


**unesp**  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
**“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**  
**Faculdade de Ciências e Letras**  
**Campus de Araraquara - SP**

PEDRO LUÍS PANIGASSI

**O “DÉFICIT DE CRÍTICA DA IDEOLOGIA”:** um  
estudo sobre a análise da subjetivação da dominação na Teoria  
Crítica contemporânea



ARARAQUARA – S.P.  
2024

PEDRO LUÍS PANIGASSI

**O “DÉFICIT DE CRÍTICA DA IDEOLOGIA”:** um estudo sobre a análise da subjetivação da dominação na Teoria Crítica contemporânea

Dissertação de Mestrado apresentado ao Conselho do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa:** Democracia, Cultura e Pensamento Social

**Orientador:** Antonio Ianni Segatto

**Bolsa:** Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

ARARAQUARA – S.P.  
2024

P192"

Panigassi, Pedro Luís

O "déficit de crítica da ideologia" : um estudo sobre a análise da subjetivação da dominação na Teoria Crítica contemporânea / Pedro Luís Panigassi. -- Araraquara, 2024

134 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara

Orientador: Antonio Ianni Segatto

1. Teoria crítica. 2. Ideologia. 3. Ciências sociais. 4. Filosofia. 5. Teoria política. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

PEDRO LUÍS PANIGASSI

# O “DÉFICIT DE CRÍTICA DA IDEOLOGIA”: um estudo sobre a análise da subjetivação da dominação na Teoria Crítica contemporânea

Dissertação de Mestrado apresentado ao Conselho do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa:** Democracia, Cultura e Pensamento Social

**Orientador:** Antonio Ianni Segatto

**Bolsa:** Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

Data da Defesa: 22/01/2024

## MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

---

**Presidente e Orientador: Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto**  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

---

**Membro Titular: Prof. Dr. Luiz Philipe Rolla de Caux**  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

---

**Membro Titular: Profa. Dra. Nathalie de Almeida Bressiani**  
Universidade Federal do ABC.

**Local:** Universidade Estadual Paulista  
Faculdade de Ciências e Letras  
UNESP – Campus de Araraquara

## AGRADECIMENTOS

Aproveito este espaço para deixar registrado meu agradecimento a quem, de algum modo, me auxiliou na construção deste trabalho, já deixando minhas desculpas também registradas caso tenha esquecido alguém.

Dito isso, primeiro, gostaria de agradecer ao meu orientador, Antonio Ianni Segatto, sem o qual este trabalho não seria possível. Devo ao seu trabalho excelente de orientação, com comentários sempre rigorosos e precisos, além das revisões a este texto, várias das contribuições deste trabalho. Além disso, tenho uma enorme gratidão por sua influência em meu processo de formação acadêmica e profissional, seja como orientador, seja como professor.

Agradeço ao Prof. Luiz Philipe De Caux e a Profa. Mariana Teixeira pelas contribuições no exame de qualificação, que foram fundamentais na elaboração deste trabalho. Aproveito também para agradecer a Profa. Nathalie Bressiani, que aceitou compor a banca de defesa.

Agradeço aos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisa em Teoria Crítica: Tecnologia, Cultura e Formação, em nome do Prof. Luiz Nabuco, pelas discussões que acrescentam em minha formação desde a graduação. Ao Prof. Nabuco tenho a eterna gratidão por ter me introduzido ao pensamento crítico frankfurtiano. Devo uma menção especial ao João Mauro, ao Rafael, a Juliana, ao Talic e ao João Túbero, que além da amizade, sou grato pelas conversas que também perpassam este trabalho. Aos meus amigos que levo desde o primeiro ano da graduação, Marcel e Sara, agradeço pelos anos de amizade. Ao Matheus Moura, além da amizade, devo agradecer pelas infindáveis conversas sobre nossos trabalhos. Sem elas, não seria possível ter passado este trabalho para o papel.

Agradeço minha família, em especial meus pais Patrícia e Genésio, meus avós Divinha e Derval e meu irmão Paulinho, por sempre cuidarem de mim. À minha família, esta não de origem biológica, Karol, Léo, Vitão e João, estendo este agradecimento.

Para Milena, não tenho palavras que possam expressar minha gratidão. Só me resta agradecer por sempre estar comigo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

“As ideias vivem nas cavernas existentes entre aquilo que as coisas pretendem ser e aquilo  
que elas são”

(Adorno, 2009, p. 131).

## RESUMO

A presente Dissertação de Mestrado objetivou efetuar uma análise crítica, em perspectiva comparativa, entre os modelos de crítica imanente propostos por dois autores filiados ao campo denominado Teoria Crítica, a saber: Axel Honneth e Rahel Jaeggi. O intuito foi averiguar se a proposta de uma crítica imanente reconstrutiva de Honneth possuiria um suposto “déficit de crítica da ideologia” em relação à análise dos fenômenos atrelados a subjetivação da dominação. Assim, parte-se comparação a crítica imanente-transformativa de Jaeggi que calcada justamente nesse conceito de crítica da ideologia para sua formulação de sua concepção. Para cumprir tal propósito, o trabalho dividiu-se em três capítulos. No primeiro, visamos apresentar alguns aspectos metodológicos da teoria crítica da sociedade desenvolvida por Axel Honneth, passando sobretudo pelos desdobramentos dos conceitos de “reconstrução normativa” e de “patologias sociais” em seus textos anteriores à obra *O direito da liberdade*. Em seguida, no segundo capítulo, exploramos a possibilidade aventada sobre o possível “déficit de crítica da ideologia” na teoria do autor em seu modelo crítico apresentado em *O direito da liberdade*. Para isso, reconstituímos alguns dos pressupostos metodológicos do livro em perspectiva comparada com os critérios para fundamentação da crítica imanente postos por Jaeggi. Pretendeu-se, assim, explorar a tese de que tal déficit encontra-se no modo como os conceitos de patologia social e de desenvolvimentos errados compreendem os fenômenos sociais atrelados a uma subjetivação da dominação, tratando deles apenas enquanto falsas interpretações da realidade, sem tomar esta mesma enquanto falsa. Este problema levaria Honneth a produzir uma crítica que leva a uma reprodução do status quo. Por fim, no terceiro capítulo, discutimos o modelo crítico das formas de vida proposto por Jaeggi. Objetivou-se compreender se a proposta da autora consegue, de fato, responder aos problemas relativos à subjetivação da dominação que colocamos referentes a este suposto déficit identificado na proposta de Honneth.

**Palavras – chave:** Crítica da ideologia; Reconstrução normativa; Teoria crítica; Rahel Jaeggi; Axel Honneth.

## ABSTRACT

The present work aimed to carry out a critical analysis, in a comparative perspective, between the models of immanent criticism proposed by two authors affiliated with the field called Critical Theory, namely: Axel Honneth and Rahel Jaeggi. The objective was to ascertain whether Honneth's proposal for a reconstructive immanent critique would have a supposed "deficit of critique of ideology" in relation to the analysis of publics linked to the subjectivation of domination. Thus, it starts in comparison with Jaeggi's immanent-transformative critique, which is based precisely on this concept of critique of ideology for its formulation of its conception. To fulfill this purpose, the work was divided into three chapters. In the first, we aim to present some methodological aspects of the critical theory of society developed by Axel Honneth, particularly covering the developments of the concepts of "normative reconstruction" and "social pathologies" in his texts prior to the work *Freedom's Right*. Next, in the second chapter, we explore the possibility raised about the possible "deficit of critique of ideology" in the author's theory in his critical model presented in *Freedom's Right*. To do this, we reconstitute some of the methodological assumptions of the book in perspective compared with the criteria for substantiating the immanent criticism put forward by Jaeggi. The aim was, therefore, to explore the thesis that such a deficit is found in the way in which the concepts of social pathology and erroneous developments understand the social characteristics linked to a subjectivation of domination, treating them only as false interpretations of reality, without take this as false. This problem would lead Honneth to produce a critique that leads to a reproduction of the status quo. Finally, in the third chapter, we discuss the critical model of life forms proposed by Jaeggi. The objective was to understand whether the author's proposal can, in fact, respond to the problems related to the subjectivation of domination that we raised regarding this supposed deficit identified in Honneth's proposal.

**Keywords:** Critique of ideology; Normative Reconstruction; Critical Theory; Rahel Jaeggi; Axel Honneth.



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2. DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA PARA A RECONSTRUÇÃO NORMATIVA: a estrutura conceitual das “patologias sociais” em Axel Honneth.....</b>	<b>12</b>
2.1 Crítica imanente como crítica reconstrutiva da sociedade.....	13
2.2 O abandono da crítica da ideologia e a ideia de “patologias sociais”.....	19
2.3 Os caminhos da “reconstrução” na obra de Axel Honneth.....	29
2.4 A fundamentação da estrutura conceitual das patologias sociais .....	38
<b>3. O MODELO CRÍTICO DA LIBERDADE SOCIAL E O “DÉFICIT DE CRÍTICA DA IDEOLOGIA”: os limites da reconstrução normativa enquanto uma forma de crítica imanente .....</b>	<b>50</b>
3.1 Aspectos da constituição metodológica-conceitual de <i>O direito da liberdade</i> .....	51
3.2 A fundamentação da crítica imanente e suas diferenças com a crítica interna segundo a proposta de Rahel Jaeggi .....	60
3.3 Entre uma crítica imanente positiva e uma crítica imanente negativa.....	69
3.4 O “déficit de crítica da ideologia” .....	75
3.4.1 Excedente de validade, progresso e revolução institucional.....	75
3.4.2 Patologias sociais, desenvolvimentos errados e a eficácia invertida das normas ....	81
<b>4. A CRÍTICA IMANENTE DAS FORMAS DE VIDA: contribuição à tentativa de revitalização da crítica da ideologia efetuada por Rahel Jaeggi .....</b>	<b>97</b>
4.1 Considerações metodológicas sobre a crítica da ideologia em Marx e sobre o problema da inversão .....	98
4.2 O entrelaçamento entre o verdadeiro e o falso.....	103
4.3 O modelo crítico das formas de vida de Rahel Jaeggi e sua “dupla ontologia” .....	109
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>123</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>125</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A preocupação central deste trabalho gira em torno do problema da “subjetivação da dominação” (Nobre, 2018), ou mais especificamente, sobre a possibilidade da teoria crítica, em seus diferentes modelos críticos, apreender esse problema. Como bem nota Hemult Dubiel (1991, p. 12), ele orientava os estudos do Instituto de Pesquisa Social. Ali, a intenção era produzir uma teoria crítica orientada em direção a uma teoria da dominação. O interesse desse projeto era desvelar os mecanismos pelos quais os indivíduos reproduzem sua condição de submissão, estando a teoria crítica interessada em compreender, por exemplo, o porquê de os indivíduos agirem de uma forma que contrarie seus próprios interesses racionais. Nesse ponto, enfatiza-se o conceito de crítica da ideologia, amplamente difundido na tradição marxista, como modelo exemplar desse tipo de abordagem: entende-se as ideologias como formas de ocultar, por meio do véu de pretensos ideais universais, a dominação imposta por uma determinada classe sobre outra.

