, 2006.

Honneth, Axel. **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017a.

Honneth, Axel. **Die Idee des Sozialismus. Versuch eine Aktualisierung.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017b.

Honneth, Axel. **Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2018.

Honneth, Axel. **Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.

Honneth, Axel. **Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2023.

Krell, Andreas J. Controle judicial dos serviços públicos básicos na base dos direitos fundamentais sociais. *In:* Sarlet, Ingo Wolfgang (org.). **A Constituição Concretizada. Construindo pontes com o público e o privado.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.

Luhmann, Niklas. **Das Recht der Gesellschaft.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

Michelman, Frank I. **Brennan and Democracy.** Princeton: Princeton, 1999.

Neves, Marcelo. **Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasillien.** Berlin: Duncker & Humblot, 1992.

Pieper, Annemarie. Die Aufgabe der Ethik. *In:* Pieper, Annemarie. **Einführung in die Ethik.** Tübingen (Basel): Francke, 2000, pp. 17-59.

Rasmussen, David (Org.). **Universalism vs. Comunitarianism. Contemporary Debates in Ethics.** Cambridge/London: MIT Press, 1990.

Rawls, John. **Teoria da Justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 87 - 105
--------------------------	--------	-------	--------------------------	-------------

Spector, Horacio. Judicial Review, Rights and Democracy. In: **Law and Philosophy** 22, Netherlands 2003, p. 285-334.

Souza, Jessé. **A Modernização Seletiva. Uma reinterpretação do dilema brasileiro.** Brasília, UnB, 2000.

Souza, Jessé. **A Construção Social da Subcidadania. Para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

Souza, Jessé. **Die Naturalisierung der Ungleichheit Ein neues Paradigma zum Verständnis peripherer Gesellschaften.** Wiesbaden: VS Verlag, 2008.

Zurn, Christopher F. Deliberative Democracy and Constitutional Review. In: **Law and Philosophy** 21, Netherlands 2002, pp. 467-542.

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS DA JUSTIÇA MONISTA

Francisco Jozivan Guedes de Lima¹
Vigevando Araújo de Sousa²

Resumo:

Nancy Fraser é uma das críticas mais contundentes à teoria do reconhecimento de Honneth. A proposta honnethiana na sua interpretação tem falhas que comprometem o seu legado crítico: ao pensar a justiça apenas como vinculada ao reconhecimento, Honneth não analisa os processos capitalistas e as suas consequências socioeconômicas para a vida prática dos sujeitos e grupos. Uma visão monista de justiça como a de Honneth enfraquece a crítica, distorce o diagnóstico da realidade e o potencial de emancipação dos sujeitos. Como alternativa à visão monista de Honneth, Fraser propõe uma concepção bidimensional de justiça que leva em consideração o reconhecimento e a redistribuição com vistas a garantir a paridade de participação dos sujeitos na esfera pública.

Palavras-chave: Justiça. Redistribuição. Reconhecimento. Fraser. Honneth.

NANCY FRASER'S CRITICISM OF AXEL HONNETH: THE FAILURES OF MONIST JUSTICE

Abstract:

Nancy Fraser is one of the most scathing critics of Honneth's recognition theory. The Honnethian proposal in its interpretation has flaws that compromise its critical legacy: by thinking of justice only as linked to recognition, Honneth does not analyze capitalist processes and their socioeconomic consequences for the practical lives of subjects and groups. A monist view of justice like Honneth's weakens criticism, distorts the diagnosis of reality and the potential for emancipation of subjects. As an alternative to Honneth's monist vision, Fraser proposes a two-dimensional conception of justice that considers recognition and redistribution with a view to guaranteeing parity in the participation of subjects in the public sphere.

Keywords: Justice. Redistribution. Recognition. Fraser. Honneth.

Introdução

A teoria crítica recente foi permeada por uma relevante discussão sobre seus rumos a partir de Honneth e Fraser. Honneth, inspirado no projeto de eticidade do jovem Hegel, propôs em *A luta por reconhecimento* (1992) repensar a teoria crítica a partir de três dimensões fundamentais: amor, direito, solidariedade. A partir daí o reconhecimento se interpôs como categoria central.

A reação mais contundente à proposta de Honneth se deu em torno de uma década depois com Nancy Fraser. Munida da proposta de justiça bidimensional com vistas à

¹ Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor do Departamento e do PPG Filosofia UFPI. Pesquisador Produtividade CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4483-8393>. E-mail: Jozivan2008guedes@gmail.com

² Doutorando no PPG Filosofia UFPI. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4899-2603>. E-mail: vigevando33@gmail.com

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigevando Araújo de Sousa

paridade de participação, ela sustentou a tese que a proposta de Honneth padece de um déficit redistributivo e com isso enfraquece a base social de sua teoria do reconhecimento. Além disso, ao focar na identidade em vez de *status*, Honneth teria conduzido sua proposta à psicologização dos processos emancipatórios e, desse modo, teria esvaziado a dimensão política da luta.

O objetivo central deste artigo consiste em colocar em pauta a crítica de Fraser a Honneth e uma posterior tentativa de atenuação da crítica mediante o recurso ao *Direito da Liberdade* (2011), obra na qual Honneth teria realizado uma inflexão institucional do reconhecimento em termos de eticidade democrática e da liberdade social. Trata-se de uma alternativa diferente no sentido que o mais comum é trazer à tona o debate publicado em 2003. Ir à obra de 2011 é apenas um passo inicial para apontar algumas possíveis vias atenuantes da crítica e abrir a discussão para um artigo futuro sobre o tema aqui em pauta.

1. A crítica de Fraser

Uma das principais críticas de Fraser a Honneth diz respeito ao seu monismo no sentido de pensar as injustiças apenas sob a ótica do reconhecimento, algo que segundo a autora inviabiliza uma concepção de justiça mais robusta que leve em consideração as injustiças sociais e econômicas nas sociedades capitalistas contemporâneas.

Por isso Fraser defende que essa teoria do reconhecimento, por estar tão imensamente focada nas injustiças que se encontram arraigadas nos padrões culturais que consideram algumas pessoas ou grupos sociais como indignos de respeito e estima, acaba obliterando a problemática da justiça distributiva.

Nesse sentido, a teoria social precisa conceber pelo menos dois tipos diferentes de causas de injustiça na sociedade contemporânea: por um lado, existem injustiças devido à má distribuição de renda e recursos e, por outro, injustiças enraizadas nos padrões que regulam a ordem de *status*³ institucionalizada em uma sociedade.

[...] O paradigma da redistribuição está centrado em injustiças que se definem como socioeconômicas e supõe que estão enraizadas na estrutura econômica da sociedade. [...] Em vez disso, o paradigma do reconhecimento enfrenta as injustiças que interpretam como culturais, que supõem enraizadas em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação (Fraser; Honneth, 2006, p. 22).

³ O modelo de *status* consiste numa análise alternativa ao modelo identitário e psicologizante de reconhecimento honnethiano. Para Fraser (2007, p. 117), “o que exige reconhecimento não é a identidade específica do grupo, mas o *status* dos membros do grupo como parceiros plenos na interação social”.

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigevando Araújo de Sousa

A apropriação dos frutos do trabalho de outros em seu próprio benefício, a marginalização econômica e a privação de bens materiais são injustiças enraizadas no funcionamento de processos institucionais regidos na estrutura de classes da sociedade, tais como o aumento do desemprego ou a diminuição rápida dos índices de trabalho assalariado pelo funcionamento autônomo da dinâmica do mercado capitalista.

Porém, numa concepção bidimensional de justiça também é vislumbrada a discriminação sistemática de gays e lésbicas ou sentimentos xenofóbicos, preconceitos gerados por padrões culturais de avaliação que classificam algumas pessoas ou grupos considerando-os enquanto *status* mais baixo do que outros.

Para Fraser, existem diferentes causas para a má distribuição, pois dependem da dinâmica social resultante. Assim, ela elabora uma crítica à teoria do reconhecimento por esta não considerar a deficiência das economias capitalistas e por não ser capaz de analisar adequadamente a injustiça provocada pela má distribuição dos recursos aos indivíduos, o que os leva a situações de exclusão social e à negação da participação ativa na esfera pública.

Por isso, Fraser afirma que as questões são assim bastante diretas nos dois extremos de seu espectro conceitual. Principalmente no que se refere ao tratamento dos “grupos sociais” que se aproximam do tipo ideal da classe operária explorada que enfrentam “injustiças distributivas que exigem remédios redistributivos” (Fraser; Honneth, 2006, p. 25). Para enfrentar esse problema, Fraser aponta para a necessidade de remédios que desinstitucionalizem padrões de valores culturais que impedem a paridade na participação (*parity of participation*).

Em termos de história do conceito, a redistribuição e o reconhecimento remontam à moralidade kantiana e à eticidade hegeliana.

[...] O conceito de distribuição é proveniente da tradição liberal anglo-americana e está associada à moralidade (*Moralität*) Kantiana, enquanto o conceito de reconhecimento provém da tradição fenomenológica e associa-se ao conceito de eticidade (*Sittlichkeit*) hegeliana (Fraser; Honneth, 2006, p. 39).

O modelo de *status* proposto por Fraser, pensado em termos políticos de grupo social e não meramente em termos de construção identitária, supera a presunção de incompatibilidade entre a redistribuição e o reconhecimento. Dentro desse enquadramento, a justiça é bivalente, inclui redistribuição e reconhecimento. Consequentemente, mantém a possibilidade de acolher as reivindicações de ambos os espectros sem sucumbir à “esquizofrenia filosófica” (Fraser, 2007, p. 127). Doravante, considera-se melhor conceber o reconhecimento como uma questão de justiça pública em vez de pensá-lo como uma questão de autorrealização

108

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigevando Araújo de Sousa

prática como queria Honneth.

Por conseguinte, Fraser propõe uma concepção *dual* ou *bidimensional* da justiça que pode integrar tanto as reivindicações redistributivas por igualdade social quanto as de reconhecimento; essas duas dimensões isoladas são insuficientes para superar as injustiças atuais. De acordo com Pereira (2013, p. 52), a maior virtude da proposta de Fraser consiste na sua perspectiva pluralística de justiça que indo além do monismo leva em consideração as demandas distributivas, o reconhecimento e a participação.

Do ponto de vista analítico e metodológico, o reconhecimento e a redistribuição são independentes um do outro precisamente porque suas origens causais são diferentes e por isso não devem ser reduzidas um ao outro. Nesse ponto, Fraser é totalmente contrária à defesa de Honneth que afirma que a injustiça deve ser interpretada no âmbito do sistema abrangente e *monista* do reconhecimento.

Fraser utiliza outro tipo de argumento contra Honneth levando em conta os fenômenos empíricos colocados na teoria do reconhecimento. Segundo ela, esses fenômenos não podem ser explicados apenas em termos de padrões avaliativos subjacentes como o faz Honneth à medida que ele não teria identificado uma conexão entre autorrelacionamento e reprodução da vida social como esferas vinculadas às relações de reconhecimento.

Assim, na visão de Honneth a dinâmica do desenvolvimento histórico moral da sociedade deve ser entendida como uma luta por reconhecimento: tendo como base a psicologia social de Mead e a filosofia de Hegel (1983), ele procurou - conforme as suas próprias palavras - “fazer da luta por reconhecimento o ponto referencial de uma construção teórica que deve explicar a evolução moral da sociedade” (Honneth, 2003, p. 125).

No entendimento de Honneth, a terceira esfera do reconhecimento, a estima social ou a solidariedade, deveria ser vista como um meio social a partir do qual as propriedades diferenciais dos seres humanos viriam à tona de forma “intersubjetivamente vinculante” (Honneth, 2003, p. 199). Contudo, no debate com Fraser, Honneth

reinterpreta a esfera da solidariedade ou valorização social (*Wertschätzung*) a partir do princípio do *rendimento* (*Leistung*). [...] Neste nível de integração social, encontram-se valores e objetivos que funcionam como um sistema de referência para a avaliação moral das propriedades pessoais dos seres humanos e cuja totalidade constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade (Rosenfield; Saavedra, 2013, p. 22).

A avaliação social de valores estaria estabelecida pelo sistema moral dado por esta autocompreensão social. Essa esfera de reconhecimento estaria vinculada a uma vida em comunidade de tal modo que a capacidade e o desempenho dos integrantes da comunidade

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigevando Araújo de Sousa

somente poderiam ser avaliados intersubjetivamente. Quanto mais as diferentes idealizações dos objetivos éticos se abrem a diversos valores, e quanto mais a ordem hierárquica sucumbe a uma concorrência horizontal, “tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas” (Honneth, 2003, p. 199).

Fraser, no entanto, critica a teoria honnethiana cuja criação de relações simétricas encontra-se subjacente à própria lógica do reconhecimento. É necessário repensar a solidariedade para além do processo de autoestima social, porque os indivíduos concretos vivem numa sociedade marcada por tensões sociais e econômicas próprias do capitalismo contemporâneo. Tome-se como exemplo o mundo do trabalho e tudo o que o cerca.

[...] fatores políticos e econômicos: como a oferta e a demanda por diferentes tipos de trabalho; o equilíbrio de poder entre trabalho e capital; o rigor dos regulamentos sociais, incluindo o salário-mínimo; a disponibilidade e custo das tecnologias de aumento de produtividade; a facilidade com que as empresas podem mudar suas operações para locais onde os salários são mais baixos; o custo do crédito; os termos de troca; e taxas do câmbio internacional (Fraser; Honneth, 2006, p. 161).

Com isso Fraser explica que os fatores puramente econômicos têm um papel importante em determinar os resultados econômicos reais, e esses resultados ocorrem independentemente de quaisquer mudanças nos padrões moralmente imbuídos da sociedade de avaliação intersubjetiva. Ela argumenta que a má distribuição é uma forma distinta de injustiça que não pode ser reduzida ao falso reconhecimento.

Zurn (2015, p. 139) comenta que é importante observar que a distinção realizada por Fraser entre a cultura e as ordenações econômicas da sociedade devem ser concebidas meramente enquanto distinção analítica. Desse modo, essa distinção não deve ser considerada de forma que as injustiças econômicas tenham suas origens inteiramente separadas do mundo cultural atual. Essa ressignificação de uma teoria crítica da justiça é possível mediante um enfoque bidimensional em que

a lógica econômica do mercado interage de maneiras complexas com a lógica cultural do reconhecimento, umas vezes, instrumentalizando as distinções vigentes de *status*; outras, dissolvendo-as e desdenhando-as, e outras, criando umas novas. Em consequência disso, os mecanismos do mercado dão lugar às relações econômicas de classe que não são simples reflexos das hierarquias de *status*. Nem estas relações nem os mecanismos que as geram podem compreender-se mediante o monismo de reconhecimento. Uma perspectiva adequada deve teorizar tanto a dinâmica característica da economia capitalista como suas interações com a ordem de *status* (Fraser; Honneth, 2006, p. 160).

Isso é visível em casos concretos de injustiças bivalentes, isto é, aquelas injustiças que concernem tanto aos problemas da falta de reconhecimento quanto à falta de redistribuição

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigevando Araújo de Sousa

justa, como é o caso das mulheres que sofrem de uma hierarquia androcêntrica e machista de *status*, uma injustiça que conseqüentemente acarreta uma exploração do trabalho reprodutivo não remunerado; o mesmo pode valer para afro-americanos que sofrem diante de uma hierarquia de *status* racista e de uma injusta estrutura de classe que os submetem a estruturas precarizadas de trabalho e remuneração. O monismo é falho porque absolutiza apenas uma dessas dimensões.

A teoria do reconhecimento de Honneth não apresenta uma explicação causal dos aspectos impulsionadores dos resultados econômicos, então terá um déficit quanto à sua prática orientadora: essa teoria será incapaz de fornecer uma “orientação à prática política destinada a superar a má distribuição” (Zurn, 2015, p. 143). De acordo com Fraser (2006), ao passo em que a teoria do reconhecimento permite mudanças culturais e avaliativas em resposta a problemas de mercado, na melhor das hipóteses, produzirá remédios ineficazes.

O que é mais preocupante na análise proposta por Fraser, é que a teoria do reconhecimento fornece uma consideração inadequada de como mediar as tensões entre o não reconhecimento e a má distribuição e, desse modo, poderá propor soluções políticas impulsionadas por conflitos culturais ou marginalização econômica. Um outro ponto falho de Honneth consiste em conceber a economia como parte integrante da cultura, o que leva à conclusão equivocada de que o comportamento está total e exclusivamente guiado pela dinâmica do reconhecimento.

Outra questão importante a qual a filósofa diverge de Honneth relaciona-se aos tipos apropriados de padrões de avaliação a serem usados em filosofia política. Fraser defende que as normas deontológicas são mais adequadas para a ampla gama de pluralismo ético testemunhado nas sociedades contemporâneas do que as teorias de caráter teleológicas como as teorias de Honneth. De acordo com ela, existem várias questões complicadas na forma de compreender a teoria do reconhecimento em relação à justificação e ao uso de padrões normativos.

Não há nenhuma concepção de autorrealização ou de boa vida, que seja universalmente compartilhada, e nenhuma pode ser estabelecida por autoridade. [...] a justiça em termos de *paridade participativa* consiste numa justiça que requer arranjos sociais que permitam todos os membros adultos da sociedade interagirem como pares (FRASER, 1997, p. 29).

Fraser concebe a justiça em termos de “paridade participativa”. A paridade representa o núcleo normativo [de inspiração kantiana] da concepção de justiça elaborada por ela, que seria a condição de ser um *igual*, de estar *a par* com os demais em termos de

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigevando Araújo de Sousa

participação. A justiça segundo essa concepção “exige acordos sociais que permitam que todos os membros (adultos) estejam em pé de igualdade” (Fraser; Honneth, 2006, p. 162).

A efetivação dessa igualdade depende de duas condições: (i) a primeira é uma condição objetiva que trata da distribuição dos recursos materiais de modo que garanta a autonomia e a voz de todos os participantes; (ii) e a segunda condição é intersubjetiva, que se reporta ao requerimento de que os padrões institucionalizados de valor cultural apresentem o mesmo respeito a todos os participantes e certifiquem a igualdade de oportunidades para conquistar a estima social.

Uma outra crítica de Fraser a Honneth consiste no que ela caracteriza como sendo a psicologização da teoria do reconhecimento no sentido que Honneth pensa a autorrealização como um processo autorreferenciado sem observar os componentes políticos que permeiam esse processo. Isto é, o modelo de justiça honnethiano fica preso a questões identitárias sem aprofundar questões de *status*, o lugar do indivíduo na complexidade das relações objetivas, sobretudo, a complexidade envolta ao capitalismo.

Desse modo, podemos afirmar que Fraser faz críticas à teoria política honnethiana baseada em torno dos valores que procuram a autorrealização dos indivíduos. Primeiramente a autora afirma que a teoria de Honneth baseia-se numa ética teleológica cujas reivindicações não podem ser universalmente justificáveis. Depois defende que a teoria do reconhecimento de Honneth é inaceitavelmente sectária⁴ em relação à ampla diversidade de concepções do bem aceitável nas sociedades modernas; e por último, ela afirma que a teoria honnethiana do reconhecimento é insuficiente para avaliar a controvérsia entre a realidade social e política, e não poderia mediar de uma maneira justa os conflitos entre horizontes diversos de valores, concebidos por diferentes comunidades/sociedades.

Para Fraser e Honneth, o reconhecimento desempenha um papel importante na explicação do significado da igualdade moral e dos requisitos da justiça, mas ambos os autores tratam a questão de forma diferente. Honneth defende que é impossível articular adequadamente os ideais liberais sem uma teoria da vida boa, por isso toma como base de sua teoria do reconhecimento a justiça enquanto uma condição da prosperidade humana. Para Fraser, essa concepção apresentada por Honneth é demasiadamente psicológica “ao manter a prioridade que concede a psicologia moral” (Fraser; Honneth, 2006, p. 160). Fraser comenta que para Honneth, o ingrediente básico do progresso humano é priorizar uma “identidade

⁴ Entendemos aqui o significado em que Honneth concebe o sectarismo como algo referente à seita, cujos seguidores aderem aos seus conjuntos de normas e valores e os tem como únicos modelos de vida boa.

intacta”.

Zurn (2015, p. 147) em seguimento a Honneth e Fraser, afirma que quando estamos pensando eticamente, fazemos perguntas como: “o que é bom para mim, dado minha identidade e compromissos de valor?” e “quais são nossas concepções sobre vida boa e como podemos perceber melhor nossos valores compartilhados?” De fato, quando fazemos esses tipos de perguntas estamos pensando moralmente. De outro modo, quando fazemos perguntas como: “o que é a coisa certa a fazer por alguém neste contexto?” e “que tipos de políticas são do mesmo interesse de todas as pessoas afetadas por elas?” Esses tipos de perguntas são do âmbito da ética. Assim, a teleologia pertence ao âmbito de questões morais e a deontologia refere-se às questões sobre a ética.

Dentro dessa perspectiva, Fraser aponta que a teoria do reconhecimento honnethiana por ser fundamentada em torno da noção de autorrealização, é uma teoria teleológica, isto é, tem como finalidade a própria autorrealização dos indivíduos. Por conseguinte, ela afirma que nenhuma alegação ética (teleológica) pode ser justificada como universalmente aplicável em diferentes culturas, mas apenas reivindicações deontológicas sobre moralidade e justiça são universalmente justificáveis em diversos horizontes de valor. Vale aqui ressaltar a posição de Habermas (2002, p. 256), segundo a qual uma concepção discursiva e democrática do direito não impede que os cidadãos legitimem uma concepção de bem, mas pelo contrário, o que ela impede é “que se privilegie uma forma de vida em detrimento de outra”.

Assim, quando se trata de vida ética, Fraser pontua que simplesmente ficamos sem recursos argumentativos para convencer os outros que ainda não aceitam nossa própria concepção de vida boa; isto é, há grandes dificuldades sobre a circunstância de que os outros aceitem que nossa perspectiva é correta e de que a deles é equivocada. Pelo fato de as reivindicações da teoria do reconhecimento ser éticas, elas não podem ser universalmente justificadas em diferentes culturas e diferentes horizontes de valor. Por esse motivo, segundo Fraser a teoria de Honneth se torna vulnerável mediante os problemas de universalização dos valores aos quais considera como transcendentais ao contexto e à vida social em particular.

Ao abstrair de conceitos específicos das diversas concepções do bem e atendendo aos tipos de interesse social e político, Honneth teoriza sobre relações necessárias para que alguém se realize, seja qual for a sua concepção do bem. Desse modo, Fraser defende que o

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigevando Araújo de Sousa

modelo de *status*⁵ de reconhecimento tem a vantagem sobre modelos concorrentes de ações para o reconhecimento de pessoas sob a égide de uma teoria normativa deontológica da justiça. Segundo ela, isso forneceria algumas vantagens teóricas:

Primeiramente, se se concebe o reconhecimento como uma questão de justiça e não de ética, então uma teoria social crítica pode integrar reivindicações por uma justa distribuição de direitos, recursos e oportunidades, tradicionalmente consideradas como questões de justiça enquanto reivindicações de reconhecimento voltado para a autorrealização e, portanto, sujeito apenas à avaliação ética. Para Zurn (2003, p. 527), essa mudança de perspectiva de Fraser evitaria “sucumbir à esquizofrenia filosófica” da dicotomia entre redistribuição e reconhecimento. Por isso, para Fraser é melhor tratar o reconhecimento como uma questão de justiça, e, portanto, de moralidade, do que tratar como uma questão de vida boa, e, portanto, como uma questão ética.

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

114

A segunda vantagem desse modelo de *status* consiste em tirar proveito do caráter universalmente vinculativo das reivindicações à justiça, em oposição ao provincianismo das reivindicações éticas. Enquanto caráter normativo, Fraser acredita que a justiça seja universalmente vinculativa e se sustenta independentemente dos compromissos com valores específicos; a força normativa das reivindicações por ampliação do reconhecimento não dependeria diretamente de um horizonte substantivo específico de valor. Consequentemente, nenhuma abordagem desse tipo conseguiria estabelecer essas reivindicações como normativamente vinculantes entre aqueles que não compartilhassem do mesmo “horizonte de valor ético do teórico” (Fraser, 2007, p. 121).

Por conseguinte, isso implicaria, numa terceira vantagem do modelo de *status*, em que muitas demandas de reconhecimento poderiam ser justificadas sem recorrer a comparações

⁵ No modelo de *status*, o não reconhecimento surge quando as instituições estruturam a interação de acordo com as normas culturais que impedem a paridade de participação. Com o modelo de *status*, Fraser propõe uma análise alternativa de reconhecimento e afirma que o que exige reconhecimento não é a identidade específica do grupo, mas o *status* dos membros do grupo como parceiros plenos na interação social. Cf. Fraser, 2007, p. 117-118.

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigevando Araújo de Sousa

e avaliações eticamente formais concorrentes de autorrealização. Então, esse modelo poderia evitar problemas hermenêuticos em relação à comparação transcultural, aos problemas pluralistas de visões de mundo incompatíveis, problemas contextuais de mudança e hierarquias aparentemente contingentes de valor e assim por diante. Por isso, Fraser reconhece que a estratégia de evitar a avaliação ética pode não ser suficiente, mas ela defende que se deva evitar uma virada “prematura” para a ética, e isso nos permitirá, em muitas questões, julgar reconhecimentos reivindicações definitivas de tal maneira que sejam vinculativas para todos:

[...] Dessa forma, o modelo de *status* não recorre a uma concepção de boa vida. Ele recorre, sim, a uma concepção de justiça que pode e deve ser aceita por aqueles com concepções divergentes sobre boa vida. O que torna o não-reconhecimento moralmente errado, nessa visão, e que ele nega a alguns indivíduos e grupos a possibilidade de participarem no mesmo nível que os outros da interação social (Fraser, 2007, p. 121).

Assim, Fraser defende a norma da *paridade participativa* como não-sectária. No seu entendimento essa norma pode justificar as reivindicações por reconhecimento como normativamente vinculantes entre os que concordam em aceitar os termos justos da interação sob as condições do pluralismo de valor. Ao associar o reconhecimento à justiça, Fraser se contrapõe a Honneth que o associa à vida boa. Ela está evitando a concepção de que todos possuem direitos iguais segundo a estima social. Essa concepção pela qual se baseia Honneth, segundo Fraser é evidentemente insustentável, pois ele apresenta a noção de estima como inexpressiva e vazia de sentido.

115

2. A possível atenuação da crítica

Concebidas em termos éticos, as violações do reconhecimento não podem ser julgadas além de algum conjunto determinado de avaliações substantivas sobre quais formas de vida valem a pena viver e quais não. A mudança de postura de Honneth em busca de um cimento institucional para pensar o reconhecimento ocorre em *O direito da liberdade* (2011; 2015). Obviamente aqui há uma restrição, no sentido que o debate Fraser-Honneth é de 2003, portanto muito anterior ao *Das Recht der Freiheit*. De todo modo, a principal mudança nessa obra consiste em “explorar o potencial emancipatório das próprias instituições, como alternativa à luta por reconhecimento calcada em relações intersubjetivas diretas” (Rosenfield; Saavedra, 2013, p. 44).

Para evitar o risco de voltar a aplicar a uma dada realidade, princípios obtidos de

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 106 - 120
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigeando Araújo de Sousa

maneira imanente, a realidade social não deve ser pressuposta como objeto suficiente analisado. Em vez disso, seus traços e suas propriedades essenciais deveriam antes ser ressaltados, demonstrando-se quais esferas sociais produzem determinadas contribuições à garantia e à realização dos valores já institucionalizados na sociedade (Honneth, 2015, p. 26).

Com isso, é de se notar que aquela competência por parte do indivíduo de autonomamente criar e efetivar seu projeto de vida, tal como exposta em *Luta por reconhecimento* ainda estava sendo analisada no nível das relações intersubjetivas diretas, mas agora terá que ser analisada no nível das principais instituições sociais. Em *O direito da liberdade*, agora a própria liberdade é tida como o valor considerado fundamental nas sociedades modernas e síntese de todos os demais; ela é vista por Honneth como o princípio fundamental da justiça. Assim, a liberdade pode expressar-se distintamente em diversos contextos.

Trata-se do reconhecimento pensado em suas expressões institucionais num percurso em que a liberdade se desenvolve em termos de liberdade negativa (não-intervenção), reflexiva (moral) e social (institucional). A liberdade social perfaz um caminho mediante as relações pessoais, as relações de mercado e a formação da vontade democrática, que é o ápice da eticidade honnethiana.

Segundo Honneth há uma correspondência entre as esferas características da sociedade e as acepções desse valor fundamental: esse entendimento tanto estrutura como legitima a respectiva esfera. Realizar a liberdade assim como ela é recepcionada pelas sociedades modernas em suas respectivas esferas e respeitando as circunstâncias específicas nelas vigentes, é considerado por Honneth como uma forma justa de relacionar-se em sociedade.

Embora essa liberdade seja sempre interpretada como individual, suas diferentes compreensões encontram sua expressão como “promessas consagradas historicamente através de lutas sociais em instituições da sociedade” (Sobottka, 2013, p. 160). No pensamento honnethiano, agora essas promessas institucionalizadas são a base normativa das exigências de justiça.

Voltando-se às estruturas normativas de Honneth em *Luta por reconhecimento* e comparando-as com os argumentos expostos em *O direito da liberdade*, é possível notar que o debate entre Honneth e Fraser provocou um amadurecimento teórico por parte do autor ao tratar da questão do reconhecimento como uma questão para além da autorrealização e, consequentemente, enfocando os elementos institucionais e intersubjetivos da liberdade social

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigevando Araújo de Sousa

de um modo mais meticuloso mediante uma reconstrução normativa. “Esse procedimento evita, para Honneth, que a teoria da justiça seja articulada por uma filosofia que perdeu seu vínculo com a vida social e, por conseguinte, também sua relevância social” (Sobottka, 2013, p. 161).

Nesse sentido, é possível atenuar as críticas de Fraser do seguinte modo: a estrutura do argumento de Honneth em *Luta por reconhecimento* estava fundamentada na alegação de que uma “concepção formal da vida ética” poderia funcionar como ponto de vista normativo para julgar formas progressivas e patológicas de organização social. Assim, a teoria social crítica do reconhecimento proposta por Honneth deve servir tanto para um esboço empiricamente expressivo das relações sociais e conflitos recorrentes como também deve tornar viável o “comportamento crítico diante da realidade social e apontar para a emancipação e as patologias e obstáculos que impedem sua realização” (Werle; Melo, 2013, p. 191).

Essa concepção formal da vida ética na ótica honnethiana visava delinear a totalidade de condições intersubjetivas que poderiam ser mostradas para servir como pré-requisitos necessários para a autorrealização individual. A ideia fundamental de Honneth nesse contexto consistia em articular as condições sociais do reconhecimento recíproco necessário para qualquer forma de autorrealização saudável explicitando as três formas de autorrelação prática: autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Essa concepção formal de condições sociais para Honneth é perfeitamente adequada para se teorizar sobre a vida boa, por ser suficientemente abstrata e formal para ser universalizável.

Assim, Honneth e Fraser estão interessados numa teoria que esteja de acordo com uma justificação universal. Isso requer muito esforço no contexto de sociedades modernas e complexas: suas respectivas reivindicações positivas são formuladas para e à luz das condições sociais em sociedades liberais modernas.

Porém, desde o final da década de 1980, alguns autores procuraram articular o ponto de vista imparcial da justificação normativa com as exigências mais concretas de ancoramento dos princípios de justiça. No próprio interior das soluções kantianas ligadas aos liberais, que sempre dominaram a pauta do debate sobre teorias da justiça, surgiam soluções que apontavam para a sensibilização maior diante de contextos; e aqueles “obcecados pelo contexto” passavam a admitir a legitimidade das pretensões universalistas da justiça, cuja justificação normativa implicava alguma forma de transcendência em relação às determinações éticas (Werle; Melo, 2013, p. 193).

Honneth chega a esse debate entre liberais e comunitaristas procurando oferecer uma nova solução para esse desafio, isto é, ele agora tem a missão de articular ao mesmo tempo uma teoria alusiva às práticas sociais e às situações históricas concretas sem cair no relativismo e sem perder de vista a universalidade. Nessa perspectiva a crítica de Fraser a Honneth estaria

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigevando Araújo de Sousa

fundamentada em um padrão de desenvolvimento de contraste kantiano-hegeliano de oposição entre moralidade e eticidade.

Todavia, isso não é uma questão fácil de resolver, um debate fácil de encerrar: para Fraser o modelo monista tripartite de Honneth, o qual propõe três dimensões “igualmente importantes” de reconhecimento (amor, direito, solidariedade), recai na indeterminação, uma vez que ele não apresenta uma proposta viável de justiça. Ao interpretar seus princípios normativos num plano formal, Honneth segundo Fraser, esvazia sua teoria de conteúdo concreto e perde sua força normativa. Com o intento de resistir à tentação do sectarismo, “inerente à teleologia, ele acaba sucumbindo à indeterminação” (Fraser; Honneth, 2006, p. 171).

A proposta de Honneth, segundo a crítica de Fraser, pressupõe uma gama delimitada de concepções plausíveis de bem, justamente porque tenta se concentrar em um modelo perfeccionista de autorrealização, o que pode levar à exclusão de concepções abrangentes que não subscrevem ao ideal de autorrealização de cada indivíduo. Com isso, Fraser insiste em afirmar que o modelo baseado em identidade e reconhecimento proposto por Honneth sucumbe ao escopo limitado da avaliação ética, precisamente porque está enraizado em uma forma subjetivista de conexão entre indivíduos cujo desenvolvimento de suas identidades individuais ou grupais está condicionado aos padrões de reconhecimento recíproco sem observar os padrões de injustiça institucionalizados nas sociedades.

Com Fraser, o próprio conceito de “reconhecimento” é ampliado para além da dimensão da “autorrealização” honnethiana; Fraser entende reconhecimento em termos de justiça em sua dimensão marcadamente social. Para ela, o modelo de reconhecimento atrelado à autorrealização ou à autoestima seria apenas um modelo psicologizado de justiça e, por isso, insuficiente para enfrentar as injustiças sociais. (Lima, 2015, p. 219).

Desse modo, Fraser considera que a proposta de reconhecimento de Honneth é devedora de um monismo e, por isso, recai numa concepção reducionista de justiça que oblitera as condições objetivas e sociais, isto é, os espaços institucionais que possam viabilizar o reconhecimento. Além disso, é falha por deixar de lado as condições objetivas da emancipação, a saber, a redistribuição.

Considerações finais

O objetivo principal deste artigo consistiu em colocar em relevo a crítica de Fraser a Honneth, especificamente à sua proposta de reconhecimento. A filósofa sustenta que tal

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigeando Araújo de Sousa

proposta é perpassada por duas falhas principais: recai num monismo ao considerar o enfrentamento das injustiças apenas a partir do reconhecimento deixando de lado a questão redistributiva; esse monismo é acompanhado de um reducionismo psicologizante na medida em que trata o reconhecimento não como um *status* social e político, mas como um processo identitário focado na autorrealização do indivíduo.

Com isso, Fraser propõe como alternativa uma concepção bidimensional de justiça que leve em consideração tanto o reconhecimento como a redistribuição. As injustiças no mundo são bivalentes, por isso, não podem ser confrontadas apenas por um ou outro vetor. Questões de gênero, raça, cor, afetam os processos de exclusão econômica, e estes por sua vez afetam o reconhecimento dessas categorias.

É possível que Honneth em *O direito da liberdade*, ao resignificar o reconhecimento em termos institucionais, atenuar essas presumíveis deficiências apontadas por Fraser, uma possibilidade que demandaria um outro artigo específico para enfrentar tal desafio. De todo modo, é visível que essa querela Fraser-Honneth é um debate em aberto e frutífero que deve render outras discussões futuras.

119

Referências

FRASER, Nancy. **Justice interrupts critical reflection on the “post socialist” condition.** New York: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico.** Madrid: Morata, 2006.

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem ética?** In: SOUSA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). *Teoria crítica no século XXI.* São Paulo: Annablume, 2007. (Crítica Contemporânea), p. 113 – 140.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** Trad. George Sperber; Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HEGEL, Georg. W. F. **El sistema de la eticidade.** Edición preparada por Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria. Madrid: Editora Nacional, 1983.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade.** Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

A CRÍTICA DE NANCY FRASER A AXEL HONNETH: AS FALHAS...

Francisco Jozivan Guedes de Lima / Vigeando Araújo de Sousa

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. **Fraser Vs. Honneth: Redistribuição e Reconhecimento Considerações sobre um modelo monista e dual de justiça.** In: TAUCHEN, Jair (et. al). (Org.). XV Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi. v. 3, 2015, p. 206-220.

PEREIRA, Gustavo. **Las voces de la igualdad. bases para una teoría crítica de la justicia.** Capellades, España: Editorial Proteus, 2010.

ROSENFELD, Cinara.; SAAVEDRA, Giovani. **Reconhecimento, teoria crítica e sociedade: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios de sua aplicação no Brasil.** Sociologias, Porto Alegre, ano 15, nº 33, mai./ago. 2013, p. 14 - 54.

SOBOTTKA, Emil. **A liberdade individual e suas expressões institucionais.** Revista Brasileira de Ciências Sociais (Impresso), v. 27, p. 219-223, 2012.

WERLE, Denilson; MELO, Rúrion. **Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth.** In: NOBRE, Marcos. (Org). Curso livre de teoria crítica. 3ª Ed. Campinas, SP: Papyrus, 2013, p. 183 – 198.

ZURN, Cristopher. **Axel Honneth.** Malden, MA: Polity Press, 2015.

ZURN, Cristopher. **Identity or Status? Struggles over Recognition. Struggles over Recognition in Fraser, Honneth, and Taylor.** Constellations, v. 10, n. 4, p. 519-537, 2003.

120

VIGILÂNCIA, CAPITALISMO E A CORROSÃO DA LIBERDADE SOCIAL

Felipe Gonçalves Silva¹

Resumo:

O artigo busca trazer contribuições a uma crítica da vigilância voltada a seus efeitos disruptivos nas condições sociais de manutenção da ordem democrática. Para isso, ele propõe integrar as análises de Christian Fuchs sobre a vigilância, pautadas na crítica da economia política e nas características distintivas do capitalismo informacional, ao projeto de atualização da eticidade democrática defendido por Axel Honneth em *O Direito da Liberdade*. A conjugação destes dois aportes teóricos permitirá compreender a vigilância como uma das principais fontes de patologias sociais no capitalismo recente, reforçando sua crítica como um processo informacional que contradiz as bases sociais de formas de vida democráticas.

Palavras-chave: Vigilância. Democracia. Liberdade social. Eticidade. Teoria crítica.

SURVEILLANCE, CAPITALISM AND THE EROSION OF SOCIAL FREEDOM

Abstract:

The article aims to contribute to a critique of surveillance that focuses on its disruptive effects on the social conditions that are necessary for the functioning of a democratic order. To achieve this objective, the article proposes the integration of Christian Fuchs' analysis of surveillance, based on a critique of political economy and the distinctive characteristics of informational capitalism, with Axel Honneth's project of updating democratic ethical life as set forth in *The Freedom's Right*. The combination of these two theoretical inputs makes it possible to consider surveillance as a source of social pathologies inherent to recent capitalism, which affect the conditions for the exercise of social freedom at different levels of democratic life.

Keywords: Surveillance. Democracy. Social freedom. Ethical life. Critical theory.

Os estudos sobre vigilância crescem significativamente no interior das ciências sociais contemporâneas, refletindo o desenvolvimento acelerado de tecnologias digitais de monitoramento e controle, sua conexão estrutural com formas de reprodução capitalista baseadas na extração de valor de dados pessoais e sua penetração cada vez mais ampla em dimensões capilares da interação social. No entanto, apesar do grande volume de investigações empíricas realizadas sobre este tema, não é fácil discernir critérios adequados a sua avaliação. Com muita frequência, os estudos sobre a vigilância recaem em duas tendências problemáticas: por um lado, a descrição do desenvolvimento histórico de instrumentos de monitoramento e

¹ Professor do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS). Possui doutorado em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2010). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7023-2497>. E-mail: [goncalves.silva@ufrgs.br](mailto:gonalves.silva@ufrgs.br).

controle como tecnologias em si mesmas neutras, negligenciando suas implicações ético-políticas, e, por outro, um viés individualista que predomina entre os estudos que se pretendem críticos, os quais ressaltam os danos individuais vinculados à privacidade informacional e à autonomia pessoal, mas obscurecem seus efeitos destrutivos sobre a manutenção da democracia e de formas cooperativas de interação social². À luz desse quadro, parece necessário ampliar a reflexão sobre o significado da vigilância e sobre o que há de errado com ela.

O objetivo deste artigo é reunir contribuições para uma crítica da vigilância dedicada a seu papel na corrosão da liberdade social, entendida como uma condição necessária e um meio para o funcionamento de formas de vida democráticas. Para isso, serão combinadas duas principais perspectivas de análise: a teoria da eticidade democrática de Axel Honneth e a economia política da vigilância desenvolvida por Christian Fuchs. A contribuição distintiva de Honneth em *O direito da Liberdade* (2011) reside não apenas em defender o conceito de liberdade social derivado de Hegel e Marx para superar os limites de um debate filosófico restrito aos termos da liberdade negativa e positiva, mas em buscar vincular estes dois conceitos à sua “matéria social”. Neste sentido, as formas mais tradicionais de compreensão da liberdade são também investigadas à luz de sua inscrição social, vale dizer, em sua relação com instituições e práticas que possuem realidade objetiva, permitindo que sejam vistas como condições complementares para a realização da liberdade social no tecido da eticidade democrática. Isso implica que, apesar do caráter individual dessas formas de liberdade, seu valor não pode ser plenamente apreendido sem as formas de cooperação intersubjetiva que lhe conferem uma racionalidade ético-política – o que conduz à reconstrução normativa de sua corporificação na estrutura institucional da vida ética, bem como à crítica de tendências históricas vinculadas a seu empobrecimento ou distorção.

No entanto, apesar das potencialidades trazidas com a inscrição social da liberdade, a ausência de considerações mais diretas sobre os problemas envolvendo a vigilância pode ser identificada entre as limitações mais significativas de seu quadro histórico-empírico. Honneth ignora o profundo impacto que a conjugação do capitalismo com formas sistemáticas de vigilância tem assumido nos arranjos sociais do início do século XXI. Os trabalhos de Christian

² Considerações abrangentes sobre os estudos da vigilância atentos às limitações impostas pelas duas tendências aqui destacadas, neutralidade tecnológica e individualismo normativo, podem ser encontrados em Fuchs (2015; 2011a), Costanza (2018) e Hoye & Monaghan (2019).

Fuchs³ oferecem recursos importantes na redução desta lacuna. Embora Fuchs não empregue explicitamente o léxico filosófico da liberdade, suas análises são orientadas para preocupações comuns sobre a cooperação mútua e a participação igualitária no âmbito de sistemas sociais plurais e diferenciados. Mais importante, ele ilustra como práticas de cooperação social podem ser minadas por mecanismos de vigilância inerentes ao capitalismo, os quais são atualizados junto às transformações históricas da chamada sociedade informacional. Neste sentido, seu trabalho parece mais propício que outras contribuições importantes sobre o capitalismo de vigilância publicadas no mesmo período. Por outro lado, a exigência de uma crítica negativa informada por padrões normativos de cooperação social, como sugerido por Fuchs, pode se beneficiar do quadro conceitual que acompanha a teoria da eticidade democrática, salientando efeitos destrutivos da vigilância nas múltiplas estruturas da liberdade social. A conjugação destes dois aportes teóricos permitirá compreender a vigilância como uma das principais fontes de patologias sociais no capitalismo recente, reforçando sua crítica como um processo informacional que contradiz as bases sociais de formas de vida democráticas.

I. Três conceitos de liberdade

Em *O direito da liberdade: Fundamentos de uma eticidade democrática* (2011), Axel Honneth nos apresenta uma recollecção abrangente do conceito de liberdade, buscando apreender teoricamente as diferentes variações desse conceito desde suas formulações clássicas até os debates filosóficos contemporâneos. Recorrendo a uma atualização da *Filosofia do Direito* hegeliana, o autor busca orientações para uma conceitualização abrangente da ideia de liberdade, defendendo a importância conjunta de suas diferentes acepções na efetivação de formas de vida democráticas (Honneth, 2014, p. 72). Em um primeiro momento de “atualização histórica”, Honneth busca recuperar aquilo que considera os três sentidos mais determinantes na história intelectual desse conceito: o negativo, o reflexivo e o social. Ele parte, para isso, do conceito de liberdade negativa, que teria emergido com as guerras civis-religiosas europeias dos séculos XVI e XVII e encontraria sua primeira grande expressão na obra de Thomas Hobbes, denotando a exigência de “não ser obstruído por impedimentos externos na busca pela

³ Foram consultados os trabalhos de Fuchs publicados entre os anos 2010 e 2012, período de sua obra particularmente dedicado à economia política da vigilância. Daremos especial atenção a Fuchs 2011a, b; 2012 a,b,c.

realização dos objetivos que cada um impõe a si mesmo” (Honneth, 2014, p. 21). Ao insistir na exterioridade das resistências ou impedimentos aqui considerados, Honneth salienta que os “impedimentos interiores” – tais como o medo, a fraqueza de vontade ou a ausência de autoconfiança – não devem ser tidos como restrições a esta concepção de liberdade. Tais elementos se referem à composição mesma dos corpos individuais cuja atividade exterior se avalia como livre, independentemente de suas disposições e motivações internas. E ao salientar seu aspecto negativo, o autor enfatiza que nenhum tipo de exigência normativa é dirigida a esse universo motivacional: a liberdade negativa, entendida como não interferência, buscaria evitar qualquer exigência ética em relação aos desejos e finalidades almejados por cada sujeito individualmente. Pois, de modo fundamental, escaparia a sua área de cobertura “o juízo sobre o que um sujeito deve querer” (Honneth, 2014, p. 22). Nesse sentido particular, a evolução do conceito alcança o pensamento filosófico contemporâneo como um abrangente “direito à especificidade”, o qual extrapola o domínio das liberdades religiosas para a qual teria sido originalmente concebido e passa a demandar a mais ampla proteção contra intervenções à esfera do arbítrio individual.

Honneth considera a liberdade reflexiva como uma família de ideias que guarda suas origens no pensamento filosófico antigo, mas que teria ganho maior notoriedade em sua recuperação moderna em contraponto à concepção negativa mencionada: “por contraste, a ideia de liberdade reflexiva se concentra na relação do sujeito consigo mesmo; de acordo com ela, os indivíduos são livres se suas ações forem guiadas exclusivamente por suas próprias intenções” (p. 29). Nesse sentido, a liberdade reflexiva passa a exigir que a própria definição das finalidades perseguidas pelo sujeito possa ser considerada como um ato livre, vale dizer, que passe a ser vista como “resultado de uma determinação que o próprio sujeito realiza sobre si mesmo”, ao invés de determinações heterônomas de qualquer tipo. Honneth encontra em Rousseau a elaboração moderna mais original dessa ideia exigente, a qual, entretanto, seria já em sua obra cindida em dois encaminhamentos distintos: a liberdade reflexiva pode ser lida tanto como a autonomia de um sujeito que atribui a si mesmo as normas de ação que considera racionalmente mais justificáveis segundo seu juízo moral, ou como a autenticidade daquele que se deixa conduzir por uma articulação coerente de inclinações e desejos considerados mais genuínos. Em ambos os casos, a atitude de um sujeito que busca direcionar suas ações a partir de uma relação reflexiva consigo mesmo daria ensejo a um sentido enfático da liberdade como autodeterminação.

Honneth nos apresenta a liberdade social, finalmente, como a terceira concepção destacada na referida presentificação histórica do conceito. Diferentemente das concepções negativa e reflexiva, focadas respectivamente na relação de um sujeito individual com o mundo exterior e consigo mesmo, a noção de liberdade social dirige-se a um componente da realidade objetiva no qual, por meio de interações sociais, os objetivos de um agente podem ser complementarmente realizados pelos dos demais parceiros de interação: “A busca pela liberdade não é mais um elemento da experiência meramente subjetiva, uma vez que encontramos outros sujeitos cujos objetivos complementam os nossos. De fato, agora o ego pode ver um elemento do mundo exterior nos esforços de seus parceiros na interação - um elemento que lhe permite implementar seus objetivos autônomos objetivamente” (p. 44). A liberdade social, desse modo, é vista como a possibilidade de realização de objetivos individuais por meio de práticas cooperativas de reconhecimento recíproco. Para que esse tipo de cooperação possa se dar, Honneth salienta a necessidade de mediações cumpridas por instituições sociais adequadas, chamadas de instituições do reconhecimento, segundo as quais os sujeitos aprendem a *formar* seus desejos de tal modo que possam ser satisfeitos mediante a ação complementar de seus parceiros de interação. Na medida em que possuem desejos desse tipo, os sujeitos envolvidos poderiam experienciar, nas palavras de Hegel, “estar *consigo mesmo* nessa objetividade” (p. 48). Esse modelo de liberdade, inicialmente encontrado na teoria hegeliana do espírito objetivo, seria também desenvolvido nas reflexões de Marx sobre o trabalho enquanto prática cooperativa:

Em seus primeiros escritos, Marx é guiado por intuições hegelianas, embora talvez não de maneira inteiramente consciente, quando declara que a cooperação social é o modelo de liberdade. (...) Marx está ciente, no entanto, de que uma tal conexão entre os membros de uma comunidade é impossível sem um meio externo e objetivo. Assim, ele prevê uma instituição social na qual essa forma de reconhecimento mútuo perde seu caráter efêmero e se torna obrigatória para todos. Na cooperação, entendida como o verdadeiro vínculo de nossa produção comum, os sujeitos estão cientes de sua necessidade recíproca essencial de encontrar um complemento no outro (p. 49-50).

Em um estudo mais recente, “Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Zur Reaktualisierung einer verschütteten Tradition” (2020), a história do conceito de liberdade social é compreendida de maneira significativamente mais ampla, incluindo contribuições originais de autores do socialismo francês, como Fourier e Proudhon, de Hannah Arendt e de John Dilwey. Naquilo que se refere mais especificamente à realização da liberdade política por meio da cooperação social, Honneth encontra no conceito arendtiano de ação, entendido como prática linguisticamente mediada de criação de novos vínculos institucionais, bem como na

ideia de mentalidade alargada, que conduziria à superação das convicções e visões de mundo egocentricamente restritas por meio da troca intersubjetiva de argumentos, modos particularmente frutíferos de enraizamento da liberdade social no âmbito de processos democráticos:

No século seguinte, uma ideia semelhante foi adotada por Hannah Arendt, que buscava interpretar consistentemente seu conceito de ação democrática como expressão da intersubjetividade primordial da liberdade humana; de acordo com ela, somente na esfera política, entendida como um espaço de debate público sobre o bem comum, seríamos verdadeiramente "livres", pois é nesse momento que o indivíduo deve despojar-se das preocupações privadas que lhe foram causalmente impostas e ampliar sua perspectiva, anteriormente egocêntrica, por meio do intercâmbio intersubjetivo de argumentos. (HONNETH, 2020, p.154).

Na continuidade dessas considerações conceituais, *O Direito da Liberdade* passa a se dedicar mais diretamente a uma reconstrução histórico-sociológica das instituições que compõem a eticidade democrática, vale dizer, ao conjunto das instituições do reconhecimento necessárias à realização da liberdade. Nesse sentido, as próprias concepções de liberdade negativa e reflexiva precisarão ser investigadas “do ponto de vista da liberdade social”, isto é, como condições de possibilidade à realização da liberdade. O que significa também dizer que serão investigados os complexos institucionais capazes revelar, também em relação às concepções negativa e reflexiva, a “matéria social” da liberdade, isto é, o modo como “alcançam realidade social” (p. 66). Nesse sentido, a concepção negativa passa a ser investigada como liberdade jurídica, entendida como uma autorização conferida por direitos subjetivos para que o sujeito de direito possa se retirar voluntariamente dos contextos interativos (p. 77). O núcleo da liberdade jurídica é encontrado em uma “esfera da privacidade individual”, vale dizer, em uma esfera de não interferência protegida contra acessos desautorizados, destinada a permitir a cada um definir e repensar suas orientações de valor individuais segundo uma autorreflexão aliviada dos deveres e laços de socialização (p. 81). Por outro lado, a liberdade reflexiva encontraria sua matéria social em um sistema de saber e de ação pautado na justificabilidade moral de normas sociais segundo razões generalizáveis. A liberdade moral, assim, permitira rejeitar imposições sociais e expectativas de papéis ao se mostrarem incapazes de passar por um teste de aceitabilidade segundo critérios universalistas. Nesse sentido, na forma de uma “moral pós-convencional”, ela representa um instrumento crítico a partir do qual a adesão a regras e papéis sociais é suspensa para uma avaliação discursiva “em nome de toda a humanidade”. Ambas as formas de liberdade representam, assim, a possibilidade de suspensão temporária dos deveres impositivos da vida social, seja

para a experimentação individual dos próprios valores e desejos, seja para a verificação de sua capacidade de assentimento reflexivo. Nesse sentido, ambas são consideradas condições necessárias à liberdade social, já que, sem elas, as obrigações de papéis próprias de cada esfera da eticidade teriam de ser admitidas como imposições forçadas, e não como institucionalizações da liberdade individualmente almejadas e racionalmente aceitas.

Esses sistemas de ação só formam esferas da liberdade social se as obrigações de papéis constituintes dos sujeitos puderem ser concebidas como capazes de assentimento reflexivo. Se obrigações desse tipo fossem impostas socialmente ou forçadas, os sujeitos não poderiam reconhecer na complementaridade recíproca de suas ações uma realização “objetiva” de sua própria liberdade, desejada e aspirada de dentro para fora (pp. 123-124).

Finalmente, a maior extensão da obra é dedicada à reconstrução do conjunto de instituições do reconhecimento que compõem a eticidade democrática, as quais cumprem propriamente aquela função de mediação objetiva defendida como necessária à realização cooperativa da liberdade individual. Seguindo a divisão da eticidade proposta por Hegel na *Filosofia do direito*, Honneth nos apresenta três sistemas institucionalizados de ação que se diferenciam estruturalmente entre si: o sistema das relações pessoais, das relações de mercado e da participação público-política. A institucionalização desses sistemas relacionais é vista como necessária para se manter o caráter sólido e duradouro das expectativas de comportamento próprias de cada um deles, ainda que suas regras e obrigações de papéis nem sempre sejam juridicamente positivadas. Mesmo a esfera do mercado, que possui um nível de institucionalização mais formal em comparação com as demais, combinaria elementos contratuais e não-contratuais entre suas estruturas de funcionamento. Nesse sentido, para Honneth, reconstrução da normatividade imanente às instituições da eticidade não poderia ser reduzida a regras e procedimentos jurídicos, mas inclui uma vasta gama de expectativas de comportamento sedimentadas em práticas e costumes, independentes ou anteriores à regulação pelo direito positivo (p. 330). Mais importante para o autor, entretanto, é destacar que esses sistemas relacionais se diferenciam entre si de acordo com distintas formas de reconhecimento e finalidades cumpridas por seu meio: no caso das relações pessoais de amizade, intimidade sexual e família, o reconhecimento das qualidades singulares e insubstituíveis dos sujeitos envolvidos permite a satisfação conjunta de desejos sexuais, de necessidades de cuidado e apoio, de contato afetivo e autodesvelamento recíproco; as relações econômicas de trabalho e consumo, por sua vez, seriam pautadas pelo reconhecimento de habilidades e contribuições particulares na satisfação de interesses; e a esfera pública política, por fim, teria seu

funcionamento marcado pelo reconhecimento igualitário de cidadãos em suas capacidades discursivas de cooperação em processos de esclarecimento recíproco e autodeterminação coletiva da vontade (p. 236). Desse modo, a liberdade social é assegurada em cada uma dessas esferas relacionais na medida em que os modos de socialização por elas promovidos servem como “pré-condição” e “meio” para a realização de diferentes finalidades práticas.

Honneth enxerga essas três esferas como necessariamente complementares, já que a realização dos ideais de liberdade institucionalizados em cada uma delas depende da realização adequada dos ideais correspondentes nas demais. Sendo assim, o autor nos diz que “o sistema social da eticidade democrática representa uma complexa rede de dependências recíprocas” (p. 330). O fato de elas serem interligadas e codependentes, no entanto, não impede Honneth de defender que o complexo de formação democrática da vontade “possui prioridade sobre as outras duas esferas” como o arcabouço institucional mais elevado da eticidade, tanto pela força impositiva de seus resultados quanto pelas exigências específicas dos mecanismos discursivos que o constituem. Estes preveem, como suas pretensões imanentes, processos comunicativos inclusivos e estruturados segundo o intercâmbio de argumentos entre participantes reconhecidos em pé de igualdade. Vale dizer, enquanto nas demais esferas “o trabalho cooperativo se configura primeiramente como uma complementação recíproca de ações práticas” – e que, apenas de modo secundário pode ser suplementado por mecanismos reflexivos, dirigidos à tematização discursiva de seus próprios problemas estruturais – na esfera pública política esse processo cooperativo representa “o fundamento e a estrutura da liberdade ali institucionalizada” (p. 331). A esfera público-política teria por pretensão tematizar os problemas que repercutem na sociedade como um todo, incluindo os problemas insurgentes nas demais esferas de ação. Nesse sentido, os bloqueios ou distorções na capacidade de realização da liberdade em todas as dimensões da eticidade teriam a chance de ser transformados em tema de controvérsias políticas, em tópico da agenda pública de discussão, cuja elaboração e possíveis soluções deve contar com a colaboração de todos os membros da comunidade. Trata-se, desse modo, de uma esfera comprometida com a superação de lacunas reflexivas em todo o tecido social: “na formação pública da vontade, de acordo com sua pretensão, tudo que, em razão de opressão política ou de anomalias, estiver fora do debate, pode e deve ser convertido em tema” (p. 332). Isso implica que os desafios enfrentados na esfera pública democrática podem ser vistos como distúrbios de segunda ordem, ou seja, distúrbios reflexivos que impedem a identificação e a resolução cooperativa de problemas encontrados em outras dimensões institucionais da sociedade. Esse ponto revela um dos

desafios mais significativos para a eticidade democrática e será examinado posteriormente com relação aos efeitos decorrentes de formas sistemáticas de vigilância na esfera pública.

II. Capitalismo e vigilância

Como dito inicialmente, Honneth não se dedica a uma compreensão sistemática da vigilância, nem a admite como um problema significativo na composição das tendências patológicas e anomalias apontadas em *O direito de liberdade*. Apesar do grande número de exemplos apresentados para evidenciar desenvolvimentos contrários à manutenção da liberdade social no interior do capitalismo recente, sua obra ignora fenômenos como a ascensão de um mercado digital baseado na extração massiva de dados pessoais, bem como o rápido desenvolvimento de novas tecnologias de vigilância e seu imbricamento em setores cada vez mais amplos da reprodução social. Tudo se passa como se a vigilância não tivesse qualquer efeito nos laços de cooperação exigidos por formas de vida democráticas. Esta atitude contrasta radicalmente com os estudos de Christian Fuchs publicados no período. Os parágrafos seguintes buscam fornecer uma visão concisa de sua compreensão sobre os vínculos existentes entre vigilância e capitalismo, abrindo caminho para a identificação de possíveis ameaças à liberdade social.

Fuchs rejeita as leituras que enxergam uma novidade extraordinária na utilização de mecanismos de monitoramento nos processos econômicos contemporâneos, defendendo a existência de um vínculo inerente entre vigilância e capitalismo (Fuchs, 2008; 2012a; 2012b; 2012c). Para sustentar essa tese, a obra de Karl Marx é trazida em consideração na tentativa de identificar um papel central exercido pela vigilância em diversos momentos do processo de valorização do capital. Embora não faça uso da mesma linguagem dos recentes *surveillance studies*, Marx traria recursos suficientes para reconhecermos formas de vigilância econômica e política como aspectos estruturais sempre presentes nas sociedades capitalistas (Fuchs, 2012a, p. 674). Por um lado, a vigilância econômica atuaria nos diferentes momentos do processo de acumulação de capital, sendo sistematicamente empregada no recrutamento e seleção de mão de obra, no monitoramento da força de trabalho e do local de trabalho, na proteção contra o roubo e a destruição dos meios de produção, na circulação de mercadorias e na observação estratégica dos movimentos dinâmicos da concorrência. Em cada uma dessas etapas, Marx enfatizaria constantemente a necessidade capitalista de supervisão e monitoramento (exercida seja por gerentes, vigias ou capatazes) como condição necessária para o processo de

valorização do capital (Marx, 1867 apud Fuchs, 2012a, p. 675). De acordo com Fuchs: “O capital emprega a vigilância para controlar o processo de produção e circulação, para dirigir e disciplinar a força de trabalho. A vigilância econômica ajuda a minimizar o risco de perdas e a maximizar as oportunidades de lucro” (Fuchs, 2012a, p. 679). Junto à vigilância econômica direta, Marx teria também enfatizado a necessidade sistemática de vigilância política, incluindo a supervisão dos trabalhadores para eliminar fontes de insubordinação, solidariedade e resistência, para assegurar a observância do direito burguês e, acima de tudo, para garantir o respeito geral à propriedade privada. Embora considere diferentes formas de vigilância que emanam do sistema político, Fuchs defende a sua ligação indireta às condições do ciclo de acumulação capitalista:

A vigilância contra os movimentos socialistas e em defesa dos direitos de propriedade tem uma relação relativamente direta com o ciclo de acumulação de capital, embora faça parte do sistema político. Ela protege contra a ruptura do ciclo de acumulação de capital por protestos ou pelo desaparecimento de recursos (FUCHS, 2012a, p. 683).

Depois de defender a intrincada relação entre vigilância e capitalismo, Fuchs critica as teorias da sociedade informacional, especialmente a sua reivindicação de uma descontinuidade radical com o capitalismo industrial. Para Fuchs, a emergência da sociedade informacional marcaria sublevações significativas no interior da sociedade capitalista, mas estaria longe de representar sua completa superação, de modo que um “capitalismo informacional” deveria ser considerado como “uma das formas de capitalismo que coexistem hoje” (2012c, p. 413). Mais importante, apesar de admitir transformações significativas no modo de organização das forças produtivas (como a relevância adquirida pelo trabalho cognitivo, formas de comunicação mediadas pelas tecnologias digitais e, sobretudo, a conversão do conhecimento tanto em elemento decisivo ao processo produtivo quanto em uma de suas mercadorias mais rentáveis), ele insiste que essas transformações ainda estão alojadas no interior das *relações* de produção capitalistas, profundamente marcadas pela dominação e exploração de classe: “as forças produtivas informacionais (assim como as não informacionais) continuam a ser mediadas por relações de classe” (2012c, p. 431). Mas se a vigilância econômica era originalmente circunscrita aos locais de produção e circulação de bens, a nova economia digital do início dos anos 2000 tê-la-ia tornado socialmente omnipresente. Para Fuchs, o surgimento de plataformas online baseadas em conteúdos compartilhados pelos usuários, como o Facebook (2004), o YouTube (2005), o Myspace (2003) e o Twitter (2006),

não só funde as figuras dos produtores e dos consumidores de conteúdos - que ele passa a caracterizar como “prosumidores” (*prosumers*) - como permite que as suas múltiplas experiências pessoais sejam convertidas em mercadorias, expandindo e intensificando sua exposição à vigilância econômica. Estas plataformas acumulam lucros através da publicidade direcionada, exigindo uma nova forma de vigilância em massa e a comodificação dos dados comportamentais dos usuários. A partir de então, a vigilância do processo de produção e da força de trabalho passa a abranger setores anteriormente não comodificados da experiência cotidiana, atingindo dimensões cada vez mais amplas e profundas da vida social (Fuchs 2012b, p. 57).