Desse modo, chama-nos atenção a tentativa da filósofa alemã Rahel Jaeggi (2008) de revitalizar a concepção de crítica da ideologia enquanto modelo de uma crítica imanente. Pautada no paradoxo adorniano de que a ideologia se centra no entrelaçamento entre seu momento de verdade e sua falsidade, a autora remete ao exemplo da contradição entre as promessas dos ideais liberais da liberdade e da igualdade e sua realização deficitária na sociedade capitalista. Nesta contradição, o que ela quer evidenciar é a denominada “eficácia invertida das normas” (Jaeggi, 2008, p. 144)<sup>1</sup>. Trata-se de demonstrar não apenas uma contradição entre ideal e realidade, mas sim de observar que são as próprias normas responsáveis por sedimentar as instituições sociais que as realizam inversamente. No exemplo, a liberdade e a igualdade são os ideais que sedimentam a própria falta de liberdade e a desigualdade na sociedade burguesa.

Jaeggi extrai desse paradoxo a possibilidade de se efetuar uma crítica imanente que seja de fato transformativa. Sua preocupação, expressa em *Crítica das formas de vida*, é fundamentar uma crítica que seja, por um lado, imanente aos objetos, mas que, por outro lado, não recaia no problema do que ela denomina crítica interna. Sobre está última, Jaeggi tem em vista as críticas hermenêuticas, sobretudo a de Michael Walzer, que tenderiam, na visão dela, a uma reprodução do *status quo*. Nesse sentido, um dos principais artifícios teóricos utilizados

---

<sup>1</sup> Esse termo da “eficácia invertida das normas”, a partir das formulações Jaeggi, é proposto por De Caux (2021, p. 161).

pela autora para distinguir o que ela chama de crítica interna da crítica imanente é o seguinte: na primeira, trata-se de uma crítica reconstrutiva e na segunda, por sua vez, trata-se de uma crítica transformadora. Isso porque a crítica reconstrutiva seria aquela que apenas reinterpreta os ideais de determinada comunidade e visa efetivá-los, enquanto a crítica imanente aponta, a partir da crítica interna dos objetos, para uma transcendência em direção a transformação do objeto.

Desse problema, assim, comparamos neste trabalho essa proposta de uma crítica imanente-transformativa de Jaeggi, entendo-a como atrelada a um modelo subjacente à crítica da ideologia, com a proposta de crítica imanente reconstrutiva de Axel Honneth. O autor, a partir dos anos 2000, apresenta em seus escritos a ideia de reconstrução normativa, extraída da *Filosofia do direito* de Hegel, enquanto forma de se efetuar a crítica imanente. Assim, aderindo à “virada intersubjetiva” habermasiana no interior da Teoria Crítica, Honneth passa a compreender os fenômenos relativos à subjetivação da dominação, como a própria ideologia (Honneth, 2014) e a reificação (Honneth, 2018), a partir de uma estrutura conceitual das “patologias sociais” (Zurn, 2011). Essa estrutura é evidenciada pelo filósofo alemão em *O direito da liberdade*, no qual os desenvolvimentos de sua obra nos anos 2000 refletem no que Mariana Teixeira denomina “modelo crítico da liberdade social”. Ali, o conceito de patologias sociais é acompanhado da ideia de “desenvolvimentos errados” [*Fehlentwicklung*].

O argumento aqui desenvolvido é constituído a partir da comparação entre o modelo da crítica da ideologia como crítica imanente de Jaeggi com a estrutura conceitual proposta por Honneth, especificamente sua crítica imanente reconstrutiva. Objetiva-se sustentar, assim, que a proposta de análise de determinados fenômenos atrelados ao problema da dominação através da proposta de uma crítica imanente reconstrutiva deixa de lado o problema da eficácia invertida das normas, aventado como central no modelo de crítica imanente de Jaeggi. Isso resultaria no que chamamos de “déficit de crítica da ideologia”<sup>2</sup> relativo à proposta do autor. Este se localizaria no momento em que, filiado ao que podemos chamar de “funcionalismo normativo”, fundamentado tendo em vista as teorias de Parsons, Durkheim e mesmo Hegel, Honneth não seria capaz de apreender o aspecto da eficácia invertida das normas subjacentes aos fenômenos atrelados à subjetivação da dominação. O que ocorre não é apenas uma interpretação falsa que os indivíduos têm das injustiças que eles sofrem, mas sim a própria realidade é, no sentido da

---

<sup>2</sup> Usamos aqui déficit no sentido de virar a crítica de Honneth (2009a) contra ele mesmo. Se o autor imputa às gerações passadas da teoria crítica um “déficit sociológico”, ao não apreenderem a dimensão do conflito subjacente às lutas sociais, sua própria proposta acaba também sendo deficitária ao não conseguir apreender a dimensão da “realidade falsa” que a crítica da ideologia denuncia.

crítica da ideologia, falsa. A consequência, a nosso ver, é uma crítica que tende muito mais à reprodução do *status quo* do que uma possível transformação da sociedade capitalista.

## **2. DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA PARA A RECONSTRUÇÃO NORMATIVA: a estrutura conceitual das “patologias sociais” em Axel Honneth**

O presente capítulo visa apresentar alguns aspectos metodológicos da teoria crítica da sociedade desenvolvida por Axel Honneth, passando sobretudo pelos conceitos de “reconstrução normativa” e de “patologias sociais” em seus textos anteriores à obra *O direito da liberdade*. O intuito é expor como esses conceitos se tornaram centrais para efetuar uma análise dos fenômenos sociais atrelados à dominação, ao mesmo tempo em que o modelo da crítica imanente da ideologia foi deixado de lado. Objetivamos, assim, apresentar o problema sobre o qual esta dissertação se debruça, a saber, as implicações do abandono da crítica da ideologia em parte da Teoria Crítica contemporânea.

Para realizar tais tarefas, dividimos nossa exposição em quatro subcapítulos, sendo os dois sobre a ideia de “reconstrução” e os dois sobre a noção de “patologias sociais”. O primeiro (2.1) remonta à ideia de se compor uma crítica reconstrutiva da sociedade, termo utilizado por Honneth (2009c) para abrigar todos os modelos de Teoria Crítica desde Marx. Para compreender de onde vem tal expressão e qual seu significado para Honneth, julgamos necessário nessa primeira parte retornar a Habermas, aquele que inaugurou o conceito na tradição. De forma sintética, pretendemos expor o que levou o autor a desenvolver a noção de “reconstrução” e as formas que ela adquire, sobretudo em *Conhecimento e interesse* e *Teoria do agir comunicativa*.

Após expor a adesão de Habermas à reconstrução, nosso próximo passo (2.3) é discutir o movimento de abandono da crítica imanente da ideologia, que é deixada de lado enquanto modelo central de análise da dominação. Para isso, novamente é necessário retomarmos ao diagnóstico de época apresentado no ensaio “Técnica e ciência como ‘ideologia’”. Diante do cenário apresentado pelos desenvolvimentos das forças produtivas no capitalismo tardio, o autor elabora a tese de que a teoria do valor de Marx, que embasa a crítica da ideologia, caducou, de forma que agora apresenta-se uma nova ideologia, a tecnocracia. Essa, por sua vez, aparece de forma transparente, sem esconder por trás de uma aparência como as ideologias burguesas do século XVIII e XIX. Assim, a crítica da ideologia não seria mais a metodologia adequada para se analisar a dominação contemporânea. Nesse sentido, apresentamos como em *Teoria da ação comunicativa*, Habermas desenvolve um modelo de crítica à razão instrumental a partir de sua distinção entre mundo da vida e sistema. Com a colonização do primeiro pelo último, surgem então as patologias sociais.

No terceiro (2.3), passamos a adesão de Honneth a ideia de reconstrução. Adentramos em alguns dos desenvolvimentos do autor, sobretudo em *Luta por reconhecimento*, e em textos escritos entre o final dos anos 1990 e na primeira década dos anos 2000, relativos ao conceito de “reconstrução” e, mais propriamente o de “reconstrução normativa”. Iniciamos chamando atenção, a partir da interpretação de Marcos Nobre (2013), sobre a possibilidade de em *Luta por reconhecimento* haver desenvolvimentos de uma modelo reconstrutivo, a partir da ideia de uma “reconstrução em dois níveis”. Em sequência, abordamos os argumentos do posfácio da obra, “Fundamentando o reconhecimento”, em que Honneth, respondendo as críticas efetuadas por Antti Kaupinnen sobre sua conceituação de crítica imanente, traça alguns aspectos de um possível modelo de crítica reconstrutiva das relações de reconhecimento, o qual ele desenvolveria se reescrevesse sua tese de 1992. Por fim, ainda destacamos a própria origem da noção de “reconstrução normativa”, a partir de uma reconstrução racional da teoria de Hegel em *Filosofia do direito*. Esse movimento demarca a intenção do autor de utilizar este método como central em seu modelo crítico, sendo que, como procuramos demonstrar, ele estende a ideia de “reconstrução normativa” a todos os autores da Teoria Crítica.

A exposição deste capítulo termina com a forma como Honneth torna o conceito de patologias sociais uma estrutura conceitual para efetuar uma análise da dominação, passando por fenômenos como a reificação e a ideologia (2.4). Primeiro, passaremos pelos textos em que o autor efetua uma discussão sobre as patologias sociais enquanto uma tarefa histórica da filosofia social (desde Rousseau) e da Teoria Crítica. Neles, a noção de crítica que subjaz a esse conceito aparece como aquela que possui um núcleo racional, que distingue entre o “normal” e o “patológico”. Depois veremos como ele passa a denominar, seguindo a organização proposta por Christopher Zurn, como “desordens de segunda ordem”, que significam bloqueios às possibilidades de reflexão dos agentes sociais. Ao final, problematizaremos esse modelo subjacente ao modelo de crítica de Honneth, sobretudo enfocando em sua tendência de reprodução do *status quo*.

## **2.1 Crítica imanente como crítica reconstrutiva da sociedade**

O sentido do termo “crítica” é de extrema importância para aqueles autores que a partir dos princípios contidos na obra de Marx, visaram desenvolver suas teorias no âmbito do que se pode denominar como teoria crítica da sociedade. Mais especificamente, o conjunto de acadêmicos que formaram o Instituto Social de Pesquisa de Frankfurt pretenderam, como fica

evidente no texto de Max Horkheimer “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, elaborar modelos críticos (Nobre, 2011) capazes de efetuar um diagnóstico de época que respondesse a dois princípios contidos em Marx, a saber: o comportamento crítico e a orientação para emancipação. Apesar dos diferentes modelos desenvolvidos por esses autores, a concepção de crítica imanente, originária de Hegel e que, através do método de exposição dialético, fora utilizada por Marx para elaborar a crítica das categorias da economia política clássica, aparece enquanto um aspecto fundamental em comum entre eles.

Como observa Luiz Philipe de Caux (2021, p. 23-24), os mais recentes autores da tradição possuem uma propensão a efetuar discussões justamente em torno dessa fundamentação do que é crítica para a Teoria Crítica, isto é, esses autores tem tomado a própria crítica como o objeto a ser teorizado. Esse movimento possui relação direta com os efeitos que a “virada intersubjetiva”, iniciada por Habermas e continuada por Honneth, na qual o conceito de reconstrução passa a ter incidência fundamental na ideia de crítica imanente. Apesar de Habermas ser o primeiro a inserir a ideia de uma crítica reconstrutiva, Honneth (2009c) é quem cunhou o termo “crítica reconstrutiva da sociedade”, estendendo a todos os modelos anteriores de Teoria Crítica, desde de Marx, o conceito de reconstrução. Tal crítica de caráter reconstrutivo seria aquela que parte das estruturas normativas das práticas constitutivas de um contexto social determinado, extraíndo dele normas, valores, autocompreensões, expectativas e intuições ligadas a essas práticas (Celikates, 2018). Ela torna explícito um conteúdo normativo implícito, operando assim uma construção de “segunda ordem”, visto que ela se reporta a práticas e autocompreensões dos atores e suas construções reflexivas de “primeira ordem”.

Uma das principais críticas que levaram Habermas a adotar uma nova forma de crítica imanente é a de que a primeira geração de teóricos críticos, sobretudo Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento* (Habermas, 2000) teriam minado os fundamentos da própria razão que permitiria a crítica social. A Teoria Crítica estaria sofrendo, portanto, de um “déficit normativo”. Amaro Fleck (2016) chama atenção então para uma distinção que nos ajuda a compreender a alteração metodológica que ocorre a partir de Habermas, sobretudo com a distinção entre fundamentação e justificação. A fundamentação consiste em se construir um edifício teórico, para, desse modo, sustentar a própria crítica e a teoria que advém dela. Ela é semelhante ao procedimento das teorias normativas que se caracterizam por erigir uma norma e, em seguida, um procedimento para aplica-los como crítica. Já a justificação, forma adotada por Adorno, pretende não levar em conta critérios pré-estabelecidos, partindo diretamente da análise da sociedade. “Na medida em que a teoria não pretende ser neutra (...) a sua análise

social ao mesmo tempo explica e critica a sociedade, a sua interpretação do existente é concomitante uma denúncia dos sofrimentos existentes que já poderiam ser sanados” (Fleck, 2016, p. 67). Segundo essa classificação, a principal diferença entre esses dois modelos é que a fundamentação parte de um critério independente que traça um padrão para avaliar o objeto, enquanto a justificação toma o próprio objeto como referência, sem apelar para critérios pré-estabelecidos.

Tendo em vista essa distinção, pode-se entender em termos conceituais a diferenças nas definições de crítica imanente em relação as concepções de Adorno e Habermas. O primeiro concebe enquanto um processo no qual o crítico social adota uma independência relativa aos valores morais de uma sociedade, e os julga a partir da contradição das pretensões desses valores e sua efetiva realização, visando pensar os potenciais emancipatórios advindos desta contradição e como eles podem levar a uma transformação do existente. Por sua vez, a crítica imanente no sentido atribuído por Habermas, o que está em causa não é uma transformação do existente, mas uma realização daquilo que é inerente a sociedade analisada. Isto é, o objeto da crítica não deve se tornar algo novo, mas realizar de aquilo que o objeto de fato promete ser, como é o caso da crítica da modernidade operada pelo autor (Habermas, 2000) (Fleck, 2016, p. 69).

A concepção habermasiana de crítica imanente leva ao conceito de reconstrução, de forma que se substitui a dialética como categoria capaz de abranger os diferentes modelos de Teoria Crítica, consolidando o “paradigma reconstrutivo” como central no interior do campo (Voirol, 2012, p. 95; Honneth, 2009c; Iser, 2008, 2009). A aderência de Habermas aos pressupostos da “virada intersubjetiva” e o seu conseqüente abandono do método dialético de exposição, levou a formulação de uma ideia de uma crítica imanente reconstrutiva, gerando nos estudos sobre o campo uma necessidade de se buscar novas categorias que abranjam e classifiquem, do ponto de vista metodológico, os modelos teóricos pertencentes a Teoria Crítica.

Neste contexto de discussões teóricas acerca do que “une” o campo de estudos, surge o conceito de “transcendência imanente” (Strydom, 2011, p. 87). Trata-se de uma ideia de que a Teoria Crítica parte de uma incorporação imanente da razão, no qual, através da tensão entre a constituição e reprodução da sociedade, encontram-se os potenciais de emancipação. Ele remete, portanto, à matriz filosófica da esquerda hegeliana, englobando tanto a preocupação analítica quanto normativa da Teoria Crítica, permitindo uma incorporação aos diferentes modelos críticos. A reconstrução seria o método capaz de adequar-se as exigências desse



conceito, visto que ela é aquela que melhor responde ao problema das perspectivas do participante e do observador (ou cientista/crítico social), problema colocado pela “virada intersubjetiva”.

A crítica reconstrutiva opera em duas instâncias, a saber, uma primeira ordem dos fenômenos sociais na qual estão situadas as práticas, orientações e instituições dos agentes sociais; e uma segunda ordem na qual se elaboram as estruturas necessariamente pressupostas para a crítica das situações da primeira ordem. Desse modo, a reconstrução, segundo a definição geral de Strydom (2011, p. 137), reconstrói, em um primeiro momento, o ponto de vista do participante situado na primeira ordem, o que configuraria seu momento de imanência; e, em um segundo momento, assume a posição do observador, como aquele que efetua a análise e a crítica das situações presentes na primeira instância, o que, portanto, configuraria o seu momento de transcendência. Essa visão coloca como principal objeto da reconstrução os fenômenos concernentes à capacidade reflexiva dos agentes sociais situados na primeira ordem. Isto é, visa-se entender se as práticas, orientações e instituições que regem as relações sociais de determinada sociedade estão de acordo com os interesses dos próprios agentes sociais. Nesse ponto que nos aparece, através da reconstrução, os fenômenos como a reificação e a ideologia, são aqueles que obstruem a capacidade de compreensão dos agentes sociais.

A compreensão da reconstrução como método central e capaz de responder às principais características da Teoria Crítica, é fruto dos desdobramentos e interpretações da obra de Habermas, dado que ele apresenta mais de uma definição para o conceito. Em termos cronológicos, as primeiras aproximações de um método reconstrutivo aparecem em *Conhecimento e interesse*, publicado originalmente em 1968. Pode-se identificar nele uma “reconstrução psicanalítica” (Celikates, 2018, p. 139). Como o próprio termo indica, ela baseia-se na estrutura do modelo da psicanálise da relação entre o psicanalista e o paciente para fundamentar a sua concepção de crítica social reconstrutiva. Transpõe-se tal relação para o nível da sociedade, isto é, entre o crítico/observador e os destinatários. Na clínica, o paciente elabora seus pensamentos de forma a reconstruir as memórias, traumas e sonhos, de forma que o psicanalista identifica o que há de patológico a partir da formulação de hipóteses referentes ao que lhe foi dito. A partir desse processo, é o próprio paciente quem irá elaborar uma nova autocompreensão que o permita superar, ou ao menos lidar melhor, com a condição patológica. Sobre este processo, Habermas comenta:

A experiência da reflexão, induzida pelo esclarecimento, é, por sua vez, o ato pelo qual o sujeito justamente se desliga de uma posição no interior da qual se tornou objeto. Essa operação específica tem de ser exigida do próprio sujeito; não pode haver para tanto nenhum substituto, isto é, uma tecnologia, uma vez que a técnica não serve senão para desonerar o sujeito das próprias operações (Habermas, 2014a, p. 369).

Tal reflexão induzida do sujeito analisado que chega por si só a uma posição de esclarecimento replica-se na relação entre crítico social e destinatário. Tendo em vista os fenômenos sociais que impedem a compreensão de processos patológicos por parte dos agentes sociais, o crítico social diagnóstica essas “patologias” e oferece a possibilidade de uma reflexão ao agente social. Este modelo, semelhante ao da crítica da ideologia, opera com base na psicanálise uma reconstrução das “patologias” concretas, tais como a ideologia, a reificação e a alienação, tratando-se, desse modo, de um objeto historicamente concreto (Celikates, 2018, p. 139-140).