A vigilância política também se beneficia da acumulação de informação disponibilizada pela mercantilização da experiência pessoal cotidiana, associando as formas tradicionais de controle por meio de agências de inteligência e serviços secretos ao uso de ferramentas tecnológicas desenvolvidas pela indústria da informação - criando condições cada vez mais favoráveis para supervisionar estrategicamente os opositores, antecipar atos de insubordinação e protesto, bem como disciplinar e reprimir potenciais oposições e resistências (Fuchs, 2008, p. 267). Para Fuchs, este novo acoplamento entre a vigilância econômica e política deve ser contraposto a interpretações que veem a vigilância no capitalismo digital como uma condição perversiva que afeta todos igualmente, reconhecendo as assimetrias de poder produzidas em benefício do Estado e do grande capital - entendidos como atores que possuem os meios necessários para extrair, armazenar e analisar dados a uma escala gigantesca. Nesse sentido, noções como *surveillant assemblage* e *vigilância participativa* seriam relativistas e minimizariam o poder exercido pelo Estado e pelas *big techs*: “Embora grupos subordinados possam e façam uso de tecnologias digitais para vigiar os vigilantes até certo ponto, o Estado e os capitalistas têm muito mais recursos do que a sociedade civil e os cidadãos, o que lhes permite conduzir formas muito mais profundas e extensas de vigilância” (Fuchs, 2015, p. 7).

Nesses termos, a vigilância é apresentada como um processo informacional instrumentalmente destinado a manter relações de dominação e exploração que sempre teria acompanhado a ordem social capitalista, ainda que seu formato e extensão variem historicamente de acordo com as transformações das formas de extração de valor e do desenvolvimento tecnológico. Para Fuchs, um dos resultados da crítica político-econômica da vigilância seria a denúncia da contradição do capitalismo em relação a um dos seus principais pilares de justificação: a preservação do direito à privacidade. Na medida em que a vigilância se mostra inerente aos processos de valorização do capital, e que as economias digitais

expandem e intensificam a vigilância ao extrair valor da experiência pessoal quotidiana, a privacidade é vista por Fuchs como um ideal irrealizável dentro da sociedade capitalista: “A modernidade avança o ideal de um direito à privacidade, mas ao mesmo tempo tem de avançar continuamente a vigilância que mina os direitos à privacidade. Um antagonismo entre os ideais de privacidade e a vigilância é, portanto, constitutivo do capitalismo” (Fuchs, 2012a, p. 684; 2011b, p. 230). Entretanto, rejeitar completamente o direito à privacidade e descartá-lo como um valor inerentemente burguês seria um erro. Em condições emancipadas da dominação capitalista, a privacidade pode ser reconhecida como uma dimensão de solitude necessária à integridade dos laços sociais individuais e cooperativos, seja para proteger comportamentos cuja exposição involuntária possa ser considerada indesejável ou prejudicial, seja para preservar contextos sociais estruturados em torno da auto-exposição mútua (como aos vínculos de amor e de amizade). Para Fuchs, porém, é mais importante defender que, no interior das condições de dominação capitalista, a privacidade deve ser reinterpretada como um instrumento necessário para proteger trabalhadores e cidadãos despossuídos contra a vigilância econômica e política. Neste sentido, uma concepção socialista da privacidade deve inverter os valores que justificam a diferença entre público e privado nas democracias liberais: por um lado, proteger a privacidade dos trabalhadores e consumidores contra a vigilância e, por outro, tornar os poderes do capital transparentes e conhecidos como condição para sua crítica.

Segundo uma concepção socialista de privacidade, os valores liberais existentes em matéria de privacidade têm, portanto, de ser invertidos. Enquanto hoje encontramos principalmente a vigilância dos pobres e dos cidadãos que não são proprietários de capital, um conceito socialista de privacidade centra-se na vigilância do capital e dos ricos, a fim de aumentar a transparência e a proteção da privacidade dos consumidores e dos trabalhadores (2011b, p.232).

III. Vigilância e a erosão da liberdade

Em “Como podemos definir a vigilância?”, Christian Fuchs propõe que a vigilância seja entendida como um processo informacional baseado na extração violenta de dados pessoais para fins instrumentais de exploração econômica, disciplinamento das massas e dominação política (Fuchs, 2011a). Esta definição combina uma abordagem negativa da vigilância, que se dedica a destacar seu carácter indesejável e destrutivo, com expectativas normativas ligadas à supressão da violência e da dominação. Segundo ele, esse modo de compreensão da vigilância, moldado de acordo com os objetivos de uma crítica negativa com

intenção normativa, destina-se a combater o imperativo metódico da neutralidade, que “desarma” a crítica da vigilância ao tratá-la como simples forma de monitoramento, bem como evitar suas implicações afirmativas, tendentes à validação ideológica dos avanços na história dos mecanismos de controle: “Um conceito neutro de vigilância é um desserviço a uma teoria crítica da vigilância, que dificulta a crítica e pode acabar por sustentar a sua valorização ideológica” (Fuchs, 2011a, p. 116). Segundo Fuchs, uma teoria crítica da vigilância deveria desenvolver investigações de uma forma radicalmente distinta, assumindo que o conceito está “intrinsecamente ligado à coleta de informações para fins de dominação, violência e coerção” e, simultaneamente, “acusar tais estados de coisas na sociedade e fazer exigências políticas em vista a uma sociedade participativa, cooperativa e livre de dominação” (Fuchs, 2011a, p. 115).

Apesar da introdução desse novo quadro semântico, Fuchs não pretende oferecer um conceito fechado, mas propõe um programa de pesquisa que requer a combinação de contributos de várias disciplinas e campos de investigação. Estes incluem os modelos teóricos de Karl Marx e Michel Foucault, a economia política da vigilância desenvolvida por Oscar Gandy e Toshimaru Ogura, e os estudos culturais da vigilância de John Fiske. Nas páginas seguintes, proporemos que a reconstrução normativa da eticidade democrática também oferece contribuições importantes para o desdobramento deste projeto. O argumento apresentado é que uma compreensão ampliada da liberdade, diferenciada em suas múltiplas formas institucionais e referida ao tecido da eticidade democrática pode informar de maneira decisiva uma crítica comprometida com a participação e cooperação social, aumentando assim a capacidade de identificar e contestar os efeitos destrutivos da vigilância nas condições sociais para práticas democráticas.

i) Embora Fuchs não faça um uso predominante da linguagem filosófica da liberdade nas suas análises sobre a vigilância, muitas das suas objeções e comentários críticos parecem estar alinhadas com este léxico. Se aderirmos às características programáticas da crítica de Fuchs, a vigilância pode ser inicialmente entendida como uma violação da liberdade negativa. Como o próprio autor afirma, a vigilância implica que “alguns aspectos da vida de uma pessoa são usados por outros sem permissão”, tornando sua informação pessoal “alienada e, potencialmente, utilizada instrumentalmente por aqueles que a detêm” (2011a, p. 121). Desta forma, a vigilância implica uma visibilidade involuntária que desmantela as barreiras de acesso e a possibilidade de controle que um indivíduo deveria poder exercer sobre as experiências de sua vida pessoal. Neste caso, a violência que ela gera pode ser referida à extração não autorizada de dados pessoais e à sua potencial utilização para fins externos. Isso viola aquela

primeira dimensão da liberdade entendida como uma esfera protegida contra intervenções não autorizadas, com efeitos deletérios principalmente notados no âmbito da privacidade individual.

A relação entre a vigilância e a violação das liberdades negativas, em particular as que dizem respeito ao domínio jurídico da privacidade, tem sido amplamente analisada por um conjunto diversificado de linhas de pesquisa e pode ser considerada um tópico central na literatura dedicada aos efeitos adversos da vigilância (Richards, 2013; Rule, 2012; Parenti, 2004). A doutrina da vida ética pode fornecer contribuições valiosas para este debate. Ela salienta que a violação sistemática da privacidade pode ter um impacto significativo na reprodução social e, em particular, permite-nos ligar a perda de liberdade individual a impedimentos mais amplos à contestação e à mudança institucional. Para além do controle de dados pessoais e da persecução de projetos individuais de vida, os direitos de privacidade são aqui especialmente considerados como possibilidades formalmente autorizadas de distanciamento em relação a obrigações de papéis (Honneth, 2014, p. 66). Eles dão aos indivíduos a oportunidade de divergir dos valores institucionalizados e examiná-los à luz das suas próprias concepções de bem. Neste sentido, constituem também “oportunidades para examinar, rejeitar ou dissociar-se de certas relações interativas” (p. 123). Embora a privacidade seja considerada incapaz de criar por si mesma novas regras sociais, para as quais modalidades discursivas de cooperação são consideradas estritamente necessárias, ela desempenha um papel complementar neste processo, na medida em que permite evitar uma adesão substancialmente compulsória ao conjunto das obrigações de papéis e valores institucionalizados. Do ponto de vista da eticidade, a possibilidade de distanciamento temporário permite a diversificação dos valores incorporados nos quadros relacionais, interpretações mais flexíveis de seus conteúdos e a expansão dos espaços de ação correspondentes (p. 77-84). Deste modo, para além dos efeitos mais imediatos na experiência subjetiva e na persecução de projetos individuais de vida, as violações sistemáticas da privacidade por mecanismos de vigilância podem revelar consequências institucionais a longo prazo, conduzindo à homogeneidade, à rigidez e à supressão do dissenso nas esferas da eticidade. Nesse sentido, a vigilância coloca em risco certos elementos necessários à manutenção do caráter democrático das esferas da eticidade, como a pluralidade, o espaço para dissidência e a abertura à contestação.

Estas implicações fornecem um suporte teórico para a percepção de que a vigilância tende a reforçar as hierarquias de valor e as relações de poder existentes: na medida em que a perda de privacidade suprime os espaços de distanciamento e não-interferência, ela

expande o possível controle sobre grupos não hegemônicos e favorece formas assimilatórias de integração (Skinner-Thompson, 2021). Quando considerada em conjunto com a análise da privacidade apresentada na seção anterior, pode-se também afirmar que os riscos potenciais de ter a privacidade desmantelada são maiores entre grupos que já se encontram vulnerabilizados em função de seu posicionamento social, o que torna mais difícil ou onerosa a contestação das condições de desigualdade e exclusão existentes (Silva, 2022). Isso pode ser alinhado com alguns exemplos paradigmáticos daquilo que Fuchs se refere como vigilância política e econômica, como o monitoramento das comunicações pessoais por parte de Estados autoritários para neutralizar potenciais resistências, ou o reforço da pobreza e da exclusão como resultado de mecanismos de “triagem social” implementados por corporações digitais (Fuchs, 2011a, p. 130; 2012b). Desta forma, para além do impacto na persecução de projetos individuais de vida, a integração desses aportes teóricos permite discernir efeitos da vigilância enquanto obstáculos à contestação e à mudança institucional, dificultando a possibilidade da esfera pública acolher vozes insurgentes e reivindicações transformativas⁴. Sem negar seus impactos adversos nos direitos subjetivos à privacidade, a erosão da liberdade negativa pelos mecanismos de vigilância pode ser enxergada aqui para além de seus efeitos no domínios da vida privada, possuindo consequências indiretas no arrefecimento do discurso público e na desmobilização da ação política.

ii) Em contraste com a concepção negativa, o impacto da vigilância sobre a liberdade reflexiva é comparativamente pouco examinado. E isto não é de todo surpreendente: parece intuitivo pensar que a vigilância afeta os sujeitos apenas como um instrumento de controle externo dirigido aos conteúdos manifestos dos comportamentos quotidianos, sem atingir a sua “cidadela interior”, isto é, o território reflexivo no qual os sujeitos podem elaborar seus próprios desejos e preferências (Berlin, 2002). Nas palavras de Julia, uma das figuras da resistência anti-totalitária mais conhecidas da literatura ficcional, encontramos uma expressão clara da expectativa de que, embora a vigilância possa monitorar a conduta externa das pessoas,

⁴ Como referido anteriormente, Fuchs defende o desenvolvimento de um conceito socialista de privacidade como um direito de trabalhadores e consumidores contra a utilização indevida de suas experiências pessoais por mecanismos de manipulação e controle (Fuchs, 2011b, p. 232). Honneth também defende a integração da privacidade em um projeto socialista renovado. Mas, diferentemente de Fuchs, o potencial da privacidade para a crítica institucional e a transformação social passa a ser vinculada à possibilidade de construir condições para uma esfera pública inclusiva, capaz de promover a ampliação das vozes insurgentes e expansão da liberdade social “para todos os grupos excluídos” (Honneth, 2017).

ela é incapaz de acessar seus pensamentos e motivos interiores: “eles podem nos vigiar, mas não podem entrar dentro de nós” (Orwell, 2021, p. 213).

Embora intuitivamente convincente, a validade desta afirmação deve ser reexaminada à luz da hipótese disciplinar. Neste contexto, Fuchs enfatiza que o conceito foucaultiano de vigilância deve ser lembrado sobretudo por seu vínculo inerente com o chamado “poder disciplinar” (Fuchs, 2011, p. 116). A disciplina é aqui entendida como uma forma de poder capilar que inside sobre os sujeitos com a finalidade de produzir corpos dóceis (manipuláveis e predispostos à submissão) e úteis (capazes de alta produtividade). Além disso, a disciplina individualiza os seus destinatários (diferencia, organiza e classifica), enquanto, por outro lado, torna os responsáveis pelo seu exercício potencialmente invisíveis. E, acima de tudo, trata-se um poder que evita o uso constante da violência porque produz as próprias disposições subjetivas à obediência. A disciplina torna os seus destinatários susceptíveis de serem ordenados na medida em que promove a introjeção do controle (Foucault, 2004). É importante notar, entretanto, que esta ligação entre vigilância e disciplina só é possível sob determinadas condições: ela pressupõe a consciência simultânea dos mecanismos de controle e a incapacidade de verificar o seu efetivo exercício. Em outras palavras, a vigilância deve ser percebida pelos seus destinatários, mas não ser diretamente verificável por eles. Segundo Fuchs: “as pessoas sabem que podem ser vigiadas, mas muitas vezes não têm a certeza disso. Essa incerteza, por sua vez, pode resultar em autodisciplina e obediência antecipada” (Fuchs, 2008, p. 272).

Em suas análises, Fuchs faz referência constante à moldagem de empregados e cidadãos em uma força de trabalho produtiva e obediente por meio da implementação de medidas disciplinares. Acima de tudo, enfatiza o papel da vigilância pós-fordista como um modo sutil de dominação destinada a disciplinar as forças produtivas necessárias à expansão capitalista. Mas se o argumento de que a vigilância pode implicar efeitos disciplinares é convincente, também deve ser reconhecido que a vigilância tem o potencial de invadir a subjetividade e afetar sua atividade interior: “para além do comportamento, a atividade mental e a comunicação também podem ser controladas pela vigilância” (Fuchs, 2008, p. 270). Deste modo, a vigilância não só predispõe o sujeito à obediência cega, como também à colaboração com os mecanismos de controle social. Na nossa discussão, isso significa precisamente que a liberdade reflexiva resta comprometida. E, mais uma vez, a teoria da eticidade pode ajudar a compreender suas implicações para além do domínio da subjugação individual. Como vimos anteriormente, Honneth é assertivo ao argumentar que a liberdade reflexiva ganha substância

social como um conjunto de práticas através das quais as obrigações de papel são testadas em sua capacidade de corresponder às exigências de aceitabilidade moral. Neste sentido, a liberdade reflexiva é também uma fonte imanente de crítica social a partir da qual os indivíduos podem suspender a adesão ao atual sistema de normas e contribuir construtivamente para sua revisão criativa. Em seu raciocínio moral, os indivíduos seriam em princípio “capacitados, em nome da liberdade, a adotar uma perspectiva a partir da qual podem se opor às normas existentes e propor novos sistemas de normas de forma construtiva” (p. 192). Neste contexto, a liberdade reflexiva é entendida como um pré-requisito para que o conjunto da eticidade desenvolva um carácter auto-examinatório e dinâmico, impedindo a estagnação e tornando a sua durabilidade dependente da capacidade de responder a demandas de justificação. Desta perspectiva, é possível reconhecer no poder disciplinar efeitos paralisantes sobre as condições ante as quais as estruturas da eticidade podem ser submetidas à crítica e à transformação reflexiva. Desse modo, para além de prejudicar a autodeterminação individual, ela inibe também processos de aprendizagem mais amplos a partir dos quais o carácter excludente e desigual das instituições sociais pode ser submetido à avaliação discursiva. Consequentemente, nas condições acima referidas de seu exercício como poder disciplinar, a vigilância combinaria a docilização dos corpos no domínio da experiência subjetiva com efeitos conservadores no nível relacional das práticas e instituições sociais. Isso compromete as forças de sua problematização quotidiana e impede o potencial discursivamente motivado para mudanças estruturais.

iii) Tendo em conta estas considerações, é possível sustentar que a vigilância possui efeitos nocivos sobre a liberdade negativa e reflexiva, ambas consideradas como possibilidades de “rejeitar obrigações e vínculos sociais na medida em que se revelam inconciliáveis com os próprios interesses legítimos ou crenças morais” (p. 123). Neste sentido, a vigilância afeta a possibilidade das estruturas institucionais serem postas em causa, quer devido à incapacidade de se alinharem com valores e interesses particulares, quer devido ao fracasso em cumprir exigências de justificabilidade moral, como a inclusão e a igualdade de tratamento. No entanto, ainda resta ser explorado o tipo de efeito que a vigilância pode ter no próprio domínio da liberdade social, no qual as finalidades e desejos individuais buscam ser realizados por meio de práticas intersubjetivas de cooperação. Este nível de análise pode ser inicialmente acessado pela oposição estabelecida por Fuchs entre as noções de vigilância e cooperação. Fuchs entende a cooperação social como uma forma de satisfação de necessidades humanas por meio da comunicação aberta e compreensão conjunta dos fenômenos sociais.

Desse modo, a cooperação exige processos de aprendizagem mútua e utilização de recursos de forma colaborativa (Fuchs, 2010, p. 38). A vigilância, por sua vez, é vista como uma prática social inerentemente antagônica à cooperação. Ela representa um processo informacional que envolve a instrumentalização de indivíduos e grupos, eliminando assim o potencial socialmente inscrito para a comunicação e participação igualitária na satisfação de necessidades comuns: “Trata-se de um instrumento para extrair e acumular benefícios para certos grupos de indivíduos à custa de outros grupos e indivíduos. A vigilância baseia-se em uma lógica de concorrência. (...) A vigilância nunca é, portanto, cooperativa e solidária, nunca beneficia a todos” (Fuchs, 2011a, p. 129). Nesse sentido, do ponto de vista dos processos informacionais necessários à reprodução social, a vigilância é vista como o “polo oposto” à cooperação (Fuchs, 2011a, p. 125).

Fuchs defende, assim, que a cooperação social seria prejudicada pelo carácter essencialmente instrumental da vigilância, uma vez que implica a possibilidade de certos grupos e indivíduos obterem vantagens posicionais em detrimento de outros. Junto à desigualdade envolvida nesse processo, a vigilância teria efeitos destrutivos sobre as bases sociais da solidariedade e sobre os potenciais existentes para a democracia participativa, idealmente entendida como um conjunto de processos cooperativos de tomada de decisão destinados a satisfazer necessidades recíprocas nos diferentes sistemas de ação - incluindo a economia, a cultura e a política. Entre estes, Fuchs concentra-se sobretudo nas formas como a vigilância permeia o sistema econômico. Nos contextos do capitalismo digital, a vigilância não só assume uma forma sutil, como também conta com a colaboração dos consumidores na produção de dados sobre si próprios. Fuchs defende que, embora a informação partilhada pelas plataformas seja coproduzida pelos utilizadores, isso não anula a natureza instrumental do processo informacional que gera a mercantilização dos seus dados pessoais. Quando a extração de dados pessoais pelas plataformas digitais não é feita de forma diretamente expropriatória, ou seja, sem qualquer consentimento dos usuários, ela tende a ser autorizada de acordo com mecanismos formais criados unilateralmente pelas corporações digitais, implicando um desenho que favorece seus próprios interesses de mercado. Neste contexto, as políticas de privacidade geridas pelas plataformas corporativas são vistas como “mecanismos totalitários que não são democraticamente concebidos pelos usuários, mas estão sob o controle das corporações” (Fuchs, 2012b, p. 57). Além disso, as possibilidades de recusar tais políticas tampouco seriam plenamente asseguradas aos usuários. Para além do fato de alguns serviços essenciais estarem agora apenas disponíveis em plataformas online, os usuários seriam

submetidos a uma constante pressão, tanto do mercado de trabalho como das suas redes pessoais, para integrar plataformas sociais online. Com base em entrevistas com jovens usuários da Internet (Sánchez, 2009 apud Fuchs, 2012b, p. 59), Fuchs argumenta que, embora os usuários não sejam inconscientes ou acrílicos em relação aos riscos da vigilância online, muitas vezes temem perder contatos sociais ou ficar em desvantagem em relação a outros usuários quando competem por posições acadêmicas ou profissionais: “Deixar de utilizar estas tecnologias não é claramente uma opção para a maioria deles, pois resultaria em desvantagens profundas, como a redução dos contatos sociais e o sentimento de não participar de algo que se tornou importante para a sua geração” (Fuchs, 2012b, p. 61).

À semelhança de Honneth, Fuchs identifica a cooperação social como um pré-requisito fundamental para a realização das aspirações mais exigentes da democracia. Ele partilha a preocupação contra as tendências instrumentalizadoras que potencialmente corroem laços de solidariedade essenciais para o funcionamento efetivo das formas de vida democráticas. No entanto, a ênfase no impacto negativo da vigilância econômica parece obliterar suas implicações no quadro mais amplo da liberdade social. Em contraste com Honneth, que enfatiza o papel central da esfera pública na constituição de formas de vida democráticas, Fuchs não dedica neste período muita atenção aos impactos específicos da vigilância nas estruturas de comunicação política. Dada a importância atribuída à democracia participativa e a seu vínculo com formas abertas e cooperativas de comunicação, a crítica de Fuchs parece insatisfatoriamente provida de análises mais diretamente dirigidas aos efeitos da vigilância na esfera pública política.

Neste contexto, as contribuições de Titus Stahl (2019, 2020) têm ganhado particular importância. Em sua análise do papel do discurso político na concretização da liberdade democrática, Stahl identifica efeitos disruptivos da vigilância nas dinâmicas da esfera pública que podem ser caracterizados de três modos distintos: desequilíbrio epistêmico, participação forçada e silenciamento ilocucionário. Em primeiro lugar, a vigilância comprometeria a igualdade interna dos processos discursivos na medida em que gera desequilíbrios epistêmicos problemáticos, os quais permitem que certas partes tenham acesso a informações que não estão disponíveis para todos (incluindo a suscetibilidade dos participantes de aderirem ou rejeitarem tópicos e argumentos específicos), bem como decidir se e como usar essas informações sem o conhecimento dos outros (o que confere uma vantagem desigual na escolha da agenda a ser influenciada). Em segundo lugar, a vigilância impediria a autodeterminação coletiva de subgrupos vulneráveis. Para se constituírem como sujeitos

coletivos e definirem o significado dos seus atos de fala, subgrupos vulneráveis precisariam inicialmente ser protegidos de ambientes hostis nos quais as suas identidades e reivindicações podem ser prematuramente canceladas, injustificadamente estigmatizadas ou violentamente combatidas. Stahl defende que a vigilância viola a autonomia coletiva destes grupos, uma vez que priva os seus participantes do controle sobre a sua composição (os corpos de vigilância forçam a sua própria “participação”) e altera as condições de sua autoconstituição discursiva. Em terceiro lugar, o tipo de monitoramento instrumental possibilitado pela vigilância colonizaria os contextos comunicativos da esfera pública, substituindo as motivações que visam ao entendimento mútuo por um jogo estratégico de observação e influência. A longo prazo, a presença da vigilância cria razões para que os participantes na esfera pública se afastem de uma interação orientada ao discurso e adotem posições exclusivamente estratégicas. Isto resulta no enfraquecimento da força vinculante da argumentação pública e no descumprimento sistemático das exigências epistêmicas necessárias à democracia (Stahl, 2019, p. 136, 137). Neste contexto, Stahl postula que a presença continuada da vigilância na esfera pública produz uma forma de silenciamento ilocucionário entre os seus participantes: mesmo quando não impede a disseminação de enunciados, ela “destrói a capacidade dos atores (...) intervirem no espaço de razões que pretendiam afetar, silenciando-os desse modo” (Stahl, 2020, p. 91).

Isso nos leva a discernir um impacto mais amplo da vigilância sobre as condições gerais da vida democrática. Se aceitarmos o papel central da esfera pública como espaço de reflexão sobre os problemas encontrados na sociedade como um todo, incluindo sua capacidade de tematizar as exclusões e desigualdades em cada uma das esferas institucionais que compõem a eticidade (Honneth, 2015, p. 100), então as perturbações revelam aqui consequências políticas mais alarmantes. Neste contexto, os efeitos da vigilância atingem um nível mais elevado de incapacitação reflexiva que pode ser associada à noção de patologia social. Como observa Christopher Zurn, os fenômenos tratados por Honneth como patológicos nos seus estudos anteriores sobre reificação, reconhecimento ideológico e invisibilidade operam através daquilo a que se poderia chamar “perturbações de segunda ordem”. Estas são entendidas como “desconexões constitutivas entre conteúdos de primeira ordem e a sua compreensão reflexiva de segunda ordem, na medida em que estas desconexões se apresentam como generalizadas e socialmente geradas” (Zurn, 2011, p. 345).⁵ Esta utilização anterior do conceito comporta uma

⁵ Em *Freedom's Right*, Honneth recorre a um entendimento semelhante quando escreve que “as patologias sociais se encontram em um âmbito superior da reprodução social e afetam o acesso reflexivo dos sujeitos a sistemas primários de normas e ações” (p. 86). Neste livro, porém, as patologias sociais são investigadas como formas de “unilateralização” das liberdades jurídica e moral; isto é, como interpretações errôneas que transformam

distinção importante que pode ser aqui recordada em relação aos potenciais impactos da vigilância: enquanto perturbações de primeira ordem, seus efeitos referem-se a sofrimentos individuais e experiências de desrespeito geradas por uma hiperexposição heterônoma e indesejada (que pode incluir violência física e simbólica, manipulação ideológica, chantagem e diferentes formas de discriminação). Como desordem de segunda ordem, a vigilância produz perturbações sistemáticas no ambiente institucional que permite a elaboração coletiva dos problemas sociais. Conseqüentemente, resta aqui prejudicada a capacidade de ligar os sofrimentos individuais a condições estruturais partilhadas de acordo com as múltiplas vozes das cidadãs e cidadãos afetados, minando a qualidade epistêmica e a eficácia prática da formação política da vontade. Como desordem de segunda ordem, ou seja, como patologia social, a vigilância corrói as condições mais amplas da reflexividade democrática, impedindo que os problemas encontrados na sociedade como um todo possam ser cooperativamente elaborados e politicamente combatidos.

Considerações Finais

O fortalecimento da crítica à vigilância exige a integração de estudos analíticos e reflexões normativas que ainda não foram suficientemente conciliados. O presente estudo procurou trazer contribuições para esse programa mais amplo, combinando análises da vigilância informadas pela crítica da economia política com critérios avaliativos centrados na liberdade social. Ao invés de um instrumento esporádico de monitoramento e controle, a vigilância foi apresentada como uma forma de processamento da informação estruturalmente vinculada às formas atuais de reprodução capitalista e que contradiz as condições sociais necessárias a formas de vida democráticas. Ao destacar o papel constitutivo das liberdades negativa e reflexiva na composição da vida democrática, a análise buscou ir além da crítica aos

essas formas de liberdade – que promovem um distanciamento temporário dos indivíduos em relação à gramática normativa incorporada nos sistemas de ação institucionalizados – no exercício da liberdade *per se*. De acordo com seu entendimento, isto oblitera a dependência intrínseca dessas formas de liberdades em relação a tais gramáticas institucionais e leva a uma suspensão prolongada do envolvimento individual a práticas cooperativas necessárias a sua reprodução. Na medida em que é investigada como interpretações errôneas da liberdade, o sentido original de patologia social parece se perder. Cf. sobre isso TEIXEIRA, 2016.

danos individuais e alcançar impactos mais amplos da vigilância nas práticas políticas e instituições sociais. Nesse contexto, além dos sofrimentos individuais causados por incursões nos domínios da privacidade e da integridade moral, a vigilância foi relacionada à solidificação de valores e hierarquias de poder institucionalizados nos sistemas sociais existentes, produzindo resultados conservadores e antipluralistas. Além disso, a vigilância foi considerada um mecanismo informacional antitético à solidariedade e à cooperação, empobrecendo as condições de liberdade social em diferentes contextos da vida quotidiana. Seus prejuízos impostos à esfera pública política foram tratados como particularmente alarmantes, uma vez que seus efeitos (como o desequilíbrio epistémico, a participação forçada e o silenciamento ilocucionário) podem aqui corroer as condições discursivas de formação da vontade democrática, impedindo que os problemas encontrados na sociedade sejam interpretados e combatidos conjuntamente. Desse modo, as características acima referidas oferecem uma imagem da vigilância como fonte significativa de patologias sociais na ordem capitalista contemporânea, exigindo sua crítica contundente e inequívoca. Ao perguntarmos sobre “o que há de errado com a vigilância?”, nossa intenção foi a de possibilitar uma resposta que enfatize os danos à liberdade em um sentido que não se limite à sua faceta estritamente individual, mas inclua um compromisso persistente com formas cooperativas e solidárias de vida democrática.

Bibliografia

Ball, K., Haggerty, K. D., Lyon, D. (2012) (eds) **Routledge Handbook of Surveillance Studies**. New York: Routledge

Berlin, I. (2002) **Liberty**. Oxford: Oxford University Press.

Costanza, S. E. (2018) “Surveillance”. In: Treviño, J. (ed.) **The Cambridge Handbook of Social Problems**. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, M. (2004) **Vigiar e Punir**. História da Violência nas prisões. Petrópolis: Editora Vozes, 28ª Edição.

Fuchs, C. (2010). “Theoretical foundations of defining the participatory, co-operative, sustainable information society. **Information Communication and Society**”, 13(1), 23–47.

Fuchs, C. (2011a). “How to define surveillance?” **MATRIZ-es**, 5(1), 109-133.

Fuchs, C. (2011b). “Towards an alternative concept of privacy”. In: **Journal of Information, Communication and Ethics in Society**, 9(4), 220–237.

Fuchs, C. (2012). “Critique of the Political Economy of Web 2.0 Surveillance”. In: Fuchs, C; Boersma, K.; Albrechtslund, A.; Sandoval, M. (2012). **Internet and Surveillance**. New York: Routledge.

Fuchs, C. (2013a). “Political Economy and Surveillance Theory”. In: **Critical Sociology**, 39(5), 671–687.

Fuchs, C. (2013b). “Capitalism or information society? The fundamental question of the present structure of society”. In: **European Journal of Social Theory**, 16(4), 413–434.

Fuchs, C. (2015). “Surveillance and Critical Theory”. In: **Media and Communication**, Volume 3, Issue 2.

Honneth, A. (2020). **Die Armut unserer Freiheit**. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2014). **Freedom's right: The social foundations of democratic life**. Columbia University Press.

Hoye, Matthew; Monaghan, Jeffrey. “Surveillance, freedom and the republic”. In: **European Journal of Political Theory**, v. 17, n. 3, p. 343-363, 2018.

Lyon, D. (2006). **Theorizing Surveillance**. The panopticon and beyond. Portland: Willan Publishing.

Orwell, G. (2008). **1984**. São Paulo: Companhia das Letras.

Rule, J. B. (2012). “Needs” for surveillance and the movement to protect privacy. In.: **Routledge handbook of surveillance studies** (pp. 64-71). Routledge.

Silva, F. G. (2022). Privacidade e patologias democráticas: Habermas e os desafios da democracia radical. **Dois Pontos** 18 (2).

Stahl, T. (2020). “Privacy in Public: A Democratic Defense”. **Moral Philosophy and Politics**, 7(1), 73–96. <https://doi.org/10.1515/mopp-2019-0031>

_____ (2019) “Privatheitsrechte und politische Öffentlichkeit”. In: Behrendt, H. Loh, W. Matzner, T. Misselhorn, C. (Hrsg.) **Privatsphäre 4.0. Eine Neuverortung des Privaten im Zeitalter der Digitalisierung**. Berlin: J.B. Metzler. ISBN 978-3-476-04859-2.

Teixeira, M. (2016). **Patologias sociais, sofrimento e resistência: Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth**. Campinas: Unicamp.

Zurn, C. “Social Pathologies as Second-Order Disorders” in Petherbridge, D. (Ed.). (2011). **Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth** (Vol. 12). Brill.

A TRÍPLICE LIBERDADE NO PENSAMENTO DE AXEL HONNETH: JURÍDICA, MORAL E SOCIAL

Luciano Gomes dos Santos¹

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo apresentar a tríplice liberdade no pensamento do filósofo social Axel Honneth: jurídica, moral e social. O método investigativo pauta-se na pesquisa bibliográfica. O pensador alemão desenvolve uma teoria da justiça que centra a liberdade na dimensão do reconhecimento. Para ele, a liberdade não se limita à esfera jurídica, mas se manifesta em três dimensões interligadas: a jurídica, a moral e a social. A liberdade jurídica está ancorada nos direitos individuais e na proteção estatal, enquanto a liberdade moral se relaciona com a autonomia individual e a capacidade de agir de acordo com princípios éticos. A liberdade social, por sua vez, está ligada à participação em comunidades e à construção de identidades coletivas. A realização plena da liberdade depende do equilíbrio entre essas três dimensões, e que as patologias sociais surgem quando o reconhecimento é negado em alguma dessas esferas.

Palavras-chave: Liberdade Jurídica; Liberdade Moral; Liberdade Social.

THE TRIPLE FREEDOM IN THE THOUGHT OF AXEL HONNETH: LEGAL, MORAL, AND SOCIAL

ABSTRACT: This article aims to present the concept of triple freedom in the thought of social philosopher Axel Honneth: legal, moral, and social. The investigative method is based on bibliographical research. The German thinker develops a theory of justice that centers on freedom within the dimension of recognition. For him, freedom is not limited to the legal sphere; it manifests itself in three interconnected dimensions: legal, moral, and social. Legal freedom is anchored in individual rights and state protection, while moral freedom relates to individual autonomy and the ability to act according to ethical principles. Social freedom, in turn, is linked to participation in communities and the construction of collective identities. The full realization of freedom depends on the balance among these three dimensions, and social pathologies arise when recognition is denied in any of these spheres.

Keywords: Legal Freedom; Moral Freedom; Social Freedom.

1. Introdução

A liberdade, um dos conceitos mais debatidos na história da filosofia política, tem sido abordada por diversos pensadores sob diferentes perspectivas. Ao longo dos séculos, as concepções de liberdade evoluíram, passando por diversas transformações e reinterpretações. No século XX, a filosofia política testemunhou um renovado interesse pelas teorias da justiça (RAWLS, 2002) com destaque para as discussões sobre os direitos humanos e a construção de sociedades mais justas e equitativas. É nesse contexto que se insere a obra de Axel Honneth,

¹ Professor do Centro Universitário Arnaldo Jansen – UniArnaldo (Belo Horizonte – MG). Doutor em Teoria do Direito (PUCMINAS) e Teologia, Mestre em Teologia (FAJE), Licenciatura em Ciências Sociais e Filosofia, Parapsicólogo e Graduação em Teologia. Presidente da Comissão Própria de Avaliação (CPA) e Membro do Centro de Valores da UniArnaldo. Coordenador da Formação Geral Básica (FGB), Colégio Cotemig. E-mail: lucianogomesdossantos21@gmail.com – Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6047-0838>

filósofo social alemão, que oferece uma contribuição original e abrangente para a compreensão da liberdade.

Axel Honneth, um dos principais representantes da teoria crítica contemporânea, desenvolveu uma teoria da justiça que centra a liberdade na dimensão do reconhecimento. Sua obra, marcada pela influência de Hegel e de teóricos críticos como Jürgen Habermas, tem como objetivo compreender os processos sociais a partir da perspectiva das experiências e lutas por reconhecimento. Ao analisar as diversas formas de reconhecimento social, Honneth busca elucidar as condições para a realização da justiça e da liberdade.

O presente artigo tem como objetivo aprofundar a análise da concepção de liberdade tripartida proposta por Axel Honneth. Ao longo do texto, será demonstrado como o filósofo alemão articula as dimensões jurídica, moral e social da liberdade, sempre sob a perspectiva do reconhecimento. A pesquisa, fundamentada em uma revisão bibliográfica da obra de Honneth, busca compreender como essas três dimensões se inter-relacionam e qual o papel do reconhecimento na construção de uma sociedade justa e livre.

Para alcançar os objetivos propostos, este estudo adota uma abordagem qualitativa, baseada na análise de textos e conceitos teóricos. A metodologia utilizada consiste em uma revisão bibliográfica aprofundada da obra de Axel Honneth, com foco em seus escritos sobre liberdade e reconhecimento. Os objetivos específicos da pesquisa são: (1) apresentar a concepção de liberdade tripartida de Honneth; (2) analisar o papel do reconhecimento em cada uma das dimensões da liberdade; (3) discutir as implicações da teoria de Honneth para a compreensão das patologias sociais e para a construção de sociedades mais justas.

A estrutura do artigo está organizada da seguinte forma: na primeira seção, será apresentada a concepção de liberdade em Honneth, destacando a importância do reconhecimento. Em seguida, serão analisadas em detalhe as três dimensões da liberdade: jurídica, moral e social. Na terceira seção, serão discutidas as implicações da teoria de Honneth – o direito da liberdade - para a compreensão das patologias sociais e para a construção de sociedades mais justas. Por fim, serão apresentadas as considerações finais, destacando os principais resultados da pesquisa e suas contribuições para o debate sobre a liberdade e a justiça.

2. Liberdade e as esferas reconhecimento

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 144 - 161
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

Axel Honneth, um dos mais proeminentes teóricos contemporâneos da teoria crítica e da filosofia social, construiu sua obra em torno de uma reflexão sobre a liberdade e o reconhecimento, conceitos centrais para a compreensão das dinâmicas sociais e das relações intersubjetivas. A temática da liberdade é desenvolvida na obra *Das Recht Der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (HONNETH, 2011), ou seja, *O direito da liberdade. Plano de moralidade democrática*. Axel Honneth aborda uma reconstrução histórico-normativa de práticas sociais e institucionais que permite identificar os desafios e as patologias que interditam as possibilidades de reconhecimento intersubjetivo.

Axel Honneth procura repensar a tese do reconhecimento intersubjetivo. O seu ponto de partida é a dimensão da liberdade humana, referida à sociedade contemporânea como o tema mais privilegiado pelos indivíduos. O texto apresenta três esferas das relações pessoais, da economia de mercado e da formação da vontade democrática. Essas três esferas irão constituir o espaço da liberdade social, como espaço de reconhecimento, conforme a síntese do quadro abaixo (HONNETH, 2015, p. 235-640):

Quadro 01: Estrutura das relações de liberdade social do reconhecimento intersubjetivo.

1. O “nós” das relações pessoais			
Esferas	Amizade	Relações íntimas	Famílias
Normatividade	Autenticidade e confiança.	Satisfação sexual garantida e segurança econômica.	O cuidado e auxílio recíproco.
2. O “nós” do agir em economia de mercado			
Esferas	Mercado e moral	Esfera do consumo	O mercado de trabalho
Normatividade	Estabelecer acordos morais; cooperação; contratos jurídicos.	Reciprocidade entre consumidores e produtores na realização dos respectivos interesses.	O contrato; o exercício das obrigações profissionais; cooperação e solidariedade.
3. O “nós” da formação da vontade democrática			
Esferas	Vida pública democrática	Estado democrático de direito	Cultura política
Normatividade	Compromisso com o bem-estar da comunidade.	Realização da liberdade social;	Lutas pela realização social da promessa de liberdade.

		Proteção e respeito à formação da vontade pública.	
--	--	--	--

Fonte: Elaborado pelo autor.

A liberdade social é compreendida por meio de três das esferas: *pessoa, mercado e formação democrática da vontade*. Para a compreensão de cada esfera, Honneth estabeleceu três dimensões. Segundo os três sistemas de ação das relações pessoais, da economia e da participação pública na política, devem-se ressaltar duas diferenças: (1) as obrigações constitutivas de papéis sociais estão institucionalizadas nas esferas sociais; (2) há uma série de obrigações juridicamente não sancionadas que são frequentemente ignoradas pelas doutrinas vigentes e é constitutiva também para o sistema de agir do mercado econômico (HONNETH, 2015, P.235).

Axel Honneth afirma nesse novo padrão de reconhecimento intersubjetivo:

na esfera das relações pessoais há as necessidades e propriedades individuais, na esfera do mercado econômico há os respectivos interesses e qualidades individuais e na esfera da opinião público-política, as intenções individuais de autodeterminação para assumir uma conformação social com que se chega a uma realização intersubjetiva. (HONNETH, 2015, 236)

147

Segundo o pensador alemão, essas esferas permitem pensar a reconstrução normativa (*normative Rekonstruktion*) que vai da liberdade privada à liberdade social. Nas relações pessoais estão presentes a realização das necessidades pessoais e as propriedades individuais. Nas relações de mercado encontramos os respectivos interesses entre os sujeitos e as qualidades individuais. Nas relações público-política, as nossas intenções individuais de autodeterminação podem assumir a conformação social por meio da realização intersubjetivas de nossas liberdades, visando ao respeito e à promoção da vida comum.

Para Honneth, a liberdade não pode ser compreendida como um conceito abstrato e isolado, mas está profundamente interligada com as condições sociais que permitem a sua realização efetiva. Esse entendimento da liberdade se articula diretamente com o conceito de reconhecimento, que ocupa um lugar fundamental em sua teoria social.

A liberdade não se reduz à autonomia individual ou à ausência de restrições externas, mas é vista como a capacidade do indivíduo de se engajar ativamente nas relações sociais (HONNETH, 2015, p.35), podendo exercer seus direitos e potencialidades em um contexto de reconhecimento mútuo. A noção de reconhecimento, portanto, assume um papel

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 144 - 161
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

constitutivo da subjetividade, pois é a partir do reconhecimento que os indivíduos constroem suas identidades e alcançam uma plena realização de sua liberdade.

Axel Honneth, em *O Direito da Liberdade (Freedom's Right)*, analisa a ideia de liberdade social como uma prática intersubjetiva e investiga como ela se manifesta em três principais esferas da vida moderna: *as relações pessoais, a economia de mercado e a formação da vontade democrática*. Ele busca compreender como essas esferas possibilitam a realização da liberdade e como podem gerar desafios e tensões.

As relações pessoais (como amizades, relações familiares e amorosas) são o alicerce da liberdade social, pois constituem o espaço onde os indivíduos desenvolvem sua identidade e autonomia por meio do reconhecimento mútuo (HONNETH, 2015, 237- 324). O pensador alemão enfatiza que essas relações são caracterizadas por um “nós” baseado na confiança, no afeto e na solidariedade.

Esse “nós” significa que a liberdade individual não é exercida isoladamente, mas em comunhão com os outros. No âmbito das relações pessoais, a autonomia é conquistada por meio de vínculos emocionais que validam o valor intrínseco de cada indivíduo. Quando essas relações falham, devido a dinâmicas de dominação, desprezo ou negligência, surgem patologias que comprometem o desenvolvimento pessoal e a coesão social.

Na economia de mercado, o “nós” surge do entendimento de que as interações econômicas são interdependentes. Honneth reconhece o papel do mercado como uma esfera que potencialmente promove a liberdade ao possibilitar escolhas e interações voluntárias (HONNETH, 2015, p.237-484). No entanto, ele critica a visão tradicional do mercado como um espaço puramente individualista e competitivo.

O “nós” nesse contexto refere-se à cooperação implícita entre indivíduos que participam de trocas econômicas. Essa cooperação deve ser sustentada por estruturas normativas que assegurem justiça e equidade, como condições de trabalho dignas, salários justos e proteção contra desigualdades estruturais. Quando o mercado é regido apenas por interesses individuais, ele perde seu potencial emancipatório e gera patologias, como exploração e exclusão econômica.

A formação da vontade democrática refere-se à esfera política, onde os cidadãos participam da deliberação coletiva para decidir os rumos da sociedade (HONNETH, 2015, p.485-640). Para Honneth, a democracia é um espaço crucial para a realização da liberdade

social, pois nela os indivíduos exercem sua autonomia ao moldar, junto com outros, as normas e leis que regem suas vidas.

O “nós” democrático representa o reconhecimento mútuo entre cidadãos que se veem como iguais na tarefa de construir o bem comum. Essa forma de liberdade exige instituições que promovam a inclusão e a participação efetiva de todos, bem como práticas deliberativas que valorizem a diversidade de perspectivas. As patologias surgem quando processos democráticos são distorcidos por desigualdades, manipulação ou exclusão, enfraquecendo a legitimidade das decisões coletivas.

Nos três níveis – relações pessoais, economia de mercado e democracia –, Axel Honneth defende que a liberdade só pode ser plenamente realizada quando é vivida como uma prática social e intersubjetiva, enraizada no reconhecimento mútuo. Esses “nós” estruturam a convivência moderna, mas enfrentam desafios contínuos que exigem uma análise crítica e a busca por soluções normativas para sustentar e ampliar as condições de liberdade.

Assim, a liberdade no pensamento de Honneth não é apenas uma questão individual, mas uma condição que depende do reconhecimento em várias esferas sociais e institucionais. O reconhecimento, por sua vez, torna-se o alicerce para a construção de uma sociedade mais justa, onde os indivíduos não apenas gozam de liberdade formal, mas podem experimentar a liberdade concreta em suas relações cotidianas e em sua participação ativa na vida social. O conceito de reconhecimento, portanto, oferece uma chave para a compreensão da liberdade não apenas como autonomia pessoal, mas como a capacidade de ser reconhecido como igual e digno em uma comunidade mais ampla.

3. Tríplice liberdade: jurídica, moral e social

3.1 Liberdade jurídica

A liberdade jurídica, no pensamento de Axel Honneth, é um dos componentes fundamentais de sua teoria do reconhecimento e um conceito central para sua visão crítica da sociedade contemporânea. A obra de Honneth se insere no âmbito da teoria crítica da escola de Frankfurt, na qual o filósofo busca redefinir a liberdade de uma maneira que vá além da visão liberal clássica, sendo intrinsecamente ligada ao reconhecimento social e às relações de justiça. Nesse contexto, a liberdade jurídica é mais do que a mera ausência de coerção; ela é entendida

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 144 - 161
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

como um direito fundamental para a dignidade humana e como uma condição necessária para o desenvolvimento da subjetividade e da autonomia individual. (HONNETH, 2015, p.128).

No cerne do pensamento de Honneth, a liberdade não pode ser compreendida apenas como um atributo individual, mas deve ser situada em um contexto social e intersubjetivo (HONNETH, 2015, p.147). A liberdade jurídica, conforme delineada por Honneth, está profundamente interligada com a ideia de reconhecimento, que ele vê como essencial para a constituição da identidade do sujeito e, portanto, para a sua liberdade efetiva. Para que a liberdade jurídica se realize de maneira plena, o indivíduo precisa ser reconhecido não apenas em termos de seus direitos formais, mas também em termos de sua dignidade e igualdade em relação aos outros membros da sociedade.

Honneth se baseia, em grande parte, na tradição da teoria crítica de Hegel, particularmente em sua ideia de que a liberdade só pode ser alcançada em uma sociedade onde o indivíduo é reconhecido por seus pares. No entanto, ele expande essa concepção para argumentar que a liberdade jurídica só se realiza quando as normas jurídicas de um Estado democrático reconhecem o sujeito como um membro pleno da comunidade política, com direitos iguais. O reconhecimento jurídico, nesse sentido, é uma condição essencial para que o indivíduo possa gozar de liberdade dentro do contexto de uma sociedade moderna e pluralista.

Honneth propõe que a liberdade jurídica é uma das esferas mais importantes de reconhecimento, fundamental para que o indivíduo possa exercer sua autonomia no âmbito público. Em sua teoria, a esfera jurídica é a que garante aos indivíduos direitos formais e a proteção contra a arbitrariedade, ou seja, a liberdade de ser tratado como igual dentro de uma comunidade política, onde as normas são objetivas e universais. Para Honneth, a constituição de um Estado de direito (HONNETH, 2015, p.141), onde as normas jurídicas são justas e universais, é a base para a realização da liberdade em um sentido pleno.

A liberdade jurídica, para Honneth, se caracteriza pela igualdade perante a lei e pela possibilidade de um indivíduo se expressar, agir e participar da vida política de acordo com seus direitos fundamentais. Esse tipo de liberdade não é uma liberdade abstrata ou puramente individual, mas está imersa em um contexto social, em que as relações jurídicas mediadas pelo Estado asseguram a proteção dos direitos de todos os indivíduos, sem discriminação ou exclusão.

Nesse sentido, a liberdade jurídica se distorce das interpretações mais tradicionais do liberalismo, que frequentemente reduzem a liberdade a uma questão de autonomia individual

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 144 - 161
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

diante da lei. Para Honneth, a liberdade jurídica não se limita à capacidade do indivíduo de se comportar sem restrições, mas envolve uma dimensão coletiva e social: ela é o reconhecimento da cidadania e da igualdade entre os membros de uma comunidade. O reconhecimento jurídico, portanto, é uma condição *sine qua non* para a dignidade humana e para a própria vivência da liberdade.

A liberdade jurídica no pensamento de Honneth não se resume ao simples fato de que os indivíduos são livres de coerções externas, mas está relacionada à possibilidade de participação ativa na vida política e nas instituições sociais. Honneth vê a liberdade jurídica como intimamente conectada com a realização da liberdade em outros domínios, como o social e o econômico. Assim, a liberdade jurídica não pode ser isolada de outras formas de reconhecimento, especialmente no que diz respeito à equidade e à justiça social.

Honneth defende que a liberdade jurídica está intrinsecamente vinculada ao que ele chama de “justiça distributiva”. A aplicação das normas jurídicas de maneira justa e igualitária é fundamental para que a liberdade de todos os indivíduos seja protegida. A justiça, nesse sentido, não é apenas uma questão de distribuição de bens materiais, mas envolve também a distribuição de direitos e reconhecimento no campo jurídico.

É importante observar que, para Honneth, a liberdade jurídica não se realiza plenamente em sociedades onde as desigualdades estruturais persistem. Assim, ele aponta que uma sociedade que não ofereça aos seus cidadãos as condições para exercer seus direitos de maneira plena e igualitária não pode ser considerada verdadeiramente livre. A liberdade jurídica depende, portanto, de um estado social que proporcione não apenas igualdade perante a lei, mas também a proteção contra as formas de discriminação e exclusão que limitam a autonomia de certos grupos.

Honneth faz uma crítica substancial à concepção liberal de liberdade, que muitas vezes reduz a questão da liberdade jurídica à mera ausência de coerção. No liberalismo, a liberdade jurídica tende a ser vista como a possibilidade de o indivíduo agir conforme sua vontade, desde que não interfira nos direitos dos outros. Contudo, Honneth vai além dessa definição ao apontar que a liberdade jurídica é algo que só se realiza quando os direitos são assegurados dentro de uma estrutura social de reconhecimento mútuo.

Em vez de considerar a liberdade jurídica como um direito dado, Honneth entende-a como uma luta contínua pela igualdade de direitos e pelo reconhecimento das diferenças sociais. A liberdade jurídica, portanto, envolve um processo dinâmico de inclusão social e

política, que deve ser constantemente reavaliado para garantir que todos os indivíduos tenham as condições de exercer plenamente seus direitos em um contexto de justiça social.

A liberdade jurídica, no pensamento de Axel Honneth, não é uma liberdade isolada ou puramente individual, mas está intimamente vinculada ao reconhecimento social, ao Estado de direito e à justiça distributiva. Honneth articula uma compreensão da liberdade que exige o reconhecimento jurídico das capacidades e direitos dos indivíduos, não apenas em termos de normas formais, mas também no que diz respeito à justiça social e à igualdade de condições para todos os cidadãos. Para que a liberdade jurídica seja plena, é necessário que ela seja acompanhada de um esforço contínuo para garantir que as desigualdades sociais e econômicas não limitem a capacidade dos indivíduos de viverem uma vida digna e autônoma. O reconhecimento jurídico, portanto, é um pilar essencial para a construção de uma sociedade verdadeiramente livre.

3.2 Liberdade moral

A liberdade moral ocupa um papel de destaque na filosofia de Axel Honneth, especialmente em sua teoria do reconhecimento, que conecta diretamente a autonomia moral do indivíduo às suas relações sociais e ao contexto jurídico em que se insere. A partir de uma análise dialética, Honneth propõe que a liberdade moral não é uma simples capacidade individual de agir de acordo com a razão ou com os próprios desejos, mas é antes uma liberdade que se realiza na interação com outros sujeitos, no reconhecimento recíproco e no engajamento com os valores e normas compartilhados em uma comunidade. Esta seção tem como objetivo analisar a concepção de liberdade moral no pensamento de Honneth, destacando como ela se articula com suas noções de reconhecimento, identidade e justiça social.

Para Axel Honneth, a liberdade moral está profundamente entrelaçada com a ideia de autonomia (HONNETH, 2015, p.175), mas com uma diferenciação importante: enquanto a autonomia se refere à capacidade do indivíduo de governar a si mesmo, de agir conforme sua razão e princípios, a liberdade moral, em sua perspectiva, é a liberdade que se manifesta na capacidade de autoformação e autorreconhecimento dentro de um contexto social (HONNETH,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 144 - 161
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

2015, p.194). Em outras palavras, a liberdade moral não se entende como uma liberdade puramente individual, mas como uma capacidade que é formada e realizada em relação aos outros, especialmente por meio de processos de reconhecimento.

A liberdade moral no pensamento de Honneth é indissociável da experiência do reconhecimento. Para que o indivíduo tenha a oportunidade de exercer sua liberdade moral, é necessário que ele seja reconhecido pelos outros como um agente moral, ou seja, como alguém capaz de fazer escolhas morais autônomas. Nesse sentido, a liberdade moral não pode ser entendida como uma liberdade isolada, mas como uma liberdade que emerge de um campo de relações sociais em que o indivíduo é considerado um sujeito dotado de direitos e responsabilidades, capaz de refletir sobre suas ações e fazer escolhas fundamentadas em valores éticos compartilhados.

A formação da identidade moral, conforme Honneth, depende essencialmente do reconhecimento que o indivíduo recebe em suas interações com os outros. A capacidade de um sujeito se reconhecer como um ser moralmente responsável e digno de respeito é um processo que está vinculado a diversas esferas de reconhecimento social, especialmente no contexto familiar, jurídico e social, que ele descreve em sua teoria. O reconhecimento moral, portanto, envolve a aceitação do outro como um ser que pode refletir e agir segundo princípios éticos, o que permite ao indivíduo se perceber como um sujeito autônomo e responsável.

Honneth destaca que o reconhecimento moral não ocorre de maneira automática; ele depende de um processo social e intersubjetivo. As instituições e práticas sociais de uma comunidade desempenham um papel fundamental em possibilitar que os indivíduos se vejam como livres para agir moralmente. O reconhecimento moral está ligado ao processo de internalização de normas sociais e valores éticos, os quais não são simplesmente impostos de fora, mas fazem parte de uma vivência compartilhada, na qual os indivíduos se reconhecem uns aos outros como iguais no exercício da moralidade.

Nesse contexto, a liberdade moral se realiza por meio do que Honneth chama de “reconhecimento recíproco”: é quando os indivíduos se reconhecem mutuamente como agentes capazes de fazer escolhas morais, que a autonomia e a liberdade moral podem ser plenamente exercidas (HONNETH, 2015, p.195). Esse reconhecimento não é apenas uma formalidade jurídica, mas implica a criação de um ambiente social em que a dignidade humana e a capacidade de agir eticamente sejam respeitadas e incentivadas.

Uma das grandes inovações da teoria de Honneth é a sua crítica ao individualismo abstrato de algumas concepções liberais de liberdade. Para ele, a liberdade moral não pode ser pensada como uma capacidade meramente solitária, onde o indivíduo é visto como independente das suas relações sociais. Em vez disso, a liberdade moral é vista como a realização do indivíduo dentro de uma rede de significados compartilhados e interações sociais, na qual as escolhas morais não podem ser dissociadas da ética da comunidade em que o sujeito está inserido.

Honneth segue uma linha de pensamento que privilegia a ideia de que a verdadeira liberdade moral só pode existir em uma comunidade democrática, onde os indivíduos podem viver de acordo com valores morais comuns e, ao mesmo tempo, respeitar as diferenças. Nesse sentido, a liberdade moral é uma liberdade coletiva, pois depende de um contexto ético no qual a reciprocidade e o reconhecimento mútuo sejam possíveis. As normas morais não são impostas de fora, mas são internalizadas pelos indivíduos por meio de um processo social contínuo de troca e interação. Portanto, a liberdade moral se torna, assim, uma expressão da capacidade de cada indivíduo para viver em consonância com a comunidade, respeitando e promovendo os valores compartilhados.

No desenvolvimento de sua teoria, Honneth (2003) também dedica atenção especial ao conceito de “luta por reconhecimento”. A luta por reconhecimento pode ser entendida como uma luta pela liberdade moral, na medida em que envolve a reivindicação da capacidade de agir moralmente dentro de uma sociedade que, muitas vezes, marginaliza certos grupos ou nega a eles o reconhecimento como sujeitos plenos. A liberdade moral, então, não é um estado dado, mas um processo contínuo de luta pela inclusão e pelo reconhecimento.

A luta por reconhecimento é fundamental para a liberdade moral, pois é a partir dela que os indivíduos podem se engajar na transformação de normas sociais que garantam a liberdade de ação e expressão moral. Honneth argumenta que as relações de reconhecimento são estruturadas em torno de lutas por igualdade e justiça social, em que as minorias ou os grupos excluídos buscam o direito de serem reconhecidos como plenos agentes morais. O reconhecimento, neste contexto, se torna uma luta pela dignidade, em que a liberdade moral é uma das suas principais vitórias.

A teoria de Honneth sobre a liberdade moral também tem implicações importantes para a prática social e política. Ao enfatizar a interdependência entre liberdade, reconhecimento e ética, Honneth aponta que políticas públicas que busquem promover a igualdade de direitos e

o respeito pela diversidade são essenciais para a promoção da liberdade moral em uma sociedade. A liberdade moral não pode ser realizada apenas por meio de direitos formais, mas requer que as instituições sociais e políticas reconheçam a autonomia moral de todos os indivíduos, incluindo aqueles cujas identidades estão marcadas por desigualdades de classe, gênero ou raça.

A liberdade moral, portanto, não se realiza plenamente em sociedades que marginalizam ou subordinam certos grupos. A construção de uma sociedade em que todos os indivíduos possam exercer sua liberdade moral exige a criação de condições materiais e simbólicas que permitam a participação plena de todos no reconhecimento mútuo e no desenvolvimento ético coletivo.

A liberdade moral no pensamento de Axel Honneth é entendida como uma liberdade que vai além da autonomia individual, sendo fundamentalmente ligada ao reconhecimento social e à moralidade compartilhada dentro de uma comunidade. Para Honneth, a verdadeira liberdade moral se concretiza na medida em que os indivíduos podem ser reconhecidos como agentes morais autônomos, capazes de fazer escolhas éticas dentro de um contexto social e político que respeite a igualdade e a dignidade de todos (HONNETH, 2015, p.201-208). A liberdade moral, portanto, se configura não apenas como um direito individual, mas como uma conquista coletiva, que depende de uma sociedade justa e reconhecedora das capacidades morais dos seus membros.

3.3 Liberdade social

A liberdade social é um conceito central na obra de Axel Honneth, especialmente em *O Direito da Liberdade (Freedom's Right)*. Diferentemente da liberdade negativa, que se define como ausência de restrições externas, e da liberdade positiva, que enfatiza a autodeterminação individual, Honneth propõe uma concepção de liberdade intersubjetiva. A liberdade social consiste na realização da autonomia individual dentro de relações sociais recíprocas (HONNETH, 2015, p.236), em que os indivíduos se reconhecem mutuamente como livres e iguais. Nesse contexto, a liberdade não é apenas um direito individual, mas uma prática vivida em comunidade.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 144 - 161
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

Para Honneth, a liberdade social só pode ser plenamente compreendida se for analisada nas esferas fundamentais da vida moderna: as relações pessoais, a economia de mercado e a formação da vontade democrática (HONNETH, 2015, p.236-640). Nessas esferas, os indivíduos experimentam a liberdade na medida em que participam de relações que permitem o reconhecimento mútuo. Cada esfera, com suas normas e instituições específicas, oferece condições para que os indivíduos se sintam valorizados, contribuam para a sociedade e, ao mesmo tempo, desenvolvam suas potencialidades pessoais.

Nas relações pessoais, como amizades, laços familiares e relações amorosas, a liberdade social se manifesta no afeto e na confiança mútua. Essas relações criam um espaço onde os indivíduos podem expressar suas necessidades e desejos sem medo de rejeição ou julgamento. Honneth argumenta que esse ambiente de intimidade é essencial para a formação da identidade e da autonomia, pois é nele que os indivíduos aprendem a se reconhecer como dignos de respeito e valorização (HONNETH, 2015, p.237-323). Quando essas relações são marcadas por desconfiança ou abuso, surgem patologias que prejudicam a liberdade individual e a coesão social.

Na economia de mercado, a liberdade social está enraizada na interdependência entre produtores, consumidores e trabalhadores. Honneth reconhece o potencial emancipatório do mercado, mas critica sua tendência a se desviar para uma lógica puramente individualista e competitiva. A liberdade só pode ser vivenciada nesse contexto quando as relações econômicas são mediadas por normas de justiça, como igualdade de oportunidades e condições dignas de trabalho (HONNETH, 2015, p.324-484). Caso contrário, o mercado se torna um espaço de exploração e exclusão, comprometendo a liberdade social ao ampliar desigualdades estruturais.

No campo político, a liberdade social encontra sua expressão mais ampla na formação da vontade democrática. Para Honneth, a democracia é o ambiente onde os indivíduos exercem sua autonomia ao participarem da criação e revisão das normas que regem suas vidas. Esse processo exige o reconhecimento mútuo entre os cidadãos como participantes iguais na deliberação coletiva (HONNETH, 2015, p.484-640). A liberdade política, no entanto, pode ser ameaçada por desigualdades de poder, manipulação da opinião pública ou exclusão de vozes minoritárias, o que enfraquece a legitimidade democrática e compromete a liberdade social.

Honneth também destaca as patologias da liberdade social, que ocorrem quando as relações intersubjetivas são distorcidas ou fragmentadas. Em cada esfera – pessoal, econômica e política –, as patologias surgem da desconexão entre os valores normativos que deveriam

orientar as práticas sociais e as dinâmicas reais que os pervertem. Essas patologias resultam em alienação, desigualdade e marginalização, impedindo os indivíduos de experimentarem a liberdade como uma prática compartilhada. Superar essas patologias requer esforços para fortalecer as instituições sociais e garantir que o reconhecimento mútuo seja uma realidade vivida por todos.

Por fim, a liberdade social, segundo Axel Honneth, não é apenas um ideal teórico, mas uma prática concreta que deve ser construída continuamente nas relações humanas e nas instituições que estruturam a vida em sociedade. Sua abordagem, profundamente inspirada pela filosofia hegeliana nos desafia a repensar o papel das normas sociais e das instituições no apoio à liberdade individual (HEGEL, 2011). Somente em uma sociedade que promove a interdependência e o reconhecimento mútuo é que a liberdade social pode se realizar plenamente, garantindo tanto o desenvolvimento individual quanto a justiça coletiva.

4. O direito da liberdade e superação das patologias da liberdade jurídica e moral

Axel Honneth em sua obra o “*Direito da Liberdade*” propõe uma concepção intersubjetiva de liberdade, enraizada no reconhecimento mútuo, e critica as formas de liberdade jurídica e moral (HONNETH, 2015, p. 157-173; 208-222) que, desvinculadas do contexto social, podem gerar patologias. Esta seção investiga como Honneth analisa essas patologias e propõe superá-las, ressaltando a centralidade de uma concepção social de liberdade para a realização da justiça.