Esse sentido da reconstrução é, posteriormente, abandonado por Habermas<sup>3</sup>. Com o avanço de seus estudos sobre a ética do discurso e a elaboração de uma teoria da ação comunicativa, nos anos 1970 e 1980, surge na obra habermasiana um outro modelo reconstrutivo. No pós-fácio de *Conhecimento e interesse*, publicado em 1973, o autor já abandonava algumas de suas posições desenvolvidas na obra, dentre elas, a sua distinção entre reconstrução e crítica. Nesse momento, começa a ficar explícito seu projeto de operar uma reconstrução racional das competências universais da ação e da fala a fim de fornecer uma fundamentação normativa à crítica, necessidade diagnosticada pelo autor. Ele menciona que as “ciências reconstrutivas, como a lógica e a linguística, possuem um status semelhante ao da teoria da linguagem (pragmática universal) e da ciência que hoje recebem a herança de uma filosofia transcendental (transformada)” (Habermas, 2014a, p. 494).

A nova conceituação da reconstrução é baseada nas produções de Chomsky e de Piaget, relacionadas as competências cognitivas e linguísticas e aos sistemas de regras e lógicas de desenvolvimento, de forma que o intuito é revelar as condições de possibilidade de interação comunicativa e das condições sociais. No entanto, parte da literatura secundária habermasiana (Repa, 2021; Iser, 2008, 2009; Pedersen, 2008, Benhabib, 1986) enfatiza a interpretação de há dois modelos reconstrutivos articulados entre si, a saber, uma reconstrução horizontal e uma reconstrução vertical. Isso constituiria, portanto, duas formas de reconstrução. A primeira, que operaria na horizontal, sendo sincrônica, reconstruiria as regras operantes nas sociedades

---

<sup>3</sup> Celikates (2018) irá defender a produtividade desta proposta deixada de lado por Habermas.

contemporâneas, desvelando as competências fundamentais. Essa teria, assim, um caráter kantiano do ponto de vista metodológico ao filiar-se à pragmática formal, a qual tem como objetivo determinar as condições de possibilidade do entendimento linguístico (Repa, 2021, p. 59). A segunda, por sua vez, operaria na vertical, sendo diacrônica, e reconstrói o caminho efetuado por estas regras ao longo da história das sociedades, observando sua evolução e os pontos em que sua dinâmica permitiu o desenvolvimento ou não de um sistema de regras. A reconstrução vertical teria um caráter hegeliano, ao reconstituir as figuras da consciência histórica (Pedersen, 2008, p. 467).

A articulação das duas reconstruções é, para Habermas, a forma de efetuar a crítica imanente, pensada como crítica reconstrutiva da sociedade. Visa-se reconstruir os padrões internos da própria sociedade para que estes sirvam como padrão de avaliação para as relações sociais vigentes. Em *Teoria da ação comunicativa*, seu propósito é uma reconstrução das formas racionais de comunicação, de forma a se distinguir as práticas sociais patológicas e não-patológicas imbricadas na sociedade (como abordaremos, trata-se da crítica das patologias sociais). Isso significa, em perspectiva comparativa com a primeira geração de teóricos críticos, uma mudança no sentido da imanência. Se outrora a imanência era entendida através de uma justificação da crítica calcada em uma concepção de “experiência da humanidade”, agora trata-se de uma concepção de imanência que relaciona-se com as “competências e experiência das pessoas” (Honneth, 2019).

O modelo crítico desenvolvido por Habermas, como se vê, efetuou uma profunda mudança na significação do que é fazer teoria crítica. A adesão da reconstrução em meio à virada paragramática, na qual passa-se a ter em vista as relações intersubjetivas subjacentes à sociedade, marcou uma mudança na relação do campo com os destinatários da crítica. Se a primeira geração, sobretudo Adorno e Horkheimer, era cética em relação a competência crítica dos atores ordinários (crítica da razão instrumental), estes agora assumiriam um papel central na crítica imanente reconstrutiva. Para Habermas, esses autores foram incapazes de fundamentar uma crítica que fosse de fato imanente, visto que esta desconfiança dos atores sociais os levassem a ter, necessariamente, de admitir uma perspectiva externa (Honneth, 2019).

Essas discussões metodológicas operadas por Habermas são acompanhadas de uma outra discussão, de forma que ambas se entrelaçam. Trata-se da tarefa histórica que a Teoria Crítica se coloca de analisar os fenômenos sociais relativos à subjetivação da dominação. Todo modelo crítico desenvolvido desde Marx, tem tal tarefa como pressuposto, ao visar ser capaz de efetuar uma análise da realidade social para além das descrições das teorias tradicionais. O

nosso próximo passo neste capítulo será, portanto, compreender quais são as implicações da adesão de uma crítica imanente reconstrutiva para esta tarefa, começando pelo diagnóstico de Habermas relativo à crítica imanente da ideologia.

## **2.2 O abandono da crítica da ideologia e a ideia de “patologias sociais”**

A questão da análise da subjetivação da dominação por parte dos indivíduos nas sociedades modernas, liberais e, sobretudo, capitalistas sempre foi uma das tarefas centrais, se não, a principal tarefa que o campo da Teoria Crítica se propôs a efetuar. Isso fica claro no ensaio “O conceito de Esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer, em que é apresentada uma gênese histórica do conceito de dominação, de forma a colocá-lo no centro das discussões sobre as ambivalências do processo moderno do Esclarecimento. Na distinção de Horkheimer (1989) entre a Teoria Tradicional e a Teoria Crítica, este ponto também é fundamental: a Teoria Crítica se distingue ao desvendar a falsidade do aspecto neutro da Teoria Tradicional, isto é, ela estabelece que por trás da produção do conhecimento científico há uma mediação das relações sociais historicamente estabelecidas. Através do princípio do comportamento crítico, ela é capaz de desvelar os interesses que configuram relações de dominação.

Ao menos até o diagnóstico apresentado por Habermas no ensaio “Técnica e ciência como ‘ideologia’”, a crítica da ideologia era o modelo central para a análise da subjetivação da dominação. De fato, temos que ponderar que Marx tratou do conceito apenas em *A ideologia alemã*, sendo que os desdobramentos se deram muito mais por parte dos marxistas do que do próprio. Ainda assim, seja naquele sentido extraído da crítica da religião e dos jovens hegelianos em *A ideologia alemã*, seja naquele mais próximo da crítica do fetichismo da mercadoria, essa noção serviu de base, sobretudo para a primeira geração de teóricos críticos, efetuar uma análise dos fenômenos que ocultam a natureza das formas de dominação e visam expor as forças sociais que homogêizam a consciência coletiva através da aparência de interesses universais. É um modelo, portanto, que compreende a dominação como interessada primordialmente em mecanismos pelos quais se reproduzem as condições para a submissão dos indivíduos (Dubiel, 1992, p. 11-12).

Entre os teóricos críticos da primeira geração, Adorno foi aquele que conferiu mais atenção à questão da crítica da ideologia. Ainda que no ensaio sobre a indústria cultural escrito junto a Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, ele aponte para a tendência da sociedade

tal como ela é, a qual, por sua vez, faria com que a crítica da ideologia perdesse seu sentido na medida em que a própria ideologia se tornou transparente, o conceito é central em sua dialética negativa, como a própria obra com este título demonstra. A crítica imanente da ideologia, isto é, aquela que opera na tensão entre o ser e o dever-ser do objeto, desvelando as “ilusões socialmente necessárias” presentes na sociedade analisada.

Esse modelo da crítica imanente da ideologia ainda pode ser notado nos escritos de Habermas dos anos 1960, sobretudo em *Mudança estrutural da esfera pública* (Repa, 2008; Werle, 2014). Habermas procura efetuar uma crítica negativa das ideias burguesas envoltas na formulação do conceito de esfera pública, enfatizando o momento em que, através da realização da razão prática contida nesses ideais, a burguesia consegue impô-los como universalistas, compondo, assim, o momento de realização da ideologia. Tal tese é melhor descrita por Luiz Repa:

Com critérios universalistas, o pensamento burguês ultrapassa os limites ideológicos vinculados aos interesses de classe, transpõe o mero existente e alimenta a crítica de uma imanência que passa a ser reforçada depois pela própria burguesia enquanto classe dominante. De acordo com Marx, em sua fase revolucionária, somente com o universalismo de suas ideias, a burguesia poderia ser tomada como representante do gênero humano, mas, ao mesmo tempo, tornou visível a contradição entre suas ideias e o seu uso ideológico de dominação e também viável a superação do domínio burguês (*Mudança estrutural da esfera pública*). É possível, portanto, distinguir em *Mudança estrutural da esfera pública* um sentido positivo de ideologia, a respeito de seu conteúdo universalista e racional, e um sentido negativo, a legitimação da ordem vigente mediante sua suposta racionalidade. Se a ideologia designa um uso da razão para dominação, então só pode haver ideologia a partir do momento em que se desenvolveram estruturas normativas universalistas, utilizadas, não obstante, para a hegemonia de uma classe social sobre outras. (Repa, 2008, p. 41).

A questão metodológica que Repa descreve acima é confirmada por Habermas no posfácio à edição de 1990 do livro. Nele, o autor afirma que “a dialética da esfera pública, que determina a estrutura do livro, revela imediatamente uma abordagem nos termos da crítica da ideologia” (Habermas, 2014b, p. 65). Ele caracteriza, desse modo, como demonstrou a citação anterior, a contradição gerada entre os ideais do humanismo burguês e a realidade constitucional que os promete, mas ao mesmo tempo os nega. Produz-se desse modo uma dinâmica do desenvolvimento histórico que se alimenta dessa tensão entre os ideais normativos e a realidade. A metodologia empregada segue o modelo marxista da crítica imanente da ideologia, operando assim na tensão entre os potenciais de emancipação e as os bloqueios impostos pela sociedade burguesa aos mesmos em sua efetivação (Werle, 2014, p. 16-17).