Para Honneth, a liberdade não pode ser concebida de maneira puramente negativa ou individualista, como ausência de restrições externas, mas deve ser entendida como uma prática intersubjetiva. Inspirado pela tradição hegeliana, ele argumenta que a liberdade só é plenamente realizada nas relações sociais em que os indivíduos se reconhecem mutuamente como livres e iguais. Nesse sentido, a liberdade jurídica (HONNETH, 2015, p.128), expressa nos direitos formais, e a liberdade moral (HONNETH, 2015, p.209), vinculada à autonomia individual, são insuficientes se desconectadas das práticas sociais que as sustentam.

Honneth argumenta que, no contexto da modernidade, a liberdade jurídica e moral, quando desvinculadas das relações sociais, dão origem a “patologias da liberdade”. Essas patologias se expressam em fenômenos como a alienação e a desintegração social, prejudicando

a realização de uma liberdade genuína, que só se completa no âmbito das relações interpessoais e do reconhecimento mútuo.

A liberdade jurídica, tal como concebida nas sociedades liberais, prioriza os direitos individuais e a igualdade formal. No entanto, quando desconectada de contextos sociais que asseguram a inclusão e a igualdade material, ela pode gerar exclusão e marginalização (HONNETH, 2015, p.157). Por exemplo, o formalismo jurídico pode ignorar desigualdades estruturais, perpetuando injustiças sociais sob o pretexto da neutralidade do direito.

A liberdade moral, entendida como a capacidade de agir conforme princípios autônomos, pode tornar-se uma fonte de isolamento quando exercida sem consideração pelos laços sociais. A ênfase excessiva na autonomia individual pode levar a formas de individualismo exacerbado, nas quais as conexões comunitárias são enfraquecidas e os sujeitos perdem o sentido de pertencimento e solidariedade.

Para superar essas patologias, Honneth propõe uma concepção de liberdade enraizada no reconhecimento mútuo. Ele sustenta que a liberdade só pode ser plenamente realizada em contextos sociais que promovam relações de reconhecimento recíproco, garantindo que os indivíduos possam desenvolver sua autonomia de forma interdependente.

158

O direito deve ser concebido como um meio para promover o reconhecimento mútuo, assegurando não apenas a igualdade formal, mas também condições materiais que permitam a participação efetiva de todos na vida social. Políticas redistributivas e mecanismos de inclusão social tornam-se essenciais para corrigir as assimetrias que comprometem a liberdade jurídica.

A autonomia individual precisa ser exercida dentro de um quadro de solidariedade social. O respeito pelas diferenças e o cultivo de laços comunitários fortalecem as bases para uma moralidade que transcende o isolamento individual e promove uma interdependência saudável.

A teoria de Axel Honneth sobre o direito da liberdade oferece uma crítica contundente às limitações da liberdade jurídica e moral nas sociedades modernas. Ao propor uma concepção social de liberdade, baseada no reconhecimento mútuo, ele aponta caminhos para superar as patologias que ameaçam a justiça e a coesão social. Sua obra nos desafia a repensar as estruturas jurídicas e morais de forma a promover uma liberdade genuína, que não se restrinja a ideais abstratas, mas seja vivida e experimentada nas relações concretas do dia a dia.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 144 - 161
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

Considerações finais

Após o percurso realizado, avaliamos que Axel Honneth oferece uma visão inovadora sobre a liberdade, fundamentada na ideia de que ela só pode ser plenamente realizada por meio de relações intersubjetivas de reconhecimento. Ao abordar as três esferas principais – relações pessoais, economia de mercado e formação da vontade democrática –, Honneth demonstra como a liberdade é vivida e experimentada em contextos sociais concretos, sempre enraizada no “nós” coletivo. Essa abordagem não apenas amplia o entendimento da liberdade como prática social, mas também aponta para os desafios e patologias que surgem quando as condições de reconhecimento são comprometidas.

A proposta de Honneth transcende a visão tradicional de liberdade, conectando-a intrinsecamente com as normas sociais e institucionais que moldam as interações humanas. Ele nos desafia a construir uma sociedade onde o reconhecimento mútuo seja uma realidade vivida, garantindo que a liberdade seja mais do que um ideal abstrato, mas uma prática efetiva em todas as dimensões da vida. Assim, sua teoria oferece não apenas uma crítica das limitações das sociedades contemporâneas, mas também uma base normativa para pensar formas mais justas e inclusivas de convivência.

Axel Honneth, em sua profunda análise das três dimensões da liberdade – jurídica, moral e social – apresenta uma concepção inovadora e abrangente, que ultrapassa as definições tradicionais da liberdade no âmbito da filosofia política. Ao conectar a liberdade jurídica à esfera do direito, a liberdade moral à esfera da ética e a liberdade social à esfera das relações interpessoais e do reconhecimento, Honneth oferece uma visão mais completa e complexa do que significa ser livre em uma sociedade.

Para Honneth, a liberdade não é uma propriedade isolada ou meramente individual, mas uma prática intersubjetiva, fundamentada no reconhecimento mútuo entre os membros de uma sociedade. Essa abordagem ressalta que a verdadeira liberdade requer condições institucionais e sociais que assegurem igualdade, justiça e respeito pela dignidade humana em todas as esferas da vida.

A liberdade jurídica, em Honneth, é central para garantir a autonomia e a igualdade perante a lei, sendo mais do que a ausência de coerção. Ela se realiza plenamente em um Estado de direito democrático, onde os direitos formais são acompanhados pelo reconhecimento da

dignidade e igualdade dos indivíduos. Esse reconhecimento jurídico é essencial para superar discriminações e exclusões estruturais que limitam a vivência da liberdade.

Por outro lado, a liberdade moral, profundamente conectada à autonomia e ao reconhecimento social, reflete a capacidade do indivíduo de agir de acordo com valores éticos compartilhados em uma comunidade. Honneth destaca que essa liberdade só se concretiza em uma sociedade que promove o reconhecimento recíproco e respeita a diversidade, permitindo que os indivíduos se percebam como agentes morais autônomos.

Por fim, a liberdade social representa a dimensão mais ampla e intersubjetiva da liberdade, envolvendo relações de afeto, justiça econômica e participação democrática. Honneth demonstra que, para essa liberdade ser efetiva, é necessário superar patologias sociais que fragmentam ou distorcem os valores de reconhecimento. Assim, ele propõe uma visão que integra o desenvolvimento individual e a justiça coletiva, reafirmando que a liberdade é, ao mesmo tempo, um direito e uma conquista social contínua.

A concepção intersubjetiva de liberdade proposta por Axel Honneth representa uma crítica relevante às limitações das visões puramente individualistas ou negativas da liberdade nas sociedades contemporâneas. Ele demonstra como a desconexão entre a liberdade jurídica e moral e os contextos sociais pode levar a patologias que minam a justiça e a coesão social. Fenômenos como alienação e marginalização ilustram os riscos de estruturas jurídicas e morais que ignoram as desigualdades materiais e as dinâmicas do reconhecimento mútuo.

Para Honneth, a superação dessas patologias exige uma abordagem centrada na interdependência e no reconhecimento recíproco. Ele argumenta que a liberdade plena só é possível em um ambiente onde os direitos formais são complementados por políticas redistributivas e condições materiais que promovam a inclusão e a igualdade substantiva. Além disso, destaca a importância de uma moralidade que fortaleça os laços comunitários e respeite as diferenças, integrando autonomia individual e solidariedade social.

Dessa forma, a teoria de Honneth nos desafia a reavaliar as bases das estruturas jurídicas e morais em busca de uma liberdade genuína e inclusiva. Seu pensamento oferece um caminho para construir sociedades mais justas, onde o reconhecimento mútuo e a coesão social sejam centrais para o desenvolvimento humano e para a realização da liberdade como prática vivida no cotidiano.

Referências bibliográficas

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do direito**. Tradução de Sergio P. B. de A. Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Sérgio T. de M. de Souza. São Paulo: Editora 34, 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2015.

_____. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de José Augusto Passos. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.

_____. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

_____. **Das Recht Der Freiheit**. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.

_____. **Teoria do reconhecimento: uma abordagem filosófica**. Tradução de Renata P. Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. **A ideia de socialismo: uma reconstrução filosófica**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

A ETICIDADE HONNETIANA COMO FIO CONDUTOR DA SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA

José Aldo Camurça de Araújo Neto ¹

Resumo: O presente artigo pretende dar atenção à subjetividade enquanto fio condutor para a efetivação da liberdade humana na contemporaneidade. Mais precisamente, a proposta de Honneth acerca deste assunto em contraponto a tese kantiana da autonomia calcada, alicerçada no imperativo categórico. Até porque o processo de intersecção, entrelaçamento entre a dialética honnethiana e a análise kantiana da autonomia moderna levará o seguinte raciocínio a ser construído neste artigo: o exercício especulativo de atravessar a atual conjuntura utilitarista nos cuidados com a vida humana e não humana. Com efeito, o artigo irá perpassar os argumentos de Kant e Honneth a respeito deste tema e chegar a seguinte conclusão: Honneth reelabora a eticidade em vistas de superar o dualismo kantiano entre sujeito e objeto.

Palavras-chave: Eticidade, Subjetividade, Autonomia, Axel Honneth e Kant.

THE HONNETIAN ETHICS AS A GUIDING THREAD OF CONTEMPORARY SUBJECTIVITY

Abstract: This article aims to focus on subjectivity as a guiding principle for the realization of human freedom in contemporary times. More precisely, Honneth's proposal on this subject contrasts with the Kantian thesis of autonomy based on the categorical imperative. This is because the process of intersection and intertwining between Honneth's dialectic and Kant's analysis of modern autonomy will lead to the following reasoning being constructed in this article: the speculative exercise of overcoming the current utilitarian situation in the care of human and non-human life. In effect, the article will examine Kant's and Honneth's arguments on this subject and reach the following conclusion: Honneth reworks ethics with a view to overcoming Kant's dualism between subject and object.

Keywords: Ethics, Subjectivity, Autonomy, Axel Honneth and Kant.

1-Introdução

¹ Professor do ensino básico, técnico e tecnológico do Instituto Federal do Sertão Pernambucano, campus Serra Talhada. Docente colaborador pelo PPG do Mestrado Profissional em Educação Tecnológica PROF-EPT, campus Salgueiro (IFSertãoPE). Professor permanente em dois programas de Pós-Graduação: 1) Mestrado profissional em filosofia (PROF-FILO), IfsertãoPE, campus Petrolina zona rural e 2) Mestrado acadêmico em Filosofia da UECE. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado nas modalidades de licenciatura e bacharelado na referida instituição. É pesquisador em Ética, Filosofia do Direito, Filosofia Política e História da Filosofia. Email:jose.aldo@ifsertao-pe.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5824-015X>.

A ETICIDADE HONNETIANA COMO FIO CONDUTOR...

José Aldo Camurça de Araújo Neto

O objetivo central deste trabalho é de apresentar a interpretação de Axel Honneth a respeito da subjetividade. De modo específico, interpretação esta que simboliza a retualização do conceito hegeliano de eticidade. A referida expressão é vista, analisada pelo autor contemporâneo (Honneth, 2003,p.276) enquanto condição intersubjetiva do indivíduo em viver em comunidade. Isto implica dizer que, em última instância, a intersubjetividade enquanto valor ético do sujeito torna-se referência ao coletivo da sociedade. Além disso, ela faz parte da consciência autônoma e consciente dos indivíduos que compõem esta mesma sociedade.

Ainda assim, a contemporaneidade ainda confunde o público a respeito do distanciamento do olhar crítico quando não se atenta em seus pormenores sobre a criação conceitual. Ao ampliar o sujeito (aquele que pratica a ação moral) não apenas como mais um número desse todo social, mas como individuo isolado, atomizado, tratamos de inferir o problema da eticidade como orientadora do processo do desejo . Individualizando o agente da ação, o preceito de coletividade se impõe nas decisões da eticidade como determinante para uma futura moralidade (ou perspectiva dela).

Ao se lançar sobre o mundo, o ser humano cria suas necessidades próprias a fim de que construa, de maneira participativa, a sua visão a respeito da moralidade. Inicialmente, o ato de refletir diante dos dilemas éticos insere na coletividade o indivíduo que antes estava inerte na confluência de decisões comunitárias em separado do pensamento crítico. Ao separar o individual do coletivo, lançamos potência sobre o resultado das decisões tomadas pela coletividade. não mais como abstratas da vontade da maioria, mas como ações feitas de modo consciente. Mesmo porque tais ações são de responsabilidade daqueles que fazem parte desta sociedade: eu, você, ou seja, o nós pensado em seu sentido coletivo.

Nesse sentido, a eticidade como liberdade das subjetividades é a retomada consciente ² do valor das decisões que afetam a coletividade. Ser livre é assumir que meus atos alteram constantemente as posturas daquilo que apontamos como moralidade vigente. A liberdade que se pensa aqui é não delegar consequências quando elas se revelarem inadequadas para o bem que se deseja para o grupo ou comunidade em geral. O processo especulativo da eticidade revela-se um exercício concreto da moralidade, dos valores reflexivos que, antes, continham o entendimento de uma ética de projeções de mundo sem correspondências a valores coletivos, em direção aos direitos.

² “[...] o passo filosófico decisivo consiste em atribuir, na forma de diagnóstico, os diversos fenômenos de sofrimento social a uma confusão conceitual que no procedimento esboçado deve exercer um papel de causa da enfermidade [...]”. (Honneth, 2007, p. 100).

Ainda assim, o debate não se limita a uma mera concepção de mundo pós-moderno ou visão clássica. É algo constitutivo que vem da modernidade aos dias atuais. Numa palavra, vem acompanhada desde Kant até chegando a Honneth. De um lado, uma concepção utilitarista que visa o fim da ação pelo cumprimento do dever em si mesmo. Do outro, uma concepção de subjetividade que busca a normativa do ato de reconhecer, mas que compreende o contexto das ações humanas a partir das experiências do desrespeito.

São visões distintas, mas que ao mesmo tempo serão explicitadas, esquematizadas no transcorrer do artigo. No primeiro momento, a autonomia kantiana frente à subjetividade moderna será discutida. No segundo momento, a análise honnetiana da subjetividade a partir da retualização da eticidade será debatida, discutida. Por fim, o artigo tentará seguir à seguinte conclusão: que a proposta de Honneth possui uma melhor alternativa do enfrentamento da subjetividade no mundo contemporâneo ao se comparar com a proposta kantiana.

2-A autonomia kantiana: uma proposta utilitarista ou deontológica?

A noção de autonomia em Kant tem papel central em sua filosofia. Para ele, o indivíduo que é capaz de produzir leis, máximas, em si mesmo e que, ao mesmo tempo, possa se autolegislar é autônomo. Por este motivo, Kant defende a tese que a autonomia é “a única que pode definir o verdadeiro princípio da vida moral” (Vancourt, 1994, p. 37). Já a heteronomia são leis externas aos homens as quais possuem caráter de obrigação, de ordem. Ao se entender a heteronomia dessa forma, percebe-se que apelar para uma divindade ou mesmo procurar a origem da lei, por exemplo, em fatos empíricos, cair-se-á nos erros cometidos pelas filosofias morais antigas, segundo Kant.

O filósofo defende a tese de que as éticas anteriores a ele são insuficientes, seja por dependerem de uma base dogmática, seja por estarem relativizadas por uma base empírica. Nas duas situações, o homem ainda não atingiu a sua maioridade da razão, pois ainda não ousa pensar por si próprio ficando, assim, refém da heteronomia. Não é à toa que a relação metafísica e ética construída pela tradição é invertida, agora, pela filosofia kantiana.

A Metafísica descobria os princípios primeiros e universais, e a ética, a quem caberia a interpretação de tais princípios e sua aplicação ao concreto. Na medida em que a metafísica não passa de uma ambição desmedida da razão, uma simples ideia, não há como fundar sobre ela uma ética universal e necessária. Por outro lado, são as exigências da ação e a necessidade de uma ética que tornarão válidas a metafísica (Faria, 2007, p.127).

Por esse motivo, o primeiro capítulo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* trata da passagem do saber moral, que é conhecido pelo senso comum, para o nível filosófico. Em outras palavras, tal passagem demonstra que o ponto de partida para se atingir o suprassensível³ começa pela sensibilidade e termina na razão, tornando-se, assim, um movimento linear. Caso isso não ocorra, ou seja, buscar na natureza as normas para uma ação ética, fundamentada em princípios morais, universais, o homem fica submetido a poderes estranhos à sua própria vontade.⁴ A ação humana para que se torne livre “não pode depender das determinações do mundo sensível, mas das determinações da própria razão” (Oliveira, 1993, p.135).

Mas, há algo de positivo que podemos encontrar na sensibilidade a fim de que seja aplicada ao suprassensível? É esta pergunta o fio condutor do primeiro capítulo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. A consciência comum não toma como ação moral os dons oriundos da natureza. Ou seja, os talentos do espírito, os da fortuna não são reconhecidos por Kant como ações morais. Até mesmo as ações movidas pelo sentimento, inclinação, entre outros fatores, são desconsiderados também pela filosofia kantiana. Nesta situação mesmo o indivíduo possuindo boa intenção em suas ações, o conteúdo delas não é inerente ao caráter humano. Dito de outro modo, as paixões, inclinações, interesses são os sentimentos que movem as ações humanas.

Ajudar os necessitados, por exemplo, é uma ação boa, nobre. Mesmo assim, na perspectiva kantiana, ajudar aos outros não é conforme ao dever, na medida em que, por trás deste ato, pode existir algum interesse (caso a ajuda seja realizado, o indivíduo chega ao paraíso). Entretanto, para que tais ações não caiam neste erro o autor fala da noção de boa vontade. Ou seja, “não a simples intenção no sentido da veleidade; mas a vontade benfeitora, a vontade que faz o bem” (Lacroix, 1979, p.87). Segundo Kant, é possível conceber no mundo algo que possa ser considerado como bom em si mesmo: a boa vontade. Nesse sentido, ela é aceitável não pelo seu sucesso ou pelo êxito, mas pelo seu próprio querer, pela máxima que inspira a sua ação.

³ O suprassensível será definido como sendo o imperativo categórico

⁴ Ao analisar a tentativa de Kant de purificar as ações humanas a fim de que os homens possam atingir o suprassensível, Taylor afirma que a referida tentativa de Kant: “era fugir completamente a essa fundamentação na natureza, e derivar o conteúdo da obrigação exclusivamente da vontade. Ele se propôs a fazê-lo aplicando um critério puramente formal às ações possíveis, que se apóia na vontade como racional. A racionalidade envolve pensar em termos universais e pensar de modo consistente. Por conseguinte, a máxima subjacente a toda ação proposta tem de ser tal que possa ser universalizada sem contradição. Se não for possível fazer isso, então, como vontades racionais, não poderemos conscienciosamente empreender tal ação.” TAYLOR, Charles. *Hegel e a Sociedade Moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo, Loyola, 2005, p.99.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se quiser, da soma de todas as inclinações (Kant, 1991, p. 23).

Diante deste conceito inicial de boa vontade, Kant remete a uma prova indireta de sua importância. Isso quer dizer que nos seres racionais qualquer órgão proveniente da natureza está adaptado a sua função. Com efeito, se a intenção da natureza fosse orientar a ação humana para a prosperidade, felicidade do indivíduo, ela teria feito melhor se confiasse esta tarefa ao instinto a que confiar na razão. O próprio Kant justifica sua afirmação na seguinte passagem:

Pois todas as ações que esse ser, o indivíduo tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão; e, se ainda por cima, essa razão tivesse sido atribuído à criatura como um favor, ela só lhe poderia ter servido para se entregar a considerações sobre a feliz disposição de sua natureza, para admirar, alegrar-se com ela mostrar-se por ela agradecida à causa benfazeja, mas não para submeter à sua direção fraca e enganadora a sua faculdade de desejar, achavascando assim a intenção da natureza (Kant, 1991, p. 24).

166

A partir desta passagem, mostra-se a importância do surgimento da moralidade. Kant reconhece que o homem é um ser supra-empírico na medida em que sua existência ultrapassa os limites da vida natural. Para o filósofo de Königsberg, o indivíduo, enquanto ser racional, não deve submeter sua vida à natureza, já que ele é um ser propenso ao transcendental, metafísico. Nesse sentido, “ser livre significa, no primeiro momento, liberar-se dos mecanismos da natureza interior e exterior, portanto, da causalidade natural, do jogo da temporalidade” (Oliveira, 1993, p.136).

Mesmo assim, o homem é um ser de carências, necessidades, que faz da sua vida uma meta constante de realizações pessoais. Com efeito, a razão em Kant não pode ser pensada em seu sentido utilitário, ou seja, em vista a atingir determinada meta. Não esqueçamos que ela, a razão, produz a vontade boa que é o resultado do seu próprio querer, isto é, da máxima que inspira a sua ação. Dessa forma, a noção kantiana de vontade boa deve ser pensada na sua pureza, ou seja, livre das inclinações, dos desejos humanos (sensibilidade) e pensada de maneira

autônoma⁵. Esta autonomia da vontade significa, para Kant, absoluta independência do mundo, da história.

Para atingirmos a essa autonomia, entretanto, os sujeitos devem ter consciência de que são livres. De fato, a consciência de sermos livres supõe alternativas, escolhas – se devo fazer ou não determinada ação, por exemplo, é porque posso agir ou não de determinado modo. Por esse motivo, “a consciência do dever nos revela a liberdade” (Faria 2007, p. 130). Em outras palavras, ser livre significa não estar para além do tempo, da história, do mundo. Nesse sentido, sermos conscientes da existência do dever é entender que tal atributo é tanto universal quanto inerente ao ser humano. Universal no sentido de pertencer a todos os seres racionais. Já o segundo aspecto constitui a essência do homem na sua mais profunda interioridade.

Por isso, Kant procura fundar sua ética não sobre a busca da felicidade, mas sobre o dever. Com efeito, ele substitui a ética teleológica da tradição, que pensa o comportamento relativamente aos fins visados, por uma ética deontológica – uma ética do dever. Fazendo-se essa distinção, Kant consegue ainda distinguir uma ação baseada na *legalidade* de uma ação baseada na *moralidade*. A primeira exige que se atue de acordo com a lei, pouco importando as intenções que me levaram a fazer determinada ação. Já a segunda exige bem mais que a legalidade: “que eu me conforme com o espírito e a letra da lei, que eu me conforme a isso por respeito a ela” (Vancourt, 1994, p. 33).

Ainda assim, a resposta kantiana ao problema ainda é insuficiente, precária. Isso porque Kant separa o sujeito do objeto, ou seja, o ato de ser responsável e o contexto da ação. Numa palavra, o homem que cumpre a ação moral por dever não deve internalizar as carências, as necessidades pessoais ou as inclinações. Neste ponto, Honneth avança na discussão a respeito do tema.

3-A eticidade honneteana e o seu viés contextualista.

A proposta de uma teoria política em Axel Honneth não se limita, somente, na análise do autor em relação a possibilidade ou não de se efetivar o reconhecimento. Muito se fala, inclusive, nesta teoria enquanto elemento discursivo, teórico presente na filosofia política do

⁵ Na *Crítica da Razão Prática*, Kant vai mais além e afirma que a razão não apenas determina a vontade boa; a própria lei, entendida aqui enquanto razão prática é determinada também pela razão. Tal determinação não é mediada, segundo o autor “de sentimento algum de prazer ou de dor, nem mesmo de um prazer ligado a esta lei (razão prática) sendo tal faculdade, necessariamente prática como razão pura; a que lhe dá um caráter legislativo”. § 3, Escólio I, p. 35-36.

autor. Entretanto, não se lembram, esses mesmos que apontam a unicidade argumentativa de Honneth, de conectá-la a algo mais amplo: a teoria da eticidade.

Inquestionavelmente, a marca teórica que distingue Honneth dos demais autores da contemporaneidade é a sua proposta de teoria do reconhecimento. Mesmo assim, não se pode perder de vista que tal proposta é pensada a partir de uma ideia maior que é o modo como o autor articula as relações da vida ética (*ethical life*) seguindo inicialmente o conceito hegeliano de eticidade (*Sittlichkeit*). O autor contemporâneo reformula tal conceito sob a argumentação que a eticidade hegeliana teria se tornado excessivamente metafísica e limitada ao Estado, de modo que nela não se encontraria o mínimo vestígio de uma esfera pública política voltada para a formação da vontade democrática dos cidadãos e cidadãs (cf. Honneth, 2007, p. 144).

A respeito das críticas à metafísica enquanto componente do reconhecimento e da eticidade, Ricoeur (2006, p. 201) afirma a seguinte tese:

A reatualização empreendida por Honneth extrai sua força da convicção no equilíbrio que ela preserva entre a fidelidade à temática hegeliana e a rejeição da metafísica do absoluto que mantém o Hegel de Jena próximo de Schelling e depois novamente de Fichte.

Honneth argumenta que Hegel teve o intuito de ir além do formalismo moral kantiano bem como da ética do dever-ser. Mesmo porque a proposta hegeliana de eticidade se fundamenta nas relações intersubjetivas e, igualmente, nas instituições. Das duas situações citadas anteriormente simbolizam âncoras para a efetivação da vida ética. Para tal intento, desde os seus escritos juvenis que precederam à *Fenomenologia do Espírito* (1806), ele esboçou as ideias iniciais de sua teoria do reconhecimento e da eticidade.

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade (Honneth, 2009, p. 29).

Nesse sentido, Hegel reelabora o conceito de luta a partir da noção de autoconservação em Hobbes e Maquiavel mediante uma gramática social a fim de interpretar os conflitos. A luta já não consiste apenas no autointeresse pessoal, mas no reconhecimento entre os indivíduos. Desse modo, passa-se de uma dimensão meramente pragmática da manutenção da vida biológica à dimensão moral do sentido da vida social. Abre-se, dessa forma, espaço para a eticidade.

A ETICIDADE HONNETIANA COMO FIO CONDUTOR...

José Aldo Camurça de Araújo Neto

Honneth constrói sua teoria do reconhecimento à luz dessa ideia de eticidade mediante três esferas intersubjetivas com vistas à autorrealização prática dos indivíduos: o amor, o direito e a solidariedade. Assim, “o conceito de ‘eticidade refere-se ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (Honneth, 2009, p. 271-272).

Essa proposta foi formulada inicialmente em *Kampf um Anerkennung* (Luta por Reconhecimento) em 1992, livro fruto da tese de livre-docência de Honneth elaborada no tempo em que ele foi assistente de Habermas no Instituto de Filosofia da Goethe Universität em Frankfurt, entre 1984 e 1990.

O ponto central da eticidade honneteana é que ela se estabelece numa espécie de mediania, meio-termo entre o formal e o contextual. Dito de outro modo, apesar da forte influência de Hegel, a iniciativa de se construir uma eticidade fundamentada em bases hegelianas não prescinde da universalização e do normativismo kantiano. Mesmo porque, a abordagem honnethiana abrange a segunda esfera de reconhecimento que é a dos direitos universais presumidos como direitos que devem ser garantidos a todos os indivíduos.

A abordagem da teoria do reconhecimento [...] encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis [...] mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana” (Honneth, 2009, p. 271).

169

Diante da argumentação apresentada anteriormente, emerge a concepção de eticidade formulada por Honneth.

[...] as determinações buscadas devem ser tão formais ou abstratas que não despertam justamente a suspeita de expor meras sedimentações de interpretações concretas da vida boa; por outro lado, porém, precisam ser também, no plano material ou do conteúdo, tão repletas que, com base nelas, é possível vir a saber mais acerca das condições da autorrealização do que nos é dado com a referência kantiana à autonomia individual. A chave para uma clarificação mais ampla é oferecida aqui pela relembração dos resultados que obtivemos na reconstrução das diversas formas de reconhecimento (Honneth, 2009, p. 272).

A partir da citação anterior, infere-se o seguinte aspecto: a autorrealização humana só é possível à medida que se realiza adequadamente nas relações intersubjetivas vivenciadas nas esferas do amor, do direito e da solidariedade. Cada forma de reconhecimento implica uma autorrealização prática. As relações primárias do amor e da amizade implicam a autoconfiança; as relações jurídicas implicam o autorrespeito; a solidariedade implica a autoestima social.

Mesmo assim, a questão do reconhecimento não é pacífico, ou seja, algo sem embates na sociedade. Pelo contrário, a questão é ainda mais profunda. Até porque as esferas positivas do reconhecimento possuem interações entre si, ou seja, há uma interdependência nas três

possibilidades de se buscar o reconhecimento. Ainda assim, tal interação não é algo pacífico. Ao contrário, pauta-se pela noção de conflito. Conflito este baseado pelas experiências de desrespeito.

Não por acaso que Honneth aponta a importância de se discutir o tema da identidade e sua interação com a intersubjetividade. Até porque se o sujeito não reconhecer a sua intersubjetividade, este não poderá reivindicar uma ética da responsabilidade ou algo similar. A respeito do assunto, Werle aponta o seguinte comentário:

A partir da ideia de reconhecimento pode se desdobrar um conceito de intersubjetividade aonde formas diferentes de sociabilidade vão surgindo no decorrer dos próprios conflitos em torno do reconhecimento, nas quais as pessoas ao mesmo tempo afirmam sua subjetividade autônoma e reconhecem-se na sua pertença comunitária. Ou seja, a relação constitutiva entre identidade pessoal e a práxis cultural e as instituições é entendida não como relação instrumental ou relação de dependência orgânica, substantiva, do indivíduo com a comunidade, mas como relação reflexiva de reconhecimento recíproco. O reconhecimento permite uma reconciliação, sempre passível de revisão, quando for o caso, entre diferença e identidade (Werle, 2007, p.52).

Ao entender a interação como estruturada com base no conflito, o reconhecimento aparece, para o pensador da teoria crítica, como elemento fundamental na gramática moral dos conflitos, já que esta gramática é desvendada pela luta por reconhecimento. Ao fundamentar seu argumento a partir dos escritos juvenis de Hegel, Honneth apresenta ao público a sua contribuição para o conceito de teoria crítica.

Ele nos apresenta uma teoria social com teor normativo e uma teoria crítica que busca ser teórico-explicativa e crítico-normativa. Teórico explicativa a partir da leitura de alguns autores clássicos: Hegel, Mead entre outros. Crítico normativo no que tange na tentativa de fornecer um padrão para identificar patologias sociais e avaliar os movimentos sociais, seja nos aspectos emancipatório e/ou reacionário. Ora, construir esse modelo de teoria crítica objetiva, em última instância, em “dar conta da gramática dos conflitos e da lógica das mudanças sociais, tendo em vista o objetivo mais amplo de explicar a evolução moral da sociedade” (Werle, 2008, p.14).

Nesse ponto do argumento honneteano é interessante notar o seguinte aspecto: a ênfase das experiências morais que possibilitam a uma denegação, opressão da intersubjetividade humana reduzindo-a a experiências de desrespeito. A proposta de reconhecimento em Honneth aponta, segundo ele, ao direcionamento do desvelamento desta luta pelo reconhecimento

adquirindo status de moralidade reatualizada (Honneth 2003, p.253-268). Desse modo, a pretensão do autor contemporâneo favorece à ideia de uma lógica moral dos conflitos sociais.⁶

Dito de outro modo, sentimentos morais, sendo articulados numa linguagem comum ou possuidoras de potencial para generalização, podem transformar-se em mobilização política. Mobilização esta simbolizada por movimentos coletivos e lutas sociais⁷. Nesse sentido, a dinâmica social do reconhecimento, portanto a “gramática dos conflitos sociais”, responde à formulação: desrespeito luta por reconhecimento e mudança social.

Não por acaso que o autor denomina as experiências de desrespeito de momentos de não-reconhecimento, a saber: (I) os maus-tratos e violações à dimensão afetiva comumente vivenciados mediante abusos e agressões à integridade física, moral e psicológica; (II) a privação de direitos e exclusões que causam a desintegração social quando ocorre o desrespeito à esfera do direito; (III) a degradação e a ofensa que ferem a honra e dignidade social quando há desrespeito à estima social e à solidariedade (cf. Honneth, 2009, p. 211).

4-Conclusão

O diálogo entre Axel Honneth e Immanuel Kant, explorado neste artigo, revela-se como uma contribuição essencial para compreender os desafios éticos e sociais da contemporaneidade. Enquanto Honneth destaca o papel das relações de reconhecimento na construção da identidade e da justiça social, Kant parte da necessidade de considerar a ação moral não como instrumento, meio de se conseguir algo, mas como fim em si mesmo na qual se cumpre pelo ato do simples dever. Ambos os pensadores, em suas perspectivas diversificadas mas complementares, oferecem ferramentas teóricas para refletir sobre os dilemas do agente que faz a ação e as implicações dela para a sociedade ou mesmo para o indivíduo.

⁶ Em um artigo intitulado “sobre as objeções de A. Wellmer à ética do discurso habermasiana”, Holmes (2008) observa que, no campo da Moral, uma teoria do reconhecimento é vista por Wellmer como uma proposta profícua, inovadora às formulações de Habermas. Ora tal defesa ocorre porque “os conflitos morais se dariam tipicamente como um problema de mediação entre o universal e o particular, algo que, em circunstâncias pós-metafísicas de falibilismo metodológico e perda do dogmatismo tradicionalista de Eticidade concretas, só poderia ser levado a cabo no meio representado por argumentações práticas. Porém, longe de se tratar, como para Habermas, da realização de condições ideais de fundamentação da validade, essas „argumentações morais se ocupam quase que exclusivamente da interpretação de tramas situacionais de ações e necessidades, assim como da compreensão que agentes e pacientes têm de si mesmos” (Holmes, Pablo. “As objeções de Albrecht Wellmer à Ética do Discurso e a filosofia moral fundamentada em uma teoria do reconhecimento social”. In: **Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista**. São Paulo: Fundação Editora UNESP, Vol. 31 (1), 2008, p. 191).

⁷ Movimentos como o LGBTQIA+, Movimento Negro, MST (Movimento Sem Terra) são alguns exemplos de grupos ou organizações sociais que reivindicam seu espaço no debate público a partir das experiências de desrespeito sofrida pelos seus integrantes.

A ETICIDADE HONNETIANA COMO FIO CONDUTOR...

José Aldo Camurça de Araújo Neto

Inicialmente, Kant concebe a moralidade numa visão deontológica, isto é, numa ética do dever-ser sob o qual as ações humanas devem se pautar, desconsiderando a sensibilidade. Além disso, em Kant as ações morais são desinteressadas, já que o indivíduo cumpre sua ação pelo dever, gerando a possibilidade real, concreta da separação entre o conteúdo da ação e ato moral em si mesmo, que não tem relação alguma com as paixões, inclinações humanas.

Ainda assim por mais paradoxal que isso possa representar, a teoria ética kantiana possui conteúdo. Conteúdo esse pautado pela autonomia. Ora, autonomia pressupõe liberdade. Liberdade essa tanto de ação quanto de conhecimento. Em Kant, essas condições não seriam possíveis por dois motivos: 1) a vontade humana deve estar regida pelo postulado do imperativo categórico e 2) os homens não podem conhecer o que está para além do fenômeno e, por seu turno, sua curiosidade estaria enfraquecida, limitada.

Em Honneth, por seu turno, a possibilidade de o indivíduo sair dessa armadilha entre o conteúdo de nossas ações e o cumprimento das mesmas pelo simples ato de dever seria a reformulação, reconstrução da noção de eticidade proposta por Hegel. Tal modelo de eticidade é enxergada por Honneth enquanto condição concreta do indivíduo para se tornar participante, inserido na comunidade a partir de suas relações intersubjetivas. Isto implica dizer que, em última instância, a intersubjetividade enquanto valor ético do sujeito torna-se referência principal na busca da autoafirmação humana.

172

Referências

FARIA, Maria Carmo. Bettencourt – **Direito e Ética:** Aristóteles, Hobbes e Kant. São Paulo, Paulus, 2007

HOLMES, Pablo. As objeções de Albrecht Wellmer à Ética do Discurso e a filosofia moral fundamentada em uma teoria do reconhecimento social. In: **Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista**. São Paulo: Fundação Editora UNESP, Vol. 31 (1), 2008, p 177-196.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 162 - 173
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

A ETICIDADE HONNETIANA COMO FIO CONDUTOR...

José Aldo Camurça de Araújo Neto

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. 2ª ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

KANT, Imanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986

KANT, Imanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

LACROIX, Jean. – **Kant e o Kantismo**, 6 ed. França, rés, 1979

OLIVEIRA, Manfredo. Araújo de. – **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. Trad. Nicolás Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

VANCOURT, Raymond. – **Kant**. Lisboa: Edições 70, 1994.

WERLE, Denilson. Luis.; SOARES MELO, Rúrion. **Introdução: Teoria crítica, teorias da justiça e reatualização de Hegel**. In: HONNETH, A. **Sufrimento de Indeterminação**. São Paulo: Esfera pública, 2007, pp. 7-44.

WERLE, Denilson. Luís e MELO, Rúrion. Soares. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, M. (Org). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas, SP: Papyrus, 2008, p.183-198.

173

ENTRE A CULTURA DE VIDRO E A EMERGÊNCIA DAS TELAS: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA [ERFAHRUNG] EM TEMPOS DIGITAIS

André Gonçalves¹
Maurício Fernandes²

Resumo

Este artigo propõe considerações sobre o conceito de experiência [*Erfahrung*] a partir do texto *Experiência e Pobreza*, de Walter Benjamin, publicado em 1933, no qual o intelectual alemão desenvolve argumentos relacionados à experiência e à cultura observando o desenvolvimento tecnológico a partir da modernidade do século XIX, e sugere que haveria um “empobrecimento da experiência”, fazendo referência ao que chama de “cultura de vidro”. Articula-se essa leitura ao que tem sido chamado de “cultura de telas” - momento em que a tecnologia exige contato permanente com as telas dos dispositivos eletrônicos que se tornam, cada vez mais, extensões do corpo e da mente humanos. Ao final, fornece observações que permitem propor novas perspectivas sobre um suposto “empobrecimento” ou surgimento de novas formas de experiência a partir do uso desses dispositivos.

Palavras-chave: O Conceito de Experiência [*Erfahrung*]. Experiência e Pobreza. Walter Benjamin. Cultura de vidro. Cultura de telas. Cultura Digital.

174

BETWEEN THE GLASS CULTURE AND THE SCREEN EMERGENCY: ON THE CONCEPT OF EXPERIENCE [ERFAHRUNG] IN DIGITAL TIMES

Abstract

This paper proposes considerations on the concept of experience [*Erfahrung*] based on the text *Experience and Poverty*, by Walter Benjamin, published in 1933, in which the German intellectual develops arguments related to experience and culture, observing technological development from the modernity of the 19th century, and suggests that there would be an “impoverishment of experience”, referring to what he calls “glass culture”. This reading is linked to what has been called “screen culture” - a moment in which technology requires permanent contact with the screens of electronic devices that increasingly become extensions of the human body and mind. In the end, it provides observations that allow us to propose new perspectives on a supposed “impoverishment” or emergence of new forms of experience through the use of these devices.

Keywords: The Concept of Experience [*Erfahrung*]. Experience and Poverty. Walter Benjamin. Glass Culture. Screen Culture. Digital Culture.

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI). Membro do Grupo de Pesquisa TRAMPO/UESPI (Trabalho e Mídia: Teoria e Práxis Noticiosa). Email: andre.goncalves@ufpi.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-12933230>.

² Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Piauí (UFPI). Membro do GT Filosofia da Tecnologia e da Técnica da ANPOF. Coordenador e Professor no Curso de Licenciatura em Filosofia no Centro de Educação Aberta e a Distância da Universidade Federal do Piauí (CEAD/UFPI). E-mail: mauriciofernandes@ufpi.edu.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3558-3747>.

1. O EMPOBRECIMENTO DA EXPERIÊNCIA

Em 1933 Walter Benjamin publica ensaio com o título *Experiência e pobreza*. O texto começa com uma fábula de Esopo, sendo as fábulas um recurso utilizado com frequência pelo autor para transmitir suas ideias e que, já na escolha desse formato, indica sua compreensão quanto à transmissão da experiência, que se daria de forma um tanto tortuosa, distante da positividade.

Nessa fábula, um homem velho, no leito de morte, faz uma revelação aos filhos: a de que nos vinhedos de sua fazenda existiria um tesouro oculto. Para que pudessem desfrutá-lo, bastaria que o encontrassem e desenterrassem. E assim os filhos procederam: após a morte do pai, cavaram por vários dias, porém sem sucesso. Não encontraram o tal tesouro. Mas, com o passar do tempo, suas vinhas passam a produzir mais que as das demais propriedades da região. Então os filhos compreendem qual era o tesouro ao qual o pai havia feito referência antes de morrer: a felicidade decorrente do trabalho duro e diligente, que valeria mais que o ouro.

Não há em Benjamin propriamente maior interesse sobre o aspecto moral existente na história narrada. Sua atenção está mais centrada no âmbito da transmissão e da narratividade da experiência transmitida pelo pai aos filhos. Ao utilizar a fábula como recurso, faz lembrar que a transmissão de conhecimentos dos mais velhos às novas gerações se daria através da capacidade de narrar, e essa arte narrativa era constituinte dos conhecimentos que as sociedades acumulavam. Detentores de memórias coletivas e de um arcabouço moral que necessitariam ser transmitidos, os mais velhos detinham autoridade sobre os jovens. Essa transmissão se daria sob a forma de relatos carregados de sentidos comuns entre ouvinte e narrador, contendo fluxo narrativo vivo, passível de reconhecimento e de novos aportes pelo vivido: fábulas, provérbios, parábolas, histórias de viagens, relatos épicos ou outras formas narrativas. O conhecimento transmitido seria a "experiência" (*Erfahrung*). Rangel (2021, p.149) afirma que, em Benjamin, o conceito de "experiência" remeteria a “um conjunto de ‘palavras duráveis’ que teriam o poder de atravessar gerações e contextos distintos”, e que, de acordo com as circunstâncias, necessitaríamos lembrar essas “palavras duráveis” e reutilizá-las, redimensionando nossa própria experiência.

É a partir dessa ideia de “palavras duráveis” - palavras que ultrapassam o sentido imediato, informativo, e que não se esgotam na temporalidade, podendo ser acessadas posteriormente com valor narrativo - que Walter Benjamin inicia sua argumentação sobre o

empobrecimento da experiência. Buscando ainda na fábula narrada o fio para desenvolver o que realmente lhe interessa, questiona:

Quem encontra ainda pessoas que saibam narrar algo direito? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por algum provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (Benjamin, 2016, p.123).

Crítico do progresso e da modernidade, Benjamin busca despertar atenção para um dos fenômenos do início do século XX: a partir do que chama de “monstruoso desenvolvimento da técnica”, dirige suas reflexões aos efeitos desse desenvolvimento tecnológico para a subjetividade. Segundo ele, o homem deixava de ser capaz de comunicar, de transmitir os saberes acumulados sob a forma narrativa, quase natural, e tal capacidade estaria em vias de extinção. Formas de transmissão surgidas a partir das recentes tecnologias teriam provocado aceleração do tempo e alguma emergência, transformando noções de historicidade, de narração, de memória e identidade. A legitimidade das pessoas mais velhas como repositório de saberes e tradições entra em declínio, assim como a percepção do valor da experiência por elas transmitida. Os olhos da modernidade estão voltados muito mais para o futuro que para o passado, minando a confiança na sabedoria acumulada e no patrimônio cultural e dispersando a atenção dos mais jovens, que não carregam mais reverência ao saber das gerações anteriores.

Benjamin traz ainda a perspectiva da geração que viveu a Primeira Guerra: as mortes e sequelas, as condições degradantes, as vivências assustadoras nas trincheiras e as consequências do conflito sobre diversas áreas da vida - inflação, fome, rebaixamento moral dos governantes, desilusão sobre a condição humana. Guerra marcada ainda pelas transformações tecnológicas: os então modernos aparatos bélicos tiraram os conflitos da dimensão terrena e os estenderam para o céu e os mares, ampliando o potencial de destruição e morte. Ele faz referência aos veteranos que, depois de reduzidos a minúsculos corpos humanos nos campos de batalha, retornam silenciosos, sem conseguirem falar sobre suas vivências, que já não poderiam mais ser transmitidas através de narrativas. Os traumas da guerra simbolizam o estágio final da possibilidade de se ter a experiência repassada pela narratividade, com os acontecimentos vividos não sendo mais passíveis de assimilação pelos sujeitos. Em um mundo profundamente marcado pelo desenvolvimento tecnológico, uma nova forma de miséria se apresenta com o empobrecimento da experiência, não apenas individual e privada, mas de toda a humanidade. “Surge assim uma nova barbárie” (Benjamin, 2016, p.125).

O que fazer a partir de tal constatação? Fiel à ideia de “organizar o pessimismo”, Benjamin propõe a necessidade de se introduzir então um novo conceito de barbárie: uma barbárie positiva. E, com ela, a busca de uma reconstrução a partir do pouco, sem que se olhasse para os lados e seguindo em frente, assumindo que a experiência como existente até então se tornara pobre e estabelecendo novas bases para o que deveria ser chamado de experiência diante dessa modernidade. Como exemplos, cita Descartes, que teria partido para sua filosofia a partir de uma única certeza - “penso, logo existo” -, Albert Einstein, fundador de uma nova concepção da física a partir de questões a resolver com a física de Isaac Newton, artistas, como Paul Klee e os cubistas, e ainda o poeta e dramaturgo Bertholt Brecht e o arquiteto austríaco Adolf Loos, um dos mais influentes na Europa do início do século XX. Em comum a todos, Benjamin aponta “uma desilusão radical com a época e ao mesmo tempo uma fidelidade sem reservas a ela” (Benjamin, 2016, p. 125).

Esses novos bárbaros teriam rejeitado a imagem do homem tradicional e se dirigido ao contemporâneo nus, despojados de tudo, escrevendo suas trajetórias em tábulas rasas, construindo novas linguagens. E, dentre eles, destaca Paul Scheerbart.

2. A CULTURA DE VIDRO

Paul Scheerbart foi um escritor alemão de origem prussiana, também humorista e ilustrador. Escreveu poesia, romances, peças e centenas de obras menores, de grande diversidade. Em um número da revista *Der Sturm* de 1915, o crítico alemão Herwarth Walden referiu-se a Scheerbart com admiração como “o primeiro expressionista³”, e o pintor modernista Hans Richter, um dos membros originais do Dadaísmo, citou Scheerbart como influência para esse movimento, em especial o poema abstrato *Kikakoku*, em que o autor usa um jogo de palavras sem nenhum sentido como massa do poema.

Walter Benjamin desenvolveu alguma fascinação pelo trabalho de Paul Scheerbart, a ponto de elogiá-lo como estilista e considerar sua prosa “tão fresca quanto a bochecha de um bebê” (Turner, 2014, p.12). Segundo o filósofo Hubertus Von Amelunxen (2014), Benjamin escreveu o primeiro ensaio a respeito de Scheerbart entre 1914 e 1917, sobre o romance *Lesabéndio* - que é citado em *Experiência e pobreza* após comparação das obras de Scheerbart com as de Júlio Verne -, com o escritor alemão sendo destacado por dar a seus

³ Ver: Gardella, G. Joseph. **Paul Sheeerbart: Dreams in Glass.** Disponível em: <https://josephgardella.com/2024/03/07/paul-scheerbart-dreams-of-glass/>

personagens não só a possibilidade de serem catapultados “interminavelmente” ao espaço, como nos escritos de Verne, mas por mostrá-los transformados pelos aparatos técnicos, como aviões, telescópios e foguetes, em novas criaturas, “dignas de serem vistas e amadas”. A respeito do romance *Lesabéndio*, ainda, o comentário sobre a linguagem inconfundível e como nos nomes dados a suas personagens Scheerbart recusa semelhança com o humano - Peka, Labu, Sofanti e Lesabéndio, por exemplo. Gershom Scholem, filósofo e amigo de Benjamin, teria afirmado a existência de um grande ensaio escrito em 1920, mas perdido, com o título *The Politician*, no qual Benjamin teria usado Scheerbart para desenvolver teorias políticas.

Essa admiração e afinidade com a obra de Paul Scheerbart, também crítico da modernidade, dono de ironia mordaz e humor peculiar e, ainda, inquieto e com a vida pessoal significativamente conturbada, transbordam em *Experiência e pobreza* na utilização do livro mais conhecido de Scheerbart como base para as reflexões benjaminianas: *Arquitetura de cristal (Glasarchitektur)*, publicado em 1914. No livro, 111 capítulos em forma de quase verbetes, com títulos como *A varanda* (cap. 2), *Catedrais góticas e castelos* (cap. 19) e *Modelos para arquitetura de vidro* (cap. 49) nos quais cria, com sutil ironia, “alternativas” em vidro para problemas arquitetônicos e cotidianos diversos. Um exemplo no texto do capítulo 68, *Militarismo e arquitetura de tijolos*:

Muitas vezes, apenas o lado detestável do militarismo é mencionado; mas há também um lado bom. Consiste no fato de que, com o significativo advento do torpedo aéreo ‘dirigível’, inevitavelmente chamam atenção os perigos da arquitetura de tijolos; se uma torre de igreja de tijolos for atingida por um torpedo, qualquer situação entrará em colapso, matará muitas pessoas e reduzirá um grupo inteiro de edifícios a escombros. Se, portanto, o militarismo evolui logicamente, está fadado a trazer descrédito à nossa cultura do tijolo; este é o seu lado bom e constantemente enfatizado, especialmente por aqueles cansados de viver como ‘moradores de tijolos’. Uma torre de vidro, quando suportada por mais de quatro pilares metálicos, não será destruída por um torpedo aéreo; alguns suportes de ferro serão dobrados, e vários painéis de vidro terão furos ou rachaduras, mas tal dano é simples de reparar [Tradução nossa]. (Scheerbart *In* McElheny; Burgin, 2014, p. 68)

É a esse autor e à sua literatura fantástica e inovadora que Benjamin recorre para falar sobre a potencialidade transformadora da nova barbárie. Se o livro *Arquitetura de cristal* contribuiu na teorização e formação da *Corrente de Cristal* da arquitetura expressionista alemã, em Benjamin abriu novos caminhos para ilustrar as possibilidades de criação de algo novo diante da pobreza da experiência e da cultura e, a partir da utopia estética de Scheerbart, desenvolver algo de posicionamento e utopia política revolucionária. Na sequência do texto, traz uma crítica à vida burguesa e seus apegos à individualidade e ao conservadorismo,

marcados pelos vestígios deixados por toda parte buscando uma aparência ilusória de beleza e adequação: "... o *'intérieur'* obriga o habitante a adquirir o máximo possível de hábitos, hábitos estes que se ajustam melhor a esse *'intérieur'* em que vive do que a ele próprio" (Benjamin, 2016, p.127). Esse homem burguês, quando seus objetos se quebram, é tomado por uma cólera que Benjamin afirma ser "manipulada com grande virtuosismo" e não seria mais que uma reação ao apagamento de seus vestígios. É aí que, efetivamente, Benjamin traz Scheerbart ao centro, citando textualmente o escritor:

Tudo isso foi eliminado por Scheerbart com seu vidro e pela Bauhaus com seu aço: eles criaram espaços em que é difícil deixar rastros. 'Pelo que foi dito', explicou Scheerbart há vinte anos, 'podemos falar de uma cultura de vidro. O novo ambiente de vidro transformará completamente os homens. Deve-se apenas esperar que a nova cultura de vidro não encontre muitos adversários. (Benjamin, 2016, p.127).

Aqui encontram-se novamente em Benjamin as questões entre técnica e política. Em contraponto ao individualismo e apego a experiências cada vez mais miseráveis e desprovidas de sentido, a cultura de vidro de Scheerbart pode ser ponto de partida para novas formas de experiência dos novos bárbaros, para o necessário recomeçar. Se, no vidro, não é possível deixar rastros, ele pode ser um bom meio de se trabalhar para alguma ruptura das tradições.

Não é por acaso que o vidro é um material tão duro e tão liso, no qual nada se fixa. É também um material frio e sóbrio. A coisa de vidro não tem *nenhuma aura* (grifo do autor). O vidro é em geral o inimigo do mistério. É também o inimigo da propriedade. (Benjamin, 2016, p.126).

O vidro é inimigo do mistério e também da propriedade privada. Geralmente revela, deixando pouco a ser desvelado. Na casa de cristal de Scheerbart, o próximo e o distante se confundem, há dissolução das noções de público e privado. O novo ambiente de vidro transformará os homens na medida em que se encontrem diluídas as fronteiras entre o interior e o exterior, e a casa de vidro receberá a luz do dia e a luz das estrelas, e delas irão surgir cores quando a luz atravessar vitrais coloridos. A opacidade será restrita a ambientes íntimos, e mesmo a destruição de um ataque aéreo - como no citado capítulo 68 de *Arquitetura de cristal* - será reduzida, causando menos dor e oferecendo mais facilidades para a reconstrução.

Talvez o sentido do que Benjamin encontrou em Scheerbart e sua arquitetura de cristal tenha sido explicitado mais claramente no texto *O Surrealismo. O último instantâneo da*

inteligência europeia, de 1929. Nele, ao comentar o livro *Nadja*, de André Breton, afirma que o livro ilustra o que chama de "iluminação profana"⁴ e narra acontecimento vivido em Moscou, quando se hospedou em um hotel no qual lamas tibetanos ocupavam vários quartos e deixavam suas portas permanentemente entreabertas. Breton relata que os lamas haviam feito votos de nunca permanecerem em lugares fechados e, por isso, as portas assim permaneciam. Benjamin escreve:

O leitor de *Nadja* pode compreender o choque que senti na ocasião. Viver numa casa de vidro é uma atitude revolucionária por excelência. Também isso é embriaguez, um exibicionismo moral, que nos é extremamente necessário. A discrição no que diz respeito à própria existência, antes uma virtude aristocrática, transforma-se cada vez mais num oportunismo de pequeno-burgueses arrivistas. (Benjamin, 2016, p. 24).

Ao final de *O Surrealismo*, Benjamin afirma que “o coletivo é corpóreo”, e que a *physis* “só pode ser engendrada em toda a sua eficácia política e objetiva naquele espaço de imagens que a iluminação profana nos tornou familiar” (Benjamin, 2016, p.35). Da casa de vidro de Scheerbart, que também influenciou os surrealistas, parte para uma ideia de "transparência" ainda mais radical, que pode contribuir para que seja alcançada a “iluminação profana”: nada se esconde, nada pode ser completamente individual. Na utopia revolucionária benjaminiana todos podem ser, ao mesmo tempo, observadores e observados, e esse regime de visibilidade traria liberdade em relação a vínculos sociais reificados pelo capitalismo - ou, uma sociedade sem classes. A proposição existencial de um novo homem, que surge a partir da nova barbárie - talvez, um homem também transparente -, pode começar a se realizar.

Porém, no início da terceira década dos anos 2020, a utopia política de Benjamin parece obsoleta. Também a arquitetura de cristal de Scheerbart ficou, em grande medida, em suas letras e no campo onírico, mesmo com algumas experiências de construções totalmente - ou em grande parte - feitas de vidro sob inspiração de sua obra como, por exemplo, o Pavilhão de Vidro (*Glasarchitektur*) de Bruno Taut, construído para a exposição *Werkbund*, realizada em Colônia, Alemanha, em 1914; ou a Casa NA, criada e erguida pelo arquiteto japonês Sou Fujimoto em 2011, em Tóquio, entre outras, visíveis mundo afora.

A ideia benjaminiana de absoluta exposição e fim da separação entre as esferas pública e privada para que aconteça a desierarquização do corpo não sobreviveu à realidade, esbarrando em questões que, hoje, parecem elementares e inquestionáveis, como o direito à

⁴ Sobre iluminação profana, ver *Iluminação Mística, Iluminação Profana*: Walter Benjamin, de Olgária Matos, professora do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP.

privacidade e à intimidade. Mesmo as enormes fachadas de vidro tornaram-se opacas, translúcidas, mas não totalmente transparentes. Em vista da histórica presença de ambientes totalitários ao longo dos tempos - como os vividos pelo próprio Walter Benjamin em meados do século XX -, essa opacidade pode ser vista mesmo como aliada da liberdade, sendo quase imperiosa para a atuação política dos indivíduos e proteção contra sistemas de vigilância, como sugere Barbisan (2019):

Hannah Arendt, en su estudio del sistema totalitario, hace de la aniquilación de la distinción entre espacio público y esfera privada uno de los elementos esenciales de la dominación totalitaria (2005). La visibilidad total del espacio doméstico, el desmoronamiento de los muros de las casas se convierte en el símbolo de una sociedad de vigilancia despiadada sobre la que sobrevuela la amenaza de la delación. (p.14).

Já na arquitetura do século XXI, novos conhecimentos e técnicas de produção e de construção possibilitam a utilização do vidro de maneiras cada vez mais complexas. Resistente, maleável, em grande medida mais econômico, o vidro está por toda parte mundo afora, porém em fachadas espelhadas, e ainda em complexas estruturas de pontes, por exemplo. É destacado pelo capitalismo como símbolo de modernidade, sofisticação e elegância e, em verdade, oferece vantagens econômicas e funcionais difíceis de serem alcançadas com outros materiais. Com o apelo extra da transparência - mesmo que controlada - que possibilita iluminação e visibilidade.

O espírito libertário de Benjamin e Scheerbart segue presente, mas, agora, domado por outros interesses.

3. DA CULTURA DE VIDRO À CULTURA DE TELAS

Estima-se que a humanidade tem algum tipo de relação com o vidro há pelo menos 6 mil anos. Hoje, as novas técnicas de produção e tecnologias possibilitam que o vidro esteja presente em áreas muito diversas, em situações antes inimagináveis. Ele está na arquitetura, nos ambientes domésticos, corporativos, científicos, artísticos, arquitetônicos, na medicina, aeronáutica, cosmonáutica, na indústria de automóveis e, em especial, na área que nos interessa neste artigo: na comunicação, particularmente nas telas de dispositivos comunicacionais. Se, nas primeiras décadas do século XX, Walter Benjamin, Paul Scheerbart e os surrealistas tinham fascínio pelo vidro, nas primeiras décadas do século XXI são as telas - de vidro - desses dispositivos que fascinam, e trazem profundas transformações em todos os campos da vida e, certamente, nas noções de experiência.

Das muitas nomenclaturas dadas ao período no qual vivemos, aqui opto por chamá-lo de era da “cultura de telas”. Esse período se caracteriza pelo uso massivo e globalizado das TICs - Tecnologias da Informação e Comunicação -, recursos tecnológicos integrados por hardware, software e telecomunicações, automação e comunicação de processos. Eugênio Trivinho define o estado atual da sociedade com o conceito de Dromocracia Ciber cultural⁵, quando percebe-se um uso excessivo e com relevante grau de dependência do aparato tecnológico, "...num ambiente de saturação tecnológica fora de seu controle” (Trivinho, 2007). Dentre os 8 bilhões de habitantes do planeta, 5,07 bilhões são usuários da internet (63,5% do total da população)⁶ e pode-se afirmar que, de alguma maneira, estarão todos, em algum momento do dia, posicionados frente a um tipo de tela. E mesmo quem, por qualquer forma de exclusão digital, não tem acesso direto à rede, depende de serviços ou atendimentos nos quais quem fornece esses serviços têm acesso à rede e necessita da mediação de telas. Do total de usuários da internet, 92,01% a acessam por telefones celulares e smartphones; 66% utilizam laptops ou computadores desktop; 31,1% utilizam *smart TVs*; 12,6% usam videogames. A média mundial de tempo de tela - o tempo despendido diante de telas ao acessar a internet - é de 6 horas e 37 minutos, sendo que, no Brasil, é ainda maior: 9 horas e 42 minutos (o segundo do mundo). Mesmo quando não estamos online, as telas se multiplicam aos nossos olhos: as TVs e displays estão nos restaurantes, lanchonetes, lojas, cinemas, equipamentos médicos, no carro, no avião, na escola, na farmácia, na cozinha e numa infinidade de ambientes e situações. A cultura de telas nos obriga a manter contato permanente com esses retângulos envidraçados. São eles que, hoje, fazem nossa mediação com o mundo.

Uma boa oportunidade para retornarmos a Benjamin, nesse momento em que a produção de experiências é fortemente mediada por aparatos técnico-digitais: “No interior de grandes períodos históricos, a forma da percepção da coletividade humana se transforma ao mesmo tempo que seu modo de existência” (Benjamin, 2016, p.183). A relação com as telas e toda a parafernália tecnológica do mundo algoritmizado cibercapitalista transformou nossa existência e isso implica numa percepção certamente transformada de coletividade. Podemos buscar uma aproximação entre a cultura de vidro e a cultura de telas?

⁵ “A dromocracia ciber cultural abrange, com precisão refletida, a fase mundial do capitalismo tardio. Integrando comunicação em rede, instantaneidade e cultura digital...” (TRIVINHO, 2007, p.21). A palavra “dromocracia” se origina do prefixo grego dromos, que significa rapidez, agilidade.

⁶ Dados extraídos do relatório We are social – Digital 2022 – outubro de 2022 <https://wearesocial.com/blog/2022/10/digital-2022-i-dati-di-ottobre/>

Pode-se retornar às reflexões benjaminianas a partir do que o autor afirma sobre os efeitos das transformações tecnológicas na subjetividade. O “monstruoso desenvolvimento da técnica” tornou-se vertiginoso. Se Benjamin aponta a incapacidade de se comunicar narrativamente devido às formas de transmissão surgidas, fica a curiosidade sobre como faria a leitura da era da hiperconectividade, quando as noções de historicidade, memória e identidade com a temporalidade e a percepção do espaço comprimidas são profundamente marcadas pela virtualização e com características aparentes que nos remetem à utopia da casa de vidro, como a sensação de transparência e de abertura para o mundo. Como na casa de cristal de Scheerbart, tem-se a impressão de que não há mais o próximo e o distante, e parece haver a ruptura entre público e privado. Não nos esqueçamos do entusiasmo ingênuo de quando se disponibilizou a internet para as massas: chegou-se a pensar que o novo ambiente de vidro - as telas - transformaria as relações humanas, permitindo-se o “apagar dos rastros” das tradições e o compartilhamento total do conhecimento e do novo saber, das novas formas da experiência.

Como na utopia da casa de vidro, a realidade se impôs. A transparência imaginada para a cultura de telas foi atravessada pela opacidade quase totalitária do cibercapital e sua lógica algoritmizada e monetizante, que promete liberdade, informação, lazer e futurismo e entrega vigilância e consumo. Para Zuboff, vivemos a “era do capitalismo de vigilância”, em que as *big techs*, grandes empresas de tecnologia que oferecem variados serviços e buscam lucratividade extraindo e monetizando dados fornecidos pelos próprios usuários das redes hiperconectadas, são a base de “uma nova ordem econômica que reivindica a experiência humana como matéria-prima gratuita para práticas dissimuladas de extração, previsão e vendas” (Zuboff, 2019, p. 9). A hiperconectividade, com a qual talvez fosse possível ver tudo ao mesmo tempo em que se é visto, recobre-se de camadas ilusórias: pensamos poder ver tudo, mas, na verdade, vê-se apenas o que em grande medida pensamos querer ver. O cotidiano foi fetichizado e hiperestetizado. Somos observados, acompanhados, estimulados ao exibicionismo, e ao mesmo tempo vigiados em cada gesto, em cada ação, para que seja possível prever, estimular e condicionar nossas atividades. “A técnica digital da informação faz com que a comunicação vire vigilância. Quanto mais geramos dados, quanto mais intensivamente nos comunicamos, mais a vigilância fica eficiente” (Han, 2022, p.13). Quanto mais eficiente a vigilância, mais dados, mais estímulos, fechando-se um círculo permanente de retroalimentação.

4. UMA BARBÁRIE DIGITAL?

Em *O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, publicado em 1936, Benjamin retoma e aprofunda as reflexões anteriores de *Experiência e pobreza*, em especial sobre a crise da narrativa. Para ele, a incapacidade de se transmitir a experiência cresce, ainda, em consonância com o aumento da velocidade e da quantidade de informações recebidas e cada vez menos impregnadas de sentido, sendo a imprensa uma distribuidora de informação atrelada à burguesia e um dos principais vetores do empobrecimento da narrativa: as notícias precisam ter verificabilidade imediata, soar plausíveis e tornadas "compreensíveis em si e para si", sendo que os indivíduos não conseguem mais relacionar os "fatos exteriores", dos quais apenas tomam conhecimento à distância e já "explicados", à sua experiência.

Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação tem uma participação decisiva nesse declínio. A cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão para tal é que todos os fatos já não chegam impregnados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece é favorável à narrativa, e quase tudo beneficia a informação. Metade da arte narrativa está em, ao comunicar uma história, evitar explicações. (Benjamin, 2016, p. 219)

Isso nos leva a refletir sobre o volume de informações que recebemos diariamente, e não mais somente pela imprensa: cada indivíduo é parte nessa polifonia informacional. A quantidade é tão avassaladora que em 2020 a OMS - Organização Mundial de Saúde - declarou que, em paralelo à pandemia da covid-19, o mundo estaria sofrendo uma *infodemia*⁷, algo como uma "epidemia de informações", trazendo, como consequência, desinformação e manipulação de fatos, espalhados como um vírus pelas redes sociais. Se a transmissão da experiência se daria através da narrativa que, em Benjamin, se encontraria em crise nos anos 1930, podemos especular que na cultura de telas com a hiperconectividade dos meios digitais parece existir um estilhaçamento do que ainda sobrava da narrativa, agora hiperfragmentada e aparentemente incapaz de encapsular, de modo satisfatório, alguma racionalidade.

No interior do discurso vive uma temporalidade que não se dá com a comunicação acelerada, fragmentada. É uma práxis que requer tempo. A racionalidade também requer tempo. Decisões racionais são construídas a longo prazo. (Han, 2022, p.36-37)

A temporalidade diluída é inimiga da ação racional. A dromocracia exige uma temporalidade de curto prazo, e a comunicação se dá cada vez mais pela informação imediata,

⁷ Dados disponíveis no Kit de Ferramentas de Transformação Digital OPAS – Organização Pan-Americana de Saúde, em: https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/52054/Factsheet-Infodemic_por.pdf.

que busca a excitação, a reatividade e a influência nos afetos, mais do que apresentar argumentos, contestações ou portas dialógicas. A violência da técnica e a lógica do cibercapital alteram a percepção, a historicidade e a narrativa parecem não caber nas telas e nos displays, como nos comprova o novo hábito de se acelerar as mensagens recebidas pelos aplicativos de mensagens, e, ainda, a opção de se assistir obras cinematográficas em velocidade alterada, com todo um regime de imagens que constitui a gramática cinematográfica sendo também desconstruído. Lembremos que para Benjamin o cinema seria uma representação da modernidade, símbolo das transformações e da reestruturação que os aparatos tecnológicos podem causar na percepção, cada vez mais distraída.

O declínio da experiência (*Erfahrung*) apontado por Benjamin está mais claramente visível, e parece entronizada o que o filósofo alemão chamou de vivência (*Erlebnis*), que pode-se traduzir, de modo simplificado, como uma percepção sem reflexão, sem continuidade, fragmentada, desmemoriada. A vertigem da tecnologia, como sempre aconteceu em toda a história da humanidade, altera a existência humana e a experiência.

Não se conhece uma só invenção que não alterasse as condições da existência humana e não tivesse de certo modo submetido o homem àquilo que os ficcionistas e arúspices de catástrofes chamam de “esmagamento” ou “aniquilação”, pela simples razão de serem precisamente criadas para desempenharem efeito transformador. (Pinto, 2005, p. 91)

Os indivíduos não necessitam mais ir à guerra para se perceberem reduzidos, diminuídos e incapazes de transmitir experiência. O trem da história segue cada vez mais veloz e, a partir do encurtamento de distâncias e da hiperaceleração da temporalidade, todos os dias somos bombardeados pelo que Agamben chama “mixórdias de eventos - divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes -, entretanto nenhum deles se tornou experiência” (Agamben, 2005, p.22).

Se em Benjamin o embotamento da capacidade narrativa fazia surgir uma noção de barbárie, no século XXI parece haver, com o estilhaçamento da narratividade e um ainda mais acentuado empobrecimento da experiência, a possibilidade de identificarmos o surgimento de mais uma barbárie: a barbárie digital. Que encontra similaridades históricas com a então “nova barbárie” benjaminiana, além do “monstruoso desenvolvimento da técnica”: percebe-se em todo o mundo a corrosão dos sistemas democráticos e a ascensão de forças políticas que professam valores inspirados na ideologia totalitária em ascensão nos anos 1930, com forte ancoragem da propagação de seu ideário nos aparatos técnicos de comunicação. Os valores de “verdade” e seus modos de produção foram profundamente alterados pelas tecnologias digitais

e seus modos de organização em rede. A opacidade e assimetria das relações entre usuários e meios digitais controlados pelas *big techs* estão camufladas por termos como “liberdade”, “fluidez” e “compartilhamento em nuvem”, neutralizando a compreensão e o alcance do totalitarismo algorítmico vigente. O discurso, para muitos, foi reduzido a pó, e a avalanche diária de informação, em regime de instantaneidade, parece afetar mesmo a cognição, em uma teia não mais discursiva, mas atuante em uma lógica estímulo-reação - o que pode ser o princípio norteador para novos estudos sobre a desinformação e a desordem informativa que caracterizam a infodemia. A barbárie digital parece ser a marca da cultura de telas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sentido do empobrecimento da experiência em Walter Benjamin pode ser ampliado nos dias atuais e servir como orientação para reflexões sobre a mais recente forma de barbárie, a barbárie digital, que parece caracterizar esse momento. As palavras que o pensador alemão descrevia como “palavras duráveis” aparentam desmanchar-se no ar e serem utilizadas de modo espetacularizado e desvinculante, pouco dialogizantes, meramente geradoras de impulsos, assemelhando-se a vozes de comando. O pensamento torna-se mais estético do que ético, trazendo, como uma das consequências, a noção de pós-verdade: se o discurso foi esvaziado e se verdade e discurso narrativo estão intimamente ligados, o que separa o verdadeiro do falso? A lógica algorítmica transforma tudo em dados, e o excesso de racionalidade transforma a percepção do entorno. A experiência (*Erfahrung*) que caracterizava a ritualidade com que nos relacionávamos com o mundo foi implodida, e mesmo a noção de vivência (*Erlebnis*) ganha novas camadas: toda vivência é digitalmente mediada, e há que se buscar aprofundamento na compreensão das consequências de uma “vivência virtualizada”, como talvez possamos nominar a noção de vivência em tempos digitais.

Walter Benjamin traz em sua produção teórica a marca da ambivalência. Sua crítica e desconfiança à noção de progresso não são paralisantes, bem ao contrário. Longe da resignação fatalista e do reacionarismo, o pessimismo de Benjamin pretende provocar a revolução. Toma emprestada a expressão “organizar o pessimismo”, do comunista Pierre Naville, para refletir sobre a modernidade e buscar caminhar contra o otimismo burguês, que não tem compromisso ou consciência dos riscos do progresso e da técnica para a humanidade. A partir de suas leituras, pode-se pensar esse momento de barbárie digital: não seria a partir das ruínas da barbárie que novas utopias podem ser desenhadas e pensar-se algo novo? Didi-

Huberman sugere que Benjamin afirmaria, muito mais, que a ausência da experiência não significa sua derrocada e, sim, uma potência de ressurgência, uma possibilidade de fazer surgirem novas experiências. Assim, assumir o estilhaçamento da narrativa e compreender a implosão da experiência pode ser o primeiro passo para ultrapassá-las rumo a novos relevos, novas perspectivas.

O vertiginoso desenvolvimento da técnica e a opacidade da cultura de telas nas primeiras décadas do terceiro milênio guardam uma característica que a capacidade imaginativa de Benjamin não teve tempo de perceber como possibilidade de revolvimento das ruínas da narrativa: a polifonia da hiperconectividade, base do cibercapitalismo, talvez carregue, em si mesma, a resposta para se fazer, das telas de vidro, a tabula rasa na qual nada se fixa e nada se prende. O totalitarismo dos algoritmos traz, como todos os totalitarismos, pequenas fissuras, por onde vazam o discurso e a narrativa, como vaza o líquido em uma xícara trincada. A mesma tecnologia que estilhaça a narratividade abre brechas para que vozes com raras possibilidades históricas de se projetar ecoem, cheguem a outros grupos e gerem novas possibilidades discursivas e de hibridação social. Se nas primeiras décadas do século XX a ascensão dos totalitarismos ganhou tração, entre tantos motivos, pelo monopólio do discurso ideológico massificado, na era dos totalitarismos digitais existem vielas, desvios, por onde se pode escapar do fluxo incessante de comandos e se multiplicam vozes dissonantes. Dessa polifonia podem surgir novas narrativas. As narrativas fragmentadas dos vencidos que, infiltrados nos meandros das redes, em meio aos escombros da experiência, possam politizar não só a arte, como sugeriu Benjamin, mas politizar os fragmentos da experiência e trazê-los ao vivido.

A partir da imagem da xícara trincada que vaza, há que se lembrar do Kintsugi, a arte japonesa de reconstituir objetos quebrados colando seus cacos e preenchendo-se suas fissuras e emendas com resina e ouro, valorizando a estética do imperfeito. Deixando aparentes as marcas do tempo e criando, a partir das cicatrizes resultantes do estilhaçamento e suas emendas douradas, novos objetos, novas percepções, novos olhares pelo contato com as marcas da história, o surgimento de novas formas de experiência.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: Destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AMELUNXEN, Hubertus von. Scheerbart's Fiftieth Birthday Party: An Interview with Egidio Marzona. In: **Glass! Love!! Perpetual motion!!!**: a Paul Scheerbart reader. New York: University of Chicago Press, 2014, p. 263-266.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012 - (Obras escolhidas v. 1).

_____. **Estética e sociologia da arte**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

BENJAMIN, Walter [et al.]. **Benjamin e a obra de arte**: técnica, imagem, percepção. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

BARBISAN, Lea. Vivir la transparencia. Las casas de cristal: apogeo y decadencia de una utopía. Montréal: **Sens Public/Université de Montréal**, 2019. Disponível em <http://sens-public.org/articles/1336/> Acesso em: 27 out. 2022.

HAN, Byung-Chul. **Infocracia: digitalização e a crise da democracia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

McELHENY, Josiah; BURGIN, Christine (org.). **Glass! Love!! Perpetual motion!!!**: a Paul Scheerbart reader. New York: University of Chicago Press, 2014.
PINTO, Álvaro Vieira. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

RANGEL, Marcelo de Mello. Benjamin, crise de experiência e hiperempíria. In **Hoje, Walter Benjamin**. Belo Horizonte: Relicário, 2021, p. 149-158.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Filosofia da Técnica: arte como conquista de um novo campo de ação lúdico (Spielraum) em Benjamin e Flusser. In **Hoje, Walter Benjamin**. Belo Horizonte: Relicário, 2021, p. 159-192.

TRIVINHO, Eugênio. **A dromocracia cibercultural**: lógica da vida humana na civilização midiática avançada. São Paulo: Paulus, 2007.

TURNER, Christopher. The Crystal Vision of Paul Scheerbart: a brief biography. In: **Glass! Love!! Perpetual motion!!!**: a Paul Scheerbart reader. New York: University of Chicago Press, 2014, p. 11-17.

ZUBOFF, Soshana. **A era do capitalismo de vigilância**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

HISTÓRIA, DIALÉTICA E MATERIALISMO HISTÓRICO NA LEITURA BENJAMINIANA DE *DAS PASSAGEN WERK*

Anita Helena Schlesener¹

Resumo:

Este artigo procura salientar elementos gerais do pensamento de Walter Benjamin, a partir critérios de abordagem da realidade política e histórica, direcionados pelo conceito de imagem dialética, que renova o significado da dialética como abordagem teórico-metodológica do materialismo histórico. Todo o percurso se fundamenta nos Arquivos K e N de *Das Passagen-Werk*, obra constituída de apontamentos e materiais selecionados para uma futura obra sobre Baudelaire. Tem-se uma retomada de conceitos de Marx, como o fetichismo da mercadoria e o sentido de história, contraposto a uma experiência linear do tempo, característica do historicismo de matriz Socialdemocrata. Coloca-se para Benjamin a necessidade de romper com as noções de determinismo e causalidade como o ponto fixo que delimitava a leitura contínua da história, para instaurar uma nova metodologia capaz de reconhecer as correspondências entre o ocorrido e o agora.

Palavras-chave: Dialética. Materialismo histórico. Walter Benjamin.

DIALECTICS AND HISTORICAL MATERIALISM FROM THE WRITINGS OF WALTER BENJAMIN

189

Abstract:

This article seeks to highlight general elements of Walter Benjamin's thought, based on criterion for approaching political and historical reality, guided by the concept of dialectical image, which renews the meaning of dialectics as a theoretical-methodological approach to historical materialism. The entire route is based on the K and N Archives of *Das Passagen-Werk*, a work made up of notes and materials selected for a future work on Baudelaire. There is a resumption of Marx's concepts, such as the fetishism of merchandise and the sense of history, opposed to a linear experience of time, characteristic of Social-Democratic historicism. For Benjamin, there is the need to break with the notions of determinism and causality as the fixed point that delimited the continuous reading of history, in order to establish a new methodology capable of recognizing the correspondences between what happened and now.

Keywords: Dialectic. Historical materialism. Walter Benjamin.

¹ Doutora em História (UFPR), Pós-Doutorado em Educação (UNICAMP). Docente do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Tuiuti do Paraná. E-mail: anitahelena1917@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5185-2604>.

Introdução

A importância de uma filosofia pode ser avaliada tanto por seu conteúdo inserido no contexto histórico no qual foi produzido, quanto pelas possibilidades de análise que ela apresenta a partir de suas formulações conceituais e metodológicas. Essas características são próprias da filosofia de Walter Benjamin, que instiga a aprofundar significados, suscita a análise e abre perspectivas de indagação com novas possibilidades de leitura da política e da cultura modernas. Com seus escritos tem-se uma permanente interlocução com os mais variados enfoques temáticos e áreas das ciências humanas, com uma força inusitada de questionamento, que supera os limites da aparência e leva até as últimas consequências as suas indagações. Assim, interrogar-se sobre a filosofia implica apreender as dimensões de temporalidade vividas para colocar as bases de uma historiografia que ultrapasse o tempo linear, a fim de conhecer internamente os eventos, bem como vislumbrar as suas correspondências.

Nesse trabalho pretende-se primeiramente salientar elementos gerais desse pensamento inovador, que redefine a própria noção de filosofia e propõe novos critérios de abordagem da realidade política e histórica, um método que se instala no coração do materialismo histórico para fazer eclodir toda a sua força crítica. Uma filosofia que problematiza, que questiona permanentemente com uma linguagem densa e metafórica, enfim, uma reflexão inacabada e sempre recomeçada, na busca da vida anterior na qual o futuro se exila.

Em seguida procura-se explicitar os elementos constitutivos do conceito de imagem dialética que, ao unificar a força da razão crítica e a potência da imagem, o ocorrido com o agora, renova o próprio significado da dialética como abordagem teórico-metodológica do materialismo histórico. A radicalidade política desse conceito é fundamentada nos escritos de Marx sobre as características do fetichismo da mercadoria, com desdobramentos na formação da consciência mítica. Trata-se de uma noção fundamental para enfrentar a ideologia do progresso no contexto da história e da política da Social-Democracia alemã, como aspectos do mito moderno, nas formas que este assume no estilo de vida burguês do século XIX.

Finalmente, pretende-se destacar a forma particular que assume a noção imagem dialética ao ser relacionada com o conceito de despertar, a partir da compreensão da dimensão onírica do presente, a qual reforça a dimensão política das

relações sociais e históricas. A tarefa do historiador materialista é desvelar o mito nas figuras e imagens da realidade urbana, traços materiais que escondem a dimensão onírica da vida moderna. Tal leitura visa a mostrar as possibilidades de analisar de que modo o pensamento de Benjamin lança perspectivas de compreensão da realidade política e cultural contemporânea.

Todo o percurso se fundamenta nos Arquivos K e N de *Das Passagen-Werk*, obra constituída de apontamentos e materiais selecionados para uma futura obra sobre Baudelaire. “A noção de passagem é polivalente, plural”; ora “substantivo (passante, passagem), ora verbo (passar)”, assume as funções mais variadas (MISSAC, 1998, p. 15). Passagens são caminhos, mas também desvios e atalhos; são galerias do século XIX, onde passantes desconhecidos erravam (caminhavam) na multidão; são ainda citações de obras consideradas importantes na pesquisa do autor, a serem traduzidas para novas línguas e contextos significativos; são também expressão do tempo que passa ou da paisagem que fica, que deixam seus vestígios para serem reconhecidos pelo historiador atento; passagens referem-se aos ritos de inserção social ou a vida que se constrói sem que se perceba o seu movimento; passagens são itinerários que se percorre e que se abrigam na memória, o gosto da viagem e da descoberta, experiências que deixam vestígios e nos auxiliam a compreender o mundo no qual vivemos (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 141).

Trata-se de relacionar as reflexões sobre a dialética e o materialismo histórico, fundadas em citações de Marx e Adorno, com os apontamentos sobre a morada do sonho e o despertar, que se originam na teoria psicanalítica (Freud e Jung - em K), buscando a mediação metodológica da filologia (em N). A presente leitura apresenta-se como um possível percurso que, embora fundado em citações, não é aleatório porque referenda a intenção de questionar o instituído e corroer suas bases, presente em outros trabalhos de Benjamin sobre filosofia e história (BICK-MORSS, 2002, p. 266).

Para Buck-Morss (2002, p. 266), o “laborioso e detalhado estudo dos textos passados, seu cuidadoso inventário de partes fragmentárias extraídas e o uso planejado em ‘constelações’ deliberadamente construídas eram todos procedimentos reflexivos rigorosos, que Benjamin considerava necessários para tornar visível uma imagem da verdade que as ficções escritas na história convencional encobriam”. Uma nova abordagem teórico-metodológica que permite que aflore a força da crítica.

A filosofia enquanto pensamento em permanente construção

O fascínio que produz a leitura dos escritos de Walter Benjamin está na sua capacidade de sugerir novas perspectivas e novos caminhos de investigação, de mostrar o que se esconde sob as aparências, de acentuar a necessidade de transcender o meramente visível, a fim de redefinir a atividade filosófica. Com Benjamin a filosofia assume a sua condição de errância, na dupla acepção do andar e do errar: o conhecimento, em geral, se produz por meio da experimentação e pela superação de erros; o filósofo se define como aquele que cultiva o hábito da dúvida e não teme confrontar-se com a incerteza; o pensamento não pode se fixar em um ponto, mas precisa seguir o movimento contraditório da vida, tanto na sua materialidade quanto na nossa imaginação; as andanças e o transitar no limiar da ordem instituída visam a evidenciar os detalhes das relações sociais, em geral inadvertidos, que expressam o modo de ser da sociedade. Errar sem ancoradouro ou ponto fixo, buscar o avesso da razão ou de uma realidade pretensamente racional revivendo o esquecido, porque fracassado ou porque não se encaixa na ordem instituída.

A filosofia apresenta-se não como um sistema explicativo, mas como um pensamento aberto, histórico, que enfrenta o paradoxal, o ambíguo e o contraditório, uma reflexão inacabada que desencadeia outra e outra, cuja expressão se faz na linguagem. Questiona-se a identificação da filosofia com a razão imperativa, que acredita poder subsumir a totalidade do real, para entendê-la como um pensamento que apreende o real em seus detalhes, a fim de articulá-los em novas constelações. A proposta central é buscar o universal no particular, nas condições materiais da vida em seu movimento e em sua estrutura contraditória, naquilo que a sociedade moderna e a razão que a coordena consideram descartável e insignificante: a singularidade do cotidiano nos destroços e detritos cujos contornos, ao receberem novas significações, vivificam o pensamento.

No dizer de Adorno, Benjamin inaugurou um novo modo de olhar, que possibilita “que se mova o imóvel e que se fixe o que se movimenta”, uma nova abordagem metodológica que se deixa atrair por tudo que consegue “escapular por entre as malhas da rede convencional de conceitos”; nele “o pensamento adere e se aferra na

coisa, como se quisesse transformar-se num tatear, num cheirar, num saborear”. No entanto, essa abordagem da coisa não implica entregar-se “ao acaso da cega intuição sensível”, mas apresentar uma imagem da verdade muito além do sistema reflexivo convencional. Nessa perspectiva, Benjamin entendia que o “pensamento deve alcançar a densidade da experiência sem, contudo, renunciar em nada a seu rigor”. Para Adorno, essa é também uma “utopia do conhecimento que tem a utopia por conteúdo”. O ponto central da “filosofia de Benjamin é a ideia de salvação do que está morto enquanto restituição da vida deformada, algo a ser feito mediante a consumação de sua própria reificação, inclusive até o horizonte do inorgânico” (ADORNO, 1998, p. 236-237).

Contra-pondo-se a uma filosofia que pretende explicar o mundo por meio de conceitos universais, Benjamin nos apresenta uma nova leitura da realidade abordada na sua multiplicidade por meio de um procedimento monadológico que visa a identificar a estrutura interna do objeto investigado e a sua inserção no contexto histórico; um percurso teórico-metodológico que ele próprio denomina revolução copernicana e que entendemos aqui como uma metodologia radical e inovadora que modifica o próprio significado da dialética:

A revolução copernicana na visão histórica é a seguinte: considerava-se como o ponto fixo “o ocorrido” e conferia-se ao presente o esforço de se aproximar, tateante, do conhecimento desse ponto fixo. Agora esta relação deve ser invertida e o ocorrido, tornar-se a reviravolta dialética, o irromper da consciência desperta (BENJAMIN, 2009, p. 433).

Benjamin nos convida aqui não apenas a uma nova leitura da história, como também a uma nova interpretação da dialética. No bojo dessa proposta, podemos vislumbrar ainda uma teoria da linguagem, que permite propor novas reflexões sobre a educação. Tentaremos explicitar aspectos da abordagem da história que Benjamin entende ser própria do materialismo histórico, pela consideração das noções de imagem dialética e despertar, centrais nessa revolução copernicana.

Romper com o ponto fixo, geométrico, significa romper com uma história linear, universal e progressiva, uma história espacializada na qual os fatos são considerados na sua relação causal e, portanto, passíveis de narrar com fidelidade a partir da memória de grandes personalidades; essa narrativa supõe a identificação com

os vencedores, visto que os fatos narrados se referem sempre a vitórias marcadas por datas precisas e por faustosos monumentos como marcos sinalizadores.

Benjamin foi um rigoroso leitor de Marx e criticou com igual rigor o marxismo de sua época. A crítica a todas as formas de historicismo abrange também o materialismo histórico cuja noção de progresso funciona como pressuposto inquestionável de uma história que avança em sua marcha racional e irreversível, a partir dos desdobramentos de sua base econômica. Como acentua Agamben (2005, p. 111), “a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente ‘mudar o mundo’, mas também e antes de mais nada ‘mudar o tempo’”, preocupação que não foi a do materialismo histórico, que se furtou “a elaborar uma concepção do tempo à altura de sua concepção da história”. E precisamente por não haver dado conta dessa questão é que “ele foi inconscientemente forçado a recorrer a uma concepção de tempo que domina há séculos a cultura ocidental” e a manter “em seu próprio âmago uma concepção revolucionária da história com uma experiência tradicional do tempo”. Essa forma teleológica de entender a história identificando um sentido objetivamente dado, própria do pensamento burguês, se assimilada pelas classes trabalhadoras funciona como um artifício ideológico que retira delas a força revolucionária, porque não permite que os sujeitos se reconheçam como donos de seu próprio destino.

Na verdade, o marxismo não rompeu completamente com a visão de mundo fundada no determinismo e na causalidade, que simplificam as relações sociais e lançam as classes trabalhadoras numa espécie da fantasmagoria do tempo, estabelecem um traço comum entre a historiografia materialista e o modelo historiográfico burguês na ideia de uma temporalidade homogênea e vazia, que as adapta aos interesses dominantes. A fragilidade dos vencidos está em que não possuem clareza de sua própria história, porque esta não tem uma narrativa organizada em uma temporalidade própria; com a derrota, perderam a voz e a possibilidade de articular de modo coerente as ações realizadas a fim de contrapor-se ao curso teleológico da história dos vencedores; a sua temporalidade se evidencia somente em momentos de crise do poder dominante.

A imagem dialética como nova abordagem teórico-metodológica

A revolução copernicana consiste em descobrir o tempo subterrâneo, escondido ou soterrado, que coexiste no presente em permanente conflito com a história dos vencedores, para fazê-lo emergir das sombras na sua negatividade e força crítica. Nessa nova leitura da história, a noção de imagem dialética torna-se central para reordenar os fatos no instante vivido e reconhecer o momento no qual o ocorrido encontra o agora num movimento carregado de tensões.

Ao pensamento pertencem tanto o movimento quanto a imobilização dos pensamentos. Onde ele se imobiliza numa constelação saturada de tensões, aparece a imagem dialética. Ela é a cesura no movimento do pensamento. Naturalmente, seu lugar não é arbitrário. Em uma palavra, ela deve ser procurada onde a tensão entre os opostos dialéticos é a maior possível (BENJAMIN, 2009, (N 10 a, 3), p. 518).

Na interpretação de Adorno (2012, p. 191), a leitura dos escritos de Benjamin o conduz a certas formulações sobre a alienação: na “medida em que o valor de uso das coisas perece, as coisas alienadas são tornadas ocas e passam a adquirir sentidos cifrados” que, por sua vez, formam a subjetividade. O trecho da carta reproduzida por Benjamin em *Passagens* acentua que “imagens dialéticas são constelações entre coisas alienadas e o significado incipiente, detendo-se no instante de indiferença entre a morte e o significado. Enquanto na aparência as coisas são despertadas para o que é mais novo, a morte transforma os significados no que é mais antigo”. Benjamin acentua que a quantidade de coisas alienadas aumenta na proporção do progresso tecnológico que retira de circulação os objetos de uso. (BENJAMIN, 2009, (N 5, 2), p. 508).

Unindo duas ideias opostas entre si, uma como fixidez do momento, outra como devir e passagem, o conceito benjaminiano de “imagem dialética” permite reformular a atividade reflexiva e repensar questões centrais na filosofia, como a dicotomia sujeito-objeto, o lugar do sensível no processo de conhecimento, o individual e a totalidade. Gerado de uma cesura no movimento do pensamento, esse conceito une em si a força da crítica e a intensidade da imagem reveladora do conjunto expressivo. Ao designar e reunir a imobilidade e o movimento tal conceito revela uma postura metodológica que, ao contrário da epistemologia cartesiana e geométrica ou a kantiana, cujo pressuposto é a divisão entre sensível e inteligível, esse método está voltado a “salvar a materialidade da coisa” liberando o objeto “em seu próprio ser sensível” e preservando “seus elementos díspares em toda sua irreduzível heterogeneidade”

(EAGLETON, 1993, p. 239). É o que Benjamin define como nova experiência da dialética:

Existe uma experiência da dialética totalmente singular. A experiência compulsória, drástica, que desmente toda ‘progressividade’ do devir e comprova toda aparente ‘evolução’ como reviravolta dialética eminente e cuidadosamente composta, é o despertar do sonho. (...) O método novo, dialético, de escrever a história apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido (BENJAMIN, 2009, (K 1, 3), p. 434).

Enfrentar as contradições do mundo da vigília permeado pelo sonho; desvelar os traumas e deformações gerados por uma razão imperativa, que exclui e marginaliza o contraditório ou mesmo o ambíguo e se traduz em poder e em barbárie; fazer cair o véu da ideologia que submerge a maioria dos homens numa cegueira permanente, esta é a tarefa da dialética enquanto nova escrita da história. Essa posição tem consequências relevantes no conceito de verdade, que “não é – como afirma o marxismo – apenas uma função temporal do conhecer, mas é ligada a um núcleo temporal que se encontra simultaneamente no que é conhecido e naquele que conhece” (BENJAMIN, 2009, (N 3, 2), p. 505). Um núcleo temporal tensional que entrecruza passado e presente e desvela o objeto histórico enquanto uma “estrutura monadológica” graças a qual este “encontra representada em seu interior sua própria história anterior e posterior” (BENJAMIN, 2009, (N 10, 3), p. 517).

Para Richard Wolin (1994, p. 203), é a perspectiva monadológica que libera os fatos da rigidez mítica e os torna relevantes do ponto de vista das preocupações materialistas, cuja abordagem reinterpreta os fatos de acordo com os interesses da emancipação social. As três dimensões do tempo se entrelaçam mas a perspectiva construída pela história universal reforça a percepção dissociada ou apenas alusiva, como “o choque com que um instante penetra em nossa consciência, como algo já vivido, nos atinge”, como um som, uma “palavra, um rumor ou um palpitar”, que parece ter o “poder de nos convocar desprevenidos ao frio jazigo do passado”, que ressoa no presente como um eco”, que nos golpeia e que parece ter sua origem em um canto escuro e esquecido da vida anterior (BENJAMIN, 1987, p. 89). Quando menos se espera, o passado nos solicita, aciona a nossa memória e nos pede uma nova interpretação.

Um momento de tensão, de imobilização, imagem dialética na qual o passado encontra sua fisionomia no presente. “O presente determina no objeto do passado o ponto onde divergem sua história anterior e sua história posterior, a fim de circunscrever seu núcleo”. Cabe ao materialismo histórico descobrir a atualidade do passado nas dobras do presente, realizando “a grande filologia relativa aos escritos” do passado (BENJAMIN, 2009, (N 11, 5 e 6), p. 518); processo que se sustenta na experiência, base do movimento do pensamento e da dialética.

A nova dialética precisa apanhar o núcleo lúdico e utópico das experiências, a fim de desvelar o objeto na sua materialidade e variedade de significações. “Diz-se que o método dialético consiste em levar em conta, a cada momento, a respectiva situação histórica concreta de seu objeto. Mas isso não basta”. É necessário dizer de onde se fala e por qual motivo, ou seja, “é igualmente importante levar em conta a situação concreta e histórica do *interesse* por seu objeto”. Essa questão não pode ser afrontada no contexto da “ideologia do progresso, mas apenas numa visão da história que ultrapasse tal ideologia em todos os aspectos”. Trata-se de presentificar o passado e dar-lhe uma significação tal que faça sobressair o seu caráter de atualidade; “abordar dessa maneira o ocorrido significa estudá-lo não como se fez até agora, de maneira histórica, mas de maneira política, com categorias políticas” (BENJAMIN, 2009, (K 2, 3), p. 436 (grifo do autor).

Acentua-se aqui que o modo de Marx entender a história difere e se contrapõe a uma história construída a partir de uma experiência linear do tempo, característica do historicismo de matriz hegeliana e da Socialdemocracia alemã. Conforme Agamben (2005, p. 121, grifos do autor), para Marx a história é construída pelo homem na medida em que este constrói cotidianamente a sua vida e a sua essência humana a partir de suas relações com a natureza e com os outros por meio do trabalho. Significa que o homem não existe no tempo, mas constrói também o tempo como a sua natureza e é a partir de sua ação que se faz a história. Neste sentido, as reflexões de Marx sugerem que a “praxis, na qual o homem se coloca como origem e natureza do homem, é também imediatamente ‘o primeiro ato histórico’, o ato de origem da história”. (...) *O homem não é um ser histórico porque cai no tempo mas, pelo contrário, somente porque é um ser histórico ele pode cair no tempo, temporalizar-se*”.

Para Marx (1977, p. 17), precisamente por fazer a história, os homens nela estão envolvidos de tal forma que “não a fazem como querem”, conforme sua

vontade e escolha, mas pressionados por “circunstâncias (...) com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”. Significa que todos sem exceção estamos imersos na ideologia. Benjamin tem clara essa dimensão quando afirma:

O materialismo histórico não aspira a uma apresentação homogênea nem tampouco contínua da história. Do fato de a superestrutura reagir sobre a infraestrutura resulta que não existe uma história homogênea, por exemplo, a história da economia, nem tampouco existe uma história da literatura ou do direito. Por outro lado, uma vez que as diferentes épocas do passado são tocadas pelo presente do historiador em graus bem diversos (...) uma continuidade da apresentação histórica é inviável (BENJAMIN, 2009, (N 7 a, 2), p. 512).

O materialismo histórico não pode constituir-se como uma leitura contínua e homogênea da história, mas, concentrando-se no presente, precisa dar a cada época o seu novo significado político. As categorias políticas referidas por Benjamin podem ser encontradas em suas referências a Engels e Marx, no Arquivo N: “Engels diz: ‘Não esquecer que o direito, como a religião, não tem uma história própria’. O que vale para ambos vale principalmente, e de maneira decisiva, para a cultura” (BENJAMIN, 2009, (N 5, 4), p. 508). Marx também é citado para esclarecer que “não existe história da política, do direito, da ciência, etc.”, como instâncias autônomas entre si (BENJAMIN, 2009, (N 5 a, 3), p. 509). Uma das citações de Marx retoma o Posfácio de *O Capital* para acentuar que: a “pesquisa deve apropriar-se da matéria no detalhe, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e descobrir seu concatenamento interno. Somente depois de realizado esse trabalho é que o movimento real pode ser apresentado adequadamente” (BENJAMIN, 2009 (N 4 a, 5), p. 507). Parecer ser este o caminho seguido por Benjamin na formulação de sua abordagem teórico- metodológica.

Mais adiante, citando “Engels, em carta a Mehring”, de 1893, acentua que a “aparência de uma história autônoma das constituições de Estado, dos sistemas jurídicos e das representações ideológicas, em cada domínio particular” ofusca a maioria das pessoas e a superação desse ofuscamento implica a compreensão da estrutura do modo de produção capitalista e as formas de ilusão que se produzem nesse contexto para tornar eterno e definitivo o próprio sistema (BENJAMIN, 2009 (N 6 a, 1), p. 510-511).

Trata-se de mostrar que o materialismo histórico precisa superar o “elemento épico da história”, arrancar cada “época da ‘continuidade da história’ reificada”, fazer “explodir também a homogeneidade dessa época” para a releitura do

presente (BENJAMIN, 2009 (N9 a, 6), p. 516). Essa tarefa não pode prescindir de uma crítica radical ao conceito de progresso no interior da concepção materialista da história. Pode-se completar essa argumentação com a citação da carta de Marx a Ruge, de 1843:

Nosso lema... deve ser: reforma da consciência, não por meio de dogmas, e sim pela análise da consciência mística, obscura a si mesma, seja em sua manifestação religiosa ou política. Ficaré claro que o mundo há muito possui o sonho de uma coisa, da qual precisa apenas possuir a consciência para possuí-la realmente (BENJAMIN, 2009 (N 5 a, 1), p. 509).

Essa questão torna-se central no texto de Benjamin, que se propõe realizar um trabalho “comparável ao método da fissão nuclear”, a fim de liberar as “forças gigantescas da história que ficam presas no ‘era uma vez’ da narrativa histórica clássica”, a qual funciona como “o narcótico mais poderoso do século” XIX (BENJAMIN, 2009 (N 3, 4), p. 505). É como se o passado mais remoto e esquecido, a partir de uma ruptura, um fato contraditório, um choque ou um eco, despertasse e ressurgisse para nos fazer entender a realidade de outra maneira.

Tal método é assinalado com clareza como uma nova abordagem materialista da história: “não renunciar a nada que possa demonstrar que a representação materialista da história é imagética” (BENJAMIN, 2009, (N 3, 3), p. 505). Assinalamos outras citações: “Que o objeto da história seja arrancado, por uma explosão, do continuum do curso da história é uma exigência de sua estrutura monadológica. Esta se torna visível apenas no próprio objeto arrancado. E isso ocorre sob a forma da confrontação histórica que constitui o interior (as entranhas) do objeto histórico”. (N 10, 3), p. 517). O método monadológico completa-se com outras designações como: “montagem literária”, a fim de mostrar “farrapos e resíduos para lhes fazer justiça” (N 1 a, 8) p. 502), ou método filológico, que identifica a atualidade do ocorrido no agora (N 2, 1) p. 502). Uma abordagem que visa a “dissolução da ‘mitologia’ no espaço da história”, o que “só pode acontecer através do despertar de um saber ainda não consciente do ocorrido” (N 1, 9), p. 500).

Esses objetivos metodológicos visam a mostrar que o materialismo histórico tem condições de aniquilar a ideia de progresso e distinguir-se completamente do pensamento histórico burguês assumindo como conceito fundamental de abordagem do passado na noção de atualização. Tem-se aqui três condições necessárias para a aplicação desse novo método: compreender que a construção de um estado de coisas histórico exige a sua “destruição”, para que o “passado seja tocado pela atualidade não

pode haver qualquer continuidade” entre passado e presente, e ainda descobrir no mundo da vigília os traços do sonho coletivo, a fim de “capturar os aspectos mais atuais do passado” e gerar as condições do despertar (BENJAMIN, 2009, (N 7, 6 e N 7, 7), p. 512).

Esse terceiro elemento de constituição do método, a “captura de aspectos do passado”, nos remete a um novo momento da reflexão benjaminiana, que consiste em explicitar as diferenças entre o inconsciente individual e o inconsciente coletivo, neste predominando o esquecimento principalmente do passado mais recente, para compreender em que consiste a experiência do despertar.

As características do despertar e a dialética

A terceira condição de leitura dialética da história nos remete ao Arquivo K para a compreensão da dimensão onírica do presente, tendo em conta a citação de Marx lembrada acima: (“Ficará claro que o mundo há muito possui o sonho de uma coisa, da qual precisa apenas possuir a consciência para possuí-la realmente”.) Para Benjamin o “século XIX um espaço de tempo (Zeitraum) um sonho de tempo (Zeitraum), no qual a consciência individual se mantém cada vez mais na reflexão, enquanto a consciência coletiva mergulha em um sonho cada vez mais profundo” (BENJAMIN, 2009 (K 1, 4), p. 434), ou seja, Benjamin retoma e redimensiona a afirmação de Marx na sua dimensão mística e utópica a ser despertada e transformada em consciência crítica.

A consciência individual voltada para a experiência empírica está envolta no caráter fetichista da mercadoria. O sonho traduz um saber (do ocorrido) implícito no traçado da cidade e ainda não consciente. A tarefa do historiador materialista e mais precisamente da dialética é desvelar o inconsciente coletivo nas figuras e imagens da realidade urbana (arquitetura, passagens, publicidade, política, etc.), traços materiais que escondem a dimensão onírica e utópica da experiência social, interpretar as imagens desse sonho coletivo cuja expressão se encontra na estrutura social fetichizada, na ideologia do progresso, a fim de que sejam criadas as condições do despertar. “Recordação e despertar estão intimamente relacionados. O despertar é, com efeito, a revolução copernicana e dialética da rememoração” (BENJAMIN, 2009 (K 1, 3), p. 434).

Reconhecer nas imagens da grande cidade os ecos do passado, descobrir o significado implícito do ocorrido na estrutura do presente é o que se propõe o autor a respeito de Paris do século XIX. Desvelar as formas de manifestação do sonho na realidade urbana permite reconhecer a situação na qual se vive contemporaneamente; a arquitetura, a tecnologia, o estilo de vida de uma época, parecem antecipar no seu caráter simbólico as manifestações futuras, ao mesmo tempo em que revelam a nostalgia do antigo; a “avaliação dos elementos oníricos na hora do despertar é um caso modelar do raciocínio dialético”, o que faz do pensamento dialético o “órgão do despertar histórico. Cada época sonha a seguinte mas, sonhando, se encaminha para o seu despertar” (BENJAMIN, 1985b, p. 43). A hora do despertar que uma realidade social carrega pode não acontecer se não se reconhecem os seus sinais.

Conforme Kofler (2010, p. 144), a dialética permite esclarecer relações em determinadas condições: “aquilo que deveria permanecer oculto aos homens de épocas passadas, hoje o reconhecemos com relativa facilidade”; a partir da “expressão de Marx, a anatomia do homem oferece a chave da anatomia do macaco”, podemos interpretar que somente após um desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais podemos fazer a leitura e interpretação do passado identificando nele as contradições que no momento em que eram produzidas não podiam ser identificadas.

A observação de Benjamin sobre o sonho de uma época e os sinais do despertar, que podem ser reconhecidos nos “monumentos da burguesia antes mesmo que desmoronem”, mostra que uma identificação precoce também é possível. Se relacionarmos com suas observações sobre a arquitetura, vemos que esta prenuncia, no processo histórico, a relação histórica entre as massas e a obra de arte e as novas leis da percepção que se concretizam no cinema. Mas isso pode ser evidenciado apenas na consolidação do cinema enquanto arte (BENJAMIN, 1985c, p. 193).

Do mesmo modo, *Paris, Capital do século XIX* acentua a relação entre antigo e moderno na aplicação de novas tecnologias como o ferro e o vidro: nas “vigas de sustentação esses construtores imitam colunas pompeianas e nas fabricas eles imitam moradias, assim como as primeiras estações ferroviárias tomam por modelo os chalés” ((BENJAMIN, 1985b, p. 31). Ao mesmo tempo que retomam o passado, essas construções contém elementos de tecnologias futuras, que podem ser identificadas apenas quando estas se concretizam. Descobrir os segredos que se escondem na aparência iluminada e grandiosa da cidade, as forças revolucionárias imersas e ocultas

pelo mito expresso na cultura, esta é a tarefa do pensamento dialético e do historiador materialista.

Pouca coisa existe na história da humanidade que conheçamos tão bem quanto a história da cidade de Paris. Milhares e milhares de volumes foram dedicados exclusivamente ao estudo deste minúsculo pedaço de terra. (...) E na atração que ela exerce sobre as pessoas age uma espécie de beleza própria de uma grande paisagem – melhor dizendo, de uma paisagem vulcânica. Na ordem social, Paris corresponde ao que na ordem geográfica é o Vesúvio. Um maciço ameaçador, perigoso, um foco de revolução em constante atividade. Mas, assim como as encostas do Vesúvio se transformaram em pomares paradisíacos graças às camadas de lava que as recobriram, assim também florescem sobre a lava das revoluções, como em nenhum outro lugar, a arte, a vida festiva, a moda (BENJAMIN, 2009 (C 1, 6), p. 122).

Para seguir esta senda metodológica de desvelamento da dimensão onírica expressa na cultura e no estilo de vida da grande cidade Benjamin alia a sua leitura da teoria de Marx sobre a relação entre infraestrutura e superestrutura, que acentua que esta é expressão daquela, para explicitar a relação entre individual e coletivo, vigília e sonho: as “condições econômicas sob as quais a sociedade existe encontram na superestrutura a sua expressão”; assim como o estômago pleno “de um homem que dorme (...) encontra no conteúdo do sonho não o seu reflexo, mas a sua expressão”, assim também o “coletivo expressa primeiramente suas condições de vida. Estas encontram no sonho a sua expressão e no despertar a sua interpretação” (BENJAMIN, 2009, (K 2, 5), p. 437). Que se trata de uma questão teórico-metodológica se evidencia nas citações de Marx, como a do Posfácio de *O Capital*:

A pesquisa deve apropriar-se da matéria no detalhe, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e descobrir seu concatenamento interno. Somente depois de realizado este trabalho é que o movimento real pode ser apresentado adequadamente. Se isso for alcançado, de modo que a vida do material seja refletida agora de maneira ideal, então pode parecer que se está diante de uma construção a priori” (BENJAMIN, 2009 (N 4 a, 5), p. 507).

A partir da teoria do sonho, Benjamin redefine e aprofunda as colocações de Marx (1977, p. 17) a respeito dos entraves do passado na construção do presente e nas perspectivas do futuro: os entraves se apresentam no modo como o passado interage com o presente, principalmente nas formas de ideologia. “A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”. Benjamin identifica na realidade do século XIX forças míticas advindas de uma experiência histórico-social de tempos imemoriais, forças que precisam ser interpretadas para que possamos

conhecer o contexto da atuação política e decifrar os sinais transformadores de nossa existência histórica. Para tanto, a dimensão onírica da realidade social cuja expressão encontramos na arte, na religião, na moda, ou seja, na cultura em geral, precisa ser desvelada.

É um dos pressupostos tácitos da psicanálise que a oposição categórica entre sono e vigília não tem valor algum para determinar a forma de consciência empírica do ser humano, mas cede o lugar a uma infinita variedade de estados de consciência concretos, cada um deles determinado pelo grau de vigília de todos os centros possíveis. Basta, agora, transpor o estado de consciência, tal como aparece desenhado e seccionado pelo sonho e pela vigília, do indivíduo para o coletivo (BENJAMIN, 2009 (K 1, 5), p. 434).

Conforme Aquino (2006, p. 157), a diferença entre Freud e Benjamin estaria na interpretação do sonho; na teoria de Freud no sonho do indivíduo a “reencenação da experiência infantil, que ali comparece como determinação arcaica, ocorre sempre no tempo presente; ao contrário, na experiência do sonho coletivo, que, segundo Benjamin, é também expressão desiderativa e prospectiva, é o mais recente mesmo que é recalcado, esquecido, pois figurado sob as formas de um passado primevo, de uma história primeva, formas nas quais o ‘eterno retorno’, a repetição mítica do mesmo se apresenta sob a figura do novo e nesta, a utopia é encoberta”.

Essa transposição supõe reconhecer um movimento interno na produção do coletivo que se assemelha aos processos orgânicos individuais e “permanecem no ciclo da eterna repetição até que o coletivo se apodere deles na política e quando se transformam, então, em história” (BENJAMIN, 2009 (K 1, 5), p. 434). Trata-se de descobrir correspondências entre o mundo moderno e as formas arcaicas de representação. Os sinais do arcaico podem ser desvelados no moderno. Existem imagens que “não apenas pertencem a uma determinada época”, mas somente “se tornam legíveis em uma determinada época”, legibilidade possível em um “ponto crítico específico do movimento em seu interior” (BENJAMIN, 2009 (N 3, 1), p. 504).

A existência mítica que se traduz na eterna repetição do mesmo na forma mercadoria encobre a possibilidade de transformação. Trata-se de descobrir as cesuras, as tensões que se concentram no presente, para identificar os sinais do novo nas brumas do mito. E isso ocorre como imagem dialética na sua dimensão onírica: “não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo”. A relação

entre o ocorrido e o agora não é contínua, mas é dialética porque é imagética, “não é uma progressão, mas uma imagem que salta” (BENJAMIN, 2009, (N 2^a, 3) p. 504). “O verdadeiro método de tornar as coisas presentes é representá-las em nosso espaço (e não nos representar no espaço delas). (...) Também a contemplação de grandes coisas do passado – a catedral de Chartres, o templo de Paestum - consiste, na verdade, em acolhe-as em nosso espaço. Não somos nós que nos transportamos para dentro delas, elas é que adentram a nossa vida” (BENJAMIN, 2009 (H 2, 3), p. 240). Identificar essa situação significa identificar as condições para o despertar. Ao historiador materialista cabe capturar os elementos mais atuais do passado, para a compreensão profunda do presente. E este é um fato essencialmente político, porque nos oferece a imagem da alienação, bem como as possibilidades de sua superação.

Descobrir correspondências que permitam identificar o ocorrido no agora e interpretar o sonho coletivo, tarefa do historiador, pressupõem entender que as imagens de uma determinada época se tornam legíveis em momentos específicos, “revelam-se somente a uma época bem determinada”, aquela na qual “a humanidade, esfregando os olhos, percebe como tal justamente esta imagem onírica” (BENJAMIN, 2009 (N 4, 1), p. 506).

Todo conhecimento histórico pode ser representado pela imagem de uma balança em equilíbrio, que tem sobre um de seus pratos o ocorrido e sobre o outro o conhecimento do presente. Enquanto no primeiro prato os fatos reunidos nunca serão insignificantes e numerosos demais, o outro deve receber apenas alguns poucos pesos – grandes e maciços (BENJAMIN, 2009 (N 6, 5), p. 510).

O despertar como a descoberta dessa imagem, apresenta-se como a “síntese da tese da consciência onírica e da antítese da consciência desperta”, que seria idêntico ao “‘agora da cognoscibilidade’ no qual as coisas mostram seu rosto verdadeiro – o surrealismo” (BENJAMIN, 2009 (N 3^a, 3) p. 505). Esse movimento sem conclusão, que pode passar sem ser reconhecido, exige do historiador a tarefa de interpretar os sonhos coletivos, a fim de desvelar um passado ainda não consciente e identificar as novas constelações que, por sua vez, permitem expressar novos significados da realidade social e política. Dessa crítica ao presente pode surgir o autêntico tempo histórico que, superando a experiência tradicional do tempo linear, possibilitaria ao homem temporalizar-se, reconhecendo-se efetivamente como ser histórico.

A imagem dialética, ponto de cesura, lampejo a ser reconhecido, é a porta de entrada para identificar o movimento dialético e as contradições escondidas na aparência do cotidiano; imagem que, conforme Chitussi (2006, p. 44), existe uma área, uma zona de passagem, “na qual sonho e vigília, passado e presente, não são mais opostos nos quais sujeito e objeto da consciência se reconfiguram para além do mitologema do eu psicossomático que Benjamin havia reconhecido como limite da filosofia kantiana, a revelar-se uma região da cognoscibilidade”. Esta situação “mostra a ambivalência dos fenômenos”: as passagens são, ao mesmo tempo, estrada e casa e “as prostitutas só aparentemente são vendedoras, porque ao mesmo tempo são também mercadorias”. A ambiguidade que revela o caráter dúplice da realidade “é a mesma aparência da contradição que efetivamente dá vida ao sonho”. É a própria ambiguidade da imagem dialética que permite reconhecer a convivência do mítico com o utópico na “tensão de um movimento que, de outra forma, ficaria inacessível” (CHITUSSI, 2006, p. 48). A imagem dialética permite, assim, atualizar o passado no presente e, identificando o elo expressivo entre a dimensão onírica e a aparência ambígua que as coisas assumem na sociedade capitalista, efetuar uma nova leitura da história ou o despertar do sonho.

Despertar que significa reconhecer o mítico e o utópico na realidade social e política, fazer a crítica da experiência fetichista, da história espacializada, para vislumbrar novas constelações, cujos significados podem reorientar o presente: os “sonhos coletivos do século XIX”, se bem interpretados, são “da maior importância prática, permitindo-nos conhecer o mar em que navegamos e a margem da qual nos afastamos”. Esta é a tarefa verdadeiramente crítica, ou seja, a crítica ao historicismo enquanto narcótico e sua maneira de se mascarar (BENJAMIN, 2009 (K 1ª, 6), p. 435).

Considerações finais

Uma das características que se tentou evidenciar nos escritos de Walter Benjamin é o modo como a filosofia supera sua condição de sistema explicativo para assumir o duplo significado de errância (caminhar e errar). Para Martin Jay (2008, p. 232), o estilo particular desse autor “deveu-se a sua busca da forma de expressão mais concreta possível”, com a propensão a afastar-se do “jargão da filosofia tradicional, que ele descartava como uma linguagem de alcoviteiros”. Aprender o real em seus detalhes,

analisar suas diferentes formas e concatenações internas, partir das condições materiais em seu movimento e em sua estrutura contraditória, são aspectos teórico-metodológicos que Benjamin retoma de Marx, mas sua proposição vai mais além: acentuando os limites da noção de temporalidade histórica assumida pelo marxismo, o autor redefine a noção de dialética, ao mostrar que o “que é decisivo é que o dialético não pode considerar a história senão como uma constelação de perigos, que ele – que acompanha seu desenvolvimento com o pensamento – está sempre prestes a desviar” (BENJAMIN, 2009 (N 7, 2), p. 511).²

Nisso consistiu a sua revolução copernicana: romper com as noções de determinismo e causalidade como o ponto fixo que delimitava a leitura contínua da história, para instaurar uma nova metodologia que procura reconhecer as correspondências entre o ocorrido e o agora, a fim de reconhecer no presente os sinais da inter-relação entre a história anterior e a posterior inscritas no momento de sua legibilidade. Essa nova abordagem redefine também o materialismo histórico e a dialética, que passa a ser entendida como corte tensional da realidade que evidencia movimento e imobilização do pensamento, que reordena os fatos em novas constelações de significados. Nessa nova leitura da história o conceito imagem dialética torna-se central, possibilitando uma nova compreensão do tempo histórico, na qual o passado (reprimido ou esquecido) encontra sua fisionomia no presente. Essa leitura permite evidenciar as dimensões mítica e utópica da história implícitas no presente.

Essa abordagem permite ainda agregar ao materialismo histórico a partir da leitura de Marx, as contribuições da teoria freudiana do sonho e transpor do individual para o coletivo a leitura oferecida pela psicanálise. Nessa perspectiva, as observações de Adorno sobre Benjamin nos esclarecem: “Ele liberou-se do sonho sem traí-lo, nem se tornando cúmplice daquilo em que os filósofos sempre estiveram de acordo: que o sonho não deve ser” (ADORNO, 1998, p. 237).

Seu propósito, na verdade, era desarticular e reconstruir o objeto, as partes e o todo, num trabalho no qual o todo se manifesta no singular, como uma mônada ou ainda como um denso mosaico de imagens que possibilitam visualizar constelações. O tempo histórico, nessas condições, assume um novo sentido: suprime-se a continuidade

² Para Terry Eagleton (1993, p. 240), o conceito de constelação, elaborado com a colaboração de Adorno, “é talvez uma das tentativas modernas mais originais para romper com as versões tradicionais da totalidade”.

para acentuar a simultaneidade própria da experiência e a riqueza de significados dos objetos, agora libertos da interpretação linear. As condições de possibilidade dessa abordagem são postas pela memória, que supera e recompõe o passado no instante. A história constrói-se no instante presente, tanto em direção ao passado quanto em direção ao futuro, num trabalho em que memória e expectativa de realização se entrecruzam e se renovam. É desse modo que o novo pode nascer das possibilidades infinitas que nos coloca a tradição. A arte se põe como o campo privilegiado em que o antigo e o novo se misturam e interagem e a possibilidade do novo aflora.

Referências

ADORNO, T. **Prismas**. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, Theodor. **Correspondência 1928-1940: Adorno e Benjamin**. São Paulo: Unesp, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História - destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

AQUINO, João Emiliano F., **Memória e consciência histórica**. Fortaleza: Ed.UECE, 2006.

BENJAMIN, Walter. **Origem do Drama Barroco Alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. **Paris, Capital do século XIX**. In: BENJAMIN, W. **Sociologia**. São Paulo: Atica, 1985b.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985c.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas II – Rua de Mão Única**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2009.

BUCK-MORSS, Susan. **Dialética do Olhar – Walter Benjamin e o Projeto das Passagens**. Belo Horizonte: UFMG /Chapecó: Argos, 2002.

CHITUSSI, Barbara. **Filosofia Del sogno. Saggio su Walter Benjamin**. Milano: Mimesis, 2006.

HISTÓRIA, DIALÉTICA E MATERIALISMO HISTÓRICO NA...

Anita Helena Schlesener

EAGLETON, Terry. **O rabino marxista**. In: ESGLETON, T. **A ideologia da Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt (1923-1950)**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KOFLER, Leo. **História e dialética – estudos sobre a metodologia da dialética marxista**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2010.

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MISSAC, Pierre. **Passagem de Walter Benjamin**. São Paulo: Iluminuras, 1998.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. **O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

WOLIN, Richard. **Walter Benjamin: an Aesthetic of Redemption**. Berkeley/Los Angeles/ London, University of Califórnia Press, 1994.

PHENOMENAL, SUBJECTIVE, SELF-AWARE: A CLEAR DISTINCTION WITH A VIEW TO AUGMENTED SENSORY MODALITIES

Daniel Andrade¹
Eduardo Chagas²

Abstract:

This paper aims to analyze the concepts of phenomenal experiences, subjective standpoints, and self-awareness in light of an enactive approach to mind. In doing so, it assumes that a clear-cut reorganization of those three concepts will help to deal more safely with technological enhancements of sensory modalities, including the hypothetical introspection of a person's own neural states. It argues in favor of understanding the mental as a subcategory of the physical and of considering measurement scales and mutually complementary perspectives while tackling the mind-body relation. After discussing realistic prospects of sensory enhancement, it explores the overlaps of the notions of phenomenal experiences, subjective standpoints, and self-awareness, concluding for a reorganization that seems convenient to understand new neurotechnologies more effectively.

Keywords: Phenomenal experiences, subjective standpoints, self-awareness, sensory modalities, enactionism.

209

1. Introduction

Assuming that the concepts of phenomenal experiences, subjective standpoints, and self-awareness are very often prone to overlaps that lack rigor, I will argue for a careful distinction of each other, given this would probably provide one with basic resources to answer questions such as the following: How is it possible to have an objective standpoint for phenomenal experiences, whether one's own or those of other people? Can it ever become possible to have a subjective standpoint for one's own neurological states? What does it mean to have phenomenal experiences without self-awareness? Is first-order awareness necessarily detached from second-order analysis? A clear-cut use of those concepts seems helpful to tackle more safely theoretical frameworks underlying the current spread of new technologies aimed not only at engaging physically and phenomenologically with surrounding reality but also at investigating scientifically such engagement.

¹ Master in Philosophy at UFC, graduate in Language and Literature at UFC, text reviewer and editor at UFC, andradecdaniel@ufc.br.

² Doctor in Philosophy at Universität Kassel, editor-in-chief of *Dialectus* journal, associate professor at UFC, ef.chagas@uol.com.br.

As I defend my position, I will provide a conceptual reorganization of central aspects of phenomenal experiences, subjective standpoints, and self-awareness in light not only of the notions of scales and perspectives but also of minds as within a subcategory of physical processes. For that, this paper will consist of two main sections. The next one will focus on the realistic prospects of augmenting sensory modalities, including awareness of one's own neural states. The third section, while building on the previous one, will develop the analysis of phenomenal, subjective, and self-aware.

2. A bet on science-based augmented experience

Churchland (1981) conceives of commonsense language games involving mental states and events as outdated, inefficient, and inconsistent with natural sciences, albeit largely used to satisfactorily explain and predict certain kinds of behavior in the case of wakeful persons that are not usually considered mentally ill. Not only sleep and psychiatric dysfunctions but also processes of learning new skills are usually not covered by the explanation and prediction. A further constraint for the behavior observed under that light is its usually being interpreted on the basis of propositional attitudes. Assuming natural languages as no more than limited projections of all the rich cognitive dimensions we are capable of somehow handling, he speculates about possible future means of communication that are thoroughly committed to scientific frameworks. Neuroscience and its technological applications, for example, might then be so much advanced that properly educated people will be able to grasp certain aspects and internal connections of their patterns of behavior that are inconceivable under the framework of commonsense mentalistic vocabulary. If that eventually turns out to be true and sustainable, people will probably change their habitual manners to refer to their own patterns of potential or actual behavior as well as to those of others. This shift will probably involve a neuroscientific reduction of selected concepts of commonsense mentalism or even a complete elimination of it. Instead of focusing on mere linguistic projections of certain dimensions of cognition and affection, there will be the trend to embrace an incredibly broader range of experiences, along with a more precise analysis of possible connections and a more versatile and strong way to explore and harness one's potential to actively engage with others and environment.

In that context, the novel techniques and frameworks will blur the current distinction between (a) experiencing sensations that are mapped by traditional mentalistic

language games and (b) accessing physiological processes that are only to a very restricted extent available to current science. Instead of only objectively analyzing such processes with no direct phenomenal engagement, proper training will be likely to provide people, if Churchland is vindicated, with a subjective point of view with respect to the physiology. That means the scope of possible sensations may be much wider and more sophisticated:

Dopamine levels in the limbic system, the spiking frequencies in specific neural pathways, resonances in the *n*th layer of the occipital cortex, inhibitory feedback to the lateral geniculate nucleus, and countless other neurophysical niceties could be moved into the objective focus of our introspective discrimination, just as *Gm7* chords and *Adim* chords are moved into the objective focus of a trained musician's auditory discrimination. We will of course have to *learn* the conceptual framework of a matured neuroscience in order to pull this off. And we will have to *practice* its noninferential application (CHURCHLAND, 1985, p. 10).

In Churchland's hypothetical scenario, a neurophysiologist would have as possible contents of experience not only aspects of e.g. the process of examining an experimental subject but also his own bodily workings that run parallel to that procedure. He would benefit from a multiplied set of possible sensory modalities beyond coarse-grained interoception, pain, balance, the traditional five, and others. Similarly, the subject examined would be able to experience both the process of undergoing the procedure and his own internal organic activities.

Perhaps real cases of "sensory substitution" (BACH-Y-RITA; KERCEL 2003; FROESE ET AL. 2012; LONG ET AL. 2014) are initial evidence of how feasible it might be in future to transcend the scope, to blur the boundaries, and to refine the distinct qualities of the original senses. Bach-y-Rita's navigation devices based on vibrations on the skin as well as body balance devices based on tongue sensors date back to research in the 1970s. Froese et al. (2012) have presented the "Enactive Torch", an infrared-based handheld device that can be used for navigation by visually impaired people. Long et al. (2014) have shown "a method for creating three-dimensional haptic shapes in mid-air using focused ultrasound."

The augmented spectrum of sensations in Churchland's scenario would not eliminate a distinction between first-order, phenomenal, subjective, present-oriented perspectives and second-order, analytic, objective, cross-temporally oriented perspectives. Instead, new horizons of experience would be accessible by means of new conceptual and technical instruments. More on this later.

Churchland (1985, p. 16) usually focuses on elimination³ or at least reduction of the nonscientific framework about mental phenomena:

Consider now the possibility of learning to describe, conceive, and introspectively apprehend the teeming intricacies of our inner lives within the conceptual framework of a matured neuroscience, a neuroscience that successfully reduces, either smoothly or roughly, our common-sense folk psychology.

To be sure, scientific knowledge of nervous systems is a necessary condition to understand deeply our skills and awareness of inner states and behavior patterns. But, *pace* Churchland, it is worth making it explicit that this knowledge is not a sufficient condition. Nervous systems are only the biological *basis* for mentality, which is strictly speaking a property of entire organisms or else of further properties of entire organisms, such as propositional attitudes, mental images, and sensations. Clearly, mentality consists rather in complex and versatile structures of interactions among dynamic patterns of actual or potential information. However essential for mind and behavior a brain and the rest of body structures involved in nervous processes are, they amount to no more than the organizing center. Beyond this, there are networks of interactions between the nervous system and the rest of the body, which do play a role in mental processes, and these are in turn processes of the organism as a whole. A crucial function is also performed by the networks of interactions between an organism and its environment, which includes other organisms whether or not these belong to the same biological species. In brief, one should not look for an identity relation between the behavioral/phenomenal and the neural. In reality, they are complementary aspects of one and the same kind of process, namely a whole organism's experience of engaging with environment whether or not that experience is accompanied by certain degrees of self-awareness. This enactive line of reasoning is in part supported, among others, by Gallagher (2013, p. 11):

212

Cognition is not about content (whether non-derived or derived) being carried by vehicles (whether neural or extra-neural); cognition is an enactive and emotionally embedded engagement with the world by which we are able to solve problems, control behavior, understand, judge, explain, and generally do certain kinds of things—much of that constitutionally shaped by tools, environmental factors, social practices, etc. On this conception, the mind is constituted primarily by just such activities, whereas the concepts of propositional attitudes, mental states, representations, vehicles and even non-derived contents are derivative and are inexplicable except in reference to such activities.

³ Note I am not considering the possibility of eliminating certain mental processes but rather certain mentalistic approaches.

Once Churchland's contribution is recontextualized against that background, it can hardly fall short of illuminating the specific issues it proposes to handle, even when these are confined to low levels of description. Regardless of that, his bet on a broader and more refined spectrum of conscious experiences is insightful in its own right. With that goal in mind, he contributes valuable objections to outdated resistance to scientific frameworks.