Tendo em vista as transfigurações históricas e as mudanças qualitativas advindas do capitalismo tardio, Habermas passa a questionar a capacidade objetiva da crítica da ideologia em responder as demandas de uma crítica da economia política. O estado de bem-estar social desenvolvido nos países considerados desenvolvidos, em seus diferentes modelos, produziu o que Eric Hobsbawn (1995) chamou de “Era de ouro de capitalismo”. O pacto entre capital e trabalho gerou uma situação de pleno emprego, de forma que o proletariado foi integrado à máquina estatal. A ampliação do sistema tributário também permite uma maior distribuição de renda e de serviços públicos, de forma que as desigualdades sociais e econômicas fossem atenuadas. Constituiu-se, portanto, um arranjo institucional (político e econômico) capaz de compatibilizar os termos da igualdade e da liberdade, isto é, houve uma compatibilização entre economia de mercado e democracia política competitiva, através dessa rede de direitos sociais que foi construída e ampliada. Trata-se, assim, da domesticação do mercado pela política. Se havia dúvidas sobre a possibilidade de convivência entre capitalismo e democracia esse novo capitalismo domesticado, pautado por uma ampliação dos direitos dos cidadãos através do controle político do mercado, respondeu positivamente a esse problema (Offe, 1984).

Esse diagnóstico subjaz o ensaio “Técnica e Ciência como ‘ideologia’”, originalmente publicado por Habermas em 1968. Neste texto dedicado a Herbert Marcuse, Habermas procura distinguir os conceitos de trabalho e interação através de uma reconstrução racional da teoria de Max Weber, enfocando em seu conceito de racionalização. Dessa reconstrução, o autor extrai a distinção que depois será reposta em *Teoria da ação comunicativa*, a saber, entre ação racional com respeito a fins (trabalho) e ação comunicativa (interação simbolicamente mediada). A primeira diz respeito a ação instrumental, regida pela lógica da técnica e pela ação instrumental, a qual organiza os critérios para um controle eficiente da realidade. Já a segunda orienta-se pelas regras definidas através das relações intersubjetivas, das quais se extraem normas obrigatoriamente válidas, que definem as expectativas de comportamento social (Habermas, 2014c, p. 90-91). Tal distinção permite a Habermas efetuar uma classificação dos sistemas sociais através de suas tendências a pender para uma das duas tipificações de ações.

Opera-se um plano analítico, no qual distingue-se o quadro institucional de uma sociedade e os subsistemas de ação racional com respeito a fins instituídos nela. Isso determina, portanto, o padrão que a sociedade move, isto é, qual ao sentido da orientação das ações sociais. Essas distinções permitem a Habermas reformular o conceito weberiano de racionalização, a partir da passagem do modelo das “sociedades tradicionais” para as sociedades impulsionadas pelo processo de modernização através da implementação do sistema de produção capitalista.

O processo aponta, então, para duas tendências, as quais são: uma modernização a partir de uma pressão de baixo para cima, em virtude das institucionalizações das relações de troca de bens e de força de trabalho, de um lado, e das empresas capitalistas de outro, instituindo formas de vida que subjazem a lógica da ação com relação à fins; e uma modernização de cima para baixo, com vista os processos de secularização apoiados nos novos critérios de racionalidade com respeito a fins.

Como consequência desse processo, há uma substituição das formas tradicionais por novas formas de legitimação, as quais resultam tanto em uma crítica que reivindica um caráter científico as concepções dogmáticas da tradição, quanto formas de dominação social, que “(...) cumprem funções de legitimação subtraindo relações fáticas do poder de análise e da consciência pública” (Habermas, 2014c, p. 100). Essas questões localizadas no século XVIII e XIX, na qual o modo de produção capitalista torna-se hegemônico sobretudo na França e na Inglaterra, é o contexto que em Marx desenvolve sua crítica da economia política, através de uma crítica da ideologia e que, na leitura de Habermas, fundamenta-se em “(...) reconhecer o quadro institucional da sociedade nas relações de produção e, ao mesmo tempo, criticar o fundamento da legitimação da troca de equivalentes” (Habermas, 2014c, p. 102). A teoria do valor-trabalho, desse modo, permitiu desvendar a dominação dos assalariados por trás da aparência dos ideais de liberdade e igualdade que regiam as instituições da sociedade liberal-capitalista. Da mesma forma, como pontuamos, tal diagnóstico é atualizado por Adorno, ao utilizar a crítica da ideologia contra a sociedade administrada, aquela que realizou “satanicamente” o projeto da totalidade hegeliana (Adorno, 2013).

Apoiado no diagnóstico de Marcuse de que a técnica e ciência passaram, conforme o desenvolvimento do capitalismo, a assumir uma função de legitimação da dominação, Habermas defende a tese de que o modelo da crítica da ideologia tornou-se obsoleto. Visto sobretudo o contexto de mudanças no capitalismo pós-guerra que caracterizamos, isto é, o capitalismo tardio em que o mercado fora dominado pela política, “(...) deixam de existir condições de aplicação relevantes para a economia política na versão que Marx havia concebido, com razão, em vista do capitalismo liberal” (Habermas, 2014c, p. 103). A necessidade de conter, por meio da política, as disfuncionalidades sistêmicas do capital, obrigando, assim, a uma compatibilização nas relações entre capital e trabalho, desmorona a ideologia da troca justa. Habermas expressa essa tese com ainda mais clareza no segundo posfácio de *Conhecimento e interesse*, como segue:

Em primeiro lugar, falta uma explicação mais exata do critério pelo qual se pode criticar uma “falsa consciência”. Certamente, eu me orientei pela ideia, inspirada em Hegel e Freud, de um aumento da autonomia mediante a conscientização de motivos subjetivos silenciados. Mas só mais tarde eu tentei clarificar essa ideia à luz das reflexões no âmbito da teoria da comunicação. Em segundo lugar, as formas clássicas de ideologia nas sociedades de nosso tipo perderam o seu significado: como o capitalismo funciona e que padrão distributivo ele produz é algo que se lê hoje em quase todo jornal diário. Ambas as considerações apontam na mesma direção: eu concordo com Foucault em que aquele poder que não quer se admitir a si mesmo se instala nos poros dos discursos e das práticas cotidianas. As microanálises desse poder carecem, no entanto, de um pano de fundo teórico generalizador que fundamente o “aspecto sistemático” na variedade das comunicações distorcidas. (Habermas, 2014a, p. 503).

A citação indica o que já era dito em “Técnica e ciência como ‘ideologia’”: a crítica da economia política tornou-se anacrônica, pois o sistema de dominação que ela denunciava, a saber, o da ideologia da troca justa, tornou-se obsoleto, dada as mudanças ocorridas no interior do modo de produção. Disso, pode-se chegar ao sentido do título que nomeia o ensaio, o qual é: a técnica e ciência substituem, como no diagnóstico de Marcuse, o papel da troca justa no processo de dominação, isto é, tornam-se ideologia. É por isso que o conceito aparece indicado entre aspas, visto que há uma nova ideologia. Mas então, qual seria essa nova “ideologia”?

O novo arranjo do capitalismo tardio necessita de uma nova forma de legitimação para a sua dominação política. Com a interferência do poder estatal cada vez mais forte no mercado, “a legitimação não pode mais ser derivada de uma ordem apolítica como as relações de produção” (Habermas, 2014c, p. 104). A dominação, assim, torna-se direta. Opera-se uma “dominação formal-democrática”, em que o capitalismo é controlado pelos meios estatais, de forma que a ideologia da livre troca é substituída por um programa compensatório relativo as disfuncionalidade do livre-mercado. Em paralelo, o progresso tecnológico-científico institucionalizou-se, “assumindo uma forma que faz o dualismo entre trabalho e interação retirar-se da consciência dos homens” (Habermas, 2014c, p. 108). O progresso dessas forças, legitimado de maneira imanente pela própria sociedade, passa a produzir uma pressão objetiva que obedece a lógica de suas próprias necessidades funcionais. A síntese desta tese é o conceito de “tecnocracia”, a nova “ideologia” que Habermas se refere.

Tal ideologia, por sua vez, é resultado da primazia da técnica e da ciência como forças produtivas, algo que escapa das condições de aplicação da teoria do valor de Marx. Impõe-se a aparência de que esses dois elementos legitimam a substituição da ideia de um processo de formação democrática fundada na deliberação da vontade geral por um fundado em um conjunto de administradores especialistas. Desse modo, Habermas diz que:



Muito mais importante me parece ser que essa tese tenha também conseguido penetrar como base ideológica na consciência da massa populacional e desenvolver força legitimadora. A operação peculiar dessa ideologia consiste em ter dissociado a autocompreensão da sociedade dos sistemas de referência da ação comunicativa e dos conceitos da interação simbolicamente mediada, substituindo-os por um modelo científico. Na mesma medida, assume o lugar da autocompreensão culturalmente determinada de um mundo da vida social a autorreificação dos homens sob categorias da ação racional com respeito a fins e do comportamento adaptativo (Habermas, 2014c, p. 110).

Habermas efetua um diagnóstico de sua época em que a ideologia dominante se traduz pela “consciência tecnocrática”, a qual suprime as diferenças entre a ação racional com respeito a fins e a interação simbolicamente mediada, seja no conhecimento científico, seja na própria consciência dos homens. A consequência teórica que aflige a teoria marxista é a caducidade dos conceitos de luta de classes e de crítica da ideologia. Sobre o primeiro, os interesses ligados ao modo de produção “não são mais ‘claramente localizáveis’ no sistema social como interesses de classe” (Habermas, 2014c, p. 114). Isso se dá devido ao fato de que ao se conceber um sistema de dominação orientado pela neutralização das disfuncionalidades sistêmicas do próprio, suprime-se o conflito entre classes.