Such a powerful skill, if it turns out to be real, will challenge the difference between measurement scales or description levels with respect to the possible position of phenomenal experiences. Currently, sensations as well as whole body behaviors belong to a macroscopic scale, whereas neuron spiking frequencies do not. One might contend that here Churchland dismisses the difference between types of knowledge. From an inner (i.e. restricted to one's own body), subjective standpoint, one has sensations without necessarily having simultaneously analytical awareness of them, whereas from an outer, objective standpoint, one has second-order structured information about a phenomenon, without necessarily having direct engagement with sensations involved. To know certain sensations or to know what something feels like is to know something by acquaintance, that is, to have accumulated similar experiences involving something that gradually becomes familiar. In contrast, to master information one can report verbally about something is to have propositional knowledge or knowledge by description about the content. However, in Churchland's (1985, p. 21) view, his own argument

does not collapse the distinction (between knowledge-by-description and knowledge-by-acquaintance) [...]. But it does show that the "taxonomies" that reside in our prelinguistic media of representation can be profoundly shaped by the taxonomies that reside in the linguistic medium, especially if one has had long practice at the observational discrimination of items that answer to those linguistically embodied categories. This is just a further illustration of the plasticity of human perception.

Such plasticity, if Churchland's bet gets to be won, will dispense with folk-psychological constraints and enhance possible phenomenal experience, so that feedback loops develop between natural science achievements and human potentialities. In Churchland's project of conceptual preparation for mature neuroscience and neurotechnology, he proves to be aware of the gradual nature of development. Not only this feature has characterized the complex transition from prescientific to current culture, but also the long path to a more conceptually and technically advanced culture is supposed to keep having numerous obstacles, holes, quagmires, and bumps. Underlying all this process, Churchland clearly assumes one

specific kind of mind–body relation—which by the way I do not accept—, namely identity between phenomenal and neurophysiological processes, a consequence being that what is currently accessible exclusively either from a subjective or an objective standpoint has no principled reason for not to eventually blend these forms of perceptual access. Such a shift, instead of dropping the basic distinction between processes of lived experiences and theoretical analyses of such experiences, reflects cognitive versatility in assuming different perspectives and levels of perception. I believe that shift does not require the identity of the category of mental processes with an entire subcategory of physical ones.

3. Both lived and analyzed experiences from complementary perspectives

What a present-day scientist experiences while examining neural activities of a living, wakeful experimental subject is obviously not the experience itself of this subject but rather his or her own interaction with an objectively analyzable process. In that scenario, the scientist has access to at least two different categories of contents: a) his or her own subjective engagement with the experiment or with any parallel mental representations; b) the observed processes undergoing the scientist’s conscious experience.

214

Only in case Churchland’s dream of a neurotechnological instrument of sensory introspection comes true can one and the same person engage phenomenally with a vast number of his or her own internal bodily processes as well. I believe that novel self-referential activity would probably involve some form of sophisticated set of interoceptive and chemical sensors and would blur the distinction between subjective and objective perspectives with respect to one’s own bodily processes, including sensorimotor, representational, and computational ones⁴. Nowadays, however, if neurophysiologists engage phenomenally, even emotionally, with part of their own neural substrates of experiences, this has no practical difference compared to observing someone else’s brains, because in both situations it comes down to interpreting externally generated images, sounds or other forms of technical codification. The perspective of neither situation is subjective, that is, it is not focused on a stream of present, self-contained effects.

⁴ It is worth reinforcing here that technically augmented sensory modalities are no science fiction. See, for example, Bach-y-Rita and Kercel (2003), Froese et al. (2012), and Long et al. (2014).

Although a neurophysiological substrate of a subjective experience and qualities of the experience itself are aspects of one and the same thing, such a thing that can be grasped from more than one perspective cannot be simultaneously identical to both perceptual aspects, given one of these has a wider range than the other. It is easier to recognize this contrast with respect to *current* possible scenarios. The neural substrate has, in fact, been confined until present day to a layer of observation that is accessible uniquely from a measuring scale and a horizon that do not match the macroscopic, sensorimotor, and strictly phenomenological one. However, even if there turn out to exist self-referential real-time forms of directly experiencing neural processes and if that experience is then unique and constantly present as one engages with environment, the agent of responsive engagement will still have a perspective opposed to the portion of nature that receives the straightforward effects of such activity. Therefore, although it is correct to stress the opposition (a) of subjective or first-person perspectives to objective or third-person perspectives, the current opposition (b) between objectively analyzable neurophysiology and subjective experience is something different. The former opposition is necessary while the latter is contingent—whereas the first-person perspective is arguably irreducible into its counterpart, this relation is not necessarily translatable into that between phenomenal and neural. In brief, the contrast between two overall sorts of perceptual aspects of behavior or experience is not to be conflated with the claim of purported irreducibility of the mental into the physical.

However, refuting such a claim of irreducible autonomy does not entail identity or necessary reduction. If mind and brain processes are two aspects of one and the same object—whatever it is—perceived from different, mutually irreducible perspectives, one is not entitled to conceive of the one sort of aspect as equal to the other. That a certain aspect adds to another so they constitute a single whole does not mean they are the same. What is more arguable is at least one of the following claims: either that mental processes form a special subcategory of physical processes or that brain processes amount to a critical part of organic processes that allow an organism to interact with its dynamic environment. My position embraces both claims. Accordingly, one cannot jump from the identity of a complex process—either phenomenal experience or cognitive behavior—perceived from two overall types of mutually complementary perspectives—either subjective or objective—to the identity of the aspects perceived—either mental or straightforwardly physical.

Experiences are self-contained and have a real-time form of self-referentiality that is determined by the bodily and historical peculiarities of the phenomenal agent. Although any possible experience must be self-referential, it can additionally be open to objective access, i.e. to being experienced indirectly and analyzed by other sentient agents. Finally, experiences happen to organisms engaged with environments, and organisms as the centers of experience can be analyzed according to multiple organic levels, one of these being that of neural ensembles, another that of synapses, another the patterns of production and distribution of neurotransmitters, and so forth. Beyond the centers of experience, other elements can be properly analyzed, such as the network of relations with other organisms, spatiotemporally adjacent or not, and with the nonorganic environment, whether in background or in focus. If this approach is correct, then two different aspects of one and the same process—phenomenal experience with its high-level relations and its neural substrates—do not translate into two different perspectives of experience (subjective and objective), even though the terminology (e.g. *phenomenal* as identical to, or different from, *subjective*) may often lead to thinking otherwise and the self-referential nature of experience may be a further source of misunderstandings.

A correlation can be sufficient whereas an identity link can be excessive. It would be oversimplified to reduce a whole process—mental interplay—into its merely central aspects—neurological mechanisms. The mental belongs to the level of entire organisms and their behavior. If every instance of behavior and every experience happen at the same time something necessary also happens in the brain, there is more than one possible way to try to explain this. Instead of assuming that both events are identical, mental processes can be conceived of as functional parts of physical processes. Since human behavior and experience are usually ascribed not to nervous systems but rather to persons, neural events should be explicitly ascribed not to persons but rather to nervous systems. After all, the neural level is not only lower than the phenomenal, but also less broad. Higher and broader processes cannot equal their smaller-scale correlates. By the way, even the concept of correlate of consciousness is often vague insofar as it may mean not only substrate but also prerequisite or consequence (DE GRAAF ET AL. 2012, p. 193-194). Additionally, what exactly is to be correlated with the neural activities often needs clarification and lacks uniformity: subconcepts of scientific cognitive concepts, overall scientific cognitive concepts, commonsense cognitive concepts or operational tasks (FRANCKEN; SLORS 2014, p. 250). If even correlation is an elusive issue,

much more so would be identity. Hence, one had better be satisfied with correlation and explain it in terms of parts and wholes.

Churchland's account envisages one among other possible changes in habitual patterns of human selective attention in function of changes in available and widespread scientific knowledge and technology. This latter sort of changes, instead of intending to threaten human potentialities, is supposed rather to expand and fortify these. Necessary basic conditions for that enterprise include perspectives for perceptual processes, and these processes vary in function both of each responsive agent and of each of his or her spatiotemporal configuration, this including a pattern of organic states and of interactions with environment. Such an interplay is framed in multiple ways within domains ranging from the sensorimotor through the cognitive-emotional, the linguistic-pragmatic, and the technical-algorithmic to the social-cultural-economic, not to mention others in between. Each perceptual perspective necessarily has a subjective center of experience, which in turn necessarily aims at peripheral objective targets, whether these lie closer to the center or farther from it. What is subjective always presupposes what is objective and vice-versa. Within that context, certain targets undergo circumstances where the contents experienced are more tied to the subjective center. Equally, certain targets may undergo other circumstances where contingencies allow for a less self-contained, present-focused, straightforward form of awareness, which is sometimes even analytic and covers different scales. Such a spectrum of variation between subjective and objective is explored without ever making these dimensions fall apart. Two things that can surely be occasionally decoupled from each other are the following subjective elements: phenomenal experience and additional second-order self-reference, this latter being a form of self-awareness. From a more objective standpoint, marked by analytical traits, what is mental is a set of physical interactions that are circumscribed to a higher layer than e.g. that of neural or molecular interactions. The higher level is not autonomous or irreducible to the lower, but the latter has no privilege over the former. Behavior, sensations, and mental representations and computations are complex phenomena of which some necessary, central, but partial aspects are neural ones. The relation between the one (mental) and the other category (physical) is mereological, instead of identity-based. From a very abstract, generic viewpoint, there is surely an identity between mental processes and any sort of physical processes, including neural, behavioral, and phenomenal ones, which does not imply that particular subcategories are identical with others. The mental subcategory shares with the rest the property of being physical

in general, but each subcategory has its particular properties too. Moreover, causal effects are to be sought not across whole subcategories such as mental and nonmental ones but rather predominantly among processes belonging to one and the same level or scale of observation: either biomolecular or cellular or synaptic or cerebral or behavioral or social or still another. Additionally, a certain layer may be understood as containing weakly “emergent” properties reducible into the interplay of processes occurring at the adjacent lower level⁵. Finally, it might take many complex steps for humans to be able, if ever, to shift to a conceptual framework where new kinds of sensations and of self-conscious control of cognitive functions and contents are available. Wishing for that, consequently trying to prepare for it, and focusing on specific realms and objects of study is really a sign of commitment to scientific and philosophical progress, which includes an ever-stronger human self-image.

4. Conclusion

I expect my analysis contributes to answering some questions I presented in the introduction: How is it possible to have an objective standpoint for phenomenal experiences, whether one’s own or those of other people? Can it ever become possible to have a subjective standpoint for one’s own neurological states? What does it mean to have phenomenal experiences without self-awareness? Is first-order awareness necessarily detached from second-order analysis?

If my exploration is valid, then it follows: It is indeed possible to have an objective, third-person perspective in engaging with one’s own phenomenology the same way one can engage with other people’s experiences, namely by using instruments to inspect and/or record one’s behavior or inner processes. The other way around, in contrast, is currently not possible in practice, but it is logically possible that technological developments eventually allow one to incorporate new habitual practices of engaging with physiological states, namely directly, instead of by means of external instruments. A necessary component of phenomenal experience is some degree of awareness about the contents experienced, but self-awareness is a second-order concept that refers to additional, nonnecessary aspects. This applies even to the very

⁵ Developing a detailed refutation of a causal relation between mind and brain or of any other kind of relation, such as realization and supervenience, is outside the scope of this paper, focused on exploring the overlapping of the concepts of phenomenal, subjective and self-aware so as to cast light on the assumption of possible augmented sensory modalities.

experience of analyzing another experience: even though the analysis is a second-order process in relation to the experience analyzed, it is a first-order process in relation to itself.

Just as I said before, one cannot jump from the identity of a complex process—either phenomenal experience or cognitive behavior—perceived from two overall types of mutually complementary perspectives—either subjective or objective—to the identity of the aspects perceived—either mental or straightforwardly physical. Phenomenal experience has both high-level relations—with the organism as a whole and with environment—and low-level relations, with its neural substrates. These two sorts of relation reflect two different facets of one and the same process, which are in turn not equivalent to two different perspectives of experience: subjective and objective. Besides, experience must have some degree of awareness, self-awareness being contingent. Finally, experience is a process of a whole organism, not of its brain or nervous system. Once these basic understandings are clear and solid, so can future, enhanced experiences also be.

Acknowledgements

219

I wholeheartedly thank both Prof. Marc Slors, of Radboud University Nijmegen, and Prof. André Abath, of Federal University of Minas Gerais, for precious critical comments and suggestions on an old draft of this paper. Additionally, I am very grateful to two anonymous reviewers of *Synthese*.

References

BACH-Y-RITA, Paul; KERCEL, Stephen W. Sensory Substitution and the Human–Machine Interface. **Trends in Cognitive Sciences**, v. 7, n. 12, 2003, p. 541-46.

CHURCHLAND, Paul M. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. **Journal of Philosophy**, v. 78, n. 2, 1981, p. 67-90.

CHURCHLAND, Paul M. Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States. **Journal of Philosophy, Inc.**, v. 82, n. 1, 1985, p. 8-28.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 209 - 220
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

DE GRAAF, Tom a.; HSIEH, Po Jang; SACK, Alexander T. The “Correlates” in Neural Correlates of Consciousness. **Neuroscience and Biobehavioral Reviews**, v. 36, 2012, p. 191-97.

FRANCKEN, Jolien C.; SLORS, Marc. From Commonsense to Science, and Back: The Use of Cognitive Concepts in Neuroscience. **Consciousness and Cognition**, v. 29, 2014, p. 248-58.

FROESE, Tom; MCGANN, Marek; BIGGE, William; SPIERS, Adam; SETH, Anil K. The Enactive Torch: A New Tool for the Science of Perception. **IEEE Transactions on Haptics**, v. 5, n. 4, 2012, p. 365-75.

GALLAGHER, Shaun. The Socially Extended Mind. **Cognitive Systems Research**, v. 25-26 (December), 2013, p. 4-12.

LONG, Benjamin; SEAH, Sue Ann; CARTER, Tom; SUBRAMANIAN, Sriram. Rendering Volumetric Haptic Shapes in Mid-Air Using Ultrasound. **ACM Transactions on Graphics**, v. 33, n. 6, 2014, p. 1-10.

O MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO E A CRÍTICA À IDEOLOGIA PROMOVIDA PELA CLASSE DOMINANTE

Francisco Brandão Aguiar¹
Eduardo Ferreira Chagas²

Resumo

O conceito de materialismo histórico-dialético constitui-se como algo essencial para o exame crítico das estruturas sociais. Desenvolvido por pensadores como Karl Marx e Friedrich Engels, tal expressão busca examinar a história e a sociedade a partir de fundamentos materiais e econômicos. Por outro lado, a ideologia refere-se a uma gama de valores e crenças que moldam a visão global e validam as estruturas de poder existentes. Destacada, por algumas abordagens, como um instrumento de controle e dominação, essa ideia pode influenciar comportamentos e ações sociais. Partido desses pressupostos, esse trabalho tem como objetivo abordar os fundamentos teóricos do materialismo histórico-dialético, enquanto instrumento para fundamentar uma crítica à ordem estabelecida pela ideologia da classe dominante. A pesquisa utiliza uma abordagem bibliográfica, indireta e qualitativa e as conclusões que podem ser destacadas revelaram que: Antoine de Tracy introduziu o conceito de ideologia como uma *ciência das ideias*, reduzindo-as a sensações simples. Por outro lado, Karl Marx e Antonio Gramsci desaprovam essa visão, mostrando como a ideologia serve aos interesses da classe dominante para manter sua supremacia. Já o materialismo histórico-dialético, ao enfatizar a influência do modo de produção material no desenvolvimento humano-social, pode emergir como uma antítese à ideologia, assim, a relação entre ideologia e materialismo histórico-dialético se estabelece na capacidade deste último de desafiar o discurso pró-capitalista, expondo suas contradições e promovendo a conscientização das classes oprimidas.

Palavras-chave: Ideologia. Materialismo histórico-dialético. Karl Marx. Antonio Gramsci.

221

THE HISTORICAL-DIALECTICAL MATERIALISM AND THE CRITIQUE OF IDEOLOGY PROMOTED BY THE RULING CLASS

Abstract

The concept of historical-dialectical materialism is essential for the critical examination of social structures. Developed by thinkers such as Karl Marx and Friedrich Engels, this framework seeks to analyze history and society based on material and economic foundations. On the other hand, ideology refers to a set of values and beliefs that shape the overall worldview and validate existing power structures. Highlighted by some approaches as an instrument of control and domination, ideology can influence social behaviors and actions. Based on these premises, this work aims to address the theoretical foundations of historical-dialectical materialism as a tool to critique the order established by the ideology of the ruling class. The research employs a bibliographic, indirect, and qualitative approach, and the findings reveal that: Antoine de Tracy introduced the concept of ideology as a science of ideas, reducing them to simple sensations. Conversely, Karl Marx and Antonio Gramsci reject this view, demonstrating how ideology serves the interests of the ruling class to maintain its supremacy. Historical-dialectical materialism, by emphasizing the influence of the material mode of production on human-social development, can emerge as an antithesis to ideology. Thus, the relationship between ideology and historical-dialectical materialism lies in the latter's ability to challenge pro-capitalist discourse, exposing its contradictions and promoting the awareness of oppressed classes.

Keywords: Ideology. Historical-dialectical materialism. Karl Marx. Antonio Gramsci

¹ Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (2023). Professor no Instituto Federal do Amazonas (IFAM). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0860-4189>. E-mail: francisco.aguiar@ifam.edu.br.

² Doutor em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha) (2002) Professor da Universidade Federal do Ceará (associado 4) do Curso de Filosofia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>. E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Introdução

O conhecimento da teoria que permeia os conceitos de ideologia e materialismo histórico-dialético caracteriza-se como um fator essencial para uma análise crítica das dinâmicas que configuram nossa sociedade. A ideologia, um termo frequentemente utilizado no discurso da atualidade, refere-se ao arsenal conceitual, valores e concepções que podem influenciar na maneira como o mundo é percebido. Em relação à classe dominante, alguns intelectuais acreditam que ela exerce uma função determinante na reprodução/validação das estruturas de poder preexistentes, ao mesmo tempo em que influencia as percepções, comportamentos e ações dos membros de uma sociedade.

Por outro lado, o materialismo histórico-dialético é uma óptica sócia filosófica que perquire compreender a história, bem como a sociedade, levando em consideração suas bases materiais, econômicas e sociais. Desenvolvido por pensadores como Karl Marx e Friedrich Engels, essa conceituação analisa as relações de produção, as classes sociais e os conflitos de interesse que impulsionam o desenvolvimento da história. Ademais, nessa maneira de pensar há um reforço em relação ao papel da dialética, que enfatiza a interação entre as forças materiais, na construção da realidade social.

Partindo do pressuposto das assertivas anteriores, esse trabalho tem como objetivo abordar os fundamentos teóricos do materialismo histórico-dialético, enquanto instrumento para fundamentar uma crítica à ordem estabelecida pela ideologia da classe dominante. Ademais, implicitamente a nosso objetivo, busca-se analisar e elucidar as bases conceituais desses dois pilares fundamentais da teoria social, investigando suas origens, desenvolvimentos e implicações para a compreensão das dinâmicas sociais. A importância de nossa pesquisa dá-se justamente pelo fato de que, ela busca trazer de maneira elucidativa os conceitos de ideologia e materialismo histórico-dialético, bem como, a partir da abordagem deste último conceito, pretendemos vislumbrar um implemento de luta contra a ideologia promovida pela classe dominante.

Nossa abordagem trata-se de um estudo bibliográfico, indireto e qualitativo, desenvolvido por meio da interlocução crítico-discursiva. Para tanto, o estudo está dividido em dois momentos ao longo dos quais trabalharemos as considerações sobre o conceito de ideologia e o materialismo histórico-dialético como instrumento para fundamentar uma crítica à ordem estabelecida pela ideologia da classe dominante.

Considerações sobre o conceito de ideologia

Durante nossa investida pela pesquisa teórica podemos observar que, ao longo do percurso da história, foi acumulada uma vasta coleção em relação à concepção do conceito de ideologia. Neste sentido, é notório se evidenciar em muitos casos a existência de um considerável acervo de conceitos permeados por contradições e ambiguidades. Portanto, sua trajetória se desenrola por um intrincado e pouco definido enredo de interpretações e questionamentos (LÖWY, 2006). Nessa perspectiva,

Tanto na linguagem política prática, como na linguagem filosófica, sociológica e político-científica não existe talvez nenhuma outra palavra que possa ser comparada à ideologia pela frequência com a qual é empregada e, sobretudo, pela gama de significados diferentes que lhe são atribuídos (BOBBIO, 1998, p.585).

No itinerário que reconstrói a origem do termo ideologia, seu surgimento emerge no horizonte intelectual em torno do ano de 1801. Nessa conjuntura inicial, sua essência primordial era concebida como a *ciência das ideias*. Essa representação trazia consigo uma abordagem intrínseca à compreensão das ideias e suas origens, refletindo uma época em que a investigação das ideias era central para o pensamento da ciência (MANNHEIM, 1966).

223

A palavra ideologia, em uma de suas primeiras aparições, foi utilizada por Antoine de Tracy (1754 - 1836), filósofo francês, em sua obra *Eléments d'idéologie* (1801). Tracy estava interessado em compreender como as ideias eram formadas na mente das pessoas e como elas seriam capazes de incutir seu comportamento e suas crenças. O pensador acreditava que todas as ideias poderiam ser diminutas a sensações simples e que as palavras carregavam um potencial para serem usadas como um mecanismo para comunicar essas sensações. Portanto, para Tracy, a ideologia era uma *ciência das ideias*, enquanto análise sistemática das sensações que formam a base do conhecimento humano. Vale destacar que, sua abordagem foi bastante influente durante o século XIX (TRACY, 1801).

Karl Marx (1818 - 1883) será um crítico a compreensão do conceito de ideologia defendido por Tracy, pois acreditava que os ideólogos promoviam uma subversão entre realidade e o pensamento, de modo que os fatos se adequassem as ideias e não o contrário. Somos conhecedores do fato que, de acordo com os escritos de Marx, em nossa sociedade vemos uma intensificação significativa da dominação do capital sobre o trabalho, resultando em consequências nada favoráveis para a humanidade. A ideologia surge no pensamento marxista dentro desse contexto, isto é, ela busca engendrar uma consciência do momento atual

como algo necessário e natural, subvertendo a lógica do capital que se caracteriza por uma dominação e exploração crescente, cito Marx,

A ideologia é, assim, uma consciência equivocada, falsa, da realidade. Desde logo, porque os ideólogos acreditam que as ideias modelam a vida material, concreta, dos homens, quando se dá o contrário: de maneira mistificada, fantasmagórica, enviesada, as ideologias expressam situações e interesses radicados nas relações materiais, de caráter econômico, que os homens, agrupados em classes sociais, estabelecem entre si (MARX, 2013).

Para Marx (2004), o trabalhador se torna mais pobre na medida em que mais riqueza produz, isto é, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão, mais ele se torna vazio e carente. No sistema produtivo do capitalismo, o trabalhador se torna uma mercadoria ainda mais desvalorizada do que as próprias mercadorias que ele cria. Existe aqui o que Marx irá chamar de valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*), fator que aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). Assim, o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria.

A ideologia é aquele elemento que subverte a relação que está descrita no parágrafo anterior, obscurecendo a realidade subjacente, isto é, ela cria a ilusão que quanto mais trabalho um indivíduo realiza, mais ele será capaz de desfrutar dos lucros e eventualmente alcançar um status de riqueza. Essa narrativa ilusória ignora as estruturas de poder e as disparidades socioeconômicas que frequentemente determinam quem se beneficia realmente do trabalho árduo. Em muitos casos, são os interesses dos proprietários dos meios de produção que ditam como os lucros são distribuídos, deixando os trabalhadores em desvantagem. Assim, a ideologia pode servir como um véu que encobre as relações de classe subjacentes, perpetuando a ilusão de meritocracia e impedindo uma compreensão verdadeira das dinâmicas econômicas e sociais.

Marx, no sentido do parágrafo anterior, argumenta que no funcionamento da economia, a relação entre o salário e o lucro do capital é frequentemente determinada pelos interesses predominantes dos detentores do capital. Nesse contexto, a racionalidade tácita não é tanto a equidade ou justiça social, mas sim o benefício do capitalista. A remuneração do trabalhador, muitas vezes, é moldada não apenas pela contribuição real do trabalhador para a produção, mas pela lógica de maximização de lucros do empregador. Os salários são estabelecidos de acordo com a pressão competitiva do mercado de trabalho e a necessidade de manter os custos de produção baixos, em vez de refletir verdadeiramente o valor do trabalho empregado ou o bem-estar dos trabalhadores (MARX, 2004).

Gramsci, consentindo com o pensamento marxista em relação à ideologia, argumenta que a dominação de uma classe sobre as outras não ocorre apenas por meio da força econômica ou política, mas também pela disseminação de suas ideias e valores culturais como normativos para toda a sociedade. Gramsci via a ideologia como um instrumento essencial na manutenção do *status quo* e da ordem social. Assim, as ideias dominantes de uma sociedade refletem os interesses da classe dominante e são promovidas para garantir sua continuidade no poder (GRAMSCI, 2011).

Gramsci salienta a importância do *consenso* e da *coerção* na manutenção da supremacia da classe. Enquanto a *coerção* se refere ao uso direto da força para cercear discordâncias, o *consenso* é obtido pela propagação de ideias e valores que levam as pessoas a aceitar naturalmente a ordem social existente como legítima. O pensador via a ideologia como uma parte integrante do poder e da dominação social, que molda não apenas as mentes das pessoas, mas também as estruturas sociais e políticas de uma comunidade (GRAMSCI, 2011).

Nessa mesma perspectiva, Thompson (1995) argumenta que, a ideologia caracteriza-se como um conjunto de significados que incutem na perspectiva simbólica presente na criação, legitimação e manutenção das relações desiguais de interesse. O pensador acredita que a ideologia carrega consigo dois atributos: o *sentido* e a *dominação*. O *sentido* refere-se às formas simbólicas, é a parte integrante do meio social correspondente a uma série de atitudes e ações, que de alguma maneira são responsáveis pela construção de significados no âmbito social. A *dominação* está relacionada, diretamente, à questão do poder assimétrico, isto é, “(...) quando grupos particulares de agentes possuem poder de uma maneira permanente, em grau significativo, permanecendo inacessível a outros grupos, ou a grupos de agentes” (THOMPSON, 1995, p. 80).

Mikhail Bakhtin, na obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (2006), irá afirmar que a classe dominante tende a conferir a ideologia um caráter intangível e acima das diferenças de classe, a fim de abafar ou de ocultar a luta dos índices sociais de valores que se travam na nossa sociedade, isto é, a classe dominante confere a ideologia um caráter individual, voltado unicamente ao seu interesse de classe. (BAKHTIN, 2006).

O individualismo é uma manifestação ideológica característica do pensamento da classe dominante. A confiança individualista da classe dominante não surge do interior, das profundezas do sujeito, mas do exterior; é a explicitação ideológica do meu status social, da defesa pela lei e por toda a estrutura da sociedade da minha posição econômica individual. Bakhtin argumenta,

A personalidade individual é tão socialmente estruturada como a atividade mental de tipo coletivista: a explicitação ideológica de uma situação econômica complexa e estável projeta-se na alma individual. Mas a contradição interna que está inscrita nesse tipo de atividade mental do *nós*, assim como na estrutura social correspondente, cedo ou tarde destruirá sua modelagem ideológica. (BAKHTIN, 2006, p.119).

Bakhtin (2011, p. 342) também afirma que "o capitalismo criou as condições para um tipo especial de consciência permanentemente solitária". Essa consciência é caracterizada por uma percepção errônea da realidade, que opera em um ciclo vicioso, posicionando o indivíduo como algo à parte da sociedade de classes.

O materialismo histórico-dialético como instrumento para fundamentar uma crítica à ordem estabelecida pela ideologia da classe dominante

O itinerário das ciências humanas tem desvelado um interesse demasiado na decifração da complexa relação entre sujeito e objeto que, em última análise, representa a interação entre a consciência humana e o mundo circundante (incluindo a natureza e a existência). Este enigma, que nos parece de natureza transcendental, permeia o imo de todas as disciplinas científicas e sua assimilação é passível de múltiplas interpretações. Neste sentido, a dialética, ou mais especificamente o materialismo histórico-dialético, irá emergir como um viés sócio-filosófico para compreensão dessa problemática.

De acordo Löwy (2006), existiu primeiramente um materialismo pré-dialético ou materialismo vulgar, mecânico e/ou metafísico. Esse materialismo tendia a conceber a realidade como composta por elementos estáticos e não reconhecia a importância dos processos de mudança e contradição na compreensão da história e da sociedade. Em suma, era uma abordagem que enfatizava o aspecto material do mundo, mas sem incorporar a dialética como uma ferramenta de análise.

Os fundamentos conceituais para desenvolver uma nova perspectiva sobre o materialismo surgem com Karl Marx e Friedrich Engels. A partir desses pensadores é possível evidenciar um confronto com todas as concepções idealistas do mundo. Podemos citar como exemplo prático desse confronto a obra *A Ideologia Alemã*, um trabalho elaborado em Bruxelas durante os anos de 1845 e 1846. Este livro representa a resposta de Marx e Engels às ideias propostas por um conjunto de filósofos alemães conhecidos como Jovens Hegelianos ou Hegelianos de Esquerda, destacando-se entre eles Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner. O cerne da obra residia na falta de ancoragem na realidade sócio-histórica das teorias

dos filósofos mencionados anteriormente. Os autores da *Ideologia Alemã* identificaram em Bauer e Stirner uma abordagem profundamente idealista do mundo e, portanto, lançaram críticas contundentes contra o método especulativo empregado por esses pensadores (MARX; ENGELS, 2007).

Nesse sentido, Marx e Engels buscaram desfazer as ilusões metafísicas que permeavam as concepções de Bauer e Stirner, destacando a necessidade de uma análise materialista e dialética da sociedade. Os pensadores argumentavam que o verdadeiro entendimento das relações sociais e históricas só poderia ser alcançado através da investigação concreta das condições materiais de existência e das forças que impulsionam o desenvolvimento humano. Assim, ao invés de se perderem em abstrações idealistas, propuseram uma abordagem crítica que fundamentasse suas análises na prática social e nas contradições inerentes ao modo de produção capitalista (MARX; ENGELS, 2007).

No que se refere a crítica de Marx a Feuerbach, o pensador acredita que Feuerbach comete uma falha ao estabelecer as bases de seu materialismo em torno de uma concepção idealizada do ser humano, concebido de forma genérica e desvinculado de sua concretude sócio-histórica. Essa abordagem, ao invés de romper com o idealismo, acaba por reforçá-lo, uma vez que negligencia a influência determinante do contexto social e histórico na formação e na expressão das individualidades humanas. Em outras palavras, em vez de reconhecer a complexidade das relações materiais que moldam e são moldadas pelos seres humanos, Feuerbach se limita a uma visão abstrata e simplista da natureza humana, impedindo uma compreensão genuinamente materialista da condição humana e das dinâmicas sociais, assim,

227

A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias - o de Feuerbach incluído - é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do objeto [*des Objekts*] ou da contemplação [*Anschauung*]; mas não como atividade sensível humana, práxis, não subjetivamente (MARX, 2003, p.01).

O materialismo histórico-dialético tem como desígnio cessar com todas as tradições idealistas arraigadas. Para Marx (2013) o idealismo é tão-somente uma abstração, inapto a efetivar qualquer modificação real na estrutura social. A intenção primária de Marx é instigar uma revolução social capaz de subverter a ordem estabelecida, na qual a classe dominante mantém seu poder sobre a classe dominada. Assim, a estrutura básica do materialismo histórico-dialético reside na busca pela transformação social, visando conceder ao proletariado acesso ao

poder e o estabelecimento um governo que promova a igualdade tanto econômica, quanto social.

É crucial termos a compreensão de que, de acordo Marx, a transfiguração da realidade social não é apenas apetecível, mas faz-se como algo imprescindível para sustar com as estruturas de poder que perenizam a exploração e a desigualdade. Assim, ao propiciar uma revolução social, o materialismo histórico-dialético aspira não apenas romper com as normas pré-estabelecidas, mas pretende edificar uma nova ordem que garanta a justiça social e o empoderamento das classes oprimidas.

A produção efetivada pelo trabalho humano e a estrutura econômica da sociedade caracterizam-se como elementos cruciais que delineiam e ancoram as civilizações ao longo do desenvolvimento histórico. Desde a gênese da humanidade, as comunidades têm se estruturado em torno da produção de bens e serviços para atender às suas necessidades básicas. A configuração econômica de uma sociedade refere-se ao modo como os recursos são alocados, os sistemas de produção se organizam e as relações de trabalho se estabelecem. Esse arranjo pode modificar-se com ampla margem, desde economias baseadas no trabalho agrícola até economias industriais desenvolvidas. A maneira como os indivíduos produzem, distribuem e consomem recursos é influenciada por uma variedade de fatores, incluindo tecnologia, cultura, instituições políticas e sistemas de valores.

Não se pode negar, então, o fato de que as relações de produção, a estrutura econômica da sociedade e os meios segundo os quais os recursos são veiculados estão permeados por ideologias, que podem ser expressas e reforçadas por meio das instituições presentes na sociedade. Por exemplo, em uma sociedade alicerçada no sistema capitalista, a ideologia do livre mercado pode influenciar ativamente a estrutura econômica, promovendo a propriedade privada e a competição como princípios fundamentais (MARX, 2013). O materialismo histórico-dialético pode ser citado aqui como uma forma de antítese a ideologia, uma vez que, de acordo com Marx e Engels (1977),

Na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção, que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. [...] O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral (MARX, ENGELS, 1977, p.301).

Portanto, no materialismo histórico-dialético, podemos destacar a análise das relações materiais de produção como a força motriz por trás da mudança social. Nessa

perspectiva, é importante salientar que as dinâmicas de produção constituem o alicerce econômico da sociedade. Isso está em consonância com o materialismo histórico-dialético que postula que, as condições materiais de produção, como as relações entre os proprietários dos meios de produção e os trabalhadores, são fundamentais para entender a organização da sociedade. Marx (2013) assume a postura metodológica de buscar compreender a produção capitalista pelo seu caráter histórico-materialista e não baseado em concepções idealistas.

O próprio conceito de história para o marxismo toma cuidado para não ser moldado pela tonalidade do complexo idealista e/ou ideológico. Para Spirkine e Yakhot (1975), o âmago da concepção materialista da história é o trabalho, em si, vivo, concreto. Isso se evidencia pelo fato de que, é por meio do trabalho que o ser humano produz os materiais necessários para sua sobrevivência, Spirkine e Yakhot acrescentam,

A história, escrevem os fundadores do marxismo, não fez nada, “não possui riqueza enorme”, não “trava combates”! É pelo contrário o homem, o homem real e vivo que faz tudo isso, possui tudo isso e trava todos os combates; não é a “história” que se serve do homem como meio para realidade – como se ela fosse uma pessoa à parte, os seus fins próprios; ela não é mais que a atividade do homem na produção de seus objetivos (SPIRKINE; YAKHOT, 1975, p.13).

Antônio Gramsci (2011), remetendo a hegemonia e conseqüentemente a ideologia da classe dominante, delineou a possibilidade de resistir a esse tipo de narrativa, através do conceito de *contra hegemonia*. Assim, a *contra hegemonia* seria um processo no qual os indivíduos e grupos desafiam ativamente as ideias dominantes e trabalham para substituí-las por uma nova visão de mundo. Essa nova perspectiva, em contraposição à ordem estabelecida, é concebida para representar e promover os interesses das classes oprimidas e marginalizadas na sociedade. Por meio da *contra hegemonia*, busca-se não apenas questionar os fundamentos ideológicos da dominação, mas também construir uma alternativa que desafie a estrutura de poder existente e promova a emancipação e a justiça social.

O materialismo histórico-dialético é um conceito que consente e, até certo ponto, basila a pensamento de Gramsci, pois oferece uma análise profunda das estruturas sociais e econômicas da sociedade, revelando como as relações de produção condicionam as ideias e valores predominantes. Ao destacar as contradições inerentes ao modo de produção capitalista, esse tipo de materialismo expõe as inconsistências entre as promessas ideológicas da sociedade e a realidade vivida pela maioria das pessoas. Ao viabilizar uma compreensão crítica das estruturas sociais, o materialismo histórico-dialético capacita as pessoas a reconhecerem e

questionarem as ideologias dominantes. Neste sentido, ele oferece uma base teórica para a transformação revolucionária. Dentro desse conceito é importante destacarmos, ainda, a presença luta de classes na história e a defesa da emancipação das classes oprimidas. Portanto, o materialismo histórico-dialético é uma perspectiva que pode ser utilizada para capacitar as pessoas a entenderem as origens e os efeitos das ideologias dominantes na busca de uma sociedade mais justa e igualitária.

Conclusão

Essa pesquisa teve como objetivo abordar os fundamentos teóricos do materialismo histórico-dialético, enquanto instrumento para fundamentar uma crítica à ordem estabelecida pela ideologia da classe dominante. Em suma, a pesquisa mostrou que: no tocante as considerações sobre o conceito de ideologia, esse termo foi utilizado pela primeira vez por Antoine de Tracy e caracterizava-se como a *ciência das ideias*. Observamos que, Karl Marx irá criticar a concepção de ideologia concebida por Tracy, pois, acreditava que os ideólogos promoviam uma subversão entre a realidade e o pensamento, de modo que os fatos se adequassem as ideias e não o contrário.

230

Vimos que, para Marx, a ideologia da classe dominante inicia quando ela cria a ilusão de que, quanto mais trabalho um indivíduo realiza, mais ele será capaz de desfrutar dos lucros e eventualmente alcançar um status de riqueza. Isso se configura para o pensador enquanto uma narrativa ilusória, pois na maioria dos casos, são os interesses dos proprietários dos meios de produção que ditam como os lucros são distribuídos, deixando os trabalhadores em desvantagem. Neste sentido, constatamos que a ideologia serve como um véu que encobre as relações de classe subjacentes, perpetuando a ilusão de meritocracia e impedindo uma compreensão verdadeira das dinâmicas econômicas e sociais.

Verificamos que, Antonio Gramsci irá consentir com o pensamento marxista. Gramsci via a ideologia como um instrumento essencial na manutenção do *status quo* e da ordem social. Assim, as ideias dominantes de uma sociedade refletem os interesses da classe dominante e são promovidas para garantir sua continuidade no poder. Ademais, o pensador destaca os conceitos de *consenso* e *coerção*, sendo que, tais conceitos agem na manutenção da supremacia da classe dominante. John Thompson, por sua vez, defende que a ideologia caracteriza-se como um conjunto de significados que incutem na perspectiva simbólica presente na criação, legitimação e manutenção das relações desiguais de interesse.

Observamos que, de acordo com Mikhail Bakhtin a classe dominante tende a dar à ideologia um caráter intangível e acima das diferenças de classe, visando ocultar a luta dos valores sociais na sociedade. Essa ideologia assume uma forma individualista, refletindo exclusivamente os interesses da classe dominante. Além disso, Bakhtin afirmava que o capitalismo criou uma consciência solitária e enganosa, que perpetua um ciclo vicioso ao posicionar o indivíduo como algo separado da sociedade de classes.

No que concerne ao conceito de materialismo histórico-dialético, constatamos que existiu primeiramente um materialismo pré-dialético, caracterizado como uma abordagem que enfatizava o aspecto material do mundo, no entanto, não incorporava a dialética como uma ferramenta de análise. Marx e Engels serão pensadores que passarão a confrontar tudo aquilo que se refere a uma concepção idealista do mundo e, conseqüentemente, o materialismo pré-dialético. *A Ideologia Alemã* será uma obra onde os pensadores buscaram desfazer as ilusões metafísicas que permeavam as concepções da época, destacando a necessidade de uma análise materialista e dialética da sociedade.

Enquanto instrumento para a subversão da ordem estabelecida pela ideologia da classe dominante, o materialismo histórico-dialético busca instigar uma revolução social capaz de subverter a ordem estabelecida. Isso significa conceder ao proletariado acesso ao poder e o estabelecimento de um governo que promova a igualdade. Examinamos que ao propiciar uma revolução social, essa abordagem aspira não apenas romper com as normas pré-estabelecidas, mas pretende edificar uma nova ordem que garanta a justiça social e o empoderamento das classes oprimidas.

Observamos ainda que, o materialismo histórico-dialético é um conceito que consente e, até certo ponto, basila a pensamento de Gramsci, pois oferece uma análise profunda das estruturas sociais e econômicas da sociedade, revelando como as relações de produção condicionam as ideias e valores predominantes. Ao destacar as contradições inerentes ao modo de produção capitalista, esse tipo de materialismo expõe as inconsistências entre as promessas ideológicas da sociedade e a realidade vivida pela maioria das pessoas; e, ao viabilizar uma compreensão crítica das estruturas sociais, ele capacita as pessoas a reconhecerem e questionarem as ideologias dominantes.

Referências

BAKHTIN, Mikhail M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. [Tradução: Carmen C, Varriale]. 11ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

LÖWY, Michael. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Editora Cortez, 2006.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia: introdução à sociologia do conhecimento**. 12. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. M. Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Prefácio à contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. Trabalho estranhado e propriedade privada. In: **Manuscrtos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

PIRES, M. F. de C. O materialismo histórico-dialético e a educação. 1997. **Interface: comunicação, Saúde, Educação**, 1(1), 83–94. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1414-32831997000200006>>. Acesso em 12 Mar 2024.

SPIRKINE, A. YAKHOT, O. **Princípios do materialismo histórico**. São Paulo: Estampa, 1975.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: teoria crítica na era dos meios de comunicação de massa**. São Paulo: Vozes, 1995.

TRACY, Antoine Destutt de. **Eléments d'idéologie**. Paris, França: [s.n], 1801.

OS SENTIDOS DO TEMPO NO PENSAMENTO DE KARL MARX

Gerson Lucas Padilha de Lima¹

Resumo

A intenção deste texto é realizar um diagnóstico crítico das formas de ser do tempo na obra de Karl Marx. Assim vamos explicitar os sentidos do tempo que influenciam a condição humana em geral e de que modo e sob que condições sua subsunção ao tempo fetichizado do capital arruína a vida humana na sociedade capitalista. A metodologia aplicada foi a de análise e revisão bibliográfica das obras de Marx e da bibliografia secundária afim de apreender dialeticamente as determinações e relações recíprocas entre as principais noções de tempo na obra marxiana. O tempo de trabalho médio socialmente necessário se põe como fundamento do valor das mercadorias na sociedade burguesa. Todavia, sua expressão e as contradições que ele enseja são ocultadas para os agentes da troca; e ao mesmo tempo ele se impõe como a forma dominante sobre os modos de ser, de pensar e agir na sociedade capitalista. A partir desta análise vislumbra-se a possibilidade do tempo livre que se põe como horizonte da crítica social, pois aponta para uma dimensão que possibilita a superação concreta das condições do tempo histórico do capital. Assim o tempo livre se põe como a possibilidade de efetivação da liberdade, da igualdade e da justiça social, elementos prometidos, porém não realizados na dinâmica abstraidora da sociedade burguesa. Tal construção processual tem possibilidade de se efetivar mediante os potenciais latentes e manifesto, porém, abafados, na imanência das contradições da sociedade vigente.

Palavras-chave: Karl Marx. Fetichismo. Tempo.

THE SENSES OF TIME IN THE THOUGHT OF KARL MARX

233

Abstract

The aim of this text is to make a critical diagnosis of the ways of the time being in Karl Marx's work. In this way, we will explain the meanings of time that influence the human condition in general and how and under what conditions its subsumption to the fetishized time of capital ruins human life in capitalist society. The methodology applied was bibliographical analysis and review of Marx's works and secondary bibliography in order to dialectically grasp the determinations and reciprocal relationships between the main notions of time in Marx's work. The socially necessary average working time is the foundation of the value of commodities in bourgeois society. However, its expression and the contradictions it gives rise to are hidden from the agents of exchange; at the same time, it imposes itself as the dominant form on the ways of being, thinking and acting in capitalist society. Based on this analysis, we can glimpse the possibility of free time as a horizon for social criticism, as it points to a dimension that makes it possible to concretely overcome the conditions of capital's historical time. In this way, free time is seen as the possibility of realizing freedom, equality and social justice, elements that were promised but not realized in the distracting dynamics of bourgeois society. This procedural construction can be realized through the latent and manifest potentials that are, however, stifled in the immanence of the contradictions of current society

Keywords: Karl Marx. Fetishism. Time.

¹ Doutor em Filosofia pela Unioeste, campus Toledo-PR. Orcid 0009 - 0002 -5010 - 6690. E-mail. gersonlucas.padilha@gmail.com

Em geral², percebe-se que as determinações do tempo são inseparáveis da condição humana, pois nenhuma forma de sociedade consegue se desenvolver sem a influência das determinações objetivas do tempo sobre a vida dos indivíduos. De acordo com Mészáros, essas determinações põem-se como o “fardo do tempo histórico” (2007, p. 33), já que não é um tempo qualquer que impacta a vida das pessoas, mas o tempo historicamente determinado, que carrega em si um conjunto de relações que elas estabelecem entre si e com a natureza.

Feitas as considerações preliminares dispostas acima, precisamos destacar que o tempo que vivenciamos carrega o fardo das relações sociais capitalistas, ou seja, ele é atravessado pelas determinações daquilo que é socialmente necessário à reprodução do mundo das mercadorias, no qual estas parecem adquirir vida própria e determinar os modos e limites do desenvolvimento humano, ou seja, estamos falando do tempo fetichizado, que subordina as relações humanas e cria uma suposta eternidade para o status quo vigente, uma vez que as necessidades do capital aparecem na figura de “autênticas” e “eternas” necessidades sociais.

No que diz respeito à dimensão humana, podemos dizer que os indivíduos subordinados à contabilidade do tempo da ordem social do capital têm sua condição de vida degradada, empobrecida, em um processo que podemos qualificar como de desumanização, pois eles estão a todo momento postos na condição de coisas (reificação), enquanto que as mercadorias assumem feições humanas (fetichismo), pois são as instâncias organizadoras de toda a vida social. Apesar disso, a condição de individualidades isoladas de indivíduos abstratos é justificada ideologicamente, pelo pensamento da economia política, como pertencente à ordem natural da divisão social do trabalho. Assim, tal princípio teórico de abstração das qualidades ou predicados do ser humano, se alicerça no reducionismo prático do capital, explicitado na redução do valor de uso ao valor, do trabalho simples ao trabalho complexo, enfim, da subserviência das pessoas ao imperativo fetichista do domínio da quantidade de tempo subjacente ao estabelecimento do capital. Nesse sentido, Marx escreve:

A concorrência, segundo o economista norte-americano, determina quantas jornadas de trabalho simples estão contidas em uma jornada de trabalho complicado. Esta redução de jornadas de trabalho complicado para jornadas de trabalho simples não supõe que se toma o próprio trabalho simples como medida valor? A quantidade de trabalho somente, servindo de medida ao valor sem considerar a qualidade, supõe, por sua vez, que o trabalho simples se tornou o eixo da indústria. Ela supõe que os trabalhos se equalizam pela subordinação do homem à máquina, ou pela divisão extrema do trabalho: supõe que os homens se apagam diante do trabalho; e o trabalho tornou-se o balanço do pêndulo e tornou-se a medida exata da atividade relativa de

² Este artigo foi extraído, com algumas adaptações, de minha tese de doutorado, denominada *Ilusão concreta: a função estruturante do fetichismo na sustentação ideológica e material da sociedade capitalista, segundo Karl Marx*.

dois operários, assim como o é da rapidez de duas locomotivas. Então, não é preciso dizer que uma hora de um homem vale uma hora de um outro homem, mas sim que um homem de uma hora vale um outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem não é mais nada, ele é no máximo a carcaça do tempo. Não mais existe a questão da qualidade. A quantidade sozinha decide tudo: hora por hora, jornada por jornada (MARX, 2009, p. 61 – grifo nosso).

Portanto, no capitalismo, sob o imperativo da lucratividade, constata-se a degradação da condição humana à mera carcaça de tempo. Nessa subsunção do humano ao tempo do capital, quanto mais o ser humano produzir mercadoria, dinheiro e capital, mais miserável ele se torna, mais ocorre pauperismo, desigualdade social, privação da produção de seu próprio engenho: “Deve haver algo de podre no cerne de um sistema que produz riqueza sem diminuir sua miséria” (MARX apud GABRIEL, 2013, p. 21). Portanto, riqueza, miséria, abundância, mazelas sociais constituem contradições em movimento do capital, antagonismos insuperáveis do mesmo sem superar ele próprio. A espoliação do trabalho gera acumulação e monopólio para os capitalistas e alimenta a competição entre os próprios trabalhadores. Nesse sentido, Marx escreve em *O Capital*:

Desde já, é evidente que o trabalhador, durante toda a sua vida, não é senão força de trabalho, razão pela qual todo o seu tempo disponível é, por natureza e por direito, tempo de trabalho, que pertence, portanto, à autovalorização do capital. Tempo para a formação humana, para o desenvolvimento intelectual, para o cumprimento das funções sociais, para relações sociais, para o livre jogo das forças vitais físicas e intelectuais, mesmo o tempo livre de domingo – e até mesmo no país do sabatismo – é pura futilidade! Mas, em seu impulso cego e desmedido, sua voracidade de lobisomem por mais trabalho, o capital transgride não apenas os limites morais da jornada de trabalho, mas também seus limites puramente físicos. Ele usurpa o tempo para o crescimento, o desenvolvimento e a manutenção saudável do corpo. Rouba o tempo requerido para o consumo de ar puro e luz solar. Avança sobre os horários das refeições e os incorpora, sempre que possível, ao processo de produção, fazendo com que os trabalhadores, como meros meios de produção, sejam abastecidos de alimentos do mesmo modo que a caldeira é abastecida de carvão, e a maquinaria, de graxa ou óleo. O sono saudável, necessário para a restauração, renovação e revigoramento da força vital, é reduzido pelo capital a não mais do que um mínimo de horas de torpor absolutamente imprescindíveis ao reavivamento de um organismo completamente exaurido (MARX, 2013, p. 337-338).

Nessa perspectiva de subsunção do tempo de vida dos indivíduos ao tempo do capital consideramos que não há possibilidade de querer reformar o capital, pois ele possui leis imanentes a si, uma morfofisiologia de exploração sociometabólica do trabalho independente da vontade humana. Portanto, as mazelas sociais – falta de moradia, de assistência à saúde, de investimento em educação, de melhor segurança pública e outras – constituem-se em epifenômenos derivados dessas próprias condições de ser do capital que, num primeiro momento, podem ser atacados com mediações para oferecer alguns direitos aos indivíduos, mas

que, processualmente, devem ser atacados em seus fundamentos para superar as bases geradoras da desefetivação humana e exploração da natureza. Portanto, o capital, em seu impulso infinito de acumulação, de valorização do valor, de extração do mais valor, busca exaurir ao máximo as potências físicas e espirituais dos trabalhadores. Então, o ser humano que, por meio da atividade laborativa, sai de si, se põe para fora de si, se objetiva nas coisas ao transformar a natureza (objetivação da subjetividade e subjetivação da objetividade, promove, assim, a passagem de um estado para outro qualitativamente diferenciado) alienado à relação do capital, se perde, esvazia a sua condição humana.

Todavia, tal relação de exploração do tempo de vida humana é mascarada pelo capital pelo pagamento de parte do tempo de trabalho mediante a remuneração salarial. Na aparência, o salário remunera a produção do tempo objetivado na produção; no entanto, em essência, esse fenômeno não se sustenta. Por exemplo, um determinado empresário, em nome da solidariedade com seus trabalhadores, pode querer reajustar os seus salários, porém, em função das leis coercitivas da concorrência, obriga ao capitalista rebaixar o nível dos salários para aumentar a taxa e a massa de mais valor, pois, se fizesse o contrário, estaria fadado à falência dos seus negócios.

Nesse contexto, percebe-se que o que está em jogo não é uma abordagem metafísica, apriorística ou cosmológica sobre o tempo, pois o interesse recai sobre o tempo histórico, isto é, o tempo de vida dos indivíduos vinculados ao desenvolvimento produtivo da humanidade, o qual articula, potencialmente, a garantia de suas necessidades e a liberdade de instituir escolhas no transcurso de sua história. Em contraposição ao tempo supostamente a-histórico – o qual suscita ideias acerca do “fim da história”, que seria nada mais do que a eternização das relações sociais capitalistas –, Mészáros, de forma muito lúcida, salienta o seguinte:

Não há como romper com o imperativo do tempo do capital sem obrigatoriamente asseverar – não apenas em concepções teóricas alternativas, mas sobretudo pela estratégia prática abrangente de transformação revolucionária – o caráter radicalmente ilimitado da história, desafiando conscientemente a conformação hierárquica estabelecida das relações sociais estruturalmente predeterminadas e arraigadas (MÉSZÁROS, 2007, p. 50).

Para tal “estratégia prática abrangente de transformação revolucionária”, a ideia do tempo livre é central para pensarmos a dimensão da superação do fetichismo da sociedade capitalista, onde os seres humanos são meras engrenagens do processo de circulação das mercadorias. Portanto, para superar o fetichismo concernente à forma mercadoria, é necessário

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 233 - 248
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

superar a sociedade do capital como um todo, cuja reprodução social tem como célula básica a própria forma mercadoria, que se põe como fundamento do fetichismo e por ele se perpetua.

Quando se analisa a forma mercadoria o tempo de trabalho socialmente necessário se coloca como elemento central, cabendo se perguntar sobre a natureza do socialmente necessário. Em primeiro lugar, é preciso destacar que o fato de ser socialmente necessário não diz respeito às necessidades autenticamente humanas, no sentido de que se pudesse remeter ao desenvolvimento das potências humanas que possibilitassem a melhoria da qualidade de vida das pessoas e das gerações futuras, mas, simplesmente, às necessidades sociais derivadas da perpetuação ampliada das relações mercantis. Em segundo lugar, também é preciso observar que o tempo de trabalho socialmente necessário, que constitui o fundamento do valor das mercadorias, oculta, de forma fetichista, as contradições inerentes à própria forma mercadoria, uma vez que o corpo de valor de uso de uma mercadoria, posta na forma de valor equivalente, constitui pura expressão de valor (dimensão unicamente quantitativa), sendo que isso decorre do fato de que o próprio trabalho concreto que produz o valor de uso é pura expressão do seu contrário, isto é, de trabalho abstrato, assim como o trabalho individual/particular que constitui o valor de uso da mercadoria também se põe como expressão de seu contrário, ou seja, do trabalho social, trabalho coletivo. Nessa configuração social de produção das mercadorias enquanto corpo de valor, em que todas as concretudes da mercadoria se põem na forma do seu contrário, ocorre o encobrimento/apagamento das potências humanas nas coisas. Desse modo, o tempo de trabalho socialmente necessário, objetivado nas mercadorias, não diz respeito imediatamente à satisfação das necessidades sociais e ao desenvolvimento humano em geral, mas, sim, à necessidade de valorização do capital, da reprodução ampliada do mundo das mercadorias, o que significa dizer, por outro lado, que o tempo de vida humana está absolutamente subordinado ao tempo de trabalho excedente que fundamenta a reprodução do capital, numa completa inversão, na qual os sujeitos que produzem as mercadorias tornam-se sujeitados a elas.

O tempo socialmente necessário, responsável pela determinação do valor objetivado nas mercadorias, constitui-se no tempo fetichizado, abstrato, portanto, no tempo que, apesar de necessário para a criação do valor de uso, da riqueza material, do âmbito qualitativo da dimensão humana responsável pela produção e reprodução da vida, é abstraído de toda dimensão humana, pois todo ele está para a dimensão mercantil. Desse modo, o tempo do valor das mercadorias da sociedade do capital pode ser associado à noção grega do tempo como Chronos [Χρόνος]. Aristóteles, em sua Física, define o tempo como o “número de movimentos

segundo o antes e o depois” (ARISTÓTELES, Física, IV, 219 e 30-33), ou seja, ordena-se, numeram-se os movimentos naturais segundo relações de anterioridade e posterioridade. Assim, Chrónos é constituído pelo passado e o futuro, portanto, não possui presente, a não ser como o limite ou o instante que se põe como a interconexão do antes e o depois. O presente é, pois, o tempo enquanto “instante único” que está passando e que aponta para o movimento das coisas do passado para o futuro, não contendo, assim, substância em si mesmo. Assim, Khrónos remete-se à representação gráfica (tal como mostra o relógio) do tempo cronológico. Nesse contexto, na sociedade capitalista Khrónos pode ser associado ao tempo abstrato médio do valor objetivado nas mercadorias, o tempo do mercado, o tempo da regulação da vida social pelas instituições burguesas.

Em contraposição ao tempo Chrónos, tem-se o que a tradição grega concebe como o tempo Aion [Αἰών]. Essa noção aparece no fragmento 52 de Heráclito, no qual este diz que “o tempo (Aion) é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para cá e para lá; governo de criança” (BORNHEIM, 1985, p. 39); um tempo que diz respeito, portanto, ao reino infantil. Associado a essa noção de tempo Aion, tem-se também o de Kairós [Καίρός], cujo conceito, na tradição pitagórica (ARISTÓTELES, Metafísica, I, 5, 985b), expressava o “momento certo” ou o “tempo oportuno” das ações. Daí que Kairós diz respeito ao tempo qualitativo, propício, oportuno para o bem viver. Este é o tempo do pensar, de suspender o tempo Chrónos para, por exemplo, fazer uma pergunta. Kairós corresponde a um tempo específico: como o tempo do amar, de cultivar a gratuidade na amizade; o tempo solidário para viver em comunidade; o tempo do trabalho lúdico; o tempo do fruir da arte; o tempo presente para fruir o mistério do acontecimento em devir da realidade que retroage sobre os seres humanos e pode potencializar a sua subjetividade; o tempo de viver os desejos intensivos; os afetos ativos, de se educar, de se organizar, de se pôr em luta e de sonhar com um novo mundo possível. Todavia, na sociedade capitalista, Aion e Kairós são engolidos por Chrónos no processo de produção de valor.

Nessa perspectiva de investigação sobre a determinação do tempo sobre a vida humana, nos Manuscritos de 1861-1863, antecipando, de forma sintética, elementos presentes n’O capital, Marx explicita, de maneira lapidar, a contradição/inversão fetichista entre o tempo livre e o tempo de sobretrabalho, tempo de trabalho excedente que estrutura e organiza a sociedade burguesa. Assim, diz ele:

Quando existe uma sociedade em que alguns vivem sem trabalhar (sem diretamente tomar parte na produção de valores de uso), é claro que a superestrutura inteira da sociedade tem como condição de existência o sobretrabalho do trabalhador. São duas

coisas o que eles recebem desse sobretrabalho. Primeiro: As condições materiais de vida, já que participam do produto e subsistem por ele e daquilo que o trabalhador fornece além do produto requerido para a reprodução de sua própria capacidade de trabalho. Segundo: O tempo livre que eles têm à disposição, seja para o ócio, seja para o exercício de atividades não imediatamente produtivas (como, por exemplo, guerra, serviço público), seja para o desenvolvimento de faculdade humanas e potências sociais (arte, etc., ciência) que não perseguem qualquer finalidade prática imediata, esse tempo pressupõe o mais-trabalho do lado da massa trabalhadora, isto é, ela tem de empregar mais tempo na produção material do que aquele requerido na produção de sua própria vida material. O tempo livre do lado das partes da sociedade que não trabalham se baseia no mais-trabalho ou trabalho extraordinário, no tempo de mais-trabalho das partes que trabalham (MARX, 2010, p. 207).

Como é possível notar na passagem acima, a noção de tempo livre está diretamente associada ao tempo de trabalho, pois é o próprio processo de trabalho que produz as condições materiais de vida. Desse modo, quanto menor for o tempo dispendido pela humanidade para a produção material das condições de vida, maior é o tempo livre para o desenvolvimento de “faculdades humanas e potências sociais”, ou seja, maior é o tempo para a humanização da humanidade. Porém, como destaca Marx, há uma clara contradição envolvida nessa relação entre tempo livre e tempo de trabalho, pois, nas sociedades divididas em classes sociais antagônicas, o tempo livre de alguns está fundado na exploração do tempo de trabalho de outros. Dito de outro modo, o tempo livre está fundado na exploração do tempo de trabalho excedente desempenhado pela classe trabalhadora, já que é esta que produz a riqueza material e cria a condição de existência das classes que não participam diretamente da produção material dos valores do uso. Desse modo, o desenvolvimento das potências humanas, de um lado, está alicerçado nos limites pelos quais é mantido o desenvolvimento do outro lado³. Conforme Marx explicita, “nesse antagonismo se baseia toda a civilização e o desenvolvimento social até aqui” (MARX, 2010, p. 207). Nessa perspectiva, ele diz o seguinte:

A produção de tempo de sobretrabalho, de um lado, é simultaneamente a produção de tempo livre do outro lado. O desenvolvimento humano inteiro, na medida em que vai além do desenvolvimento imediatamente necessário à existência humana, consiste meramente na apropriação desse tempo livre e o pressupõe como base necessária. O tempo livre da sociedade é assim produzido por meio da produção do tempo não livre, que é prolongado, do tempo do trabalhador prolongado além do tempo exigido para sua própria subsistência. O tempo livre de alguns corresponde ao tempo de servidão de outros (MARX, 2010, p. 208).

³ “Na medida em que temos aqui somente a oposição de trabalhador e capitalista, todas as classes que não trabalham devem partilhar com o capitalista do produto do sobretrabalho; de tal modo que esse tempo de sobretrabalho cria não apenas a base de sua existência material, mas, ao mesmo tempo, cria seu tempo livre, a esfera de seu desenvolvimento. [...] Assim como a planta vive da terra, o gado da planta ou do gado herbívoro, assim a parte da sociedade que possui o tempo livre, tempo disponibile [disponível] não absorvido na produção de subsistência imediata, vive do mais-trabalho do trabalhador. Por isso, riqueza é tempo disponibile [disponível]” (MARX, 2010, p. 209).

Nesse sentido, o tempo livre se põe como o contrafático do tempo de trabalho socialmente necessário à produção das mercadorias, no qual a lógica do mínimo tempo possível não se aplica ao tempo da jornada de trabalho, mas apenas ao tempo de trabalho coagulado em cada mercadoria, haja vista que isso permite a produção de maior quantidade de mercadorias com valor individual menor, possibilitando melhores condições para enfrentar a concorrência no mercado, pois, uma vez que o valor da mercadoria é determinado pelo tempo socialmente necessário, faz parte da própria lógica do capital a luta para empurrar esse socialmente necessário para baixo, eliminando, via concorrência, aqueles que não conseguem se adaptar às novas necessidades sociais impostas pelo mercado.

Ainda sobre a questão do tempo livre, é interessante notar que, em geral, toda determinação econômica está fundada na relação de tempo de trabalho, haja vista que é justamente o trabalho, realizado em um determinado tempo, que produz o conteúdo material da riqueza, em qualquer formação social existente. Assim, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, ao permitir a redução do tempo do trabalho socialmente necessário (seja o socialmente necessário à produção mercantil, seja à produção de valores de uso em outras formações sociais), também permite que se abra um horizonte do tempo livre⁴. Portanto, uma verdadeira economia voltada para a redução do tempo de trabalho socialmente necessário, não apenas de cada produto individualmente analisado, mas da totalidade da própria jornada de trabalho, seria capaz de abrir um grande leque para o desenvolvimento humano. Desse modo, é possível perceber que, diferente do que apregoa a interpretação corrente, Marx não é o teórico apologético do trabalho, mas, sim, do tempo livre, da dimensão da humanização da humanidade. Nesse sentido, ele escreve:

Pressuposta a produção coletiva, a determinação do tempo permanece naturalmente essencial. Quanto menos tempo a sociedade precisa para produzir trigo, gado etc., tanto mais tempo ganha para outras produções, materiais ou espirituais. Da mesma maneira que para um indivíduo singular, a universalidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade depende da economia de tempo. Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda economia. Da mesma forma, a sociedade tem de distribuir apropriadamente seu tempo para obter uma produção em conformidade com a totalidade de suas necessidades; do mesmo modo como para o indivíduo singular, tem de distribuir o seu tempo de forma correta para adquirir conhecimentos em proporções apropriadas ou para desempenhar suficientemente as variadas exigências de sua atividade. Economia de tempo, bem como distribuição planejada do tempo de

⁴ Sob a vigência do capitalismo nos últimos dois séculos, a última redução significativa na jornada de trabalho se deu no final do século XIX. Depois disso, constata-se um acentuado desenvolvimento das forças produtivas; contudo, a jornada de trabalho contínua, permanece artificialmente estacionada. Isso implica uma crescente concentração proporcional do capital sob o domínio das classes dominantes.

trabalho entre os diferentes ramos de produção, continua sendo também a primeira lei econômica sobre a base da produção coletiva. Permanece lei até mesmo em grau muito mais elevado (MARX, 2011, p. 119-120).

Na sociedade burguesa existe o tempo livre; no entanto, sua ocorrência não é universal, não é para todos nem na mesma qualidade. O tempo livre, para alguns, está fundado no sobretabalho da classe trabalhadora, que possibilita à sociedade se reproduzir. No capitalismo, o tempo livre é privilégio das classes dominantes; por isso, a batalha pela redução da jornada de trabalho é central para ir processualmente superando a sociedade burguesa, pois, quanto maior é o tempo livre, menor é o tempo de exploração do trabalho excedente, menor é o tempo de valorização do valor, de valorização do capital. Se, por um lado, o capital busca o investimento crescente no desenvolvimento das forças produtivas para reduzir o tempo de trabalho socialmente necessário por peça de mercadoria produzida (para comercializá-la abaixo do valor em geral e acima do valor particular e, assim, ganhar na concorrência), por outro lado, busca aumentar o acúmulo desse tempo no âmbito da totalidade social e valorizar o capital, obtendo o maior lucro possível no mercado.

No capitalismo, o trabalhador está submetido, de tal forma, à reprodução do mundo das mercadorias, do capital, que, para produzir o tempo de trabalho socialmente necessário para se reproduzir enquanto força de trabalho, tem que, necessariamente, produzir trabalho excedente, mesmo que de maneira inconsciente. Diferente da Idade Média, em que os servos de gleba (em que pese a sua condição de servidão) tinham sua sobrevivência garantida porque estava vinculada diretamente à propriedade da terra do senhor, na modernidade, em que domina a lógica fetichista do valor, o trabalhador é coagido/obrigado externamente a vender a sua força de trabalho em troca de um salário para sobreviver. Portanto, no capitalismo a intensidade em que o tempo de trabalho necessário é subordinado ao tempo de trabalho excedente é mais explícito e ampliado sobre a vida do trabalhador.

O capital, fundado na extração de tempo de trabalho excedente, não é apenas um mero conceito teórico fundamental que a economia moderna burguesa tenta, de algum modo, explicar, ele, igualmente, constitui o centro nuclear que estrutura a sociedade capitalista. Ademais, é a partir desse conceito fundamental de capital que se devem explicar as contradições da sociedade burguesa, tal como a subordinação do trabalho excedente da classe trabalhadora ao tempo livre das classes que vivem do mundo de trabalho. Assim, o capital constitui o ponto de partida e de chegada à análise da sociedade capitalista, pois,

o desenvolvimento exato do conceito de capital é necessário, porque é o conceito fundamental da Economia moderna, da mesma maneira que o próprio capital, cuja contraimagem abstrata é seu conceito, é o fundamento da sociedade burguesa. Da concepção rigorosa do pressuposto fundamental da relação têm de resultar todas as contradições da produção burguesa, assim como o limite em que a relação impulsiona para além de si mesma (MARX, 2011, p. 261).

É a partir do conceito essencial de capital, determinado pelo impulso ilimitado à valorização do valor, que se deve explicar as contradições da sociedade burguesa. E explicar essa contradição implica mostrar não apenas aquilo que consolida, que dá força a essa sociedade, mas, também, expor os limites para além do qual esse sistema pode não mais existir. Conforme Marx diz, a partir da relação do capital, “[...] tem de resultar todas as contradições da produção burguesa, assim como o limite em que a relação impulsiona para além de si mesma.”

Nessa perspectiva, Mészáros, em *Para Além do Capital* (2002), desenvolve a ideia de que não se deve criticar o capital apenas a partir de suas mazelas, pelas suas deficiências, pelas suas falhas, mas, sobretudo, a partir daquele núcleo forte que fundamenta a sua existência. As superficialidades e os defeitos do capitalismo, o sistema, via de regra, de alguma forma busca corrigir ou rearranjar no seu percurso histórico; no entanto, o seu modelo estrutural é justamente aquele que aponta os limites do próprio capital. A partir desse ponto de vista, Mészáros argumenta, a partir de Marx, que, se a lógica do capital é de valorização do valor, um vultoso processo orientado à expansão e acumulação ilimitada do próprio capital impõe limites para a sua própria reprodução. Por exemplo, a crise ecológica, o desemprego estrutural e a miséria crônica de considerável parcela da população planetária estão fundadas na própria lógica expansiva do capital que, ao mesmo tempo, coloca limites à sua própria reprodução. Assim, constata-se que, no interior da própria força motriz do capital, se encontram os limites para o seu desenvolvimento.

Igualmente, no que se refere à lógica fetichista/naturalizada do impulso ilimitado do capital, Marx escreve:

o capital, como representante da forma universal da riqueza – do dinheiro – tem um impulso ilimitado e desmedido de transpor seus próprios limites. Cada limite tem que ser um obstáculo para ele. Caso contrário, deixaria de ser capital (MARX, 2011, p. 264).

Existem vários limites pelos quais o capital deixaria de ser capital: por exemplo, se a classe dominante não se apropriasse privadamente do sobretabalho da classe trabalhadora; se não houvesse separação entre as condições de trabalho e o próprio trabalho; se fosse eliminada a existência da propriedade privada dos meios de produção.

Além das questões suscitadas acima, é preciso destacar que, apesar de Marx ser um crítico radical do capital, fundado na expropriação do tempo de vida da classe trabalhadora, ele ressalta os potenciais bloqueados no seu interior, pois entende que o capitalismo exerceu um papel civilizador na sociedade, dado que ele se desenvolve de uma forma ampliada, precisa, constantemente, revoluciona as forças produtivas do trabalho, pois a própria lógica da concorrência induz os capitalistas privados a tentarem reduzir o tempo de trabalho socialmente necessário estabelecido. Vista a questão a partir do desenvolvimento das forças produtivas, Marx entende que é preferível a conexão de indivíduos mutuamente indiferentes uns aos outros (conexão própria da sociedade capitalista) do que a relação natural fundada numa limitação social existente nos sistemas sociais anteriores⁵. Por mais alienante e fetichizadas que sejam as relações capitalistas voltadas para o desenvolvimento ilimitado das forças produtivas como condição de ampliação das relações mercantis, elas alavancaram o desenvolvimento das necessidades e aptidões humanas. Assim, essa ampliação das forças produtivas criou abundância de riqueza material não apenas do ponto de vista quantitativo, mas também qualitativo, pelo viés da produção mais diversificada de produtos possíveis, a fim de alicerçar um maior e mais diversificado número de consumidores possíveis. Esse desenvolvimento das forças produtivas, que se determina pela ideia de que com a mesma quantidade de trabalho se produz um maior montante de riqueza material, desenvolve as carências humanas porque as pessoas, ao consumirem novos produtos, vão criando necessidades de produção e consumo.

⁵ “[...] se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, i.e., do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão predeterminado? [O que é senão um desenvolvimento] em que o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que deveio, mas é no movimento absoluto do devir? Na economia burguesa – e na época de produção que lhe corresponde –, essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e a desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior. Por essa razão, o pueril mundo antigo, por um lado, aparece como o mais elevado. Por outro, ele o é em tudo em que se busca a forma, a figura acabada e a limitação dada. O mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é vulgar” (MARX, 2011, p. 399-400).

Nesse sentido, Marx aponta que o aspecto civilizatório do capitalismo, ou as bases que permitem uma sociedade livre, é a socialização das forças produtivas, a socialização da produção. Porém, o consumo privado da riqueza entra em contradição com a socialização dos recursos econômicos. O intercâmbio social mundial é um fato existente na sociedade, mas dominado por interesses privados. Todavia, esse intercâmbio planetário entre países, regiões e localidades é o fundamento essencial para a construção de uma sociedade futura, mediante a possibilidade de construção de uma revolução internacionalista.

Essa ideia de desenvolvimento das forças produtivas é a condição básica para a superação do capitalismo. A partir disso, permite-se, em uma sociedade em que todos os indivíduos (que possuem idade, condições físicas e espirituais) participem do processo coletivo da atividade produtiva, que a jornada de trabalho seja consideravelmente reduzida, sem que seja diminuída a capacidade de produção material. Por isso, mesmo que de forma transviada/transfigurada, no capitalismo estão postos os potenciais humanos e sociais que possibilitam concretamente se construir uma sociedade livre. Uma sociedade em que os indivíduos precisam trabalhar o menor tempo possível para produzir a riqueza material e, assim, disporem de tempo livre para produzirem sua “rica individualidade”, fundada na multilateralidade das carências, que não estão postas artificialmente pelo desejo da propaganda (o consumo desejado pelas classes privilegiadas), mas no consumo efetivo das necessidades materiais humanas. Como diz Marx:

O grande papel histórico do capital é o de criar esse trabalho excedente, trabalho supérfluo do ponto de vista do simples valor de uso, da mera subsistência, e seu destino histórico está consumado tão logo, por um lado, as necessidades são desenvolvidas a tal ponto que o próprio trabalho excedente acima do necessário é necessidade universal derivada das próprias necessidades individuais; por outro, a laboriosidade universal mediante a estrita disciplina do capital, pela qual passaram sucessivas gerações, é desenvolvida como propriedade universal da nova geração; tão logo, finalmente, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, que o capital incita continuamente em sua ilimitada mania de enriquecimento e nas condições em que exclusivamente ele pode realizá-lo, avançou a tal ponto que a posse e a conservação da riqueza universal, por um lado, só requer um tempo de trabalho mínimo de toda a sociedade e, por outro lado, a sociedade que trabalha se comporta cientificamente com o processo de sua reprodução progressiva, com sua reprodução em uma abundância constantemente maior; que deixou de existir, por conseguinte, o trabalho no qual o ser humano faz o que pode deixar as coisas fazerem por ele. Consequentemente, capital e trabalho comportam-se aqui como dinheiro e mercadoria; o primeiro é a forma universal da riqueza, a segunda é só a substância que visa o consumo imediato. Todavia, como aspiração incansável pela forma universal da riqueza, o capital impele o trabalho para além dos limites de sua necessidade natural e cria assim os elementos materiais para o desenvolvimento da rica individualidade, que é tão universal em sua produção quanto em seu consumo, e cujo trabalho, em virtude disso, também não aparece mais como trabalho, mas como desenvolvimento pleno da própria atividade, na qual desapareceu a necessidade

natural em sua forma imediata; porque uma necessidade historicamente produzida tomou o lugar da necessidade natural (2011, p. 255-256).

Nesse contexto, o tempo livre se põe como a condição sine qua non para o estabelecimento da emancipação humana. É durante o tempo livre que os indivíduos podem se desenvolver humanamente, não sendo, como vimos anteriormente, meras “carcaças do tempo”. Portanto, o tempo livre está umbilicalmente vinculado à emancipação humana. Nesse âmbito, os indivíduos podem desenvolver suas habilidades e carências por si mesmos, não por uma necessidade externa vinculada às necessidades de produção e reprodução do capital, de valorização do valor. Por exemplo, no capitalismo, o estudante de agronomia, via de regra, não vai estudar a química do solo, o desenvolvimento das plantas e seu processo de adubação etc., porque ele se relaciona com a natureza de determinada forma, porque julga importante desenvolver determinados campos da produtividade. Normalmente, vai se dedicar a algo que atenda o desenvolvimento de sua profissão relacionada ao mercado de trabalho e, em um eventual mestrado, doutorado, etc., vai aprofundar este campo que satisfaça a efetividade de sua profissão. Assim, até mesmo a pesquisa não brota de um desejo individual, de um sentimento interno, autônomo, mas exterior à sua formação. Desse modo, as escolhas estão vinculadas a uma opção falsamente autêntica, pois a necessidade primordial é pôr-se em conexão ao mundo do dinheiro, ficando em segundo ou terceiro plano a conexão ao universo do saber, procurando pistas que busquem equacionar uma interrogação sobre a experiência contemporânea e sobre a cultura concernente ao seu viver.

Como Marx já havia dito no Manuscritos de 1844 (2009), o dinheiro se torna o “prostituto universal” que inverte o sentido da realidade, o qual conecta as carências humanas à possibilidade de satisfação delas. Assim, os desejos humanos se conectam intensamente com o dinheiro porque é mediado por ele que é possibilitado o exercício de sua humanidade. Isso porque a nossa humanidade se desenvolve mediante a satisfação das carências e a criação de novas que, via de regra, estão submetidas ao poder externo do dinheiro e não por necessidades autênticas, internas, livre das amarras, das travas provenientes dos anseios mercadológicos do capital.

Conforme vínhamos sinalizando, uma sociedade emancipada, fundada no tempo livre universal – em contraponto ao tempo livre como privilégio de alguns – não se põe como uma fantasia, uma ilusão criada por uma entidade exterior à base material. Nesse sentido, observa-se que o capitalismo criou o processo de largo desenvolvimento das forças produtivas, que é algo benéfico à humanidade, pois permite a ampliação do tempo livre, possibilitando,

assim, a redução da jornada de trabalho e a universalização do processo de humanização. Todavia, o capitalismo criou o tempo livre como condição necessariamente vinculada à extração do trabalho excedente, isso porque as forças produtivas não estão a serviço do desenvolvimento da humanidade, mas, sim, à mercê da acumulação de capital, estão postas a serviço da propriedade privada, num cenário em que alguns usufruem as benesses das forças produtivas ao custo da maioria das pessoas terem uma vida limitada e/ou degradada.

A noção de trabalho excedente não é, porém, exclusiva do capitalismo, ela precede e mesmo deve continuar existindo em uma sociedade emancipada. O trabalho excedente se põe como a condição para o desenvolvimento das forças produtivas e acumulação de recursos e bens necessários para uma sociedade ter condições de ultrapassar momentos de crise de produção. Portanto, faz-se necessária a existência de trabalho excedente, pois uma sociedade emancipada não é estacionária, mas uma sociedade de abundância de recursos para a promoção do desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, para a ampliação das condições de aumentar a criação de novas necessidades sociais. Todavia, o próprio trabalho excedente, em uma sociedade emancipada, deixará de passar pelo crivo da exploração, no qual as classes que não participam do processo de produção material dos valores de uso possam apropriar-se dos produtos do trabalho excedente com condição de fruição de privilégios sociais.

246

Nesse sentido, julgamos que, em uma sociedade emancipada, não haverá necessidade de criação de uma nova ciência, uma nova tecnologia, mas, sim, que elas estarão orientadas a atender objetivos diferentes. Por exemplo, não se precisa mudar a química do ponto de vista de um novo entendimento sobre o modo de funcionamento das interações dos átomos, das moléculas, mas na forma de sua aplicação, já que a química do solo segue sendo a mesma. Assim, o que mudam são as necessidades a que ela deve atender, deixando de estarem voltadas à produção de agrotóxicos de forma a satisfazer às necessidades do mercado, passando a estar voltadas à produção agroecológica. Então, não se trata de novas ciências, mas sobre quais objetivos e problemas serão aplicadas. Novos objetivos implicam produzir novos campos de estudo, novas metodologias, porque o objeto de pesquisa será outro, as carências humanas serão novas. Portanto, mesmo as ciências da natureza (bem como as ciências sociais) não constituem um “campo da não ideologia”, pois, para a compreensão de um fenômeno natural, subjazem objetivos vinculados à sociedade, que visam suprir carências brotadas de anseios humanos coletivos e sociais.

A emancipação humana, no entanto, não é o universo da felicidade plena e constante. Não é necessariamente o mundo dos felizes, onde não há divergências, conflitos

humanos, angústias com a finitude, mas o universo onde não há travas sociais para o desenvolvimento humano, travas essas que se remetem a um comportamento referenciado por necessidades externas. Uma das travas fundamentais existentes para o aperfeiçoamento humano é a não existência da universalização do tempo livre para ocorrer o desenvolvimento das potencialidades humanas. Mesmo quando pensamos nos espaços de tempo livre existentes na sociedade capitalista, não apenas do tempo livre das classes que não participam do processo de produção material dos valores de uso, mas até mesmo o escasso tempo livre da classe trabalhadora, devemos observar que esse tempo está subordinado à conexão exterior com o mundo do dinheiro, com o mundo do capital.

No volume III d'O Capital (2017) a questão do tempo livre volta a ser tematizada em uma célebre passagem que, de certo modo, parece sintetizar a libertária utopia concreta de Marx, denominada como o reino da liberdade. Segundo Marx, o reino da liberdade inicia quando o trabalho deixa de ser determinado por necessidades e utilidades impostas exteriormente, situando-se para além da esfera da produção material. No âmbito da produção, a liberdade reside no fato de que os indivíduos podem regular racionalmente, isto é, desenvolver uma planificação associada do intercâmbio material entre a sociedade e a natureza. Portanto, esse processo produtivo será submetido ao controle coletivo da humanidade, sem exercer uma dominação fetichizada em relação à sociedade, sem sofrer o imperativo do seu poder cego. Todavia, a observância dessa liberdade, que se põe como o critério que orienta o socialismo, uma sociedade emancipada, ainda é limitada, uma vez que subsiste o reino das necessidades. Para além dele é que tem início o desenvolvimento das potências ou faculdades humanas tomadas como fim em si mesmas, isto é, o verdadeiro reino da liberdade. E Marx arremata esse argumento com o que vínhamos já ponderando, ao dizer que “a redução da jornada de trabalho é a condição básica” (MARX, 2011, p. 951) para o estabelecimento desse objetivo. Portanto, Marx coloca a redução da jornada de trabalho como a condição material essencial para a realização do comunismo, o tempo livre para atividades que não se põem como apenas um meio para a satisfação de necessidades materiais básicas, mas, sobretudo, para aquelas que possuem um fim em si mesmas e, por isso, visam edificar a construção da autorrealização do ser humano.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Valentín García Yebra. Edição trilingue. Madrid: Gredos, 1982.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 233 - 248
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

ARISTÓTELES. **Física**. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1952.

BORNHEIM, Gerd (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1985.

GABRIEL, Mary. **Amor e capital**: a saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

LIMA, Gerson Lucas Padilha de. **Ilusão concreta**: a função estruturante do fetichismo na sustentação ideológica e material da sociedade capitalista, segundo Karl Marx. 2022. 200 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2013. Livro I.

MARX, Karl. **O capital**. Livro III, tomo I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política (manuscritos de 1861-1863: cadernos I a V)**. Terceiro capítulo: O capital em geral. Tradução de Leonardo Gomes de Deus. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2002.

MÉSZÁROS, István. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2007.

CONTRAPONTO FEUERBACHIANO ÀS TESES MARXIANAS SOBRE FEUERBACH

Júlio Aurélio Vianna Lopes¹

Resumo:

Pesquisa teórica que detecta, em obras de Feuerbach publicadas e conhecidas por Marx no período durante o qual escreveu suas *Teses Ad Feuerbach* (só publicadas após a morte de ambos), para destacar naquelas certas formulações feuerbachianas contrárias às críticas marxianas então formuladas (embora somente guardadas) ao seu pensamento. Objetivando *ampliar a compreensão do pensamento de Feuerbach nos aspectos criticados por Marx nas teses de 1845*, o autor discute suas (im)pertinências teóricas, à medida que as formulações feuerbachianas detectadas, e correspondentes *a contrario sensu* das críticas marxianas, assentam o oposto às conclusões de eventual sentido passivo-contemplativo, ao evidenciarem uma passionalidade racional transformadora da realidade na qual imerge a humanidade. Neste sentido, procedeu à discussão elencando cada tese marxiana juntamente às formulações feuerbachianas correspondentes porque *especificamente* contrárias a elas e conclui por compreender o contraste entre ambos os filósofos como exprimindo duas vias políticas distintas à emancipação humana, embora elas sejam igualmente críticas da miséria humana à qual se opõem e visam superar, totalmente, como ativistas revolucionários.

Palavras-chave: Feuerbach; Marx; Auto-objetivação; Comunidade; Revolução de 1848.

FEUERBACHIAN COUNTERPOINTS TO THE MARXIAN THESES ON FEUERBACH

249

Abstract:

Theoretical research that detects, in Feuerbach's works published and known to Marx during the period during which he wrote his Theses Ad Feuerbach (only published after the death of both), to highlight in those certain Feuerbachian formulations that are contrary to the Marxian criticisms then formulated (although only kept) of his thought. Aiming to broaden the understanding of Feuerbach's thought in the aspects criticized by Marx in the theses of 1845, the author discusses its theoretical (im)pertinences, as the detected Feuerbachian formulations, and corresponding a *contrario sensu* to the Marxian criticisms, establish the opposite to the conclusions of a possible passive-contemplative sense, by evidencing a rational passion that transforms the reality in which humanity immerses itself. In this sense, he proceeded to the discussion by listing each Marxian thesis together with the corresponding Feuerbachian formulations because they were specifically contrary to them and concluded by understanding the contrast between both philosophers as expressing two distinct political paths to human emancipation, although they are equally critical of the human misery which they oppose and aim to overcome, completely, as revolutionary activists.

Keywords: Feuerbach; Marx; Self-objectification; Community; Revolution of 1848.

¹ Pesquisador Titular em Ciência e Tecnologia da Fundação Casa de Rui Barbosa, onde atua desde 2002. PHD em Ciência Política pelo extinto IUPERJ (1998), Pós-Doutor em Sociologia pela UFPE (2014) e atual Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade de Lisboa desde 2023 e supervisionado pela Professora-Doutora Adriana Serrão. Autor de 20 livros sobre temas da cidadania em geral, dentre os quais "Viver em rede: as formas emergentes de dádiva" (2017) e "O dom cultural: a cultura no desenvolvimento humano" (2019). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7502-4793>. E-mail: julio64aurelio@gmail.com. Conferência sobre Feuerbach na FCRB: <https://youtu.be/m3wPmoM2fec?si=4XffVmTfVa6fjMIp>. Contato: [fb.com/julio.a.lopes.50](https://www.facebook.com/julio.a.lopes.50) (perfil em Facebook).

Introdução

Integradas ao *cânon* marxista desde sua publicação, anexa à obra *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886/8) de Engels, após a morte de Marx (1818/1883), que as guardara registradas como “Sobre Feuerbach”, as 11 críticas marxianas ao pensamento dele (falecido em 1872) também não foram conhecidas pelo mesmo (Neto, 2020, p.71). Ao contrário das feitas pelo filósofo Max Stirner, cuja publicação, no mesmo ano em que Marx escrevia as suas (1845), foi replicada publicamente por Feuerbach e ensejou profícuo debate filosófico entre ambos (Serrão, 2013).

Como a escrita das 11 críticas marxianas foi posterior às 2 cartas que Marx enviara a Feuerbach, nas quais confessara devoção intelectual² e ciência de certas obras dele, elas podem ser objetos de uma pesquisa teórica que detecte nelas formulações feuerbachianas que problematizem aquelas teses de 1845. Apesar de não suprirem a lacuna do debate entre ambos filósofos (já falecidos quando da publicação das *Teses*), a consulta destas obras, ainda mais do que as restantes e posteriores a 1845, enseja uma problematização das críticas marxianas, *estritamente no que tangem a Feuerbach*, que pode contribuir, no mínimo, à maior clarificação do pensamento feuerbachiano. Eis o objetivo principal do presente artigo.

Para detectar elaborações feuerbachianas *diretamente contrapostas* às críticas marxianas de Feuerbach, foram utilizadas as obras *A essência do Cristianismo* (1841), *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843) e *A essência da fé segundo Lutero* (1844), por seu conhecimento confesso por Marx³. Por sua relação intrínseca com tais textos, durante a elaboração feuerbachiana concomitante ou posterior deles, também os manifestos de 1842 (*Teses provisórias para a reforma da filosofia e Necessidade de uma reforma da filosofia*), alguns publicados por Arnold Ruge, com quem Marx então trabalhava como jornalista-político (Serrão, 2020, p.268). De fato, *todas* as teses marxianas contra Feuerbach podem ser problematizadas, senão refutadas quanto ao mesmo, por formulações feuerbachianas já do período em torno do qual foram escritas por Marx.

² Em carta de 3 de outubro de 1843: “[...] não posso deixar ainda de fazer uma breve excursão *epistolar* até si, já que não me foi concedido travar o seu conhecimento pessoal.” Na de 11 de agosto de 1844: “[...] mas é-me grato aproveitar uma ocasião para lhe exprimir a alta estima e – se me permite a palavra – o amor que nutro por si.” (Marx *apud* Serrão, 2020, p 271 e 275, grifo dele).

³ Em carta de 1843: “Eu creio quase poder concluir do seu prefácio à 2ª edição da *Essência do Cristianismo* [...]” e na carta de 1844: “A sua *Filosofia do Futuro*, tal como a *Essência da Fé*, desde logo [...] de maior peso do que toda a literatura alemã atual junta. [...] Estão a ser preparadas 2 traduções [...] da sua *Essência do Cristianismo* [...]. Os artesãos alemães [...], a parte comunista deles, várias centenas, escutaram [...] palestras sobre a sua *Essência do Cristianismo* [...] pelos seus instrutores secretos” (Marx *apud* Serrão, 2020, p 271, 275 e 277.).

O procedimento adotado consiste, pois, em elencar cada uma das *Teses sobre Feuerbach*, seguida de suas correspondências opostas em obras do filósofo, em torno do período em que elas foram escritas por Marx e, especialmente, daquelas nas quais ele apreendera o pensamento feuerbachiano. O contraste entre cada *Tese* marxiana e formulação *a contrario* feuerbachiana enseja breve discussão específica temática do pensamento feuerbachiano, cuja compreensão coerente irá se evidenciando, progressivamente, até ser arrematada pela conclusão do artigo.

Teses marxianas *ad* Feuerbach X Contrapontos feuerbachianos *a contrario sensu*

Tese I: “A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas, a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sob a forma do *objeto* ou da contemplação; mas não como *atividade sensível humana, práxis*, não subjetivamente. Por isso aconteceu que o lado *ativo* foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas abstratamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a atividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não toma a própria atividade humana como atividade objetiva. Ele considera, por isso, na *Essência do Cristianismo*, apenas a atitude teórica como a genuinamente humana, ao passo que a *práxis* é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, de crítica prática.” (Marx, 1982 [1845], p.2).

Embora Feuerbach defina a vida pela sensibilidade ao ambiente, a humana é por ele concebida como *única* (das terrestres) *difusamente sensível*, por não ser adstringida a certos objetos, como a exercida por demais animais. Tal indeterminação sensível inscreve a humanidade ilimitadamente no mundo, *inclusive objetivamente em si mesma*, à medida que *todos* os seus componentes essenciais (razão, amor e vontade) *são exercidos tão ativamente quanto objetivamente* (Feuerbach, 2022 [1841], p.40 a 42).

A sensibilidade feuerbachiana não é meramente subjetiva ou inativa, já que objetos sempre expõem a objetividade do sujeito humano, na obra questionada:

Por isso cada um considera com razão o seu ofício, a sua classe, a sua arte ou ciência como a mais elevada, pois o espírito do homem é apenas o modo essencial da sua atividade. [...] Através dos seus objetivos, da atividade na qual ele realiza esses objetivos, é, porém, o homem ao

mesmo tempo, como algo para si, também algo para os outros, para o geral, para a espécie.

Daí propor que tal autoconsciência promova viver, plenamente, em prol da humanidade interdependente (Feuerbach, 2021 [1841], p.228).

O carácter objetivamente ativo da sensibilidade feuerbachiana (por não cindir a razão do organismo humano inerente a um ambiente) se assenta na interdependência tão relacional quanto objetiva entre sujeito e objeto que, *pela humanidade*, se torna plenamente informada, subjetivamente:

O ser que respira refere-se [...] a um ser a ele exterior; [...] mas o ser pensante refere-se a si mesmo, é o seu próprio objeto, [...] é o que é, graças a si próprio. [...] Por conseguinte, também na vida designamos as coisas e seres apenas segundo os seus objetos. [...] O que trabalha a terra é camponês; quem tem a caça por objeto da sua atividade é caçador; quem apanha peixes é pescador, e assim por diante. [...] um objeto efetivo, só me é dado quando me é dado um ser que age sobre mim, quando a minha auto-atividade [...] encontra na atividade de outro ser o seu *limite* – uma resistência (Feuerbach, 2008a [1843], p.9-10 e 53).

Sensibilidade e atividade implicam-se, necessariamente: “O mistério da ação recíproca resolve-se apenas na sensibilidade. Só seres sensíveis agem uns sobre outros. Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para outrem. Mas só o sou como ser sensível” (Feuerbach, 2008a [1843], p.54).

Tese II:

A questão de saber se ao pensamento humano pertence a verdade objectiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o carácter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente *escolástica* (Marx, 1982 [1845], p.2).

Como formulador filosófico em oposição total ao idealismo hegeliano (Engels, s/d, p.176), Feuerbach propôs uma filosofia da imanência na qual a sensibilidade *humana* propiciaria acesso generalizado à realidade. Cujo conhecimento consistiria em reconhecimento coletivo das experiências de participantes sem exclusões, à medida que exercentes dos sentidos humanos. Então, *também* autoconscientes das relações intersubjetivas travadas durante o acesso aos dados da realidade em face de *quaisquer* seres humanos, universalizando sua coleta, armazenamento e debate no cotidiano ordinário.

No empreendimento filosófico feuerbachiano, de uma filosofia aberta à generalidade humana, não há margem para nenhuma escolástica no acesso à verdade, nem ao empirismo excessivamente analítico que dissolva fenômenos na miríade dos detalhes. Por isso, a opção feuerbachiana é pela universalidade relacional do conhecimento humano:

Se há *interesse* por uma coisa, há também para ela *aptidão*. Os místicos e escolásticos da Idade Média não tinham nenhuma aptidão [...] para a ciência natural porque não tinham qualquer interesse pela natureza. [...] Que é a luz, [...] sem o olho? Nada. E a ciência da natureza não vai mais longe. [...] A prova de que algo *existe* mais nenhum sentido tem a não ser que algo *não é só pensado* [...] mas só existe o que é ao mesmo tempo para mim e para o outro, aquilo acerca do qual concordamos [...] o que não é somente meu, o que é *universal*. [...] No pensar, sou um sujeito absoluto, [...] sou intolerante. Pelo contrário, na atividade dos sentidos, sou liberal; permito que o objeto seja o que eu próprio sou – sujeito, um ser *real que se manifesta*. [...] a verdade não existe no pensamento, no saber por si mesmo. *A verdade é unicamente a totalidade da vida e da essência humanas*. (Feuerbach, 2008a [1843], p.24, 28, 41, 42 e 73).

Tese III:

253

A doutrina materialista de que os seres humanos são produtos das ‘circunstâncias e da educação, seres humanos transformados são, portanto, produtos de outras circunstâncias e de uma educação mudada, esquece que as circunstâncias são transformadas precisamente pelos seres humanos e que o educador tem, ele próprio, de ser educado. Ela acaba, por isso, necessariamente, por separar a sociedade em duas partes, uma das quais fica elevada acima. A coincidência do mudar das circunstâncias e da actividade humana só pode ser tomada e racionalmente entendida como *práxis revolucionante* (Marx, 1982 [1845], p.2).

Talvez tal crítica não seja pertinente a Robert Owen (1771/1858), em cujo “individualismo cooperativo” (Lopes, 2022) insistiria já como revolucionária (Owen, 1849) e não mais como mera inovação educacional (Owen, 1813). Mas certamente não se aplica a Feuerbach, cujo prólogo aos princípios filosóficos os legitimava pela mudança de condições objetivas como prévia e portanto, tão viabilizadora da agitação revolucionária, quanto dela como responsável pela sua futura viabilização (Feuerbach, 2008a [1843], p.5-6).

Assim, apostava na filosofia que formulava, porque baseada na sensibilidade humana como via de ampliação das consciências individuais, desde que chegado o momento histórico no qual ela seria pedagógica para a emancipação humana:

Épocas históricas só nascem, pois, quando se torna *verdade* o que antes era apenas pensamento. [...] devemos apenas *não separar dos sentidos o entendimento* para encontrar *no sensível* o suprassensível, isto é, o espírito e a razão. [...] A tarefa da filosofia e da ciência em geral consiste, pois, não em se afastar das coisas sensíveis, [...] mas em *tornar visível, objetivo, o que é invisível para os olhos comuns* (Feuerbach, 2008a [1843], p.57, 61 e 62).

Tese IV:

Feuerbach parte do facto da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso, representado, e num real. O seu trabalho consiste em resolver o mundo religioso na sua base mundana. Ele perde de vista que depois de completado este trabalho ainda fica por fazer o principal. É que o facto de esta base mundana se destacar de si própria e se fixar, um reino autónomo, nas nuvens, só se pode explicar precisamente pela auto-divisão e pelo contradizer-se a si mesma desta base mundana. É esta mesma, portanto, que tem de ser primeiramente entendida na sua contradição e depois praticamente revolucionada por meio da eliminação da contradição. Portanto, depois de, por exemplo a família terrena estar descoberta como o segredo da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser ela mesma teoricamente criticada e praticamente revolucionada (Marx, 1982 [1845], p.2).

Feuerbach visava, com sua crítica *específica* da religião cristã, extrair do Cristianismo (cuja divindade é amorosamente qualificada) o amor – assim designando a afetividade natural entre seres humanos, mesmo quando exercidos somente entre próximos – enclausurado nessa tradição religiosa, para que fosse tão decisivo no mundo não religioso, quanto a razão nele era.

Então, a cisão a ser superada era entre amor e razão, cuja unidade integraria a humanidade:

O amor só pode se fundar na unidade do gênero [...]; só então ele é um amor fundamental, [...] garantido, livre, pois ele se baseia na origem do amor [...]. [...] O amor é a existência subjetiva do gênero, como a razão é a existência objetiva do mesmo. [...] O gênero não é um mero pensamento; ele existe no sentimento [...] do amor. O gênero é que me inspira o amor (Feuerbach, 2022 [1841], p.332-333).

Em nota detalhava que “[...] o amor deve ser naturalmente [...] dirigido para o próximo. No entanto, é universal quanto à sua natureza, por amar o homem pelo homem [...]” (Feuerbach, 2022 [1841], p.333).

A nova filosofia feuerbachiana restituiria a naturalidade humana do amor, tal qual a da razão já se tornara ostensivamente reconhecida, fora do domínio religioso estrito. Uma reforma intelectual-moral geral *antropoteísta* contrária às cisões (entre trabalho e oração, fé e

descrença, terra e céu, homem e cristão) que travavam a emancipação humana pela plenitude republicana:

O teísmo baseia-se no *conflito* entre a *cabeça* e o *coração*; [...] O antropoteísmo é o coração elevado a *entendimento* [...]. por conseguinte, a nova filosofia [...] é a *religião autoconsciente* – a religião *que a si mesma se compreende*.” (Feuerbach, 2008c [1842]) “O Cristianismo é negado [...] na ciência e na vida, na arte e na indústria [...]. Até agora, [...] uma negação inconsciente. Só hoje é que ela é [...] visada diretamente, e tanto quanto o Cristianismo se aliou aos inimigos do impulso fundamental da humanidade presente, o [...] da *liberdade política* (Feuerbach, 2008b [1842]).

Tese V: “Feuerbach, não contente com o *pensamento abstracto*, apela ao *conhecimento sensível*; mas, não toma o mundo sensível como actividade humana sensível *prática*.” (Marx, 1982 [1845], p.2).

O objetivo feuerbachiano principal de sua crítica da religião, tanto *em geral* quanto das tradições judaico-cristãs nas quais se diviniza um Criador supremo, foi revelar o Homem como criativo do mundo onde vive e convencer qualquer leitor disto, discutindo como nossa espécie tem projetado seus atributos naturais na figuração de divindades. Portanto, de que o homem pode ser um deus benfazejo para o homem e não necessariamente lobos entre si, à medida que *criamos* o mundo habitado como espécie, *apesar* de sermos criaturas da natureza (Feuerbach, 2022 [1841], p.149-170):

Entretanto, nós homens nos distinguimos também do mundo das plantas e animais [...]. Por isso, devemos também festejar [...] a nossa diferença essencial. Os símbolos desta nossa diferença são vinho e pão. [...] Por isso, em cada mordida do pão, que te redime do martírio da fome, e em cada sorvida de vinho, que alegra teu coração, pensa no Deus que te proporcionou estas dádivas benignas – no homem! (Feuerbach, 2022 [1841], p.343-344).

Toda aspiração [...] tem algo contra si, de fato eu desejo que algo que *não* seja e, vice-versa [...]. Mas o que é o teu desejo, a tua aspiração? Liberdade de todos os males, [...] liberdade da morte [...], liberdade dos limites da natureza; em *uma* palavra: *bem-aventurança* (Feuerbach, 1967 [1844], p.373 e 403).

Tese VI:

Feuerbach resolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas, a essência humana não é uma abstracção inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não entra na crítica desta essência real, é, por isso, obrigado:

1. a abstrair do processo histórico e fixar o sentimento religioso por si e a pressupor um indivíduo abstractamente - *isoladamente* - humano;
2. nele, por isso, a essência humana só pode ser tomada como "espécie", como generalidade interior, muda, que liga apenas *naturalmente* os muitos indivíduos (Marx, 1982 [1845], p.3).

Feuerbach nada concebe isoladamente, menos ainda à composição da humanidade, a qual nele é concebida como processo comunitário naturalmente inerente e, portanto, também histórico. Só há humanidade onde encontremos comunidades, porque vivem juntos, livremente, quem se ama no sentido de estabelecerem laços afetivos entre si. Elas variam, no tempo e no espaço em graus e formas, mas todas indicam a possibilidade de unidade humana mais aperfeiçoada, porque tão afetiva quanto racional.

Assim é o homem o Deus do homem. O fato de ele existir deve ele à natureza. O fato de ele ser homem deve ele ao homem. [...] Limitado é o saber de um indivíduo, mas ilimitada é a razão, ilimitada a ciência, porque ela é um ato conjunto da humanidade. [...] Espírito, sagacidade, fantasia, sentimento [...] todas essas chamadas faculdades da alma são forças da humanidade [...], são produtos da cultura, da sociedade humana. Somente quando [...] o homem se choca com o homem surge o espírito e a sagacidade, [...] quando o homem se aquece com o homem surge [...] o amor, um ato comunitário que sem ser correspondido é a maior das dores, a fonte primitiva da poesia – e somente quando o homem fala com o homem, somente no discurso, num ato comunitário, surge a razão (Feuerbach, 2022 [1841], p.131).

256

Tese VII: “Feuerbach não vê, por isso, que o próprio "sentimento religioso" é um *produto social* e que o indivíduo abstracto que analisa pertence na realidade a uma determinada forma de sociedade” (Marx, 1982 [1845], p.3).

Ao compreender a humanidade *historicamente* através da evolução religiosa, *tendencialmente* evoluindo de expressões naturalistas (animísticas) às politeístas e destas às monoteístas, Feuerbach interpretara as religiões enquanto auto-objetivações coletivas, embora espontâneas, inconscientes e ainda não conscientemente deliberadas por coletividades humanas. De fato, sua pretensão foi substituí-las por auto-objetivações tão coletivas quanto autoconscientes numa Filosofia que assumisse as posições religiosas, inclusive de suas referências realmente correspondentes à integralidade humana, à medida que fossem percebidas como autorreferidas à humanidade (Feuerbach, 2022 [1841]):

A auto-objetivação religiosa [...] deve ser distinguida da auto-objetivação da reflexão e da especulação. Esta é arbitrária, a outra espontânea, necessária, tão necessária quanto a arte, a língua. [...] O

desenvolvimento da religião referido acima em geral consiste então, observando-se mais de perto, em que o homem cada vez mais nega Deus e se afirma. No início o homem coloca tudo sem distinção fora de si. [...] Tudo que, num período posterior ou num povo culto, é atribuído à natureza ou à razão, é num período anterior e num povo ainda inculto atribuído a Deus (Feuerbach, 2022 [1841], p.69 e 71).

Tese VIII: “A vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que seduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução racional na práxis humana e no compreender desta práxis.” (Marx, 1982 [1845], p.3).

Evidentemente, a filosofia feuerbachiana não é a da *práxis*, que então recentemente (redigidos os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844), caracterizaria a marxiana como adaptação da natureza pelos homens, durante a (re)produção social de suas condições materiais. Porém, à sensibilidade humana (feuerbachiana) não são alheias as carências, inclusive materiais, cujo reconhecimento protestante (desprezado pela tradição católica) enalteceu quando “[...] todas as suas forças lhe faltam, o seu ânimo cede, a sua confiança em si mesmo desaparece. Desesperado, exclama: Ah! Como é exatamente nada o homem sem comida!” (Feuerbach, 1967 [1844], p.361). Posteriormente, ainda publicaria *O mistério do sacrifício ou o homem é o que come* como uma de suas derradeiras obras (1866).

Porque ser *humanamente* sensível (no largo espectro feuerbachiano dos 5 sentidos fisiológicos unos com o entendimento racional) implica que cada ser humano é um circuito unitário no qual receptividade e atividade – nesta ordem, sendo as emoções as primeiras reações ativas às sensações que nos são impingidas – integram necessidades cuja satisfação é decisiva e, portanto, continuamente decidida pela ação impulsionada neste sentido e as carências materiais são nele primordiais:

A dor é um protesto clamoroso contra a identificação do subjetivo e do objetivo. A dor do amor é o fato de algo *não* ser na realidade o que é na representação. Mesmo a dor física exprime com suficiente clareza esta diferença. A dor da fome consiste apenas no fato de não haver nada de objetivo no estômago, de o estômago ser como que objeto para si mesmo, de as paredes vazias se comprimirem uma à outra em vez de comprimirem um alimento (Feuerbach, 2008a [1843], p.55).

Mas só onde existe movimento, efervescência, paixão, sangue, sensibilidade, reside também o *espírito* (Feuerbach, 2008c [1842], p.13).

Tese IX: “O máximo que o materialismo *contemplativo* consegue, isto é, o materialismo que não compreende o mundo sensível como atividade prática, é a visão dos indivíduos isolados na ‘sociedade civil’ ” (Marx, 1982 [1845], p.3).

Durante a contraposição feuerbachiana à tese anterior, foi esclarecido que à sensibilidade humana jamais corresponde mera recepção, mas é tendencialmente orientada para a ação, deliberada ou espontânea, sobre objetos da subjetividade. Sendo que a institucionalização do Poder político, sob formato tão republicano quanto democrático, é um momento fundamental ao ativismo político feuerbachiano, defendido para solucionar os problemas coletivos da humanidade, e não o mero associativismo civil:

O Estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana. No estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem realizam-se em “estados” particulares; mas na pessoa do chefe do Estado, são reconduzidas à identidade. O chefe do Estado deve representar todos os “estados”; diante dele, todos são igualmente necessários e igualmente justificados. O chefe do Estado é o representante do homem universal (Feuerbach, 2008c [1842], p.19-20).

Tese X: “O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade “civil”; o ponto de vista do novo a sociedade *humana*, ou a humanidade socializada.” (Marx, 1982 [1845], p.3)

Embora prefira discutir a abordagem marxiana do gênero humano em contraste com a feuerbachiana na conclusão do artigo, cabe ressaltar aqui que o viés feuerbachiano, como já exposto no contraponto à tese marxiana anterior (IX), *não* é a da atomização individual característica do termo “sociedade civil”, então utilizado para distinguir o que não pertencia ao Estado, no interior de nações.

Pois a centralidade feuerbachiana do amor (abarcando *todos os afetos benéficos*), em *quaisquer* livres junções humanas, também confere à humanidade uma vocação comunitária pela qual nunca são suficientes as meras reuniões pontuais, mas sempre teriam sido fundamentais vínculos afetivos para a formação, continuidade e, mesmo, evolução de coletividades humanas, que perdurem no tempo e espaço.

Como *nenhuma individualidade* feuerbachiana se constitui ou é exercida sem alteridade individual correspondente e lhes é intrínseca a interdependência objetivamente indispensável entre si, incapazes de realizarem suas propensões individuais sem complementação alheia, o propósito feuerbachiano é (na era da liberdade política) uma inédita *comunidade humana democrática*:

[...] o outro é o representante do gênero, mesmo sendo um, ele me supre a necessidade de muitos outros, tem para mim um significado universal, é o deputado da humanidade que fala em nome dela para mim, o solitário, portanto, ainda que unido somente a um, tenho uma vida comunitária humana [...]. Somente no outro tenho a consciência da humanidade; somente através dele eu experimento, sinto que sou homem; somente no amor por ele torna-se claro que ele pertence a mim e eu a ele, que ambos não podemos existir um sem o outro, que somente a comunidade faz a humanidade (Feuerbach, 2022 [1841], p.213).

O Papa, cabeça da Igreja, é homem como eu; o rei, homem como nós. Ele não pode, pois, impor ilimitadamente as suas fantasias; não está por cima do Estado, por cima da comunidade. Se suprimirmos a cisão entre [...] o céu, onde somos senhores, e a terra, onde somos escravos, se, pois, reconhecermos a terra como lugar do nosso destino, então [...] leva diretamente à *república*. [...] Só quando tiveres suprimido a religião cristã é que tu, por assim dizer, terás *direito* à república; pois na religião cristã tens a tua *república no céu*; por isso não precisas de uma aqui. Pelo contrário, aqui deves ser escravo, para que o céu não seja supérfluo (Feuerbach, 2008b [1842], p.7-8).

O homem singular por si não possui em si a essência do homem *nem enquanto ser moral, nem enquanto ser pensante*. [...] Mas o [...] segredo da vida comum e social – o segredo da necessidade do tu para o eu – a verdade de que nenhum ser [...] é apenas por si mesmo um ser verdadeiro, perfeito e absoluto, e que só a ligação, a unidade de seres de idêntica essência, constitui a verdade e a perfeição (Feuerbach, 2008a [1843], p.73-74).

Tese XI: Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo* (Marx, 1982 [1845], p.3).

Feuerbachiano é o pioneirismo filosófico de comprometer (ou propor tornar comprometida) a Filosofia com a Humanidade, na trilogia dos manifestos filosófico-políticos de 1842 e 1843. Neles proclamou a necessidade de uma Filosofia sem escola filiada, assumida por qualquer ser humano e para superar toda miséria humana, *porque* tornaria filosófica a verdade simples de que à Humanidade inteira caberiam todas as faculdades humanas (*ganzer Mensch*) como garantidas e cujas possibilidades são imediatamente percebidas pelos meros sentidos humanos (Feuerbach, 2008b [1842], p.1, 2, 7 e 8; 2008c [1842], p.6, 11, 17, 18 e 20).

Todas as suas sentenças filosoficamente revolucionárias, nos manifestos acima, podem ser resumidas pelo prólogo do último texto de sua trilogia filosófico-política, publicado cerca de 5 anos antes da eclosão das Revoluções europeias de 1848: “A filosofia do futuro tem a tarefa de reconduzir a filosofia [...] de um pensamento sem necessidades para a miséria humana. [...] As consequências destes princípios não se farão esperar” (Feuerbach, 2008a [1843], p.5-6). Seu compromisso com a integralidade humana (*ganzer Mensch*), que exigia

superar toda miséria material e imaterial na Humanidade, foi plasmado em várias sentenças (Feuerbach, 2008a [1843], p.69, 70, 72 e 73), tais como: “O princípio supremo e último da filosofia é, pois, a *unidade do homem com o homem*” e “[...] a nova filosofia, enquanto filosofia do homem – é também uma filosofia *para o homem* – possui [...] uma tendência prática e [...] vem ocupar o lugar da religião - [...] ela própria é em verdade *religião*” (Feuerbach, 2008a [1843], p.74) por visar a integração humana, ligando todos os membros da Humanidade, sem exclusões.

Tal integração sem peias seria imediatamente compreendida como naturalmente necessária pelo apelo aos sentidos, dos quais é dotada a condição humana. Mas garantida pelo exercício tão natural, racionalmente assumido, do *amor* como designativo das diversas afeições intrinsecamente humanas. Cujas duplas dimensões Feuerbach detectara nas 2 principais tradições religiosas cristãs (respectivamente, católica e protestante), embora enrustidas como são as dimensões humanas na religião em geral:

- o amor por outrem (ser - humano ou não – ou coisa) como *sentido inerente* à vida humana, direcionando-a em prol do que ou quem lhe importa:

Tudo aquilo que o homem estabelece como meta essencial da sua vida, declara ele como sendo a sua alma, pois é o princípio do movimento nele. A través dos seus objetivos, da atividade na qual ele realiza esses objetivos, é, porém, o homem ao mesmo tempo, como algo para si, também algo para os outros, para o geral, para a espécie (Feuerbach, 2022 [1841], p.228).

O amor-próprio (por si mesmo) como *confiança íntima* de seu valor humano, justificando seu autocuidado individual: “Tenho, pois, de cuidar de mim mesmo antes de cuidar de outrem, de possuir antes de partilhar, de saber antes de ensinar e, em geral, de me pôr a mim mesmo como fim, antes de poder pôr-me ao serviço de outrem” (Feuerbach, 1967 [1844], p.400).

O amor é aperfeiçoador. Pois aperfeiçoa ao objeto no qual se afeiçoa, sem lhe impor aperfeiçoamentos, mas em congruência conjunta consigo. Tornando importante seu objeto, seja a si mesmo quando for o próprio sujeito ou alheio a si quando relativo a outrem, amar é transformador porque somente beneficia continuamente ao objeto amado e ao sujeito amante, pelo qual o habilita para estar contribuindo a(o) que(m) ama: “Aquilo que para o outro é um *benefício* é em relação a mim, o benfeitor, uma ação moralmente *boa*. [...] A bondade não é, portanto, uma propriedade fixa, mas sim, fluida, transitória. Ser bom significa amar.” (Feuerbach, 1967 [1844], p.368).

Por ambas características amorosas (própria e proposital) serem inerentes à condição humana, seriam viáveis interpelações políticas pela construção *democrática* da comunidade humana, à medida que apelassem ao que importa para cada qual no que ame em si ou em outrem: “Portanto, quem vive na consciência da espécie [...] considera o seu ser para os outros, o seu ser público, comunitário, como o ser que é idêntico ao ser da sua essência [...]. ele vive para a humanidade com toda alma, com todo coração.” (Feuerbach, 2022 [1841], p.228). Devemos transformar o mundo porque a humanidade importa.

Conclusão: Libertação comunitária X Socialização proletária

A Tabela 1 correlaciona as teses marxianas de 1845 às elaborações feuerbachianas contrapostas, em obras de Feuerbach e explicitamente cientes por Marx na década de 1840.

Tabela 1. Críticas marxianas X contraponos feuerbachianos.

TESE I	A essência do Cristianismo e Princípios da filosofia do futuro
TESE II	Princípios da filosofia do futuro
TESE III	Princípios da filosofia do futuro
TESE IV	A essência do Cristianismo, Teses provisórias para a reforma da filosofia e Princípios da filosofia do futuro
TESE V	A essência do Cristianismo e A essência da fé segundo Lutero
TESE VI	A essência do Cristianismo
TESE VII	A essência do Cristianismo
TESE VIII	Princípios da filosofia do futuro e A essência da fé segundo Lutero
TESE IX	Teses provisórias para a reforma da filosofia
TESE X	A essência do Cristianismo e Princípios da filosofia do futuro
TESE XI	A essência do Cristianismo, Teses provisórias para a reforma da filosofia, Princípios da filosofia do futuro e A essência da fé segundo Lutero

Obs: como não é mencionada, explicitamente, por Marx, em sua correspondência com Feuerbach (outubro de 1843 e agosto de 1844), a obra *Necessidade de uma reforma da Filosofia* (1842) não foi tabelada, mas discutida acima devido à sua inserção orgânica na trilogia de manifestos filosófico-políticos de Feuerbach (1842/3).

Fonte: Teses ad Feuerbach (1845), *A essência do Cristianismo* (1841), *Teses provisórias para a reforma da Filosofia* (1842), *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843) e *A essência da fé segundo Lutero* (1844)

A caracterização do posicionamento feuerbachiano como passivo-contemplativo, pelas teses marxianas, é sobejamente refutada pelas obras de Feuerbach publicadas e, quase todas, alegadamente conhecidas por Marx, quando escreveu suas críticas e as arquivou em 1845. Tais contraposições contrastam, a rigor *2 humanismos distintos* por conceberem distintamente a emancipação humana. Embora ambos fossem contrários à pobreza como condição impingida à humanidade, apesar de Marx não perceber o sentido feuerbachiano de emancipação humana, inicialmente, como distinto do que ele adotava.

O ideal normativo de Feuerbach é o de uma comunidade peculiarmente ilimitada (como nenhuma outra já formada) na qual a liberdade política – tema central da humanidade *presente* - alcance toda plenitude: libertária das individualidades, porque acolhedora das diferenças individuais; democrática da participação individual generalizada numa República completa; e humana, porque é a única condição inerente para dela participar, à medida que quaisquer seres humanos se importam, amorosamente, consigo e com outros aos quais amem.

A proposta *política* feuerbachiana é estender o exercício amoroso, *normalmente* exercido pela humanidade, sem mais limitar sua espontaneidade coletiva a determinados grupos, para tornar comunitárias *todas* as diferenças humanas ínsitas à espécie, orientando assim a participação individual nas decisões coletivas gerais: “A essência do homem está contida apenas na comunidade, *na unidade do homem com o homem* – uma unidade que, porém, se funda apenas *na realidade da distinção* do eu e do tu.” (Feuerbach, 2008a [1843], p.73).

A leitura de Marx do trecho acima interpretara as diferenças humanas, inicialmente e em vez de como base feuerbachiana das experiências comunitárias a serem radicalizadas entre individualidades distintas, como as desigualdades classistas a serem canceladas para tornar efetiva a unidade humana, na segunda carta endereçada a Feuerbach, em 11 de agosto de 1844: “Conceber a unidade do homem com o homem, que se funda na diferença real dos homens, e fazer descer o conceito de gênero humano da abstracção para situá-lo na terra real, que é tudo isto senão o conceito de *sociedade*?” (Marx *apud* Serrão, 2020, p.275). Afinal, como exprimiria em 1845 pela sua tese X *in fine* da humanidade socializada, ela somente seria efetiva pela apropriação social dos meios de produção (pelo proletariado) como regime geral de propriedade, caracterizando *politicamente* como marxiano um socialismo proletário (destacadamente industrial) cuja ascensão classista resultaria numa sociedade humana (Marx, 1982 [1845], p.3) *porque* de produtores unificados⁴.

Mas o comunitarismo libertário, democrático e humanista de Feuerbach sequer adotava o termo *Gesellschaft* (sociedade ou grupo de reuniões utilitárias entre seus membros), sempre referido à *Gemeinschaft* (comunidade ou grupo unido por interdependência objetiva e comunhão emocionalmente subjetiva), porque concebia a humanidade, em qualquer âmbito

⁴ Também dedutível, além da tese X de 1845, por 2 comentários na segunda carta (11/08/1844) a Feuerbach. Interpretando as obras feuerbachianas *Princípios da Filosofia do Futuro* e *A Essência da Fé segundo Lutero*: “Nestes escritos o Senhor deus – não sei se deliberadamente – uma fundamentação filosófica ao socialismo, e os comunistas entenderam assim estes trabalhos desde o primeiro momento. [...] Devia o Senhor assistir a uma das reuniões dos operários franceses [...]. Também o proletário inglês faz progressos gigantescos [...]. O que acontece é que o artesão alemão é ainda demasiado artesão.” (Marx *apud* Serrão, 2020, p.275-276).

territorial ou quantitativo de participantes, onde e quando houvesse agrupamento comunitário, ou seja, coletivamente afetivo e com reciprocidades sinérgicas entre seus membros. Daí a fé feuerbachiana⁵ no exercício comunitário amplamente propiciado pela liberdade de participação política nas democracias republicanas, cuja instauração, manutenção e, principalmente, expansão adviria do *ethos humanista* que as permeassem: “*A solidão é finitude e limitação, a comunidade é liberdade e infinidade. O homem para si é um homem (no sentido habitual); o homem com o homem – a unidade do eu e do tu – é Deus*” (Feuerbach, 2008a [1843], p.73).

Tal sentido político feuerbachiano, *também contrário à miséria humana*, foi ainda mais evidenciada por seu *único* texto diretamente político. Em *A Ciência Natural e a Revolução*, após a derrota das Revoluções democráticas de 1848 (1850), no qual depositava suas esperanças nos avanços científicos objetivamente contrários às limitações religiosas da potencialidade comunitária da humanidade. Ali formulou um duplo regime de propriedades garantidas e sem excluir outras:

1- defendeu que propriedade comum só deveria haver para bens *naturalmente disponíveis pela natureza* (ar, luz, espaço, água, etc):

Não apenas democrata, mas também socialista e comunista, é claro, apenas no sentido razoável e geral dessa palavra [...]; pois a natureza nada sabe sobre [...] as ficções pelas quais o homem [...] atrofiou [...] a existência de seu semelhante. [...] O ar por natureza pertence a todos e, portanto, a ninguém, é propriedade comum de todos os vivos; mas o dogmatismo transformou até o ar numa prateleira [...] (Feuerbach, 1971 [1850], p.348).

2- defendeu posses individuais básicas como garantidas:

A natureza certamente conhece a propriedade, mas apenas o que é necessário e indistinguível da vida; ela dá a cada ser o que ele precisa; ela não criou um sequer para passar fome. A necessidade da fome deve sua existência apenas à arbitrariedade do Estado [...]. Mas a ciência natural não conhece diferença entre um ventre nobre e um burguês, apenas conhece uma origem comum a todas as pessoas e a mesma (Feuerbach, 1971 [1850], p.348-349).

No mesmo texto, defluiu da natureza em geral a tendência comunitária da humanidade e notoriamente exponencial ao longo de sua trajetória no planeta, de modo

⁵ “A fé é a convicção de que, por toda parte, o bem não sucumbirá ao mal, mas o mal ao bem [...]. A fé abandona-se apenas à própria *causa* justa e boa [...]” (Feuerbach, 1967 [1844], p.394).

condizente com seu comunitarismo democrático, caracterizando-o pela colaboração recíproca de interesses diversos (não opostos):

O naturalista vê que na natureza não há nada isolado [...] como tudo nela está em uma conexão necessária [...]; como os seres naturais são divididos em classes diferentes, mas apenas com diferenças bem fundadas e, [...] mesmo estas finalmente se dissolvem na unidade do todo. Assim, involuntariamente, ele se acostuma [...] a aplicar o grande padrão da natureza à política. [...] Portanto, [...] os padrões mesquinhos da política ministerial europeia [...] encontram sua salvação apenas na democracia. [...] Recebemos substâncias do mundo exterior e as devolvemos, apenas de uma forma diferente, elas são eliminadas. E quanto mais ou menos damos de nós mesmos, mais ou menos temos que receber (Feuerbach, 1971 [1850], p.348 e 354).

Um ano antes da publicação de *O Capital* por Marx, o comunitarismo feuerbachiano também versou sobre o mercado, em geral, posicionando-se pela garantia de seu funcionamento ordinário *quando e enquanto comunitário* (ao invés de sua supressão como atividades humanas interdependentes):

[...] na relação de produtor a consumidor, de vendedor a comprador, a própria prosperidade está necessariamente ligada à dos demais, já que, se os demais não são nada e não têm nada, eu não sou nada e não tenho nada. [...] É o dever que dia a dia, ano após ano, desde a juventude até a velhice, chama o agricultor às suas terras e campos, o artesão à sua oficina, o comerciante ao seu balcão, o escriturário para o seu escritório. Porém, não é este dever ao mesmo tempo sua vantagem, um domínio do seu impulso de felicidade? [...] Ou talvez o compromisso mútuo de não se enganarem mutuamente, de aderir estritamente às regras do jogo, contrasta com a busca, por parte de ambos, de sua própria felicidade? Por que nem sequer o trapaceiro pode ser enganado, se falha a proibição do engano? [...] Porque, se você fosse o enganado em vez do vigarista, você transferiria a censura da infâmia para o outro, portanto, em última instância, porque é a vontade de meu próprio impulso de felicidade não ser enganado ou trapaceado (Feuerbach, 2021 [1866], p.70-72).

O contraste entre comunitarismo humanista (feuerbachiano) e socialismo proletário (marxiano) também se verifica na distinta postura de ambos em face da Revolução alemã de 1848 (extensiva às demais Revoluções europeias correlacionadas no período).

O ativismo político feuerbachiano na Revolução alemã de 1848 pela unificação democrática do território germânico (ainda dividido em dezenas de principados e ducados absolutistas) apostava na *democratização política mais ampla* ao ponto de não se esgotar em aspectos institucionais, na opção preferencial por uma República tão democrática quanto social.

Foi candidato de democratas radicais⁶ de Ansbach ao primeiro Parlamento livremente eleito em solo germânico; mesmo derrotado, mudou-se com a família (não sem dificuldades materiais) para Frankfurt, onde se reuniam os parlamentares eleitos e para influir nos debates constituintes, defendendo as teses mais progressistas; e até durante o descenso revolucionário proferiu 30 palestras seguidas no prédio municipal de Heidelberg, aos universitários revolucionários e abertas à população, sobre suas obras, até então e sem descurar dos aspectos políticos de seu pensamento (Tomasoni, 2022, p.12-13). A repercussão política das palestras feuerbachianas – afinadas com a orientação progressista da associação estudantil-universitária que a promovera (proclamando que os valores de Liberdade, Fraternidade e Igualdade deveriam ser nesta ordem realizados e não apenas formalizados) – foi tamanha que atemorizou as elites políticas que moderavam a Revolução interrompida, embora Feuerbach admitisse a solução monárquico-parlamentar formulada pela Assembleia eleita, enquanto não houvesse uma cultura cívica alemã suficientemente evoluída para a República que defendia (Jaraus, 2012, p.103-105, 108).

Enquanto o comunitarismo feuerbachiano condizia com a mobilização revolucionária pela unificação democrática alemã, alargando a cidadania emergente como estratégia de transformação social, o viés classista-proletário de Marx concebia a Revolução de 1848 como experiência política operária (cujos direitos como classe eram, pioneiramente, debatidos no Parlamento eleito) propícia para que o proletariado, a partir do industrial, aprendesse que tais formas institucionais não condiziam com a emancipação social que lhe correspondia como classe. Neste sentido, publicou artigos defendendo a instituição de uma ditadura republicana, similar à jacobina de 1793-1794, para tornar a Revolução mais infensa aos liberais que nela participavam, pois “[...] longe de ser uma Revolução europeia, não passava do eco enfraquecido duma revolução europeia num país atrasado” (Marx *apud* Korsch, 1948, p.6).

Como comunitarismo *ilimitado*, o feuerbachiano trava conflitos *morais contra toda limitação política ou econômica de indivíduos que tolham a expressão de sua diferença individual*. A qual, assumida *enquanto valor comunitário fundamental*, propicia formar ou ampliar comunidades onde a vida humana é o critério público da moralidade coletiva. Uma

⁶ A historiografia caracteriza as Revoluções europeias de 1848, nas quais emergiu o tema da República democrática e social (ainda que então derrotada), como lastreadas tanto em liberais democráticos, quanto em democratas radicais, os quais se distinguiam pela preocupação básica com os *meios* de garantia efetiva da cidadania proclamada pelas mobilizações revolucionárias (Remond, 1974, p.50- 52). Obviamente que Feuerbach atuou neste segmento revolucionário alemão e europeu, embora seu humanismo o transcendesse.

comunidade da diversidade humana - única possível para a humanidade (inteira, no limite planetário) desde que formulada através de pacto político entre as diversas expressões amorosas, tanto próprias a cada membro quanto relativas às com quem se importem em suas relações ou quaisquer demais atividades: “O amor ao ser humano não pode ser derivado, ele deve ser primitivo. Só então torna-se o amor um poder verdadeiro, sagrado, seguro. Se a essência do homem é a mais elevada [...], então também praticamente deve ser [...] a primeira lei o amor do homem pelo homem.” (Feuerbach, 2022 [1841], p.338).