No que tange a crítica da ideologia, o diagnóstico de Habermas revela que a consciência tecnocrática possui um aspecto “menos ideológico” que as ideologias precedentes, dado que não tem o poder de “esconder” os interesses por trás de sua dominação. Ao mesmo tempo, a nova ideologia, ainda que mais transparente, tende a fetichizar a ciência, a ponto de não só obstruir o interesse emancipatório de determinada classe social, mas o de toda espécie humana. Tal consciência, portanto, não consiste em uma “ilusão”, ou melhor, não se trata de um conjunto de ideias que geram uma falsa consciência, a partir de promessas de emancipação que realizavam seu inverso, como no caso dos ideais de liberdade e igualdade. A nova ideologia, desse modo, ainda que mantenha seu aspecto de minar a capacidade reflexiva dos agentes sobre os fundamentos sociais, parte de “(...) condições estruturais que definem de antemão as tarefas da manutenção do sistema: a saber, a valorização do capital por meio da economia privada e a lealdade das massas assegurada por uma forma política de distribuição das compensações sociais” (Habermas, 2014c, p. 118).

Habermas enfatiza que a nova ideologia se diferencia por se dissociar dos critérios de justificação da organização da vida ordinária, de forma a despolitizar a regulação normativa da interação, ao subordiná-la ao sistema de ação racional com respeito a fins. Soma-se a isso que

o núcleo ideológico dessa consciência elimina a distinção entre práxis e técnica, reflexo de um novo quadro institucional no qual os sistemas de ação racional com respeito a fins se tornaram independentes do poder instituído (Habermas, 2014c, p. 119).

A síntese que podemos chegar em virtude do que se apresenta no diagnóstico habermasiano é, de fato, o abandono da crítica da ideologia. Colocamos, a partir disso, a seguinte questão: o que substitui, para Habermas, a crítica imanente da ideologia como forma de análise da subjetivação da dominação? Em “Técnica e ciência como ‘ideologia’”, se percebe um indicativo na distinção efetuada entre ação racional com respeito a fins e a ação comunicativa (ou interação simbolicamente mediada). Ao mesmo tempo, os elementos metodológicos que abordamos anteriormente em relação ao modelo da crítica social reconstrutiva são postos em prática na reconstrução da teoria weberiana da racionalização, a qual permite justamente a extração dessa distinção para a compreensão do quadro institucional e o consequente diagnóstico da nova ideologia.

No entanto, é em *Teoria da ação comunicativa* que Habermas irá fundamentar uma estrutura conceitual dentro de seu modelo crítico que busque dar conta da tarefa histórica da Teoria Crítica de efetuar uma análise da subjetivação da dominação nas sociedades capitalistas. Ele propõe-se a estabelecer, de forma mais sistemática, os fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade. O livro, em sua considerável extensão, opera através da concepção de sociedade, em vista as reconstruções das teorias de Mead, Durkheim, Weber e Parsons, em dois níveis, a saber, sistema e mundo da vida. Visa-se explicar os paradoxos da modernidade a partir da relação que se estabelece entre estes dois níveis. Enquanto o mundo da vida, através de suas interações simbolicamente mediadas entre os agentes sociais, estabelece uma série de possibilidades de formas de vida, o sistema estabelece uma pressão seletiva que instrumentaliza essas possibilidades de acordo com seus interesses voltados para uma ação racional com respeito a fins. O que se vê, sobretudo no segundo volume, é uma crítica da razão instrumental (como indicado no próprio título), na medida em que essa se impõe sobre a possibilidade de o desenvolvimento de uma razão comunicativa, isto é, o sistema (dinheiro, poder, esferas da economia e administração política) visa impor sua lógica, bloqueando as possibilidades de desenvolvimento de uma interação intersubjetiva que seja dada de forma livre e igualitária.

É partir dessa divisão que se estabelece a noção de patologias sociais em Habermas. Nela, o mundo da vida é o responsável pela integração social que assegura a conexão das relações interpessoais legitimamente reguladas, mantendo a identidade dos grupos sociais nas práticas cotidianas. “E, nesse processo, a coordenação das ações e a estabilização das

identidades grupais são medidas pela solidariedade dos membros” (Habermas, 2012, p. 257). Quando surgem entraves para essa socialização, surge o fenômeno diagnóstico sociológico de Durkheim da anomia. Esses entraves ao processo de socialização, são definidos por Habermas como psicopatologias e manifestações de alienação. Isso se dá quando os atores perdem a capacidade de integrar-se aos acordos intersubjetivos, de forma que a obstrui a própria capacidade do agente social de manter sua identidade. Nesse sentido, o autor (Habermas, 2012, p. 260) irá estabelecer um quadro categorial para compreender os estraves na reprodução social que se manifestam na cultura, enquanto perda de sentido, na sociedade, como anomia e no indivíduo enquanto psicopatologia. A crítica da razão instrumental surge na medida em que os processos de racionalização avançam. Com a divisão social do trabalho, identificada a partir da teoria de Durkheim, começa-se a identificar as patogêneses das sociedades contemporâneas, compreendendo nela as formas modernas de anomia. Como nos diz Habermas:

Se entendermos os conflitos que Durkheim infere da desintegração social como entraves na reprodução de um mundo da vida diferenciado estruturalmente, a “solidariedade orgânica” emergirá como a forma normal de integração social no interior de um mundo da vida racionalizado. Do mesmo modo que as “formas anormais”, às quais Durkheim dedica o terceiro livro de suas pesquisas, ela se encontra no plano das estruturas simbólicas do mundo da vida (Habermas, 2012, p. 268).

As questões colocadas por Durkheim, que Habermas aponta nessa citação, levam à divisão social do trabalho como aquela que desenvolve processos de diferenciação sistêmica que influem no mundo da vida de forma a produzir obstáculos para sua reprodução simbólica. A partir disso, no contexto do processo de dupla revolução (industrial e francesa), Marx pôde desenvolver sua crítica ao que o autor denomina patologias da sociedade burguesa. Essa crítica marxista trata das condições de produção, de forma que ela busca explicar a racionalização do mundo vida atrelada as deformações que este sofre de acordo com condições da produção material. Habermas crê que tal abordagem trabalha com a noção então de que não se pode escolher uma estratégia teórica que identifique o mundo da vida com o todo da sociedade, e também não o reduza os imperativos sistêmicos. Extrai-se, então, duas ideias, a saber, a de que o mundo da vida possui uma necessidade de garantir sua existência através da reprodução material que o obriga a se adaptar em sua dinâmica de desenvolvimento; e a de que esse desenvolvimento social “aproveita possibilidades estruturais que o limitam, as quais se

modificam sistematicamente no decorrer da racionalização do mundo da vida em virtude de processos de aprendizagem” (Habermas, 2012, p. 269).

Com a intensificação dos processos de racionalização demonstradas já por Habermas no diagnóstico do capitalismo tardio em “Técnica e ciência como ‘ideologia’”, tendo em vista a complexificação do sistema, há um processo cada vez mais agudo de erosão da capacidade hermenêutica do mundo da vida, o qual é cada vez mais instrumentalizado pelo primeiro. O desenvolvimento dos meios de comunicação de massa no século XX produzem um processo em que se cria um consenso linguístico maior, que, no entanto, tem as suas interações cada vez mais controladas por estes mesmos meios (Habermas, 2012, p. 332-333). O autor caracteriza duas tendências contrapostas, as quais são:

Meios de comunicação não linguísticos, tais como o dinheiro e o poder, ligam as interações ao espaço e ao tempo, formando redes cada vez mais complexas e não transparentes que fogem à responsabilidade de qualquer pessoa. E, se a capacidade de responder pelos próprios atos significa que podemos orientar nossas atitudes segundo pretensões de validade criticáveis, uma coordenação da ação desatrelada do consenso produzido comunicativamente, isto é, “desmundanizada”, não pode exigir dos participantes da interação a capacidade de responder pelos próprios atos. Já os meios de comunicação tais como a reputação e o compromisso com valores, que condensam e escalonam processos de entendimento, sem os substituírem, conseguem aliviar a interação da necessidade de tomar posição perante pretensões de validade criticáveis; porém, isso só é possível em primeira instância. Pois eles dependem de tecnologias de comunicação, as quais possibilitam a formação de publicidades, ou seja, fazem com que as próprias redes de comunicação, condensadas, possam ser engatadas na tradição cultural; e nesse caso as tornam dependentes, em última instância, do agir de atores imputáveis (Habermas, 2012, p. 333).

A distinção apontada acima pode ser qualificada como entre a integração sistêmica e a integração social, as quais se desengatam. Os mecanismos do sistema produzem estruturas sociais isentas de normas, de forma que se colocam acima do mundo da vida. Isso produz uma base que submete o mundo da vida às coações sistêmicas da reprodução material. Dessa forma, quando a integração sistêmica se impõe sob as formas de integração social, produzem-se coações sob a percepção subjetiva dos agentes, que instrumentalizam um mundo da vida estruturado comunicativamente, tornando-o objetivamente falso. Essas influências do sistema sobre o mundo da vida, portanto, modificam as estruturas da ação social, produzindo uma violência estrutural, “(...) a qual se apropria, sem se manifestar, de forma de intersubjetividade do entendimento possível” (Habermas, 2012, p. 337). Essa violência provoca distorções

sistemáticas nas formas de comunicação, fazendo com que os participantes não possuam a capacidade distinguir claramente os elos que unem os mundos subjetivo, objetivo e social.

Para Habermas, então, as patologias sociais da sociedade contemporânea manifestam-se como formas de comunicação sistematicamente distorcidas. Trata-se do processo no qual as condições de diálogo livre são suprimidas estruturalmente. A tendência verificada por ele nas sociedades modernas capitalistas, é de um processo de modernização no qual se encontra um padrão seletivo de potenciais de racionalidade que estão inscritos na cultura, que devido ao processo de colonização do mundo da vida pelo sistema, faz com que o aspecto cognitivo-instrumental seja privilegiado, em detrimento de outras dimensões da racionalidade moderna. Pode-se, dessa forma, compreender que esta ideia de patologias sociais, dentro de um modelo reconstrutivo proposto por Habermas, como demonstramos, que parte justamente da premissa de reconstruir as práticas dos agentes sem partir de um ponto de vista metodológico privilegiado do crítico, aparece como as condições estruturais impostas pelo sistema ao mundo da vida, resultando em formas patológicas de comunicação. Esse conceito, como sua própria etimologia indica, parte de um critério de normalidade, isto é, de relações de comunicação inscritas na sociedade que seriam ideais, e que, ao sofrerem as distorções do sistema, apresentam-se em uma forma patológica.