Para substituir a religião pela *política religiosa da humanidade*, integrando progressivamente toda condição humana enquanto *comunitariamente* valiosa, tanto para a interdependência objetiva quanto à afetividade subjetiva, a comunidade da diversidade amorosa precisa duma filosofia cujo filosofar *através dos sentidos humanos* propicie seu exercício cotidiano. O ideal normativo feuerbachiano é tornar *efetivamente* comunitário o que a religião cristã formulara como mera ficção coletiva e problematizava a plena apreensão subjetiva da realidade, mesmo quando ela se tornava aberta às ciências. Como Feuerbach proclamara imediatamente antes de seu doutoramento e mediante carta a Hegel em prol do novo papel a ser desempenhado pela Filosofia:

Pois se [...] trata da filosofia [...] não como um assunto da escola, mas da Humanidade [...] que finalmente agora captou o próprio todo num todo e o exprimiu na forma de um todo, tem agora finalmente de conseguir que não subsista mais um segundo ou um outro [...] (Feuerbach *apud* Serrão, 2019 [1828], p.244 e 245).

Politicamente, assim como a auto-objetivação religiosa *espontânea* (tal qual a arte e outras expressões culturais) deveria ser substituída pela auto-objetivação coletiva *deliberada da política*, esta deveria ser comunitária e não se contentar com meros arranjos entre interesses racionais. Mas estabelecer valores como parâmetros comunitários, ainda que *intencionalmente* e não tradicionalmente, como nas comunidades correntes.

A comunidade feuerbachiana seria tão intencional quanto progressista, diferindo de qualquer comunidade tradicional, pois à medida que a diversidade comunitária consistiria na única tese permanente em seu âmbito, eventuais mutações costumeiras internas seriam normalizadas pelo exercício comunitário por membros ciosos de suas diferenças individuais, sejam quais fossem as nela encontradas ou surgidas.

A comunidade política daí advinda não dispensaria uma ordem institucional, mas apenas como autoridade de garantia da cidadania comunitária na partilha do Poder público

laico. Como proclamado por Feuerbach, desde o primeiro da trilogia de seus manifestos filosófico-políticos:

No Estado, as forças do homem separam-se e desenvolvem-se para, através desta separação e da sua reunificação, constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. [...] No Estado, os homens representam-se e completam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo (Feuerbach, 2008b [1842], p.6).

Enquanto obra democrática, permanente de confluência recíproca entre diferenças – desde as individuais - a comunidade feuerbachiana foi a primeira formulação política a tentar unificar participação e diferença individual em âmbito comunitário. Um desafio civilizatório cuja atualidade pode se beneficiar da pioneira reflexão feuerbachiana no século XIX: “Mas o impulso prático na humanidade é o impulso *político*, o impulso para participar activamente nos negócios do Estado, o impulso para a supressão da hierarquia política, da insensatez do povo [...]” (Feuerbach, 2008b [1842], p.6). “Eu estou aqui, tu além; somos exteriores um ao outro; eis porque podemos ser 2 sem nos prejudicarmos; há lugar suficiente.” (Feuerbach, 2008a [1843], p.63).

267

REFERÊNCIAS:

ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: Marx, K.; Engels, F. **Obras Escolhidas**. v.3. p. 171-207. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, S/d.

FEUERBACH, L. **A essência do Cristianismo**. São Paulo: MEDIA fashion / Folha de São Paulo, 2022 [1841].

FEUERBACH, L. **Espiritualismo y materialismo**: especialmente en relación con la libertad de la voluntad. Trad: Leandro Sánchez Marín. Medellín: En negativo Ediciones, 2021 [1866].

FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Trad: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior. 2008a [1843].

FEUERBACH, L. **Necessidade de uma reforma da filosofia**. Trad: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior. 2008b [1842].

FEUERBACH, L. **Teses provisórias para a reforma da filosofia**. Trad: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior. 2008c [1842].

FEUERBACH, L. **Naturwissenschaft und Revolution**. Gesammelte Werke, Kleinere Schriften III, Bd. 10, p. 347–368. Berlin. 1971 [1850].

FEUERBACH, L. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. In.: **Gesammelte Werke 9**, Werner Shuffenhauer, p. 353-412. Berlin: Akademie: Akademie-Verlag, 1967 [1844].

JARAUSCH, K.H. The sources of German student unrest 1815-1848. **Historical Social Research**, Supplement, n. 24, p.80-114, 2012.

KORSCH, K. 1948 – Marx e a revolução europeia de 1848 - Parte I. **Revista Novos Rumos**, [S. l.], v. 54, n. 1, 2017. DOI: 10.36311/0102-5864.2017.v54n1.02.p2.

LOPES, J. A teoria do individualismo cooperativo de Robert Owen. **Realis**, v.12, n. 2, Jul-Dez. 2022. DOI: <https://doi.org/10.51359/2179-7501.2022.253653>.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: **Obras Escolhidas de Marx e Engels**. Tomo 1, p.1-3. São Paulo: Editorial Avante, 1982 [1845].

NETO, Pedro L, da C. Nova tradução comentada do Ludwig Feuerbach de Engels. **Crítica marxista**, n.51, p.71-77, 2020.

OWEN, R. **The revolution in mind and practice of the human race**. London: Effingham Wilson Publisher, 1849.

OWEN, R. **A new view of society**. Archive for the history of economic thought. McMaster University: Canada, 1813.

REMOND, R. **O século XIX: 1815-1914**. São Paulo: Cultrix, 1974.

SERRÃO, A. A correspondência Karl Marx-Ludwig Feuerbach. In: Serrão, A. **Nos horizontes da Razão** (Homenagem a José Barata-Moura). p 267-278, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2020.

SERRÃO, A. A carta de Feuerbach a Hegel. **Dialectus**, v.8, n.14, p.235-247, 2019.

SERRÃO, A. A pergunta de Feuerbach a Stirner ‘Que significa ser um indivíduo?’. **Philosophica**, v.41, p.97-108. 2013.

TOMASONI, F. **Feuerbach**. São Paulo: Ideias& Letras, 2022.

A PROPOSTA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU ENTRE OS DISCURSOS EDUCATIVOS PARA A RELAÇÃO DO EMÍLIO COM AS CIÊNCIAS

Luciano da Silva Façanha¹
Maria do Socorro Gonçalves da Costa²

Resumo:

Enquanto educador, Rousseau irá propor uma maneira inovadora, à sua época, de adquirir os conhecimentos tradicionalmente constituídos sobre os quais discorre entre os livros dois e três de sua obra pedagógica *Emilio ou Da Educação*. Partindo dessa premissa, dentro do que pode ser classificado entre os discursos educativos desse autor, o objetivo deste artigo consiste em apresentar a proposta que o filósofo de Genebra delega ao seu aprendiz, Emílio, para a relação que ele deve estabelecer com as Ciências, ou seja, com os saberes constituídos em seu processo de aprendizagem, rol da educação negativa. Para tanto, a metodologia empregada será de análise interpretativa do texto bibliográfico de Rousseau e de comentaristas sobre a temática. O filósofo procura inverter o processo de aquisição do saber ao inserir a experiência como mediadora da aprendizagem enquanto elemento fundamental entre o indivíduo e os elementos empíricos, base aquisitiva para todo conhecimento que componha os discursos científicos ou humanos. Assim, pretende-se contribuir com novas abordagens sobre a teoria do conhecimento em Rousseau e seus reflexos na educação da criança.

Palavras-chave: Experiência. Ciências. Conhecimento. Aprendizagem. Rousseau.

THE PROPOSAL OF JEAN-JACQUES ROUSSEAU AMONG EDUCATIONAL DISCOURSES FOR EMILE'S RELATIONSHIP WITH THE SCIENCES

269

Abstract:

As an educator, Rousseau proposed an innovative approach, for his time, to acquiring traditionally established knowledge, which he discusses in books two and three of his pedagogical work *Emile, or On Education*. Based on this premise, within what can be classified among the educational discourses of this author, the aim of this article is to present the proposal that the philosopher from Geneva assigns to his apprentice, Emile, regarding the relationship he should establish with the sciences—namely, the knowledge constituted during his learning process, which falls under the realm of negative education. To this end, the methodology employed will be an interpretative analysis of Rousseau's bibliographical text and the works of commentators on the subject. The philosopher seeks to reverse the process of knowledge acquisition by inserting experience as a mediator of learning, a fundamental element between the individual and empirical elements—a foundational basis for all knowledge that comprises scientific or human discourses. Thus, the article intends to contribute to new approaches to Rousseau's theory of knowledge and its implications for the education of children.

Keywords: Experience. Sciences. Knowledge. Learning. Rousseau.

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Bacharel em Direito pela Universidade Cidade de São Paulo. Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É Pós Doutor em Filosofia pela PUCSP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1331-5880>. E-mail: luciano.facanha@ufma.br.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia-UFBA (2022) Professora - Adjunto, C, Nível 02 na Universidade Federal do Maranhão. Atua como membro pesquisadora no Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau UFMA (GEPI Rousseau UFMA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5009-6659>. E-mail: maria.sgc@ufma.br.

1. Introdução

Jean-Jacques Rousseau nasceu na república de Genebra, Suíça, em 28 de junho de 1712. Descendente de uma família francesa protestante, filho de Suzanne Bernard e Isaac Rousseau, tornou-se um dos mais importantes e influentes filósofos do século XVIII, talvez aquele que melhor tenha perscrutado a sociedade de sua época, em seus aspectos sociais, morais e educativos, como suas obras iriam demonstrar.

Mesmo tendo contribuído com verbetes sobre música na *Enciclopédia*, o percurso literário-filosófico de Rousseau começou antes mesmo de ganhar fama com a premiação da Academia de Dijon, em 1750, pelo seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, conhecido como *Primeiro Discurso*. O filósofo³ escreveu sua primeira peça de teatro, *Narciso ou o Amante de Si Mesmo*, aos dezoito anos de idade, em 1733. Esta comédia já continha um quiproquó em torno do ser e do parecer, uma tese que apareceria em todas as suas obras futuras.

As ideias de anti-progresso, decadência moral e anti-iluminismo, defendidas por Rousseau, deram margem para que alguns comentadores, a exemplo de Luiz Roberto Salinas Fortes (2004), considerassem-no o *desmancha-prazeres* da festa dos iluministas. Enquanto todos acreditavam nos admiráveis progressos da razão, Rousseau, ao contrário, pôde perceber que tais progressos supostamente promovidos pela razão só serviram para tornar os homens menos humanizados e mais artificiais, deixando-os cheios de vícios, como a polidez, a estima pública e a vaidade⁴. Sob sua perspectiva, os homens passaram, assim, a valorizar mais as aparências e o luxo⁵; enquanto as virtudes humanas, como a sinceridade e a amizade, passaram a pertencer a poucos indivíduos. Essas ideias, esboçadas no *Discurso sobre as ciências e as artes*, tornarão o filósofo conhecido no meio acadêmico.

A construção de suas teorias pode ser mais bem compreendida a partir do itinerário pessoal do filósofo e de sua formação autodidata. Diferentemente de seus amigos enciclopedistas, Rousseau não frequentou formalmente nenhuma academia.

³ Letras, Gente de Letras ou Letrados. “As pessoas de letras que mais serviços prestaram ao reduzido número de entes pensantes espalhados pelo mundo são os letrados isolados, os verdadeiros sábios encerrados nos seus gabinetes que não argumentaram nos bancos das universidades nem disseram as coisas pela metade nas academias; e esses têm sido quase todos perseguidos; homens que esclareciam outros e eram perseguidos. Um homem de letras não se atém a nada.” (VOLTAIRE, 1973, p. 242).

⁴ A polidez permite que os homens transpareçam um caráter camuflado.

⁵ “O luxo é o elemento supérfluo e desnecessário que diferencia os homens, tornando-os escravos vis e presos a essa aparência que, gradativamente, se torna tão importante. Ao longo do processo civilizatório das sociedades, a dicotomia ser e parecer se estabelece, deixando para trás a importância da virtude”. (PISSARA, 2002, p. 43).

Suas primeiras instruções foram recebidas de seu pai, ainda na infância, embora ele ignore como aprendera a ler e o que tenha feito até os seis anos de idade, conforme relata em *Confissões*, obra autobiográfica que representa não apenas sua identidade pessoal, mas também a construção de sua intelectualidade.

Quando se menciona o século XVIII, muitas são as ideias que perpassam esse período. Historicamente, este século representou um marco no pensamento humano, pois permitiu fazer uma retrospectiva do que ocorrera até então e empreender uma leitura do que se passara durante o período por intermédio dos volumes da *Enciclopédia*, com destaque para os atuantes intelectuais da época, dentre os quais se sobressai a promissora figura de Jean-Jacques Rousseau, que havia contribuído notoriamente com os verbetes sobre música. Já conhecido por seu *Primeiro Discurso* e por sua contribuição na *Enciclopédia*, alguns anos mais tarde, Rousseau chamará a atenção sobre outra obra, *Emílio ou da Educação*, a qual mudaria as concepções sobre a educação tão já em decadência no período, por conta do ensino jesuíta ainda muito praticado nas escolas na época. É o *Emílio* que constituirá todo um discurso envolvendo a educação de forma geral, a educação da criança e suas fases até a idade adulta.

Esse discurso crítico sobre a educação tem início com o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750), quando Rousseau responde negativamente à ideia de que o progresso das ciências e das artes tenha contribuído para o aprimoramento moral do homem. Pelo contrário, de maneira factual, ele demonstra que todas as sociedades que as cultivaram eventualmente declinaram. Desde essa sua primeira obra de renome, o filósofo mostrou-se contrário àqueles que buscam conhecimento por motivos de vaidade e estima pública, relegando os deveres humanos a segundo plano.

Em *Emílio ou Da Educação*, o romance pedagógico que trata da educação de uma criança imaginária desde o nascimento até a idade adulta, sob a égide da educação negativa, Rousseau retoma o tema das ciências e das artes, compondo todo um cabedal de ideias sobre a forma como se adquire o conhecimento numa clara adesão ao empirismo ao mesmo tempo em que se opõe ao racionalismo. Na obra, quando chega o momento em que a criança, já pré-adolescente, deve ter contato com os conhecimentos estabelecidos, ou seja, com as ciências em sua forma acabada, discursiva, teórica, o preceptor, chamado Jean-Jacques, a afasta dos livros e a faz experimentar os fatos, os fenômenos, a natureza e as coisas antes que possa compor os discurso teóricos sobre o saber, seus preceitos, suas ideias.

Dessa forma, o objetivo deste artigo é apresentar a proposta de Rousseau para a relação que seu aprendiz, Emílio, a criança imaginária, deve estabelecer com as Ciências, ou seja, os saberes constituídos, as Ciências em sua forma acabada e teórica, assim como a maneira como o preceptor conduz esse processo. A questão central abordada é: há no *Emílio* uma teoria do conhecimento quando Rousseau estabelece uma forma de seu aprendiz lidar com as coisas antes de transformá-las em conceitos abstratos? Por que o aprendiz precisa sentir, ver, tocar antes de pensar teoricamente sobre um fato, um fenômeno ou um objeto? Observa-se que a teoria do conhecimento em Rousseau é um tema pouco explorado, embora esteja explicitamente disseminado em seu livro pedagógico, principalmente nos livros dois e três. Portanto, é necessário investigar e trazer à tona algo que a modernidade debate, que é o empirismo na educação, e como o filósofo aborda isso em seu romance pedagógico, como um aspecto da educação negativa e estrutura dos discursos sobre educação.

Para alcançar nosso objetivo, começaremos com a breve crítica que Rousseau faz às ciências e às artes no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, destacaremos as fases da educação de Emílio, enfatizaremos o papel da educação negativa na formação dessa criança fictícia e, por fim, apresentaremos a relação do aprendiz com os saberes constituídos, ou seja, com as ciências, conforme descrito nos livros dois e três. Investigaremos se essa prática é permitida ou evitada e qual solução o filósofo propõe para o aprendizado do menino, seguido das considerações finais sobre a abordagem em questão.

2. A crítica de Rousseau às ciências e às artes

A crítica de Rousseau às ciências e às artes está esboçada em seu *Primeiro Discurso*, o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. Essa crítica trata, sobretudo, do fato de que o aprimoramento das ciências, das artes e do saber em geral não tornou os homens moral e socialmente melhores. Pelo contrário, com seu avanço, os transformou em seres de falsas aparências, viciosos, corruptíveis e moralmente não confiáveis. No *Primeiro Discurso*, aquilo que está relacionado às ciências e às artes é a cultura, o refinamento, aquilo que o intelecto humano pôde desenvolver nos vários ramos da cultura letrada. A educação, para Rousseau, já se apresentava como corrompida e

superficial, pois exigia dos jovens aprendizados que se sobrepujassem aos seus deveres de seres humanos.

Já desde os primeiros anos, uma educação isenta orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares e estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignoram a própria língua, mas falarão outras que em lugar algum se usam; saberão compor versos que dificilmente compreenderão sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los ambos irreconhecíveis aos outros, graças a argumentos perniciosos; mas não saberão o que são as palavras magnanimidade, equidade, temperança, humanidade e coragem. (ROUSSEAU, 1978, p. 347).

Já no *Emílio*, a educação é compreendida como esse refinamento, erudição, cultura letrada. Essa educação pode ser moderada para que outras questões de caráter pessoal possam ser melhor desenvolvidas (COSTA, 2013). Em outras palavras, a educação humana do aprendiz antecede qualquer educação livresca, erudita, imposta pela sociedade e pela escola.

O aprendiz adquire conhecimentos a partir do contato com a natureza (o mundo exterior a si), com os homens e com as coisas, mediado por um preceptor Jean-Jacques. A crítica às ciências e às artes é transposta para a forma como a criança acessa o conhecimento instituído – educação dos homens, formal ou informal, sendo a educação negativa aquela que vai preservar a criança de saber e entender as coisas (abstração, conceitos etc.) antes do tempo e de forma errônea. O caminho para a compreensão e elaboração conceitual é longo e deve ser antecedido pela experiência sensível, isto é, pelo uso dos sentidos: visão, audição, tato paladar e olfato.

De maneira que, mesmo no trabalho que deve aprender – carpintaria, Emílio alia a arte mecânica e a bela-arte, já que na bela-arte estão incluídas regras e criação própria; um trabalho que exige criatividade, raciocínio e previsão. “Eis portanto o tempo dos trabalhos, das instruções, dos estudos, e observai que não sou eu que faço arbitrariamente essa escolha: é a própria natureza que a indica” (Rousseau, 2022, p. 188-89). Lembre-se que o tema da vaidade é o que levaria, segundo Rousseau, as pessoas a quererem se distinguir e ser melhores, umas em relação às outras, pelo talento que possuem, pelo trabalho que realizam, pela função que ocupam na sociedade; a vaidade faz emergir, nos homens, supostas “necessidades” que não lhes fazem falta. Ademais, a vaidade é um dos males causados pela ciência, conforme aponta no *Primeiro Discurso*.

A vaidade é um tema constante na filosofia de Rousseau. No *Emílio*, vaidade é o que não deve ser despertado no aprendiz. Isso é bem destacado em suas lições, como

no exemplo da ida do menino com o preceptor à feira, onde um mágico faz o pato se direcionar para o pedaço de pão e Emílio, com mais ou menos onze anos, descobre o segredo; no outro dia, no intuito de publicizar a descoberta do segredo do mágico, ele volta à feira com o preceptor, mas é envergonhado porque o truque não dá certo (se tivesse dado certo, seria tomado pela vaidade). Além da lição sobre a vaidade, física e estima são aprendidas nessa experiência. O conhecimento sobre uma coisa não é para se envaidecer, por isso, Emílio volta da feira devastado e o preceptor, que nada diz sobre o acontecido, espera o processo de compreensão que Emílio deve obter dali por diante.

Para Rousseau, as ciências, as artes e as letras mascaram a verdadeira essência dos homens e, ao invés de torná-los livres, fazem-nos escravos.

Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual parecem ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. A necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. (ROUSSEAU, 1978, p. 334-335)

Isso permite reiterar a necessidade de preservar no aluno, durante seu processo de formação, a convicção de que uma educação que incentiva a ociosidade para o luxo e a ostentação deve ser evitada. Para isso, Rousseau recomenda que Emílio aprenda um trabalho manual, que desvie sua imaginação, com o objetivo de propor uma educação para um homem que permaneça o mais próximo possível do estado de natureza, ou seja, pouco degenerado.

Tornai vosso aluno atento aos fenômenos da natureza e o logo o tornareis curioso; mas, para alimentar sua curiosidade, não vos apresseis nunca em satisfazê-la. Apresentai as questões a ele, e deixai-o resolvê-las. Que nada saiba porque lhe houvestes dito, mas porque ele próprio o compreendeu. **Que ele não aprenda por meio da ciência, mas que a invente** (grifo nosso). (ROUSSEAU, 2022, p. 191)

Rousseau quer que Emílio seja ativo, criativo e inventivo por si próprio, que não recorra a manuais, livros ou intermediários, mas que tenha contato direto com o livro da natureza para compreendê-la em sua pureza. Portanto, assim como no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, em *Emílio*, Rousseau não exalta as ciências, muito menos sugere que elas não possam corromper o indivíduo. No processo de aprendizagem, deve sempre prevalecer o "apelo à experiência".

3. As fases da educação do Emílio

Emílio ou Da Educação é composto por cinco livros, cada um correspondendo a uma fase da criança até a idade adulta, por volta dos vinte e cinco anos. O primeiro livro abrange o período de zero a dois anos, no qual Rousseau discute os fundamentos, a importância e os objetivos da educação. Ele também aborda o bebê (infans) e suas primeiras necessidades, que são supridas, em grande parte, pela mãe e se concentram na alimentação, higiene e cuidados. Entre zero e dois anos, trata-se da primeira fase da educação natural, durante a qual a criança é fraca e necessita de tudo.

A segunda parte da educação da natureza continua no livro dois e se estende até os doze anos (*puer*). É a segunda fase da educação da natureza. Nesta fase, concentram-se os aprendizados mais significativos da vida do indivíduo, direcionados sempre pelo preceptor. É o momento em que a criança dá conta de si e do mundo que a cerca; fase em que a educação das coisas ganha destaque e, por isso, o preceptor direciona o aprendiz para o contato direto, sem mediadores, que podem ser outros adultos, o conhecimento moral pelas fábulas e o conhecimento teórico livresco.

Dos dois aos doze anos é a fase que requer maior atenção, portanto, a que Rousseau empreende grande parte de seus preceitos; prevalece, assim, a educação negativa. O terceiro livro, que compreende a fase dos doze aos quinze anos, aborda a idade da força. Esta deve voltar-se para o desempenho dos fazeres manuais, favorecendo o emprego do raciocínio de forma prática. Pode-se afirmar que os livros dois e três são complementares, posto que, enquanto no livro dois há direcionamento do desenvolvimento físico (corpo) da criança, no livro três, veremos essa força física em ação, dado o momento de aprender um trabalho manual; de aprender pelas experiências, a lidar com diversos fatos e fenômenos que fortalecerão ainda mais sua razão sensitiva.

O quarto livro trata da fase entre os quinze e vinte anos, a idade da razão e das paixões; essa idade, segundo Rousseau, marca o segundo nascimento do Emílio na espécie humana e, também sua, inserção no meio social.

O aprendizado prático sobre os meandros sociais e as relações com os homens vai de uma experiência imersiva para ver agir os homens ao aprendizado sobre as ações dos grandes homens por meio da história; dá-se início, também, ao desejo do jovem aprendiz de se relacionar amorosamente com o sexo oposto e à procura por uma

jovem que também tenha sido educada à maneira do Emílio. O livro quinto, que compreende o período dos vinte aos vinte e cinco anos, trata da idade da sabedoria, pois pressupõe o aprendiz plenamente capacitado para as relações sociais e as relações políticas, mas que, antes, precisa viajar para conhecer os regimes políticos de outros países, ao mesmo tempo em que se prepara para o casamento com Sofia e para os contratos que terá de firmar enquanto homem e cidadão cosmopolita.

Até os doze anos, o preceptor precisa despender atenção redobrada, pois, se até essa idade o menino não souber diferenciar a mão direita da esquerda, grande êxito alcançou o preceptor para com seu aprendiz.

O mais perigoso intervalo da vida humana é o que vai do nascimento à idade de doze anos. É o momento em que germinam os erros e os vícios, sem que se tenha, ainda, algum instrumento para destruí-los; quando o instrumento se apresenta afinal, as raízes são tão profundas que já se faz impossível arrancá-las. (ROUSSEAU, 1995, p. 79).

A criança vai progredindo de uma fase a outra e nada deve ser antecedido a ela antes do tempo próprio. Para Rousseau, é a idade da natureza (zero a doze anos) que garantirá o êxito do seu projeto educativo, pois nela é onde se forja a educação negativa, ou seja, a educação que visa proteger a criança não apenas do convívio social corrompido, a educação dos homens, mas também do contato com os livros e com a erudição.

276

4. Emílio e a educação negativa

A educação negativa é a educação da natureza e corresponde ao período de doze anos de idade do personagem fictício da obra rousseauiana, criança de nome homônimo ao da obra. Devemos compreender o projeto educativo pensado por Rousseau a partir deste conceito, em torno do qual o filósofo pensa e estrutura todo o processo educativo/formativo desse aluno imaginário. Embora destaque a educação negativa de maneira processual no *Emílio*, na *Carta a Christophe de Beaumont*, o conceito fica ainda mais esclarecido, além de diferenciar com mais propriedade a educação negativa da educação positiva, que é a educação tradicional, segundo o pensador. Assim é posto o conceito e a diferença:

Denomino educação positiva aquela que pretende formar o espírito antes da idade e dar à criança um conhecimento dos deveres do homem. Chamo educação negativa aquela que procura aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de

nosso conhecimento, antes de nos dar esses próprios conhecimentos e nos preparar para a razão pelo exercício dos sentidos. A educação negativa não é ociosa, muito ao contrário. Não produz virtudes, mas evita os vícios; não ensina a verdade, mas protege do erro. Ela prepara a criança para tudo o que pode conduzi-la, quando estiver em condições de entendê-la, e ao bem, quando estiver em condição de amá-lo. (ROUSSEAU, 2005, p. 57).

Portanto, a educação negativa vai de encontro a toda erudição que a escola, de maneira formal, a sociedade e demais instituições oferecem. A educação negativa vai na contracorrente do comum e do tradicional referente à criança e à sua educação, porque preza pela liberdade da criança, para que ela seja ela mesma, muito embora seja uma liberdade vigiada. Pela educação negativa, o preceptor filtra e tarda para a criança a inserção no mundo da cultura e centra-a na formação humana em primeiro lugar, no aperfeiçoamento dos sentidos, que deve antecipar o aperfeiçoamento do espírito. Com a educação negativa, Rousseau dá ênfase à educação pelas coisas, em que o corpo e os sentidos da criança devem ser os elos iniciais e preparatórios da razão instrumental. Inserindo a criança em experiências direcionadas para seu desenvolvimento cognitivo, preserva-a das cobranças do mundo moral, das exigências do mundo da erudição, das exigências para que seja alguém socialmente importante, ou seja, das exigências de que criança que siga a profissão do pai, de ter um destino certo tão logo saia do colégio.

277

Com a educação negativa, não apenas a criança se coloca em experiência consigo mesma, mas também experimenta o mundo de forma imediata. Nenhum filósofo próximo ou anterior a Rousseau pensou nessa forma de educar uma criança sem inseri-la na escola ou sem lhe dar livros de fábulas para aprender sobre moral e linguagem. Comenius (2011) pensou num livro que ensinasse tudo a todos, *A didática Magna*, e Locke enfatizou a experiência, porque pretendeu barrar o idealismo e racionalismo cartesiano, e isto se refletiu na educação; o conceito de educação negativa, porém, é uma ideia do filósofo de Genebra.

A educação negativa permite que a criança seja o que ela é de fato, sendo suas capacidades futuras premeditadas pelo preceptor para as fases seguintes de seu desenvolvimento como ser humano e ser de aprendizagem. Pela educação negativa, a criança é um ser em liberdade, embora sob a vigília do preceptor. Tornar-se-á um indivíduo que não necessite maturar a racionalidade sem que antes lhe sejam aprimorados os seus sentidos; a educação negativa cria, desenvolve e preserva a razão sensitiva, a razão advinda do uso de todos os sentidos sensoriais da criança, detalhada no livro dois. O corpo infante-juvenil, que deve fazer uso de todos os seus membros, é

A PROPOSTA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU ENTRE OS...

Luciano da Silva Façanha / Maria do Socorro Gonçalves da Costa

exercitado de tal forma pelo preceptor para que atinja suas potencialidades e, juntos, corpo e mente possam ser direcionados para o aprimoramento da razão sensitiva e do sexto sentido. “Enquanto não escravizarmos a criança a nossos preconceitos, estar à vontade e livre é sempre seu desejo.” (ROUSSEAU, 1995, p. 123). Ademais, para Fragoso, 1989, p. 98:

Rousseau concebe a ‘educação negativa’ exatamente como a retirada das amarras. A ‘educação positiva’, a educação que socializa em função do estado, que forma o cidadão, é aquela que se caracteriza positivamente por transmitir às novas gerações o estoque cultural da civilização, estoque que vai soterrar a natureza original das pessoas e sobrepor-lhes uma nova natureza, aquela que convém ao estado de sociedade.

Assim, pela educação negativa, os conhecimentos da realidade dos homens, como a linguagem, a moral e os saberes instituídos – física, matemática, geografia, entre outros – não entram no quadro de aprendizagem do menino da maneira tradicional, pelos livros, pela escola ou pelo mestre-escola, porque Rousseau acredita na educação natural que está maturando seu protótipo infantil. Portanto, não há nenhuma obrigação conteudista que deva entrar no perfil formativo dessa criança até os doze anos; sua obrigação deve ser, diz, Rousseau para consigo mesmo, seus deveres como homem de si. A educação negativa prepara para todas as situações, diante da condição humana, primordialmente, não pelos livros, mas através de experiências reais em que a criança é inserida.

A educação natural, também caracterizada como educação negativa, prioriza a educação dos sentidos para que a razão sensitiva se desenvolva e se fortaleça. A sensibilidade é o cerne da educação negativa, pois antecede a razão instrumental, a razão raciocinada - algo com o qual Rousseau discordava de Locke, por exemplo, para quem a criança já possuía razão e poderia compreender conceitos abstratos. Rousseau dialoga e contesta seus pares sobre essa forma de aprendizado. A educação negativa, amplamente desenvolvida até os doze anos de idade, prepara Emílio como sujeito da aprendizagem para si mesmo e também como sujeito da aprendizagem de futuros conhecimentos sobre o homem em geral, os saberes constituídos, a política e a cultura. Antes de tudo, a educação negativa tornará Emílio um homem de si mesmo, mas também um ser social pouco corrompido, uma vez que a desnaturação, ou seja, o processo de tornar-se um ser social, é inerente a todos os indivíduos, inclusive à criança imaginária.

5. A relação de Emílio com as ciências

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 269 - 284
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

A relação do Emílio com as ciências não é apenas uma proibição sem propósito; deve ser entendida dentro dos preceitos das três educações (explicitadas no livro um – natureza, homens, coisas) e, principalmente, da educação dos homens, que é a cultura. Rousseau denomina os três mestres da educação; Kawauche, em *Educação e filosofia no Emílio de Rousseau* denomina as três educações de três mestres ou três dimensões de um mesmo processo formativo.

Nessa história em três dimensões, por assim dizer: a primeira diz respeito aos processos naturais (como o crescimento material do corpo de um ser vivo); a segunda compreende aquilo que hoje denominaríamos cultura (pensemos em tudo que podemos realizar para favorecer o desenvolvimento do corpo: prática de atividade física, preferência por bons alimentos, etc.); e a terceira corresponde ao desenvolvimento mais diretamente ligado aos conhecimentos elaborados da experiência por meio dos órgãos sensíveis (por exemplo, a lembrança de sentir dor ao tocar uma superfície quente com a mão, a percepção do deslocamento espacial pelo esforço das pernas etc.). (KAWAUCHE, 2021, p. 63).

Quando pretende que, até os doze anos, seu aprendiz não tenha acesso a nenhum livro que não o livro da natureza e, aos doze, lerá apenas o livro de Robson Cruzoé, o que Rousseau está propondo e preparando é a maturidade racional do menino; que a razão sensitiva ou humana possa se desenvolver plenamente, pois, só assim, o aprendiz terá capacidade de fazer juízos de valor, de conceber conceitos, quando chegar à idade da razão. Até esse momento, sua educação se baseou apenas em experiências mediadas pelo preceptor, sem acesso a livros, nem mesmo aos de fábulas; experiências que tiveram o corpo e os sentidos para que se desenvolvesse a autonomia física, pessoal e intelectual do menino, resultando, assim, no aprimoramento da razão sensitiva, aquela que media a realidade e a existência da criança.

A criança percebe os objetos, mas não pode perceber as relações que os unem, nem pode ouvir a doce harmonia de seu concerto. É preciso uma experiência que não adquiriu, sentimentos que não sentiu, apara experimentar a impressão compósita que resulta ao mesmo tempo de todas as sensações. (ROUSSEAU, 1995, p. 177).

Rousseau argumenta que não existe uma maturidade intelectual na criança antes dos quatorze anos, embora Locke tenha defendido essa ideia. No entanto, tanto Locke (1983) quanto Rousseau defendem o empirismo no processo de aquisição do conhecimento, ou seja, que só podemos pensar sobre aquilo que experimentamos

primeiro. Ambos também concordam que se avança das ideias simples para as complexas, o que implica um nível mais elaborado de abstração. No entanto, em Locke (2007), esse processo ocorre de forma mais precoce, enquanto para Rousseau, não acontece antes de a razão sensitiva estar bem desenvolvida. Assim,

O empirismo rousseauiano é presentificado, pois toma o passado como análise hipotética e o futuro como uma possibilidade a ser buscada. Mas é uma filosofia cuja abstração para frente ou para trás parte da observação do real imediato. Se no segundo Discurso temos a hipótese e, no Contrato, o plano utópico, o Emílio é a possibilidade que permeia o processo de condução de um plano para o outro. Seu empirismo realiza-se no modo como ele vê a criança e na maneira como esta aperfeiçoa seus sentidos, suas paixões e sua razão. (PAIVA, 2000, p.32).

Embora Rousseau siga o empirismo de Locke ao defender a experiência no processo de aprendizagem de Emílio, para ele, a razão na criança é concreta. As crianças pensam ao ver e ao sentir, sem terem capacidade de abstração, pois a razão é uma faculdade que se desenvolve com o tempo e com a integração das outras faculdades.

Raciocinar com as crianças era a grande máxima de Locke; é a que está mais em voga hoje; seu êxito não me parece muito do molde a justificar-lhe o critério. Quanto a mim, nada vejo mais tolo do que essas crianças com as quais tanto se raciocinou. A razão é um apuramento das outras faculdades, só se desenvolve mais tarde e mais dificilmente. Os Colégios, os preceptores, ou seja, a tradição escolar, incentivam o inverso: ensinar a raciocinar com as crianças. (ROUSSEAU, 1995, p. 74).

280

A relação do Emílio com as ciências dá-se de outra maneira, dá-se antes da formulação de seus conceitos, de suas ideias. Com o apelo à experiência, primeiro, observa fenômenos, fatos, faz análises concretas; “porque nossos verdadeiros mestres são a experiência e o sentimento e nunca o homem sente bem o que convém ao homem senão nas situações em que se encontra” (ROUSSEAU, 1995, p. 191). A isto Rousseau chama adquirir os princípios do conhecimento, do saber, das ciências para só depois passar ao processo de abstração e, portanto, de racionalidade intelectual que, para Rousseau, uma criança não possui ainda. Entre o objeto e a linguagem raciocinada há um grande espaço a ser preenchido. Para o filósofo,

Todo o seu saber está na sensação, nada chegou ao seu entendimento. Sua memória mesma não é muito mais perfeita que as outras faculdades, pois precisam quase reaprender, quando grandes, as coisas que aprenderam na infância. (ROUSSEAU, 1995, p. 98).

Segue-se a isto, podemos dizer, uma tábua de valores, para que o aprendiz em contato com a coisa mesma, real, possa, a partir delas, formar juízos, interpretações,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro – Dezembro 2024	p. 269 - 284
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

criações, imitações, mas a partir de si mesmo, de sua capacidade cognitiva, num processo ativo, sem que seja o livro a dizer o que as coisas são e como devem ser. Emílio adquirirá, nessa relação direta, os princípios que antecedem e estabelecem o saber erudito.

Como podemos ser tão cegos a ponto de chamar as fábulas a moral das crianças, sem pensar que o apólogo, ao distraí-los, engana-as; que, seduzidas pela mentira, elas deixam escapar a verdade, e que o que fazem para torná-lhes a instrução agradável as impede de tirar proveito delas. As fábulas podem instruir os homens, mas é preciso dizer a verdade nua às crianças: uma vez que as cobrimos com véu, elas não se dão ao trabalho de tirá-las. (ROUSSEAU, 2022, p. 115).

Assim, cosmografia/geografia, astronomia, matemática, física, economia, propriedade privada, química, história, moral, precedem, pela experiência, seus significados em termos teóricos.

Enquanto seus órgãos delicados e flexíveis se podem ajustar aos corpos sobre os quais devem agir, enquanto seus sentidos ainda puros, são isentos de ilusão, é tempo de exercitar uns e outros às funções que lhe são próprios; é tempo de ensinar e aprender a conhecer as relações sensíveis que as coisas têm conosco. Como tudo que entra no conhecimento humano entra pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão perceptiva; ela é que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros, não é ensinar-nos a raciocinar, é ensinar-nos a acreditar muito e a nunca sabermos coisa alguma. (ROUSSEAU, 1995, p. 120-121).

Rousseau não descarta totalmente os livros, pois recomenda aquele que reúne elementos para a autossuficiência, a sobrevivência e a autonomia, posto que, "dos conhecimentos que estão ao nosso alcance, uns são falsos, outros são inúteis e outros servem para alimentar o orgulho de quem os tem" (ROUSSEAU, 2022, p. 189). O livro de Robison Crusoé será a leitura recomendada, pois, para o genebrino,

Uma vez que precisamos absolutamente de livros, existe um que fornece, a meu ver, o mais feliz trado de educação natural. Este livro será o primeiro que meu Emílio lerá; sozinho, constituirá durante muito tempo toda a sua biblioteca, e sempre ocupará nela um lugar de distinção. Será o texto a que todas as nossas conversações sobre as ciências naturais servirão apenas como comentários. Servirá para comprovar nos progressos que realizamos o estado de nosso juízo; e, enquanto nosso gosto não se estragar, sua leitura nos agradará sempre. Qual será esse livro maravilhoso? Aristóteles? Plínio? Buffon? Não: é *Robinson Crusoé*. (ROUSSEAU, 2022, p. 215-216).

Esse livro auxiliará na educação do aprendiz, porque entra na fase do trabalho, das instruções e dos estudos. Através dele, Emílio se instrui e se compadece

com a condição de Robinson Crusóe que, perdido numa ilha, precisou trabalhar por si mesmo para prover sua subsistência e para sobreviver às intempéries da natureza.

Assim, dos exercícios com o corpo no livro dois às experiências concretas no livro três, pode-se observar a existência de uma proposta para que o aprendiz Emílio lide com os saberes constituídos, a cultura livresca, as ciências de modo geral. Inserido em espaços naturais e situacionais intencionalmente ocasionados, a criança será capaz de captar os princípios da ciência, deixando de lado uma aprendizagem baseada nos livros e coadunando com aquilo que Rousseau poderia chamar de prevenção, pois, além de ser um viés da educação negativa, é também um aspecto do empirismo rousseauiano aplicado à educação.

São várias as lições concretas a que a criança é imersa, para delas retirar suas interpretações. Por exemplo, para aprender geografia e cosmografia, o preceptor propõe ver o pôr e o nascer do sol, perder-se para encontrar o caminho de volta para casa ou cortes em papelão que represente a Terra. Para aprender matemática, propõe corridas pra ver quem chega primeiro, quem corre mais, quem será premiado com doces etc. Para aprender história, o caso do preceptor de Alexandre, estudo que envolveu a narração de um fato. Para aprender economia, leva o Emílio a um almoço na casa de um convidado. Para aprender física, o caso do prestidigitador e o pato da feira. Para aprender arte, imitação, por seus próprios desenhos, da natureza, coisas feitas à mão. Para aprender geometria, que faça círculos no chão, cortes em papelão, bolas. Para aprender química, o exemplo do vinho e do leite. Para aprender a linguagem escrita, o bilhete não lido com antecedência, convidando-o para uma visita, e a análise da fábula do corvo e a raposa. Para aprender sobre direito e propriedade privada, o caso das favas do jardineiro Robert.

6. Considerações finais

Com esse artigo, buscou-se apresentar que Rousseau propõe uma maneira de seu aprendiz lidar previamente com os saberes constituídos, as ciências em sua forma acabada, como isto dentro da teoria do conhecimento viabiliza também, a composição de discursos sobre a educação no pensamento do filósofo de Genebra. Assim, como base na leitura dos livros 2 e 3 três de sua obra pedagógica, *Emílio*, buscou-se demonstrar como é empreendida essa proposta com a mediação do preceptor que, enquanto recorte da educação negativa constrói-se um discurso sobre o empirismo,

baseado nas experiências proporcionadas intencionalmente ao aprendiz para que elas lhe favoreçam colher os princípios que formulam e antecedem a construção teórica das ciências. Assim, observou-se que pode existir uma teoria do conhecimento de caráter empirista nesses dois livros do *Emílio*, posto que a criança que está sendo educada pelo preceptor Jean-Jacques precisa ter contato com as coisas e a natureza antes do contato com os livros que, por sinal, será o de Robinson Crusóé.

Essa perspectiva de afastar os livros e o contato com as ciências já estabelecidas é uma tese que Rousseau defende desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750 e vemo-la posta em prática em sua obra de 1762, *Emílio ou Da Educação*, quando trata da educação de uma criança imaginária que, em sua fase infantil, não terá contato com livros, mas aprenderá, por experiências, os princípios que constituirão as ciências antes de sua forma acabada, ou seja, teórica.

Ao apresentar uma criança imaginária e todo o seu processo educativo dentro dos preceitos da educação negativa, pensar as ciências e as artes, nesse contexto da teoria do conhecimento alinhada à aprendizagem faz chegar àquele momento do Emílio aprender e se instruir, ter contato com os livros, mas o livro de Robinson Crusóé. Neste momento, veremos Rousseau traçar todo um recuo que ponha o aprendiz frente à natureza das coisas, fazendo compreendê-la como é, para que compreenda os processos de construção do saber. As experiências devem preceder toda a construção teórica posterior.

A relação do aprendiz com as ciências e as artes pressupõe, em Rousseau, uma preparação do corpo e do espírito por meio das experiências sensíveis para que compreenda o processo de criação e construção das ideias. Tal preparação visa desenvolver a razão sensitiva, que julga, que analisa e que interpreta a realidade por meio dos sentidos.

Com isso, não se pretendeu esgotar o tema, mas trazer uma abordagem sobre um aspecto da obra pedagógica de Rousseau que, em nosso entender, ainda é pouco explorado: a questão de uma teoria do conhecimento como viés da educação negativa e como debate de Rousseau sobre a ciência, abrangendo não só as ciências naturais e exatas mas, também, as ciências humanas. O escopo abordado aqui, constitui a narrativa discursiva em Rousseau sobre educação e conhecimento, empirismo e ciência, ciência e educação.

REFERÊNCIAS

COMENIUS. **Didática Magna**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

COSTA, Maria do Socorro Gonçalves da. **Cultura e educação em Rousseau**: uma análise do Emílio. São Luís-MA: Universidade Federal do Maranhão, 2013. 119f. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2013. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/tede/47> Acesso em: 25/02/2024.

KAWAUCHE, Thomaz. **Educação e filosofia no Emílio de Rousseau**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do Entendimento Humano**. Tradução de Anoar Aiex e Jacy Monteiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

LOCKE, John. **Quelques Pensées Sur L'Éducation**. Traduction G. Compayré. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2007.

PAIVA, Wilson Alves de. **Uma pequena introdução ao Emílio de Rousseau**. Pro-Posições, v. 18, n. 3 (54) - set./dez. 2007.

PISSARRA, Maria Constança Peres. **Rousseau: a política como exercício pedagógico**. São Paulo: Moderna, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões**. Tradução: Rachel de Queiroz e José Benedicto Pires. Bauru, São Paulo. EDIPRO, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as Ciências e as Artes**. Tradução: Lurdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 2ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de José Oscar de A. Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução e apresentação: Tomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

VIEIRA, Epitácio Fragoso. **O senso antropológico em Rousseau**. Recife: Editora da UFPE, 1989.

CERTEZA SENSÍVEL E PERCEPÇÃO COMO MOMENTOS DA CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves¹
Eduardo Ferreira Chagas²

Resumo:

Trata-se aqui de expor as primeiras figuras da consciência filosófica – certeza sensível e percepção – conforme foram desenvolvidas por Hegel na obra *Fenomenologia do Espírito* – 1807. Saber aparente e percepção representam dois momentos da relação entre sujeito e objeto que, muito embora não tenham o ser em geral, isto é, a coisa como unidade da diversidade, jogo de força ou síntese de múltiplas determinações, cumprem um lugar na progressão do espírito subjetivo. Tanto a consciência passiva, indiferente à pluralidade que subjaz o objeto, como as partes sem mediação ou negatividade no interior do universal são limitadas, porém necessárias ao desenvolvimento do pensar.

Palavras-chave: Consciência. Objeto. Certeza sensível. Percepção.

SENSITIVE CERTAINTY AND PERCEPTION AS MOMENTS OF PHILOSOPHICAL CONSCIOUSNESS

285

Abstract:

This is about exposing the first figures of philosophical consciousness – sensitive certainty and perception – as they were developed by Hegel in the work *Phenomenology of the Spirit* – 1807. Apparent knowledge and perception represent two moments of the relationship between subject and object that, although they do not have being in general, that is, the thing as a unity of diversity, a play of force or a synthesis of multiple determinations, fulfills a place in the progression of the subjective spirit. Both the passive consciousness, indifferent to the plurality that underlies the object, and the parts without mediation or negativity within the universal are limited, but necessary for the development of thinking.

Keywords: Consciousness. Object. Sensitive certainty. Perception.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2020-2023) com período sanduíche na Université Paris-Ouest Nanterre la Défense. E-mail: bruno.qcg@outlook.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6758-0597>.

² Doutor em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha); pós-doutor em Filosofia pela Universität Münster (Alemanha); professor Efetivo (Associado 4) do curso de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); E-mail: ef.chagas@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>.

1. A CERTEZA SENSÍVEL

O saber aparente, cuja relação com o objeto é estritamente imediata, reside na verdade da certeza sensível, que, muito embora surja como um conhecimento seguro e pleno de determinações, é mera concretude e puro intuir, exprimindo somente um isto. Trata-se da experiência germinal do saber, esvaziada do diverso ou da pluralidade imanente ao objeto, ou seja, dos predicados justapostos, portanto um algo simples e nada mais. O conteúdo da coisa ainda se apresenta à consciência pela sensibilidade, portanto de forma abstrata e sem movimento interno. “O Eu não tem a significação de um multiforme representar ou pensar, nem a Coisa uma significação de uma multidão de diversas propriedades” (HEGEL, 2013, p. 84). Muito embora limitada pelos sentidos – visão, audição, paladar, olfato e tato –, a primeira figura da consciência filosófica, absolutamente passiva diante do objeto ou inerte, joga ter concebido o universal.

Como as determinações da coisa não se manifestam num jogo de força, a consciência reflete apenas o isto, de modo que entre o pensamento e a matéria existe somente a mediação de um em relação ao outro. Da verdade presente na certeza sensível, chega-se à conclusão que “Eu tenho a certeza por *meio* de um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber, mediante o Eu” (HEGEL, 2013, p. 84). De um lado, o saber aparente, que concebe o objeto de modo unilateral, sem considerá-lo como uno do múltiplo ou múltiplo do uno; do outro, o isto, estático, singular e imediato. Aqui não há uma unidade da diversidade, em que o todo é pelas partes, e as partes são pelo todo, mas apenas uma coisa imóvel, oca e instantânea.

Segura da universalidade do objeto pela mediação dos sentidos, o estado mais primário da consciência filosófica não reconhece suas limitações. Muito embora a certeza sensível presuma que tem a essência, cabe averiguar se de fato sua representação corresponde à verdade partindo exatamente do que ela afirma. “O objeto portanto deve ser examinado, a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que ela lhe atribui; e se esse seu conceito - de ser uma essência - corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível” (HEGEL, 2013, p. 84-85). O exame incide justamente no escopo do saber aparente, ou seja, na validade do conhecimento imediato. Não se trata aqui de suspender a afirmação, como propunha a dúvida hiperbólica cartesiana³, sistemática e generalizada, ou de investigar as

³ Sob a força da dúvida hiperbólica, isto é, sistemática e generalizada, o racionalismo cartesiano rejeita qualquer afirmação, exceto a existência da própria dúvida, cujo pressuposto é o pensamento, que, por sua

condições de possibilidade do conhecimento, como argumentava a filosofia transcendental kantiana⁴, mas de submeter o isto a um escrutínio, de modo que o sujeito possa assumir somente o puro intuir e identificar seus próprios limites. Segundo Hegel (2013, p. 85), “nós não temos, para esse fim, de refletir sobre o objeto, nem indagar o que possa ser em verdade; mas apenas de considerá-lo como a certeza sensível o tem nela”.

Refletindo melhor sobre a primeira figura da consciência filosófica - natural, aparente ou ingênua -, verifica-se no imediato a mediação entre sujeito e objeto, em que um é para o outro. Da relação entre ambos, depreende-se um conhecimento inteiramente determinado por mim e pela coisa. A certeza sensível, muito embora declare o universal, é pura vacuidade, inércia absoluta, identidade sem diferença ou mero algo, o que fica demonstrado com o emprego da linguagem, tendo em vista que a palavra é incapaz de abarcar o ser em geral, rico, dinâmico e múltiplo. Segundo Hegel (2013, p. 86), “o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que '*visamos*'”. A contradição entre o que foi enunciado por mim e a própria totalidade do objeto perturba a manifestação mais natural da consciência filosófica e expõe necessariamente suas limitações. Se interrogarmos o saber aparente ou fizermos uma apreciação mais rigorosa do seu enunciado, comprovar-se-á um puro isto, cujo conteúdo é finito, provisório e circunstancial.

vez, só é mediante o existente. Diante da especulação a respeito da verdade indubitável, destituída de dogmatismo e arbitrariedade, Descartes conclui que pensa, é sujeito pensante, cognoscente, portanto existe. Como cerne de todo o pensamento cartesiano está o axioma “penso, logo existo”. Convencido da certeza proveniente da dúvida hiperbólica, o autor elabora uma dedução intuitiva que lhe permitirá desenvolver o conjunto das categorias de seu sistema. Segundo Descartes, toda certeza deve ser clara e distinta, pois, caso haja dúvidas a respeito do próprio caráter indubitável da coisa, já não há mais certeza, e sim confusão. Para o autor, é mister que o sujeito cognoscente proceda conforme as quatro regras apresentadas em *Discurso do Método*: 1) clareza e distinção – é necessário que não haja dúvidas a respeito do objeto, mas, como veremos adiante, essa certeza só poderá ser obtida após a análise; 2) decomposição – as partes que constituem o objeto devem ser separadas, de modo que o sujeito possa identificá-las devidamente; 3) síntese – após decompor a unidade e reconhecer suas mediações, a coisa é concebida de forma universal, plena de conteúdo e articulações; 4) revisão ou enumeração completa – por último, e conforme foi antecipado, a certeza do sujeito em relação ao objeto virá da revisão, isto é, da análise dos procedimentos anteriores. Para mais detalhe sobre as quatro regras do racionalismo cartesiano, ver: DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 23.

⁴ Embora Kant reconheça no homem o desejo pela descoberta de princípios gerais, proveniente do interrogatório que lhe é inevitável, essa busca é irrealizável ou está condenada ao fracasso absoluto quando ultrapassa as condições de possibilidade do conhecimento. O grande propósito da inversão entre sujeito e objeto sistematizada pelo filósofo alemão é demonstrar os limites insuperáveis da metafísica tradicional. Para mais detalhes sobre o assunto, ver: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. p. 17-44.

O aqui, por exemplo, é a *árvore*. Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: *o aqui não é uma árvore*, mas antes uma *casa*. O próprio *aqui* não desvanece, mas é algo que fica, no desvanecer da casa, da árvore etc; e indiferente quanto a ser casa ou árvore. Assim o *isto* se mostra de novo como *simplicidade mediatizada*, ou como *universalidade* (HEGEL, 2013, p. 86).

A representação segura, concreta e universal consiste exatamente no seu oposto: dubiedade, abstração e contingência. O desvanecer do aqui demonstra que eu sou indiferente à pluralidade e às determinações da coisa declarada por mim. Como se trata de um conhecimento estritamente mediato, o algo é uno, fixo e superficial. No saber aparente, o afirmativo-negativo, o idêntico-diferente ou a singularidade da diversidade não se manifesta porque sou mediado por algo que é mera concretude. A certeza sensível, sacudida pela desconfiança do engano, busca um novo fundamento para o seu conteúdo e transfere para o sujeito a essência do objeto. No mesmo sentido, diz Hegel (2013, p. 86): “Sua verdade está no objeto como meu objeto, ou seja, no '*visar*' [*meinem/Meinen*]: o objeto é porque Eu sei dele”.

Abalada e inquieta, a primeira figura da consciência filosófica nega a ilusão que subjaz o puro isto. Como o espírito abandona a coisa como critério da verdade e declara por si mesmo o que ela é, torna-se a medida dos enunciados. O que constatamos com o visar, que se apresenta agora como necessário ao conhecimento, é uma inversão do ponto de partida do saber aparente. A passagem da concretude fortuita, evanescente e oca para a força inteligível representa a primeira negação da consciência perturbada pela quimera do puro isto. “Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda suprasumida, se não apenas recambiada ao Eu” (HEGEL, 2013, p. 86). Se vejo, ouço e sinto, se declaro o que é o objeto pelas minhas capacidades, sou essencial; por outro lado, a coisa, acidental, provisória e vazia, é insuficiente, imprópria ou dispensável como verdade da certeza sensível.

Muito embora o sujeito tenha negado a mediação do objeto e encontrado nele mesmo o substrato do real, há muitos particulares no visar, de modo que cada um tem a coisa na sua imediatez. Assim como no puro isto, o conhecimento dado estritamente por mim é incerto, pobre e singular, chegando ao resultado de “pôr como *essência* da própria certeza sensível o seu *todo*, e não mais apenas um momento seu - como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao Eu, e depois o Eu” (HEGEL, 2013, p. 87).

Provocada pela estreiteza do visar, que reduz o objeto às faculdades do sujeito, a consciência permanece incomodada e nega o eu como medida de todas as coisas, pois nele só

há a experiência individual. Na unilateralidade subjetiva, “sou um puro intuir; eu, quanto a mim, fico nisto: o agora é dia; ou então neste outro: o aqui é árvore. Também não comparo o aqui e o agora um com o outro, mas me atenho firme a *uma* relação imediata: o agora é dia” (HEGEL, 2013, p. 88).

O saber aparente, na busca pela verdade, negou tanto o puro isto - a coisa fixa, vazia e indeterminada - como o visar, o puro eu ou a singularidade absoluta. Para ele, as representações que emanam do imediato são insuficientes, sejam elas dadas pelo objeto ou pela consciência. Em todo caso, na relação posta no interior da certeza sensível, permanece o conhecimento mediato.

A certeza sensível vislumbra o universal, a representação mais adequada da coisa, na qual ser e pensar fossem o mesmo, no entanto a essencialidade dos momentos já enumerados ou a relação mediata entre sujeito e objeto só lhe assegurava o puro isto. Como o conteúdo do saber natural não lhe dá as partes do todo ou todo das partes, a identidade na diferença ou diferença na identidade, ou seja, o jogo de força que subjaz o que era algo simples e nada mais, é necessário o surgimento de outra figura da consciência filosófica: a percepção. Trata-se aqui de uma negação da aparência, do fenômeno superficial, absolutamente impraticável dentro dos limites nos quais se move a certeza sensível.

2. A PERCEPÇÃO

Desde já, é necessário revelar o que é o objeto percebido para avançarmos na exposição. “A esta altura, é mister determinar mais de perto esse objeto; determinação que se deve brevemente desenvolver a partir do resultado conseguido, pois aqui não seria pertinente um desenvolvimento mais completo” (HEGEL, 2013, p. 93-94). A coisa, anteriormente inerte, oca e abstrata, apresenta-se a uma consciência mais ativa, perturbada pela ilusão natural, como uno do múltiplo ou múltiplo do uno. De fato, a percepção supera o imediato, pois nela existe o verdadeiro universal, que, no movimento de atração e repulsão, é síntese de múltiplas determinações. As qualidades do objeto se manifestam para a consciência que abandonou a inércia da certeza sensível e apreendeu a diversidade.

O princípio do objeto - o universal - é em sua simplicidade um *mediatizado*; assim tem de exprimir isto nele, como sua natureza: por conseguinte se mostra como a *coisa de muitas propriedades*. Pertence à percepção a riqueza do saber sensível, e não à certeza imediata, na qual só estava presente como algo em-jogo-ao-lado

[exemplo]. Com efeito, só a percepção tem a *negação*, a diferença, ou a múltipla variedade em sua essência (HEGEL, 2013, p. 94).

O pôr da consciência ou o caráter ativo do sujeito que percebe a legalidade da coisa representa a negação do saber natural, isto é, do conhecimento mediado pela experiência, sem articulação interna e conceitualmente limitado. O objeto é uma unidade em que as partes pressupõem o todo, e o todo pressupõe as partes. A verdade está justamente na relação idêntico-diferente imanente ao ser ou no jogo de força necessário à totalidade. Não se trata aqui de um universal aleatório, algo que encerra fortuitamente as propriedades aglutinadas em torno dele, mas de um meio coeso e necessário aos predicados.

A percepção, ao superar o conhecimento mediato da certeza sensível, visualiza no algo movimento de afirmação e negação, qualidades reciprocamente dependentes, pluralidade interna ou determinações aglutinadas no universal. Simultaneamente, cada fração do uno é um para si e para outro; sem a diferença, só lhe restaria a pura indeterminação. “O ser é um universal, por ter nele a mediação ou o negativo. À medida que *exprime* isso em sua imediatez, é uma propriedade *distinta determinada*. Dessa sorte estão postas ao mesmo tempo *muitas* propriedades desse tipo, sendo uma o negativo da outra” (HEGEL, 2013, p. 94).

290

O objeto é o substrato pelo qual as partes se manifestam num movimento de afirmação e negação, portanto sem o universal - o escopo orgânico da coisa - todas as propriedades seriam sumariamente esvaziadas e reduzidas a nada. Os múltiplos reunidos no ser em geral só apresentam qualidade em virtude do conjunto de mediações do uno. Caso fossem unilaterais, haveria súbita dispersão e perda da singularidade. Os elementos da unidade têm conteúdo porque pertencem a uma legalidade determinada, em que ambos são mutuamente diferentes e excludentes. “É o seguinte: se as muitas propriedades determinadas fossem simplesmente indiferentes, e se relacionassem exclusivamente consigo mesmas, nesse caso não seriam *determinadas*” (HEGEL, 2013, p. 95).

O objeto nega e conserva simultaneamente as propriedades que lhe são constitutivas, uma vez que sua identidade pressupõe as diferenças aglutinadas internamente. Como a consciência superou a natureza passiva da certeza sensível, a coisa é percebida como unidade da diversidade, em que os predicados estão justapostos pelo meio. O universal, como síntese de múltiplas determinações, é um para si e para outros, um afirmativo-negativo, uma singularidade da pluralidade. Em outras palavras: o uno vai além da positividade pura porque nele está a negação. O jogo de força é o pôr de algo em sua totalidade, a verdade do ser que, pelo movimento de atração e repulsão, é ativo e irradiante.

A universalidade sensível ou a unidade *imediate* do ser e do negativo só é *propriedade* enquanto o Uno e a universalidade pura se desenvolvem nela, e se diferenciam entre si, e ela os engloba juntamente, um com o outro. Somente essa sua relação com seus momentos essenciais puros constitui plenamente a coisa (HEGEL, 2013, p. 96).

A percepção apreende a universalidade ou a negação das partes pelo todo, mas o objeto, caso fosse absolutamente unilateral, excluiria as determinações que lhe dão forma e conteúdo. Se o uno fosse indiferente à diversidade, a coisa seria necessariamente reduzida a nada, portanto “devo tomar a essência objetiva antes como uma *comunidade* em geral” (HEGEL, 2013, p. 97). Se o universal estiver fora da mediação com as partes, isto é, do jogo de força com a pluralidade, ele perde sua identidade e deixa de ser algo. O uno que nega os múltiplos e faz somente referência a si opera sua própria negação, pois seu conteúdo foi posto na relação com os outros.

A negação, que exclui de si tudo e se refere a si, termina, entretanto, excluindo de si mesma e, conseqüentemente, tendo sua essência não mais em si, e sim em um outro (na relação). De fato, a coisa se desmorona precisamente em virtude de sua propriedade essencial, que é sua unidade, e com esse desmoronamento, com essa oposição de si a coisa se liga às propriedades diversas, múltiplas, tendo agora sua essência em um outro (CHAGAS, 2014, p. 83).

291

A dificuldade do sujeito que percebe o objeto como um universal reside justamente no movimento que subjaz a coisa como síntese de múltiplas determinações, pois quando tenho o ser geral, perco seu jogo de força. Sem as propriedades que se correspondem pelo meio comunitário, existiria somente o indeterminado. O uno excludente, ao repelir as diferenças postas por ele mesmo, como um todo que aglutina a pluralidade, é igual a nada ou, na melhor das hipóteses, algo fixo, indiferente e vazio, tal como estava presente no conhecimento imediato. O objeto que se relaciona apenas consigo mesmo, privado da negatividade interna que lhe dá conteúdo, é o próprio regresso à primeira figura da consciência filosófica. “O ser sensível e o ‘visar’ passam, eles mesmos, para o perceber: sou relançado ao ponto inicial, e de novo arrastado no mesmo circuito” (HEGEL, 2013, p. 97).

Ainda que haja em princípio um retorno à certeza sensível, a consciência superou os limites do saber natural, assumiu uma postura mais ativa diante do objeto e percebeu algo além do imediato. Sob esse ponto de vista, evita-se a repetição ou a declaração meramente tautológica. “A consciência, portanto, percorre necessariamente esse círculo, mas ao mesmo tempo não é do mesmo modo que na primeira vez” (HEGEL, 2013, p. 98). Ela sabe

perfeitamente que a coisa tem propriedades em seu interior, contudo o movimento de atração e repulsão que subjaz o universal permanece confuso. A negação dos diferentes é um pressuposto à identidade da coisa, mas a fronteira posta pelo outro é igualmente necessária à essência do uno, à positividade do meio que condiciona e é condicionado pelas suas determinações internas.

A consciência, quando apreende a coisa e visualiza as partes que lhe são constitutivas, abandona a inércia da certeza sensível e, ao se pôr no objeto, percebe que está em movimento. Se ela é capaz de negar o puro isto, decompor o uno e identificar propriedades agrupadas pelo meio comunitário, reflete sobre algo e “é cônica de sua reflexão-sobre-si” (HEGEL, 2013, p. 98). Eu tenho o universal e devo assumi-lo como verdade ou conhecimento seguro. Caso haja nele uma pluralidade, as diferenças mutuamente excludentes no interior do próprio objeto são destacadas por mim, que percebo algo além do uno.