Este conceito de patologias sociais surge, justamente, no momento do diagnóstico da caducidade da crítica imanente da ideologia, com a nova ideologia que torna a questão da teoria do valor ultrapassada. Para fundamentar seu modelo crítico com uma base que lhe permita efetuar um diagnóstico dos fenômenos relativos à dominação, ele recorre a essa ideia extraída da obra de Durkheim entrelaçada com sua teoria da ação comunicativa, podendo assim pensar as formas patológicas que decorrem da integração do indivíduo à sociedade. Como se vê no último capítulo de *Teoria da ação comunicativa*, trata-se de retomar o projeto de Horkheimer, anterior aos desdobramentos pós anos 1940. Nesse sentido, trata-se de recuperar as tarefas daquela proposta<sup>4</sup> e atualizá-las de acordo com um novo diagnóstico do capitalismo tardio e do paradigma da razão intersubjetiva.

---

<sup>4</sup> Habermas (2012, p. 680) retira dos artigos da *Revista para a pesquisa social [Zeitschrift für Sozialforschung]* os seguintes temas como norteadores, a saber: a) as formas de integração das sociedades pós-liberais; b) a socialização da família e o desenvolvimento do eu; c) a cultura de massa e os meios de comunicação de massa; d) a psicologia social do protesto que silenciou; e) a teoria da arte; f) a crítica da ciência e do positivismo.

### 2.3 Os caminhos da “reconstrução” na obra de Axel Honneth

Dentre os modelos críticos subsequentes à “virada intersubjetiva” realizada por Habermas, sem dúvida há de se destacar o de Axel Honneth, que não por acaso dirigiu o Instituto Social de Pesquisa de Frankfurt entre os anos de 2001 e 2019. Com uma extensa obra, que perpassa desde seus escritos de juventude nos anos 1970 até suas obras recentes publicadas nos anos 2010, juntou-se a Habermas na posição de autor mais influente e relevante da Teoria Crítica contemporânea. Seguindo este último, Honneth, incorporando a ideia de uma razão intersubjetiva, empenhou-se para realizar uma crítica social que fosse fundamentada pelas experiências intersubjetivas dos agentes sociais imanentes à sociedade analisada (como as experiências das relações de reconhecimento). No livro *Crítica do poder*, derivado de sua Tese de Doutorado, a pretensão do autor era de fundamentar uma análise crítica da realidade, que não tivesse caráter neutro, fazendo uso de potenciais normativos imanentes. Dessa forma, Honneth apresentava sua pretensão de captar os potenciais intramundanos de transformação da realidade, isto é, imanentes a ela, em um projeto que visava atualizar as propostas de seus antecessores, sobretudo Horkheimer, Adorno e Habermas.

No que se refere a Horkheimer e Adorno, a alegação é de que ambos não possuíam meios para apreender o conflito social em seus respectivos modelos críticos, se fechando em um ciclo entre a dominação capitalista e a análise cultural. Haveria, particularmente no projeto inaugural de Horkheimer, uma incapacidade de atender suas próprias pretensões devido a um “déficit sociológico” (Honneth, 2009a). Este não se referia a uma falta de fundamentação sociológica, mas sim a falta de uma fundamentação de uma esfera da realidade denominada por Honneth como “social”, na qual ocorre o conflito. Os autores criticados partiram de uma tese de que a ação humana visa somente o controle da natureza e a preservação da espécie, o que entraria em contradição com uma ideia de uma ação orientada para emancipação da humanidade. As condições práticas para efetivação da emancipação estariam, portanto, inscritas na ação resultante das lutas sociais.

No que tange suas considerações dirigidas para Habermas, Honneth considera que a teoria da ação comunicativa também possui um aspecto que reduz a esfera do social. Ao dividir esta esfera entre mundo da vida e sistema, perde-se a apreensão da dimensão do conflito, pois tal esquema reduz a intersubjetividade apenas à esfera comunicativa. Tal crítica permitiu que o autor chegasse à seguinte ideia defendida em *Luta por reconhecimento*: “delineia-se assim a ideia de uma teoria crítica da sociedade na qual os processos de mudança social devem ser

explicados com referências às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco” (Honneth, 2009b, p. 24). Partindo de uma reconstrução da ideia de reconhecimento presente nos escritos de juventude de Hegel, Honneth elabora que as concepções teóricas da sociedade tendem a ocultar o conflito como elemento constitutivo da reprodução social, ou quando elas sublinham sua importância, tendem a expor argumentos de ordem utilitarista ou darwinista social. Hegel visa explicitar, na visão de Honneth (2009b, p. 27-69), quais as bases intersubjetivas das relações humanas, a partir de uma teoria na qual a luta deve ser entendida como uma chave normativa. Ele remonta, assim, a ideia de que os processos de individuação têm uma gênese social, de forma que só podem encontrar sua liberdade tendo em vista os vínculos sociais, ou seja, “estar-consigo-mesmo no outro” (Honneth, 2009b, p. 175).

Em vista de fundamentar essa ideia de luta por reconhecimento, Honneth procura nas ciências humanas formas de reformular o conceito de reconhecimento presente nos escritos do jovem Hegel de Jena. Do ponto de vista das discussões metodológicas em torno da crítica imanente e seu vínculo com a reconstrução, este procedimento parece-nos importante, visto que nele pode-se encontrar aspectos que se aproximam da reconstrução racional operada por Habermas. Em *Teoria da ação comunicativa*, como vimos, duas reconstruções articuladas entre si, uma horizontal e a outra vertical. Há, por um lado, uma reconstrução das condições de possibilidade do entendimento linguístico mediante as competências universais inscritas na sociedade, e por outro, uma reconstrução das figuras históricas da consciência, a partir do caminho histórico traçado pelas sociedades em direção a uma evolução ou não de seu sistema de regras. Estas reconstruções resultam em uma reconstrução da história da teoria que terá em vista uma recuperação do paradigma “webero-lukácsiano” (Nobre, 2013, p. 23).

É a partir da reconstrução da teoria de Habermas que Honneth irá proceder à reconstrução da filosofia de Hegel e de outros estudos sobre a noção de reconhecimento (Nobre, 2013, p. 23). Desse modo, seria desenvolvida em *Luta por reconhecimento* uma reconstrução em dois níveis. No primeiro nível, há uma reconstrução dos modelos críticos que tem origem desde Marx. Já no segundo nível, opera-se com os resultados da reconstrução de primeiro nível, para então elaborar uma reconstrução das teorias. Nesse sentido, Nobre enfatiza uma “lógica de apresentação” subjacente à reconstrução operada por Honneth, na qual se reconstrói um determinado filósofo (Hegel), em um determinado momento de sua trajetória (Jena), em que se pode deduzir uma teoria compatível com os elementos dessa reconstrução de primeiro nível, de modo que “o conflito ali é central e a lógica do conflito é essencialmente moral e não

instrumental” (Nobre, 2013, p. 30). Esse é o primeiro momento da “presentificação”, que é seguido de uma “atualização” da teoria, no qual se efetua um abandono das premissas metafísicas de Hegel e, ao mesmo, incorpora pesquisas empíricas que validem os resultados extraídos. Esse processo de atualização é o que vai resultar no conceito de “eticidade” (Nobre, 2013, p. 32).

Apesar de implicitamente utilizar aspectos da reconstrução racional de Habermas, Honneth não explicita este debate em torno da definição metodológica do que é crítica imanente e seu vínculo com a reconstrução. No início dos anos 2000, Honneth (2002) publica um posfácio de *Luta por reconhecimento*, em que chega a aprofundar essa questão no que se refere aos debates em torno da obra. A última seção deste texto é dedicada às respostas relativas às críticas feitas por Kaupinnen (2002), as quais se referem à concepção de crítica social desenvolvida por ele, em meio a uma discussão em torno de uma tipologia das formas de crítica imanente.

Em tal discussão, Honneth aparece ao lado de Habermas como representante daquele que seria a mais pretensiosa forma de crítica social, a crítica interna reconstrutiva. Diferente da crítica interna simples, a qual seria compatível com o modelo da crítica da ideologia e que possuiria um limite para além das sociedades liberais, a crítica interna reconstrutiva parte de normas e pressões normativas em nossas práticas sociais que não são necessariamente explícitas (Kaupinnen, 2002, p. 484). Nesse sentido, a crítica reconstrutiva apareceria de dois modos: a) como uma versão fraca, que se refere a normas que simplesmente ocorrem em estruturas de práticas de sociedades particulares; b) como uma versão forte, quando apela para normas universais implícitas, de forma que “aqui não é uma questão de quais ideias uma sociedade possui, mas quais ela tem que possuir” (Kaupinnen, 2002, p. 485; tradução nossa).

Segue então uma crítica direcionada à teoria do reconhecimento de Honneth por este instrumentalizar a noção de reconhecimento, de maneira que ela fosse apenas um meio para os indivíduos obterem a autorrealização. O filósofo alemão acabaria por aderir a uma visão particular de vida boa, a qual levaria a uma falha em suas pretensões universalistas em relação a elaborar uma antropologia do reconhecimento. Ele seria capaz apenas de fundamentar uma crítica interna fraca, visto que as normas de reconhecimento surgem de sociedades liberais, isto é, sociedades historicamente situadas, nas quais os valores da autorrealização individual se sobrepõem sobre outros. Para resolver este problema, Kaupinnen crê que Honneth poderia seguir dois caminhos, a saber: a) ele poderia aceitar esse aspecto de sua teoria e admitir o reconhecimento como secundário, compreendendo a autorrealização como telos de seu projeto



teórico, argumentando que isto não significaria uma visão particular de vida boa; b) ele poderia desistir de procurar uma base para crítica normativa, buscando encontrar, ao invés disso, uma justificação coerente para o reconhecimento (esta seria, para ele, a mais adequada) (Kaupinnen, 2002, p. 493) .