Assim primeiro me dou conta da coisa como Uno e tenho de mantê-la nessa determinação verdadeira; se algo lhe ocorrer de contraditório no movimento do perceber, isso deve ser reconhecido como reflexão minha. Agora surgem na percepção também diversas propriedades – propriedades essas que parecem ser da coisa. Só que a coisa é Uno, e estamos conscientes de que recai em nós essa diversidade pela qual a coisa deixa de ser Uno (HEGEL, 2013, p. 98).

292

A consciência recua e percebe que, se as propriedades do uno fossem determinadas somente pelos sentidos, o objeto seria esvaziado do jogo de força que lhe dá conteúdo. As qualidades do ser existem através do movimento de atração e repulsão que subjaz o universal ou da recíproca dependência entre o singular e os seus atributos. A legalidade da coisa é restabelecida pela percepção, que nega a essência das diferenças no sujeito e reconhece o todo como meio das partes. Sem a mediação do uno, haveria necessariamente uma dispersão dos predicados. A consciência supera tanto o conceito mais do estreito do universal, algo simples e sem negatividade, como o fundamento subjetivo das propriedades aglutinadas internamente. Em suma: o objeto é síntese de múltiplas determinações.

Com efeito: 1º – A coisa é o verdadeiro – *é em si mesma*. O que nela está, está nela como sua essência, e não por causa de outros. 2º – Portanto, são propriedades determinadas – não só por causa de outras coisas e para outras coisas –, mas são na própria coisa. Porém só são *nela* propriedades determinadas, enquanto são numerosas e diferentes entre si. 3º – Enquanto estão na coisidade, as propriedades são em si para si, e indiferentes umas às outras. Portanto, na verdade, é a própria

coisa que é branca, e *também* cúbica, e *também* ter sabor de sal etc. (HEGEL, 2013, p. 99).

A percepção admitiu a necessidade das partes no todo e abandonou a essência subjetiva dos predicados reunidos em algo. A multiplicidade só existe por meio do universal que lhe dá conteúdo. “É essa unidade que a consciência deve assumir: pois a própria coisa é o *subsistir de muitas propriedades diversas e independentes* (HEGEL, 2013, p. 99). O sujeito nega tanto o caráter pessoal dos componentes agrupados na coisa como a autossuficiência da diversidade. Cada elemento é igualmente para si e para outro, pois a identidade das determinações aglutinadas no uno pressupõe a diferença. O salto da percepção reside justamente no movimento de atração e repulsão presente no objeto, de modo que o positivo é imediatamente um negativo.

A contradição, que está na essência objetiva em geral, divide-se em dois objetos. Assim a coisa é mesmo – em si e para si – igual a si mesma; mas essa unidade consigo mesma é estorvada por outras coisas. A unidade da coisa desse modo é preservada; mas o é igualmente o ser-Outro, tanto fora dela como fora da consciência (HEGEL, 2013, p. 101).

3. CONCLUSÃO

293

No início da exposição do saber fenomênico, isto é, no primeiro momento (fase ou experiência) da consciência no exame de si mesma, em busca de sua autoconsciência, tem-se a consciência natural, imediata. Esta tem a si, inicialmente, como uma consciência real e verdadeira, mas, no decorrer de sua exposição, ela perde a sua verdade e toma a consciência de um saber abstrato ou carente de determinações. Sua realização significa para ela um processo negativo, que leva à superação de si mesma.

Esse movimento, esse percurso da consciência natural, é o caminho que leva ao questionamento sobre a certeza de si mesma, ou seja, é o caminho da dúvida ou mesmo do desespero, da agonia. Vimos que a coisa sensível foi superada para dar lugar ao objeto da percepção: algo que já não é um imediato, condicionado pelos sentidos e sem diversidade. Trata-se agora de uma consciência ativa, que percebe a diferença no universal. As qualidades que subjazem o todo se manifestam para o sujeito que, muito embora não conceba o objeto como jogo de força ou relação entre solicitante e solicitado, tem as partes do uno.

Referências

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manuel Moreira da. (Org.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ULTRALIBERALISMO NO BRASIL: UM BALANÇO CRÍTICO

Richelly Barbosa de Medeiros¹
Hildemar Luiz Rech²

Resumo:

Este estudo investiga as dimensões da crise econômica, política e cultural que culminaram na ascensão da extrema direita reacionária e na implementação de uma agenda ultraliberal regressiva no Brasil (2014-2022), alicerçada no ajuste fiscal permanente, nas contrarreformas, na superexploração do trabalho e no contracionismo em relação aos gastos sociais com políticas públicas. Para tanto, avaliou-se a crise estrutural do capitalismo contemporâneo, de 2007/2008, e suas repercussões de longo prazo no Brasil, ressaltando a conjuntura na qual emergiu o recente projeto de aprofundamento da estratégia neoliberal, que ampliou a disputa pelo fundo público e, como será demonstrado, o desfinanciamento da política de Educação Superior e de Ciência & Tecnologia no país. Este estudo apresenta resultados parciais de tese de doutorado, submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFC. O levantamento de dados ocorreu em parceria com o Centro de Estudos do Trabalho e Ontologia do Ser Social da UECE. A metodologia consistiu em uma revisão de literatura, acompanhada de levantamento de dados em fontes primárias e secundárias. Em síntese, foi possível identificar três fases do ultraliberalismo no Brasil: no final do primeiro mandato de Dilma Rousseff (esquerda), na gestão de Michel Temer (direita) e no governo de Jair Bolsonaro (extrema direita reacionária). Resguardadas todas as suas particularidades, o ultraliberalismo pôs em prática uma agenda draconiana de espoliação das rendas do trabalho e de rebaixamento das condições de vida da população.

Palavras-chave: Ultraliberalismo. Extrema-direita Reacionária. Bolsonarismo. Fundo público. Financiamento da educação.

ULTRALIBERALISM IN BRAZIL: A CRITICAL ASSESSMENT

295

Abstract :

This study investigates the dimensions of the economic, political, and cultural crisis that culminated in the rise of reactionary far-right politics and the implementation of a regressive ultraliberal agenda in Brazil (2014-2022), grounded in permanent fiscal adjustment, counter-reforms, the superexploitation of labor, and contractionism regarding social spending on public policies. To this end, the structural crisis of contemporary capitalism, from 2007/2008, and its long-term repercussions in Brazil were assessed, highlighting the context in which the recent project to deepen the neoliberal strategy emerged, which expanded the dispute over public funds and, as will be demonstrated, the disinvestment in Higher Education and Science & Technology policies in the country. This study presents partial results of a doctoral thesis submitted to the Postgraduate Program in Education at UFC. The data collection was conducted in partnership with the Center for Studies on Labor and the Ontology of Social Being at UECE. The methodology consisted of a literature review, followed by data collection from primary and secondary sources. In summary, it was possible to identify three phases of ultraliberalism in Brazil: at the end of Dilma Rousseff's first term (left-wing), during Michel Temer's administration (right-wing), and under Jair Bolsonaro's government (reactionary far-right). Despite all its particularities, ultraliberalism implemented a draconian agenda of labor income expropriation and a reduction in the population's living conditions.

Keywords: Ultraliberalism. Reactionary Far-Right. Bolsonarism. Public Funds. Education Funding.

¹ Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestre em Serviço Social, Trabalho e Questão Social pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Vice-coordenadora e pesquisadora do Centro de Estudos do Trabalho e Ontologia do Ser Social (CETROS), Laboratório Acadêmico da UECE. Assistente Social da UFC. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8243-7331>. E-mail: richellybarbosa@ufc.br.

² Doutor em Ciências Sociais pelo IFCH da UNICAMP, SP, com estágio doutoral (como Visiting Researcher) na Universidade de Manchester, Inglaterra; Pesquisador e Professor Associado IV no Departamento de Fundamentos da Educação e na Linha de Pesquisa de Filosofia e Sociologia da Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, FAGED-UFC. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5825-1887>. E-mail: hluizrech@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Este artigo consiste na exposição parcial de resultados apresentados em tese de doutorado, submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira (PPGE) da Universidade Federal do Ceará (UFC) (Medeiros, 2024). A pesquisa foi desenvolvida em parceria com o Centro de Estudos do Trabalho e Ontologia do Ser Social (Cetros), Laboratório Acadêmico da Universidade Estadual do Ceará (UECE). O objetivo deste estudo consiste em investigar as dimensões da crise econômica, política e cultural que culminaram na ascensão da extrema direita reacionária e na implementação de uma agenda ultraliberal regressiva no Brasil (2014-2022), alicerçada no ajuste fiscal permanente, nas contrarreformas, na superexploração do trabalho e no contracionismo em relação aos gastos sociais com políticas públicas.

Entende-se que a crise estrutural do capital de 2007/2008, que teve início no setor imobiliário norte-americano, desafiou o equilíbrio econômico alcançado pela estratégia neoliberal. Essa conjuntura revelou contradições profundas da política neoliberal e da expansão do capital fictício como mecanismos de valorização do capital no capitalismo contemporâneo, pavimentando o caminho para a radicalização das políticas neoliberais – *ultraliberalismo*.

De acordo com Mészáros (2002), o capital, em resposta à crise de 1960/1970, teria esbarrado em seus próprios limites absolutos, impedindo o deslocamento espaço-temporal de suas contradições mais explosivas no âmbito do sistema, que se torna incapaz de corrigi-las à altura necessária. Essa complexificação vem estreitando as estratégias de recuperação do capital, à medida que novas contradições surgem e se acumulam a cada solução aplicada. Como efeito, esclarece, a crise de 1960/1970, teria se explicitado por ser universal, pelo alcance global e contínua escala de tempo; e por ocorrer de modo rastejante ou permanente.

Para Carcanholo (2018, p. 24), “[...] crise estrutural, para ser preciso, significaria que o capitalismo, para reconstruir as bases de um novo processo de acumulação de capital subsequente, estaria obrigado a modificar radicalmente as bases do processo de acumulação que o caracterizaram até aquele momento”. Ao transformar o mundo em uma grande feira comercial, o capital foi encontrando espaços para revolucionar suas forças produtivas, precipitando, a partir de 1960/1970, uma nova era, ainda que não tenha sido acompanhado com a mesma intensidade de antes pela expansão horizontal dos mercados (Carcanholo, 2018).

Desse modo, quando estruturais, as crises do capital requerem a construção de novos padrões de acumulação, a fim de que seja possível lidar com a complexidade das novas

determinações impostas em relação às condições pré-existentes. A crise estrutural de 1929 fundamentou a reorganização do capitalismo sob os paradigmas do taylorismo/fordismo e na atuação estatal de ordem keynesiana. Por sua vez, as respostas à crise global de 1960/1970 se deram a partir da incorporação do toyotismo e do neoliberalismo, que surgem como eixos norteadores do sistema produtivo e da atuação do Estado. Já a crise estrutural iniciada em 2007/2008 (ainda em curso, conforme será argumentado neste artigo), vem sendo administrada pela lógica do aprofundamento neoliberal e por novas formas, em patamar mais elevado, de desregulamentação do trabalho e de espoliação dos trabalhadores.

O termo *ultraliberalismo* utilizado neste artigo equivale ao conceito *ultraneoliberalismo* empregado por Berhing (2021). Apesar de etimologicamente distintos quanto à palavra, ambos são sociologicamente utilizados para caracterizar a vertente mais radical do neoliberalismo. Essa radicalização vem sendo adotada por diversos países do mundo, com vistas a dar respostas aos efeitos de longo prazo da crise de 2007/2008 – a primeira crise estrutural do capitalismo contemporâneo, conforme Carcanholo (2018). A referida estratégia vem apostando, para recompor o crescimento do capital, em aprofundar a desregulamentação dos mercados, o ajuste fiscal, a privatização das estatais e a espoliação das rendas do trabalho. Isso, ao mesmo tempo em que amplia a apropriação do fundo público pelo capital e corta dramática e igualmente os investimentos sociais, sobretudo em saúde e educação.

Na perspectiva de Paulani (2021), considera-se ultraliberalismo a versão plena de desenvolvimento do próprio projeto neoliberal, que teria encontrado na conjuntura atual as condições para pôr em prática o seu potencial máximo de destruição, a fim de transformar todos os bens sociais em mercadoria, sonho dos pensadores neoliberais como Friedrich August Von Hayek. Consoante Bobbio (1998, p. 87), o neoliberalismo é uma “[...] doutrina econômica consequente, da qual o liberalismo político é apenas um modo de realização, nem sempre necessário; ou, em outros termos, uma defesa intransigente da liberdade econômica, da qual a liberdade política é apenas um corolário”. Bianchetti esclarece o seguinte:

[...] o renascer do liberalismo econômico, na década de [19]70, não é resultado de um descobrimento econômico, senão de novas condições histórico-sociais, que permitem a construção de um novo bloco histórico, para o qual o modelo monetarista se adapta melhor às atuais necessidade de acumulação (1975) da obra *O caminho da servidão*, na qual Hayek afirma: ‘O estado previdenciário em grande parte substitui o socialismo como objetivo dos reformadores’ (Hayek, 1987), com o qual lança o slogan da contrarrevolução liberal-conservadora. (1997, p. 34).

A sistematização do pensamento liberal clássico para o século XX, que teve como seus principais expoentes inspiradores Von Hayek (da Escola Austríaca de Economia) e Milton

Friedman (da Escola de Chicago), consiste na reatualização do liberalismo como estratégia ideológica e forma de recuperação do sistema de acumulação capitalista em uma época histórica viável. O neoliberalismo pode ser compreendido como a reatualização do projeto estratégico liberal. Segundo o uso original da palavra pelo próprio Hayek, em *O caminho da servidão* (1990, p. 14): “Há, porém, uma questão de terminologia sobre a qual devo aqui dar uma explicação, a fim de prevenir mal-entendidos. Uso ao todo momento a palavra liberal [...]”.

O ultraliberalismo trata-se, portanto, de um liberalismo radical, para além do neoliberalismo tradicional, pois objetiva pôr em prática, plenamente, o seu projeto de destruição (Paulani, 2021), sem qualquer valor ético em torno dos conceitos de justiça social e liberdade. A liberdade é defendida na ótica do mercado. “[...] As liberdades que ele [o Estado neoliberal] encarna refletem os interesses dos detentores da propriedade privada, dos negócios, das corporações multinacionais e do capital financeiro [...]”, destaca Harvey (2014). Em resposta à crise de 2007/2008, observou-se, mundo afora, uma radicalização dessa lógica (no plano econômico), alinhada ao reacionarismo político.

No plano econômico, estamos diante da retomada ortodoxa e destrutiva da lógica do mercado e, no plano político, lidamos com governos extremistas e reacionários na ofensiva contra trabalhadores e contra grupos minorizados. A exemplo, a liderança de Donald Trump nos Estados Unidos (2017-2021), de Erdoğan (2014-atual) na Turquia, Narendra Modi na Índia (2014-atual), de Giorgia Meloni na Itália (2022-atual) etc. Já na América Latina, a onda progressista dos governos de esquerda (com Lula da Silva e Dilma Rousseff no Brasil; Néstor e Cristina Kirchner na Argentina; Rafael Correa no Equador; Evo Morales na Bolívia; Daniel Ortega na Nicarágua; e Hugo Chávez na Venezuela) foi seguida, quase plenamente, por governos ultraliberais reacionários.

Uma nova onda ganhou os governos latinos, em oposição à onda progressista: *a onda ultraliberal reacionária*, agravando a transferência de recursos das economias periféricas para as economias centrais e aprofundando a exploração e espoliação da força de trabalho. Ela foi inaugurada pelo governo de Mauricio Macri (Argentina, 2015-2019), por Sebastián Piñera (Chile, 2010-2014 e 2018-2021), Jair Bolsonaro (Brasil, 2019-2022), Jeanine Áñez (Bolívia, 2019-2020) e Guillermo Lasso (Equador, 2021-atual). Com maior ou menor tintura reacionária, o que ocorreu foi a ofensiva do Estado sobre o trabalho, estratégia fundamental adotada para mitigar os efeitos negativos da crise econômica e recobrar os privilégios das elites.

Em suma, em relação ao *ultraliberalismo*, esses governos destacaram-se pela forma draconiana e aprofundada com que implementaram cortes sociais nas políticas públicas, pela

espoliação das rendas do trabalho, bem como por aprofundar a liberalização, a austeridade, as privatizações, a desnacionalização, a desindustrialização, a desregulamentação e a flexibilização do trabalho. Embora essa agenda tenha sido aplicada pelo mundo também por governos de esquerda, como na Grécia, após a crise de 2007/2008, sob o governo de Alexis Tsipras do partido Syriza (Coalizão da Esquerda Radical), de 2015 a 2019; ela ganha maior protagonismo nos governos da extrema-direita reacionária, ainda que o pacote econômico da austeridade fiscal e dos cortes sociais não tenha ficado restrito a essas lideranças.

Não obstante, será analisado, no caso brasileiro, além do governo reacionário de extrema direita de Jair Bolsonaro (2018-2022), os governos anteriores, no horizonte da crise estrutural do capital, que foi sentida de forma mais extenuante no país a partir de 2014/2015. Identifica-se que o ultraliberalismo desponta na gestão de Dilma Rousseff, já em resposta aos efeitos da crise do *boom das commodities* e da desaceleração chinesa, conduzindo o país ao abandono da Nova matriz econômica desenvolvimentista (NME) e do projeto progressista. Essa conjuntura se impôs, forçando uma guinada à direita da estratégia de conciliação de classes do Partido dos Trabalhadores (PT), em um contexto de intensas pressões políticas e de crescimento do movimento antipetista.

A análise conjunta das dimensões econômica, política e cultural da crise brasileira possibilitou desnudar a urgência do capital em avançar, de modo ágil, extenso e profundo no ultraliberalismo. Desse modo, essa estratégia apresentou-se como alternativa viável ao capital, em face da necessidade de aceleração da agenda regressiva em curso. O golpe político, jurídico e midiático que depôs a presidente Dilma Rousseff e que daria oportunidade para a implantação do projeto *Uma ponte para o futuro*, do PMDB (2015), selou, portanto, uma nova fase draconiana de contrarreformas, privatizações e contracionismo estatal. Michel Temer, em curto prazo de tempo, pôs em andamento parte das medidas mais graves do ultraliberalismo, como as contrarreformas trabalhista e sindical, a Lei da Terceirização, a PEC da Morte (EC 95/2016), a PEC da Desvinculação de Receitas da União (DRU) (EC 93/2016) e o Programa de Parcerias do Investimento (PPI), que regulamentou e facilitou as privatizações.

Em seguida, com as eleições de 2018, uma nova conjunção de fenômenos sociais e econômicos se anunciou no horizonte do ultraliberalismo. Uma espécie de Donald Trump à brasileira, ganhou o cenário eleitoral nacional com narrativas anti-humanistas, alusivas à tortura, à ditadura militar, aos preconceitos e às discriminações. A hecatombe Jair Messias Bolsonaro (PL), uma figura caricaturesca a serviço do capital, fez ressurgir o anti-humanismo, que, à espreita, interagiu com a nossa herança colonial, escravista e patriarcal; e com a

racionalidade de mundo neoliberal (Dardot e Laval, 2016) – formas totalizadoras de reprodução social. Sua vitória nas urnas colocou em movimento, de 2019 a 2022, a terceira fase ultraliberal no Brasil.

A discussão sobre a caracterização de governos reacionários como fascistas ganhou o debate acadêmico recente. Embora este artigo não se aprofunde no tema, é relevante destacar que ele se refere à prática de condutas fascistas, notadamente adotadas por líderes como Jair Messias Bolsonaro, em benefício do capital. As teorias acerca do neofascismo, definido neste estudo como reacionarismo, examinam um ciclo no qual, quanto mais o neoliberalismo se alinha à lógica do mercado, mais evidencia suas nuances antidemocráticas. Para Behring (2021, p. 241), “[...] não se trata da irracionalidade feroz da natureza humana, mas do fascismo do século XXI, o neofascismo, do qual as classes dominantes lançam mão para assegurar a propriedade privada e o lucro [...]”.

Exposta essa breve síntese, pretende-se, nesta pesquisa, investigar: como a crise econômica e os conflitos de forças políticas e culturais resultaram na ascensão da extrema-direita reacionária no Brasil e na implantação do ultraliberalismo? Além disso, busca-se analisar a evolução do financiamento, pelo Governo Federal, da política de Educação Superior e de Ciência & Tecnologia, demonstrando o impacto negativo do projeto de austeridade fiscal ultraliberal sobre as políticas sociais.

Este estudo é de natureza quanti-qualitativa, no que diz respeito à abordagem, e é exploratório, quanto ao objetivo. O desafio consistiu na abordagem da dinâmica mesma do objeto, da sua dialética. De acordo com Kosík (2002, p. 34), a apreensão dos fenômenos sociais que circunscrevem um objeto envolve conhecer o movimento da coisa em si, da substância que “[...] é o movimento da coisa ou a coisa em movimento [...]”. Essa relação só é possível partindo da aparência à essência das coisas, investigando a realidade como um todo indivisível, no qual reside o movimento da totalidade para as contradições e das contradições para a totalidade.

Sobre a investigação da realidade brasileira, destacaram-se as pesquisas de Saad Filho e Morais, em *Neoliberalismo versus Democracia* (2018), de Perry Anderson, em *Brasil à parte (1964-2019)* (2020), e de André Singer, *O lulismo em crise: Um quebra-cabeça do período Dilma* (2018) e *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador* (2012). Além desses, os estudos de Leda Paulani, Elaine Behring, Luiz Fernando Reis e Epitácio Macário balizaram as análises apresentadas. Quanto aos dados empíricos, foram relevantes os gráficos de Reis (2024) acerca do financiamento do Governo Federal em relação às políticas de

Educação Superior e de Ciência & Tecnologia, produzidos no Grupo de Estudos e Pesquisas em Política Educacional e Social - GEPPES (Unioeste/CNPq).

Com base nos achados teóricos e nas reflexões críticas adensadas pelo levantamento empírico desenvolvido no percurso metodológico, este artigo está estruturado em três tópicos. No primeiro – *A crise estrutural do capital de 2007/2008 e o ultraliberalismo no Brasil*, serão apresentadas as principais características da crise estrutural do capitalismo contemporâneo. A crise será analisada quanto à sua repercussão de longo prazo nos países emergentes, como o Brasil. No tópico seguinte – *A extrema direita reacionária e ultraliberal*, serão destacadas as medidas desencadeadas pelos governos ultraliberais em suas três fases, com ênfase no governo da extrema direita reacionária e no caráter autocrático da burguesia nacional. Por fim, no último tópico – *Fundo público no ultraliberalismo e o (des)financiamento da política de Educação Superior e de Ciência & Tecnologia no país*, será abordada a disputa pelo fundo público, o endividamento público, a tributação regressiva e o impacto da austeridade fiscal sobre o direito à educação superior e à ciência e tecnologia no Brasil.

A CRISE ESTRUTURAL DO CAPITAL DE 2007/2008 E O ULTRALIBERALISMO NO BRASIL

301

Em resposta à crise das décadas de 1960/1970, o capitalismo contemporâneo promoveu a expansão dos mercados, intensificando a liberalização financeira e alterando a lógica de acumulação do capital, em conformidade com as determinações do capital fictício (Carcanholo, 2018). Carcanholo (2018) ressalta que a categoria “capital fictício” só pode ser compreendida na perspectiva do que Marx denominou como *autonomização/substantização*. Isso significa que as formas de circulação do capital – suas configurações – adquirem relativa autonomia de funcionamento, exercendo lógica própria na manifestação de suas formas e conteúdos, de maneira dialética.

Não por acaso, o capital fictício, por meio de bancos, seguradoras, fundos de pensão, fundos de investimento e outras empresas do setor financeiro, foi capaz de ampliar desmedidamente suas operações, atingindo um patamar de risco que desestabilizou toda a economia global com a crise de 2007/2008, iniciada no setor imobiliário norte-americano. O crescimento do capital fictício, acelerado de forma exponencialmente maior que o crescimento do Produto Interno Bruto (PIB) dos países, da dinâmica produtiva e das trocas comerciais, colocou o capitalismo diante de um fenômeno mundial de expansão disfuncional quanto à acumulação do capital total, destaca Carcanholo:

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 295 - 316
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

Essa lógica de crescimento do capital fictício [por meio de instrumentos financeiros que nada mais são que títulos que garantem ao proprietário a apropriação de um valor que ainda não foi produzido] não implica apenas funcionalidade para o capital total, uma vez que ele, por sua constituição, não participa diretamente da produção do valor. Portanto, o seu crescimento significa a expansão de títulos de apropriação sobre um valor não necessariamente produzido na mesma proporção. Quando uma massa crescente do capital se especializa na mera apropriação de valor, e esse não é produzido na mesma magnitude, prevalece a disfuncionalidade do capital fictício para o modo de produção capitalista. Esta dialética do capital fictício permite-nos entender de algum modo, o capitalismo contemporâneo. [...] A nova crise estrutural do capitalismo [2008], nesta passagem do século XXI, se explica justamente pelo predomínio da disfuncionalidade da lógica do capital fictício para a acumulação do capital total; ou seja, as raízes da atual crise do capitalismo são encontradas nas contradições próprias do capitalismo, aprofundadas pela sua dinâmica de apropriação contemporânea (2018, p. 27-28).

É importante salientar que a crise estrutural – iniciada nos Estados Unidos em 2007/2008, a partir das especulações ocorridas no setor imobiliário com os subprimes – evoluiu ao longo do decênio subsequente (Tonelo, 2021), deslocando-se dos países centrais para os periféricos. No Brasil, em particular, como aconteceu em outros países emergentes (incluindo nações avançadas mais frágeis, as emergentes e as do Sul global), os efeitos dessa crise foram sentidos de forma mais intensa a partir de 2014/2015, sobretudo com a crise do *boom das commodities* e com a desaceleração chinesa (Tonelo, 2021). Isso se deve à importância da China nos acordos bilaterais de compra de bens primários de baixo valor agregado, grande parte produzida por países periféricos, como os da América Latina. No caso do Brasil, desde 2010, a China se tornou o seu principal parceiro comercial, superando as vendas de bens primários para os Estados Unidos.

A referida crise evidenciou as seguintes contradições no contexto do capitalismo contemporâneo: 1) a falência neoliberal em prevenir e solucionar os problemas macroeconômicos; 2) a instabilidade econômica após a expansão global do capital fictício; 3) as desvantagens dos países periféricos nessa dinâmica; e 4) o grau de fragilidade das democracias burguesas com o avanço ultraliberal. No âmbito dessas contradições, Tonelo (2021) chama a atenção para a franca desigualdade de condições entre as nações no enfrentamento das crises, em que determinadas potências possuem maior capacidade financeira para salvar empresas e bancos, enquanto tais efeitos explodem com maior intensidade em países mais frágeis. Outro fenômeno que se adensou foi o fato de a recessão ter sido marcada por outros danos que se tornaram mais complexos. Um deles diz respeito justamente às consequências que se seguiram à aplicação dos volumosos recursos estatais em instituições do

capital durante os mais intensos efeitos da crise, alargando o saldo devedor das nações – suas dívidas públicas.

É relevante destacar que, segundo Carcanholo (2018), o neoliberalismo pode ser implementado por meio de políticas econômicas mais ou menos ortodoxas ou heterodoxas, conforme as exigências da conjuntura e as necessidades do padrão de acumulação de capital. Assim, diante do primeiro impacto da crise estrutural do capital no Brasil, em 2007/2008, o governo do PT, sob a liderança de Luiz Inácio Lula da Silva, geriu a recessão combinando ajuste fiscal com o crescimento dos investimentos sociais, visando criar condições para o crescimento econômico por meio da inclusão dos pobres pela via do consumo, do acesso ao crédito e aos bens culturais.

Esse processo se efetivou em um contexto de crise contrabalanceado por uma conjuntura externa favorável ao país, caracterizada pelos altos preços das *commodities*, que marcaram o período de 2005 a 2011. Essa fase possibilitou que os governos progressistas brasileiros (durante o primeiro e segundo mandatos de Lula e de Dilma Rousseff) investissem, além de liberar parcelas significativas do fundo público para financiar o investimento privado, em políticas de conciliação de classes, com o objetivo de manter certo equilíbrio econômico e social. Paralelamente, ajustaram-se os mecanismos de liquidez financeira, favorecendo amplamente o capital rentista – característica que, de acordo com Carcanholo (2018), reflete claramente uma política neoliberal.

Na bonança das *commodities*, no primeiro mandato de Dilma Rousseff (2011-2014), interesses por vezes contraditórios foram positivamente conciliados. Nesse ciclo, o governo de Dilma Rousseff optou por desenvolver o mercado interno, os bens e serviços e incentivar a industrialização nacional. Essas foram as medidas anticíclicas da Nova Matriz Econômica (NME) desenvolvimentista, cujos resultados, inicialmente, foram exitosos em benefício de frações de classe do capital nacional, em oposição a outras medidas que foram de encontro aos interesses do capital financeirizado – ligados à internacionalização, como o enfrentamento de Dilma Rousseff e do Ministro da Fazenda, Guido Mantega, aos *spreads* bancários³.

³ *Spreads bancários* referem-se à diferença entre a taxa de juros que os bancos cobram ao conceder empréstimos e a taxa de juros que pagam aos depositantes ou investidores. Em outras palavras, é a margem de lucro que os bancos obtêm nas operações de crédito. O Brasil é conhecido por ter *spreads* bancários historicamente elevados em comparação a outros países. Isso se deve a fatores como altos índices de inadimplência, carga tributária elevada, falta de competição no setor bancário e Ineficiências estruturais no sistema financeiro.

Ao *cutucar as onças* (os bancos privados), como destaca Singer (2018), a presidenta gozava de ampla popularidade, em um contexto de boas expectativas econômicas. Reduzir as taxas de juros, desvalorizar o real e diminuir as despesas com energia e transporte eram medidas necessárias para reduzir o custo de produção, criar oportunidades de produtividade, captar investimentos privados e fomentar o consumo baseado no crédito pessoal (Saad Filho e Moraes, 2018). Essa agenda alinhava-se, concretamente, às exigências da burguesia nacional. Isso, de tal modo, consoante Saad Filho e Moraes, que a Agenda Fiesp, mais poderosa organização empresarial do país, regia a sua pauta.

Como resultado, a NME reduziu as taxas de juros com a política monetária em curso pelo Banco Central. A taxa Selic alcançou 7,16%, em 2012. Decréscimo de 8,24%, se mantendo assim até maio de 2013 (Filho e Moraes, 2018). Quanto às taxas de juros reais, Dilma Rousseff atingiu a menor redução desde 1992. Essa política, para ampliar a competitividade das empresas nacionais, “[...] visava reduzir o ingresso de capital estrangeiro especulativo, desvalorizar a moeda e diminuir os custos do crédito. Buscava-se, assim, promover os investimentos e o consumo privados, em vez de recompensar a especulação financeira” – destacam Saad Filho e Moraes (2018, p. 173).

As medidas anticíclicas, todavia, puseram em marcha contradições que foram se avolumando até se somarem ao fim do *superciclo das commodities* e à crise política que passou a assolar o governo do PT desde as jornadas de junho de 2013. Um dos exemplos da turbulência, em oposição à forte popularidade de que Dilma gozava no início de 2013, foi a disputa acirrada das eleições presidenciais de 2014 e a mudança de rota da presidenta eleita, inclinando-se à implementação da agenda de reformas propostas pelas forças conservadoras, tendo em vista o franco desgaste que a NME vinha sofrendo. Sua aprovação, segundo dados do Ibope, ao final de 2013, havia caído 24 pontos percentuais, passando de 50% para 31%, conforme pesquisa encomendada pela Confederação Nacional da Indústria (CNI). Assim, ao final do primeiro mandato de Dilma Rousseff, em 2014, já era possível identificar uma inclinação ao abandono da NME e à adoção de ajustes ortodoxos como resposta à crise econômica e às pressões políticas da direita.

Assim como aconteceu nas economias avançadas em 2010/2011 (Tonelo, 2021), no Brasil a ortodoxia neoliberal almejava solucionar a crise econômica com contrarreformas arrojadas, em cujo cenário vigoravam a alta inflacionária, o crescimento do desemprego e a meta do arrocho fiscal, que recairia duramente sobre a classe trabalhadora brasileira. Em janeiro de 2016, portanto, avançavam a passos largos as ofensivas agressivas da mídia e da oposição

ao governo Dilma Rousseff. As retrospectivas de 2015, veiculadas pela mídia brasileira, buscavam consolidar a ideia de que o ano anterior havia sido desastroso na área econômica e apostavam no fracasso de sua reversão.

O contexto de alta inflação, a queda na arrecadação pública decorrente da crise das *commodities*, a instabilidade política com ataques midiáticos ostensivos e a perseguição, por vezes declarada, da operação Lava Jato contra Dilma e Lula impunham graves dificuldades econômicas e políticas à presidente eleita no início de seu segundo mandato, em 2015. Nesse cenário, durante o segundo mandato, Rousseff abandonou a guinada à esquerda, visando não apenas recompor suas bases (Saad Filho e Morais, 2018), mas também solucionar, com austeridade fiscal, a crise econômica, abrindo mão da conciliação de classes no governo.

Decerto que, como um “eficiente” Estado capitalista, não houve prospecção em cobrar do capital impostos mais altos, o que foi imediatamente rejeitado pela crescente onda de protestos contra o governo, que fortalecia a oposição em pautas dessa natureza. Como solução, implementou-se o aumento dos preços e tarifas das estatais, como gasolina, eletricidade, água etc.; crescimento da inflação devido às oscilações da taxa de câmbio e contração dramática do PIB. “À medida que a economia implodia, as taxas de juros subiam e a renda tributária caía acentuadamente. O déficit fiscal e a relação entre as Despesas Primárias do Governo (DPI) e o PIB aumentaram, apesar da contração fiscal [...]” (Saad Filho e Morais, 2018, p. 233).

Saad Filho e Morais resgatam também que se tornou imperativo para o governo do PT, de Dilma Rousseff, a partir de 2015, implantar grave austeridade fiscal nas contas públicas:

Houve cortes em gastos públicos, investimentos, serviços, e, em seguida, em aposentadorias e benefícios para desempregados. Esses cortes se revelaram perigosamente parecidos com aqueles que o PT havia sugerido que o opositorista do PSDB [Aécio Neves] imporia caso vencesse as eleições. A mudança de política, no entanto, chegou tarde demais – o capital vinha exigindo uma estratégia contracionista havia pelo menos quartos anos – e incluía exceções relevantes, como a preservação de direitos e programas sociais grandes e simbolicamente importantes, entre eles o Bolsa Família o Minha Casa Minha Vida (Saad Filho e Morais, 2018, p. 233).

Desse modo, o “[...] governo repetiu o discurso neoliberal de que o setor público havia se tornado ‘muito grande’ e ‘muito intervencionista’ e os programas sociais estavam ‘caros demais’” (Saad Filho e Morais, 2018, p. 233). Não por acaso, no segundo mandato de Rousseff, a substituição de Guido Mantega por Joaquim Levy (de trajetória profissional ligada ao setor bancário) no Ministério da Fazenda, assim como na direção do Banco Central (BC), indicava os agressivos ajustes que estavam por vir, com foco no corte de gastos sociais e na política contracionista do BC, em desacordo com o que a presidenta havia prometido na

campanha eleitoral aos brasileiros. As medidas anticíclicas anunciadas inauguravam o ultraliberalismo, inviabilizando qualquer conciliação de classes para acomodar os interesses do capital diante da recessão global e de suas repercussões no Brasil.

A primeira fase do ultraliberalismo no Brasil, protagonizada pelo governo do PT, portanto, não se furtou à implementação de um duro ajuste fiscal, já em curso desde o final de 2014, com contração dos investimentos, retração dos gastos com pessoal, cortes sociais e contingenciamentos. Lembremos, inclusive, do veto à auditoria da dívida, das contrarreformas no acesso ao seguro-desemprego (Lei 13.134/2015) e no acesso às pensões (Lei 13.135/2015), bem como da lei antiterrorismo (Lei 13.260/2016).

Com o avanço da crise econômica, analisa Carcanholo (2018), as forças políticas conservadoras já não necessitavam de acordos com o bloco do governo. No campo dos defensores da ortodoxia neoliberal, estavam dadas as condições para a deposição de Dilma Rousseff e a implementação, de maneira mais ágil, intensa e integral, da agenda regressiva ultraliberal. Essa agenda foi, em grande parte, apresentada ao setor econômico por meio do programa intitulado *Uma Ponte para o Futuro*, elaborado pelo então vice-presidente Michel Temer (PMDB), em outubro de 2015, quando se evidenciavam os efeitos mais graves da crise econômica no país.

No referido documento, lançado pela Fundação Ulysses Guimarães e pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), sobressaíram-se as privatizações, o ajuste fiscal, a defesa intransigente do tripé macroeconômico, a desvinculação constitucional dos gastos em saúde e educação, o aumento do grau de espoliação do trabalho por meio das contrarreformas trabalhista e previdenciária (PMDB, 2015), bem como outras medidas ultraliberais. Conforme Carcanholo (2015), o interesse do capital, seja ao fazer uso de medidas heterodoxas ou ortodoxas, consiste na busca pela estabilização macroeconômica. No caso do projeto pmdbista ultraliberal, isso se daria pelo aprofundamento da liberalização, da desregulamentação e da abertura de mercados, com amplos processos de privatização, redução dos gastos sociais e superexploração do trabalho.

Para Paulani (2021), sempre fez parte dos anseios capitalistas completarem, de fato, a devastação programada pelo neoliberalismo, em função da total aniquilação do Estado social. A autora afirma que, para além das questões políticas partidárias (e querelas), em 2016, o golpe político, partidário e midiático lançou no horizonte o que teria se iniciado em 1990. Não por acaso, *Uma Ponte para o Futuro*, resgata a autora (2021), foi chamado de *projeto neoliberal puro-sangue*, por abrir mão completamente da tintura social do PT. As forças tecidas, desde

2013, em torno da aliança neoliberal, de matriz ortodoxa, pretendiam dominar todo o espaço social.

Michel Temer discursou aos empresários em um encontro secreto após sua fala na Organização das Nações Unidas (ONU), em 21 de setembro de 2016, afirmando que Dilma Rousseff só tinha sido *apeada* do governo por ter recusado as propostas apresentadas a ela pelo PMDB em *Uma ponte para o futuro*⁴. A fala, divulgada pelo site *The Intercept Brasil*, portanto, era a alegação de um golpe de Estado. Não por acaso, as medidas que se seguiram após o golpe foram ágeis e robustas, avançando sobre o sistema de proteção ao trabalhador e sobre os investimentos sociais públicos – a segunda fase do projeto ultraliberal nacional. Em curto espaço de tempo, o PMDB poria em prática um pacto imponente pela reconfiguração do Estado em função do ajuste fiscal e das medidas pró-mercado, agouradas e expostas no Programa de 2015, que continha uma prévia da barbárie, que as instituições políticas estavam dispostas a protagonizar.

Após as eleições de 2017, sob a direção de seu “superministro da Economia” – Paulo Guedes, Jair Bolsonaro deu continuidade à agenda pró-mercado – a terceira fase do ultraliberalismo brasileiro, protagonizada pela extrema direita reacionária. Durante a pandemia, sua atuação foi peremptoriamente negligente em relação ao direito à saúde, retardando a compra de vacinas e se posicionando de forma contrária às medidas sanitárias. Atuou fortemente em benefício de bancos e empresários, promovendo a drenagem trilionária de recursos públicos, acirrando a disputa pelo fundo público, já bastante penalizado com a manutenção do pagamento de juros, amortizações e refinanciamento da dívida pública – intocáveis por todos os governos. Enquanto isso, aprofundou-se a fragmentação, o desfinanciamento e a focalização das políticas públicas, como saúde, educação e assistência social, em um processo de agudização da barbárie social.

Em síntese, ainda que não seja possível recuperar todas as medidas ultraliberaes dos referidos governos, é importante destacar que as três fases do ultraliberalismo no Brasil foram responsáveis por uma agenda draconiana de cortes sociais e austeridade fiscal, ampliando o fosso das desigualdades sociais existentes no país, no contexto da exploração do trabalho e da espoliação das rendas do trabalhador.

⁴ Matéria em Carta Capital, disponível em <https://www.cartacapital.com.br/politica/temer-impeachment-ocorreu-porque-dilma-recusou-ponte-para-o-futuro/> Acesso em: 13 jun. de 2023. Documento *Uma ponte para o futuro*, disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3359700/mod_resource/content/0/Brasil%20-%20Uma%20ponte%20para%20o%20futuro%20Fundac%C3%A7%C3%A3o%20Ulysses%20Guimar%C3%A3es.pdf Acesso em: 13 jun. de 2023.

A EXTREMA DIREITA REACIONÁRIA E ULTRALIBERAL

O impedimento de Dilma Rousseff, certamente, amplificou em grau e velocidade a agenda ultraliberal, que se seguiria com Michel Temer e Jair Bolsonaro. Essa agenda foi responsável por importantes ajustes econômicos, políticos e culturais, com a implantação de contrarreformas draconianas de caráter antissocial e de favorecimento direto ao capital. O congelamento dos gastos sociais, as contrarreformas sindical, trabalhista e previdenciária, bem como a criação de condições para ampliar a extração de mais-valia e o escoamento de ativos estatais para o capital, foram algumas das medidas precipitadas nessa fase.

Se Dilma Rousseff já manobrava o Estado, com a redução dos gastos estatais e o debate sobre as contrarreformas, em função dos ajustes sociais ultraliberais, qual seria o interesse do capital em sua deposição? A pergunta é necessária, afinal, o governo já avançava, desde 2014, com a redução dos gastos em políticas sociais públicas, demonstrava-se inclinado à contrarreforma previdenciária, já havia vetado a auditoria da dívida pública, em 2016, e já tinha demonstrado, desde 2013, que usaria da “violência” para conter manifestações políticas que ameaçassem o curso das decisões tomadas pelo Estado.

Em seu relatório de pós-doutoramento na Faculdade de Economia da Universidade Federal Fluminense (UFF), sob orientação do professor Marcelo Carcanholo, Eptácio Macário (2023) chama a atenção para as particularidades brasileiras e as características da autocracia burguesa. Em sua análise, o autor (2023) problematiza a necessidade de apreensão das leis que operam a essência da evolução do capitalismo brasileiro e de sua burguesia, avessa à democratização e ao compartilhamento com os trabalhadores do usufruto do progresso econômico e social. Nessa lógica, reativa a teoria de Florestan Fernandes sobre uma burguesia em *estado político permanente de contrarrevolução*.

O olhar sobre o *velho* e o *novo* – tendo em vista a dialética presente na produção das relações sociais que envolvem *mudança na continuidade e continuidade na mudança* – é necessário para compreendermos o golpe e a agenda regressiva pós-golpe, adverte Macário (2023). Considerando que esses fatos históricos não foram gerados como *um raio em céu de brigadeiro*, o pesquisador defende que sejam analisados à luz da luta de classes, que fundamenta, quanto aos pressupostos históricos e conjunturais, as características da formação histórica do capitalismo no Brasil, na organização de classes e nos embates firmados entre capital e trabalho.

Lida-se com um imperativo cada vez maior da autocracia burguesa em afirmar seus

privilégios frente a qualquer revelia das misérias acumuladas no bojo das particularidades da formação histórica brasileira e no dinamismo do capitalismo dependente. O PT se tornou, portanto, devido aos investimentos (ainda que parcos) sociais, um inimigo, naquele momento da crise econômica, assim como as reformas do presidente João Goulart antes do golpe militar de 1964 (Macário, 2023). Mesmo que em contextos históricos distintos e com propostas de reformas qualitativamente diferentes, ambos se tornaram uma ameaça aos extratos dominantes.

Em síntese, a resposta antidemocrática articulada pela direita e pela burguesia, com o golpe de Estado aplicado contra Dilma Rousseff, consistiu na reação do capital a um de seus principais antagonismos (Macário, 2023). Esse antagonismo refere-se ao controle das forças de trabalho em qualquer situação que coloque em risco o protecionismo burguês.

No plano político, a insatisfação da população com o PT, na perspectiva do antipetismo, alimentava o projeto ultraliberal da direita e da extrema-direita. Em 2013, a popularidade de Dilma Rousseff foi fortemente afetada pelas Jornadas de Junho, que tomaram as ruas das capitais e de pequenas cidades do Brasil, em um dos maiores movimentos de rua das últimas décadas, algo certamente comparável ao movimento contra a ditadura. O Movimento Passe Livre (MPL), que surgiu após o aumento das passagens de ônibus em São Paulo, capitaneou um conjunto de forças políticas, muitas delas autônomas e contrapostas. Deriva desse momento, certamente, o crescimento midiático (redes sociais) do reacionarismo social e partidário. Isso, ainda que tenham sido legítimas as reivindicações da população por melhores condições de vida, saúde, educação, entre outras pautas de significativa relevância social.

A burguesia contrarrevolucionária, reagente ao usufruto social dos ganhos do trabalho pela classe trabalhadora (Fernandes, 2005), somava esforços na construção de consensos em torno da necessidade de austeridade no combate à crise. Em uma candidatura que, inicialmente, não representava ameaça às grandes forças políticas nacionais – PT e PSDB –, Jair Bolsonaro ascendeu meteoricamente sobre aqueles que acreditavam que o jogo eleitoral de 2018 permaneceria bipolarizado.

Como alternativa ao antipetismo e à *velha política*, sem o entrave da popularidade do candidato Luiz Inácio Lula da Silva (impedido de concorrer às eleições devido à sua prisão em 2018), Bolsonaro ascendeu nas pesquisas, defendendo justamente a estratégia ultraliberal em execução por Michel Temer, além de adotar um discurso fortemente conservador, mas, mais precisamente, anti-humanista em relação a temas culturais e aos direitos humanos. Ao assumir a presidência da República, sob mentoria do Ministro da Economia, Paulo Guedes, seu governo deu continuidade à agenda pró-mercado.

Bolsonaro estimula um misto de sensações que vão do fanatismo, por aqueles que o consideram mito, ao menosprezo de sua capacidade intelectual, por aqueles que o apelidaram de ogro, haja vista a sua clara limitação no tratamento de assuntos de maior complexidade social e econômica. De fato, uma figura caricaturesca a serviço do capital, dos interesses do mercado e subserviente aos EUA (padrão histórico de submissão do Brasil). Figuras como ele, não tão raras na história nacional, remetem à crítica do escritor Lima Barreto, que caracterizou de forma rebaixada o presidente do país fictício de “Os Bruzundangas” pelos seus vícios de caráter.

O Mandachuva, como assim era chamado o presidente de Bruzundangas, só diverge daquele que se tornaria presidente do Brasil de 2018 a 2022 pela necessidade de vir de uma casta doutoral. Mas, como também Lima Barreto admite a possibilidade, o Mandachuva pode ser aquele general mais ou menos decorativo. Entre outras características de pouco brilho, aquele “[...] cujas habilidades se resumem a contar anedotas” (Lima, 2018, p. 142). Todavia, posta de lado a ironia, é pertinente a reflexão sobre como Jair Bolsonaro ascendeu, por vias democráticas, à presidência do Brasil e o que sua meteórica popularidade representou.

Anderson (2018) destaca que os jovens de direita, com os quais Bolsonaro até então mantinha pouco contato, exerceram forte influência em seu crescimento popular na internet. Ele, ressalta o historiador (2018, p. 151), conseguiu “[...] entender o que aqueles jovens tinham alcançado e estabeleceu a sua própria operação pessoal no Rio, antes de qualquer concorrente. No fim de 2017, já deixava os oponentes muito atrás, com 7 milhões de seguidores no Facebook, duas vezes mais que o principal jornal do país”.

Quanto ao perfil caricaturesco, de mito e de ogro (e anedotas), como já expusemos, Anderson também capta a relevância de seu lado religioso, violento e, ao mesmo tempo, jocoso:

O sucesso da imagem que ele [Jair Messias Bolsonaro] projetou nas redes sociais não resultava apenas da violência de seus pronunciamentos. A imagem passada pela imprensa no exterior, de um fanatismo feroz e incansável, é enganosa. A personalidade pública de Bolsonaro é mais ambígua. Tosca e violenta, certamente, mas também com um lado juvenil e jocoso, capaz de humor grosseiro e até autodepreciativo, muito distante da atitude carrancuda de Trump, com quem [...] é frequentemente comparado. (Anderson, 2018, p. 151).

O ex-capitão do Exército Brasileiro foi sendo considerado um "mito" por um grupo expressivo de seguidores, primeiro pela narrativa construída em torno de sua figura como herói contra a corrupção; segundo, por ser visto como opositor da política tradicional, sobretudo por se expressar sem preocupação com correções políticas; e, em terceiro, pelo uso das redes sociais para criar uma mitologia em torno de si, com a disseminação de *memes* e narrativas que reforçam essa imagem. Além disso, sua trajetória como ex-militar é valorizada por aqueles atraídos pelos

temas de ordem e segurança. Ele também se apresentou como uma alternativa aparentemente viável à corrupção e ao petismo, narrativa reforçada pelo antipetismo.

Nas eleições nacionais de 2018, sob a influência da trajetória trompista (das eleições de 2016, nos EUA), Jair Bolsonaro concorreu à sombra de um longo histórico de ódio aos grupos minorizados. Desse modo, o candidato capitaneou os neoconservadores junto à população, atraiu o campo político ligado à bancada BBB no Congresso Nacional (da bala, da bíblia e do boi), bem como se alinhou ao neoliberalismo dos institutos liberais de direita (dos jovens aos mais tradicionais). As pautas anti-humanistas sobrepujaram o cenário cultural brasileiro na atmosfera das eleições de 2018, com promessas de prover uma sociedade de iguais e livre.

Em 20 de fevereiro de 2019, dois meses após ser eleito, como garantia ao mercado, o governo enviou ao Congresso a PEC 06/2020, da contrarreforma da previdência. Em seu primeiro ano como presidente, Bolsonaro editou 536 decretos. E, se comparado aos governos anteriores, o capitão reformado do exército foi o presidente que mais editou medidas provisórias. Porém, segundo o site oficial da Câmara dos Deputados, a taxa de transformação dessas medidas em lei, em 2020, não chegava a 50%⁵. Desse modo, o governo foi acelerando as medidas relativas às privatizações, à facilitação do acesso a armas de fogo, às ofensivas contra o meio ambiente e o trabalho.

Outras medidas ultraliberais contribuíram para o favorecimento de crimes ambientais (como ao instituir o decreto nº 9.760, de 2019, que dificultou a aplicação de multas) e para o desmonte sindical (por meio da MP nº 873, de 2019 – que, entre outras determinações, proibia a arrecadação da contribuição sindical pelos sindicatos). As instruções normativas atuaram favorecendo, direta e indiretamente, o capital, e promovendo um ataque de grandes proporções aos direitos sociais, previdenciários e trabalhistas, bem como aos direitos humanos.

A Proposta de Emenda à Constituição nº 186, de 2019, que se tornou a Emenda Constitucional nº 109, de 15 de março de 2021, foi considerada uma medida tão danosa quanto a EC 95, de 2016. Assim como esta última, seu objetivo foi impor controle sobre o crescimento das despesas obrigatórias permanentes no âmbito fiscal e da seguridade social da União, dos estados, dos municípios e do Distrito Federal. "No caso da EC-109, é criado um critério baseado na relação entre despesas e receitas correntes" (Dieese, 2021, p. 2). A justificativa do governo federal era conter gastos devido à pandemia; entretanto, isso ocorreu às custas dos direitos

⁵ Medidas Provisórias (MPs) são atos normativos editados pelo presidente da República com força de lei, com o objetivo de tratar de situações urgentes e relevantes que exigem uma ação imediata. Elas possuem a mesma força de uma lei ordinária e dão celeridade à gestão para atos que considera urgentes, mas precisam ser aprovadas pelo Congresso.

sociais.

Durante a pandemia de COVID-19, o Brasil registrou o segundo maior número de mortes no mundo, ficando atrás apenas dos Estados Unidos (EUA). Ao analisar a taxa de letalidade — número de mortes em relação aos casos confirmados —, o país apresentou uma situação mais grave em comparação aos EUA e à Índia. A taxa de letalidade brasileira foi de 1,87%, apesar de o país ter menos casos confirmados em relação aos norte-americanos⁶.

O presidente Jair Bolsonaro adotou uma postura negacionista e cética em relação aos riscos da pandemia no Brasil. Sua gestão foi marcada por sucessivas trocas de ministros da Saúde – Mandetta, Teich, Pazuello e Queiroga – com baixa capacidade de coordenação e enfrentamento à letalidade do vírus. Em diversos momentos, o presidente questionou as orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS), satirizou as vítimas e a gravidade da doença, além de promover sistematicamente o boicote ao isolamento social e à vacinação.

FUNDO PÚBLICO NO ULTRALIBERALISMO E O (DES)FINANCIAMENTO DA POLÍTICA DE EDUCAÇÃO SUPERIOR E DE CIÊNCIA & TECNOLOGIA NO PAÍS 312

Em momentos de crise, a disputa pelo fundo público intensifica-se, envolvendo, de um lado, as lutas da classe trabalhadora e, de outro, os imperativos da valorização do capital. Reis e Macário (2018) identificam uma dupla espoliação da classe trabalhadora em relação ao fundo público, tanto na sua constituição quanto na sua destinação. Em primeiro lugar, porque nosso sistema tributário reforça e reproduz a desigualdade de renda; afinal, por se tratar de uma tributação regressiva, parte importante da arrecadação incide sobre os salários da classe trabalhadora, mediante os impostos que advêm, sobretudo, do consumo (Reis e Macário, 2018).

Conforme expõe a Auditoria Cidadã da Dívida (2024)⁷, quase 50% da carga tributária no Brasil é oriunda do consumo de bens e serviços, o que impacta a população de forma indistinta. No entanto, para os trabalhadores, cuja renda é inferior à das classes mais abastadas, o peso desse tipo de tributação torna-se mais significativo, aprofundando as desigualdades sociais. Nesse sentido, Reis e Macário (2018, p. 134) destacam que não “[...] é possível olvidar que o sistema tributário brasileiro constitui mecanismo sofisticado de espoliação dos estratos da população com renda mais baixa para garantir o patrimônio e a

⁶ Disponível em: <https://ourworldindata.org/coronavirus> Acesso em 30 set. 2024.

⁷ Disponível em: <https://auditoriacidada.org.br/conteudo/qual-reforma-tributaria-queremos-por-maria-lucia-fattorelli/> Acesso em: 19 set. 2024.

riqueza dos mais ricos, bem como para a engorda dos capitais dos credores da dívida pública”.

Já a segunda situação de espoliação trata-se justamente da drenagem desse recurso (do fundo público) para o pagamento da dívida pública, em detrimento dos investimentos em políticas de proteção social voltadas aos trabalhadores. Reis e Macário (2022) destacam que, entre 2003 e 2020, o Governo Federal direcionou R\$ 9,497 trilhões ao pagamento de juros, encargos e amortização da dívida pública (excluindo o refinanciamento) — valor 12 vezes superior ao investido em universidades federais e 55 vezes maior do que o destinado à ciência e tecnologia. No período, o montante alocado ao capital financeiro correspondeu, em média, a 18,86% do orçamento federal, conforme apontam os pesquisadores.

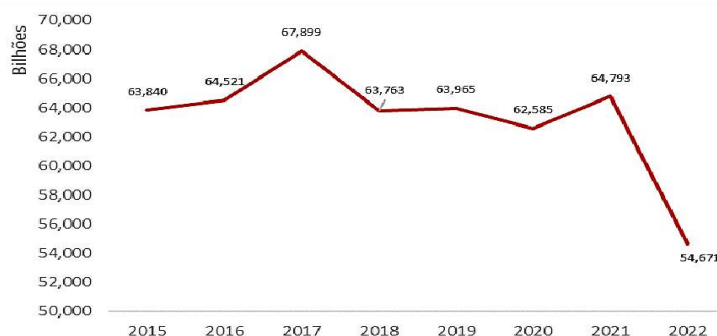
Diante da crise, observa-se a manutenção da destinação dos recursos do fundo público em favor do capital. Nesse contexto, Paulo Guedes, Ministro da Economia no governo Bolsonaro, afirmava de forma clara e direta que o país enfrentava uma grande depressão que deveria ser custeada pelo Estado (isto é, pelo fundo público), ao mesmo tempo em que se manteria inalterada a priorização de recursos para o pagamento da dívida pública. Trata-se de uma dívida que, conforme denuncia a Auditoria Cidadã da Dívida, cresce continuamente à medida que são realizados pagamentos cada vez maiores de juros e amortizações.

313

Sobre o tema, Boschetti e Behring (2021) destacam os altos investimentos realizados pelo governo em benefício de bancos e empresários. As autoras relembram a aprovação do “orçamento de guerra” (EC nº 106/2020), que, embora justificasse um regime fiscal extraordinário para o enfrentamento da calamidade decorrente da pandemia, resultou, na prática, em um desvio de cerca de R\$ 1 trilhão para favorecer o setor financeiro.

Os governos, seguindo a estratégia ultraliberal, praticaram austeridade fiscal ostensiva contra os serviços públicos essenciais destinados à população, como é possível verificar no gráfico abaixo, em relação às despesas globais da União com universidades:

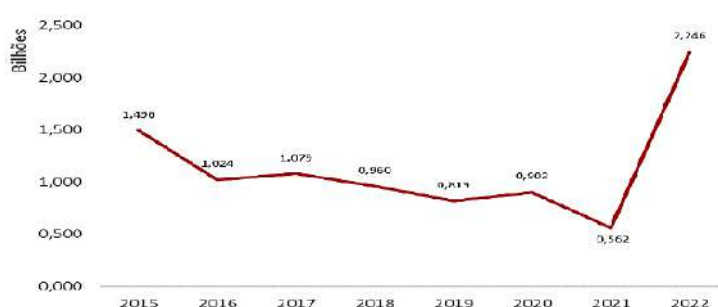
Gráfico 1 – Despesas Globais da União com Universidades



Fonte: Reis, Luiz Fernando (2023)

Os investimentos destinados às universidades federais apresentaram uma tendência de desfinanciamento, com perdas globais de -14,36% entre 2015 e 2022; -19,48% entre 2017 e 2022; e -15,62% entre 2021 e 2022, conforme apontam os dados apresentados por Reis (2023). Contudo, entre 2016 e 2017, houve um leve crescimento nos investimentos, que passaram de 64,52 bilhões de reais para 67,89 bilhões, seguido por uma dramática retração no setor. No gráfico abaixo, é possível observar esse processo de desfinanciamento também em relação ao Fundo Nacional de Desenvolvimento da Ciência e Tecnologia (FNCT):

Gráfico 2 – Despesas da União com o FNCT (2015 a 2022)



Fonte: Reis, Luiz Fernando (2023)

Na função Ciência e Tecnologia (C&T), vale destacar que ocorreu um acentuado processo de desfinanciamento. Entre 2015 e 2022, conforme levantado por Reis (2023), os investimentos em C&T passaram de 2,28 bilhões para 1,091 bilhão de reais, resultando em um desfinanciamento expressivo de 52,16%. Essa redução prejudicou todas as ações da pasta, impactando fortemente as agências de fomento à pesquisa. No caso da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cuja missão é consolidar e expandir as pós-graduações no país, os investimentos foram reduzidos em 72,93%, declinando de 11,54 bilhões de reais em 2015 para 3,12 bilhões em 2021 (Reis, 2023).

O fundo, de objetivo financeiro e contábil, tem como finalidade alocar recursos para o desenvolvimento da inovação científica e tecnológica nacional. Durante o governo de extrema-direita de Jair Bolsonaro, foi realizado o bloqueio de 35 bilhões de reais na conta do FNDCT, de um total de 64 bilhões arrecadados. Em janeiro de 2021, o Congresso aprovou a Lei Complementar 177/2021, proibindo esse tipo de bloqueio. No entanto, em março do mesmo ano, foi aprovada a Emenda Constitucional 109, que validou a utilização do saldo de fundos públicos para a amortização da dívida pública.

Apesar da narrativa de que o objetivo era recuperar as taxas de lucro do capital por meio de medidas anticíclicas – no caso, ortodoxas e de aprofundamento ultraliberal –, os

governos de Michel Temer e Jair Bolsonaro, assim como o Ministério da Economia sob a liderança de Paulo Guedes, não alcançaram resultados sustentáveis para o capital. Após a implementação de políticas que enfraqueceram os direitos dos trabalhadores, observou-se apenas uma recuperação limitada dos índices econômicos do país. No entanto, os efeitos dessas medidas foram dramaticamente desastrosos, contribuindo para o aprofundamento das desigualdades sociais e da concentração de renda no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ultraliberalismo tem se consolidado como uma estratégia de gestão econômica fundamentada no aprofundamento da espoliação das rendas do trabalho, na mercantilização de serviços sociais essenciais, nas privatizações de estatais estratégicas, na liberalização econômica desenfreada, na adoção de políticas de austeridade fiscal, na desnacionalização de setores produtivos e na drenagem sistemática do fundo público em benefício do capital. Essas práticas, articuladas de forma a atender à lógica de reprodução do capital, buscam simultaneamente restaurar seu equilíbrio dinâmico e garantir a perpetuação dos privilégios das elites econômicas.

315

As três fases do ultraliberalismo no Brasil — no final do primeiro mandato de Dilma Rousseff (esquerda), durante o governo de Michel Temer (direita) e no governo de Jair Bolsonaro (extrema-direita reacionária) — não foram capazes de recuperar, a curto ou médio prazo, as taxas de lucratividade do capital em crise. Em vez disso, essas fases colocaram em prática uma agenda marcada por cortes sociais draconianos e austeridade fiscal, ampliando as desigualdades sociais preexistentes. Esse processo aprofundou a exploração do trabalho, a espoliação das rendas dos trabalhadores e a degradação de suas condições de vida, por meio de ataques aos salários e aos direitos (sociais e humanos).

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Perry. **Brasil à parte (1964-2019)**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- BEHRING, Elaine Rosseti. **Fundo público, valor e política social**. São Paulo: Cortez Editora, 2021.
- BIANCHETTI, Roberto G. **Modelo Neoliberal e Políticas Educacionais**. São Paulo: Cortez, 1996.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A Nova Razão do Mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.
- FILHO, Alfredo Saad; MORAIS, Lecio. **Brasil: Neoliberalismo versus Democracia**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 35	Setembro - Dezembro 2024	p. 295 - 316
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

- HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo: Loyola, 2014.
- HAYEK, Friedrich A. **O caminho da servidão**. 2. ed. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Instituto Liberal, 1990.
- KOSÍK, Karel. **Dialética do concreto**. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- MACÁRIO, Epitácio. **Particularidade brasileira: dependência e autocracia burguesa**. (Ainda não publicado). In: **Relatório de Conclusão de Pós-doutoramento**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2023.
- MARX, Karl. **O capital – crítica da economia política. Livro primeiro, v. I**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MEDEIROS, Richelly Barbosa de. **Dimensões da crise brasileira e ultraliberalismo no Brasil (2014-2022)**. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, no prelo. 223 p., 2024.
- MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- PMDB. **Uma ponte para o futuro**. Brasília: Fundação Ulysses Guimarães, 2015a. Disponível em: [Brasil - Uma ponte para o futuro Fundação Ulysses Guimarães.pdf \(usp.br\)](#). Acesso em: 12 set. 2016.
- REIS, Luiz Fernando; MACÁRIO, Epitácio. **Fundo Público em Disputa: Gastos Orçamentários do Governo Central com a Dívida Pública, as Universidades Federais e a Ciência e Tecnologia no Brasil (2003-2020)**. In: Revista AAPE EPAA (Dossiê Especial Educação Superior na América Latina em Tempos de Crise), 2022. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8404442>. Acesso em: 11 set. 2024.
- REIS, Luiz Fernando. Participação no vídeo: **Ultraliberalismo no Brasil: contexto e impacto**. TV ABEPSS, 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=K2MoGOreMlo&t=254s>. Acesso em: 26 nov. 2024.
- SINGER, André. **O lulismo em crise: um quebra-cabeça do período Dilma**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SINGER, André. **Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- TONELO, Iuri. **No entanto, ela se move: a crise de 2008 e a nova dinâmica do capitalismo**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.