Em sua resposta a Kaupinnen, Honneth inicia concordando com a classificação em relação à tipologia sobre as formas de crítica social estabelecida, entendendo que a crítica que ele efetua ao elaborar uma teoria do reconhecimento é, de fato, uma crítica reconstrutiva. Para ele, o ponto decisivo da crítica de Kaupinnen aos seus pressupostos antropológicos é a proposta da relação do caráter implícito das normas de reconhecimento, a saber, de entendê-las como “expectativas comportamentais generalizadas que seguimos, não de forma explícita ou conscientemente, mas de forma implícita” (Honneth, 2002, p. 514; tradução nossa). Honneth não vê problema em incorporar essa sugestão à sua teoria, visto que se reconhecermos as normas de reconhecimento enquanto padrões de resposta que dominamos conforme adquirimos conhecimento, “isso deve ser uma questão de ‘saber como’ que nunca poderemos articular completamente em regras explícitas” (Honneth, 2002, p. 515; tradução nossa).

Honneth (2002, p. 515) crê que sua teoria do reconhecimento assume a forma de crítica social que Kaupinnen denomina como reconstrutiva. Ela se baseia em normas de reconhecimento que devem explicitar por meio de uma forma de reconstrução o porquê a validade dessas normas tem o caráter de conhecimento implícito. O conceito de reconhecimento, portanto, pode servir de alicerce para se formatar uma versão forte da crítica interna reconstrutiva, tal como na tipologia de Kaupinnen. Segundo o autor:

Ao descrever o processo pelo qual viria a ser usado dessa maneira, dificilmente poderia fazer melhor do que o próprio Kaupinnen faz na seção final de seu ensaio: a crítica social reconstrói as normas de reconhecimento que já estão implícitas nas maneiras pelas quais as pessoas em que a sociedade responde às qualidades avaliativas umas das outras, a fim de deixar claro, na troca com seus destinatários, até que ponto suas práticas de fato e ordem social contradizem seus ideais implicitamente praticados. Não tenho certeza, entretanto, se a formulação de Kaupinnen leva suficientemente em conta que eu pressuponho, na própria estrutura de minha abordagem, que as normas de reconhecimento são caracterizadas por um “excedente de validade” [Geltungsuberhang]; mesmo quando não existe uma lacuna aparente entre as práticas de facto e as normas implícitas, os ideais associados às distintas formas de reconhecimento apelam sempre a graus de comportamento moralmente adequados superiores aos praticados naquela realidade particular. Caso contrário, dificilmente poderia explicar como poderia haver o progresso (no que diz respeito às transformações históricas das atitudes de reconhecimento) que devo pressupor ao defender o modelo forte de crítica; aqui, meu palpite é que as normas de reconhecimento – que devem ser entendidas como padrões de resposta (adquiridos por meio da socialização) vis-à-vis propriedades avaliativas que são percebidas em contextos do mundo da vida – exigem continuamente, de dentro de si mesmas, o

aperfeiçoamento adicional de nossa ação moral, de modo que o processo histórico é caracterizado por uma pressão permanente para aprender (Honneth, 2002, p. 517; tradução nossa).

Assim, Honneth entende que responde aos problemas colocados por Kaupinnen, compreendendo que seu conceito de reconhecimento fornece uma base para uma versão forte da crítica interna reconstrutiva. Essa crítica social reconstrói as normas de reconhecimento que estão na forma pela qual as pessoas respondem às expectativas avaliativas das outras, de forma a proceder uma comparação entre as práticas sociais e as normas. O que Honneth acrescenta, como demonstra a citação anterior, é que as normas de reconhecimento se caracterizam por um “excedente de validade” [*Geltungsüberhang*], que diz respeito aos ideais associados às distintas formas de reconhecimento que apelam a graus de comportamento moralmente adequados superiores aos praticados na realidade a ser criticada.

No posfácio, fica claro como em *Luta por reconhecimento* havia um modelo tateante de uma reconstrução, visto que há, de fato, uma vinculação estabelecida pelo autor entre reconstrução e crítica imanente (De Caux, 2015). Porém, o que há de mais notável nesta discussão não é a presença ou não de uma crítica reconstrutiva em *Luta por reconhecimento*, mas sim como se desenham aspectos do método que será aderido por Honneth em sua fase dos anos 2010, a saber, a “reconstrução normativa”. Em sua principal obra deste período, *O direito da liberdade*, o autor confere centralidade a este método como aquele capaz de realizar o elo entre as teorias da justiça, as análises sociais e um diagnóstico de época que conteriam em si as possibilidades de transformação rumo à emancipação (Repa, 2020, p. 103). Nela, entende-se por “reconstrução normativa” “o processo pelo qual se procura implantar as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade, já que os valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico” (Honneth, 2015a, p. 24). Reconstrói-se o conjunto de rotinas e instituições sociais indispensáveis dentro do processo de reprodução social, de forma que a “reconstrução normativa” visa ordenar as rotinas e instituições, a fim de estabilizar e implantar estes valores na sua plena realização. Em sua execução, a “reconstrução normativa” tem como critério as práticas extraídas da realidade entendidas como “racionais” e que implementam os valores universais de forma não só a evidenciar tais práticas existentes, “mas também no sentido da crítica a práticas existentes ou do esboço preliminar de vias de desenvolvimento ainda não esgotadas” (Honneth, 2015a, p. 28), isto é, extrai-se dessas normas

um “excedente de validade” que caracteriza-se por um componente de possíveis caminhos de desenvolvimento, de forma que o autor se liga a uma noção de progresso histórico.

Ainda que no posfácio Honneth não mencione o termo, ao defender uma ideia de crítica social imanente que visa reconstruir as normas de reconhecimento implícitas nas relações sociais a partir das expectativas produzidas pelos agentes, ele já se aproxima conceitualmente desta proposta. Há, portanto, uma proposta de reconstrução dessas estruturas imanentes de sociedades apreendida enquanto ordens de reconhecimento (Crissiuma, 2013, p. 77), de forma semelhante à reconstrução dos valores sociais em *O direito da liberdade*. Além disso, surge a ideia de um “excedente de validade”, a saber, um impulso extraído do procedimento da “reconstrução normativa” que impele as relações de reconhecimento em direção a universalização, de forma a tensionar as justificações levantadas pelos agentes no conflito social (De Caux, 2015, p. 87).

Mais adiante, especificamente no segundo capítulo, iremos desenvolver com mais clareza os desdobramentos da “reconstrução normativa” em *O direito da liberdade*. Aqui queremos chamar atenção para o fato de que este método já vinha sendo desenvolvido por Honneth nos desdobramentos de seu pensamento, sobretudo no final dos anos 1990 e início dos anos 2000. Antes mesmo deste posfácio, em que se apresenta uma concepção de crítica social com as mesmas características deste tipo de reconstrução, o autor já mencionava e desenvolvia tal conceito. As primeiras menções a ele ocorrem dos ensaios derivados do conjunto de aulas ministrado por Honneth, denominado *Spinoza Lectures*.

O primeiro texto extraído dessas palestras foi “Patologias da liberdade individual”. Nele, intuito do autor é atualizar o diagnóstico de época delineado por Hegel, de forma a demonstrar como as concepções limitadas de liberdade individual presentes no mundo moderno levam a um “sofrimento de indeterminação”, recorrendo, dessa maneira, a estudos psicológicos contemporâneos que o ajudam nessa tarefa. Ao final, Honneth acaba por sustentar uma interpretação do conceito de eticidade de Hegel enquanto uma possível terapia filosófica para as patologias da liberdade. Assim, nesse texto, Honneth (2003, p. 89) define “reconstrução normativa” como o método de Hegel, no qual as relações dadas da vida social devem ser examinadas tendo em vista um complexo de práticas usuais que possuem uma normatividade interna no sentido de serem suscetíveis à reprodução social na medida em que possuem uma aceitação tácita de determinados deveres e direitos. Além disso, ele enfatiza que as esferas sociais “éticas” da reconstrução normativa devem satisfazer outro critério, a saber: “só se pode tratar daquelas práticas cujos deveres e direitos internos regem uma espécie de relacionamento

recíproco e que podem ser entendidas como realização comunicativa da liberdade individual (Honneth, 2003, p. 89). Nesse ponto, Honneth define o conceito de “reconstrução normativa”, atrelado à noção de eticidade, segundo a forma que Hegel coloca em seus escritos.

Em *Sofrimento de indeterminação*, por sua vez, essas ideias são apresentadas de forma mais sistemática. Nobre (2013, p. 32) entende que é nele que o último elemento da tríade reconstrutiva de segundo nível, a denominada “reatualização”. Seguindo assim o entendimento de Nobre, Honneth prosseguiria então sua reconstrução do “paradigma webero-habermasiano”, na qual segue-se a adoção da “reconstrução normativa” presente na obra de Hegel, que possui a pretensão de tornar plausível a tese das esferas sociais de valor da modernidade, no sentido weberiano, a partir de “uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e autorrealização individual” (Honneth, 2007b, p. 136). Entende-se assim que Honneth opera uma reconstrução da teoria de Hegel na *Filosofia do direito*, a qual resulta no conceito de “reconstrução normativa”, que pretende “reconstruir esferas sociais de valor da modernidade, que se caracterizam pela ideia de uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e auto-realização individual” (Honneth, 2007b, p. 136).

A importância destes estudos é clara para o desenvolvimento posterior de *O direito da liberdade*. Primeiramente, enfatiza-se a “substituição” das fases reconstruídas de Hegel. Passa-se de uma reconstrução dos textos de juventude em Jena para uma reconstrução da *Filosofia do direito*. Esta mudança permite o desenvolvimento da ideia de “reconstrução normativa”, que é, justamente, um conceito derivado desta fase da obra hegeliana. Ele permite que Honneth possa fundamentar sua crítica imanente que visa uma reconstrução das instituições sociais e sua respectiva racionalidade. A “reconstrução normativa” é a condição para própria crítica, dado que ela torna visível na realidade social os ideais normativos que fundamentam a própria crítica, e, assim, materializam a razão social.

É notável que conceito aparece na mesma época em outro texto de Honneth, denominado “Crítica reconstrutiva da sociedade com uma reserva genealógica” publicado originalmente no ano de 2000. Chama atenção neste texto o fato de que o autor aproxima as noções de crítica imanente e reconstrução normativa, de forma a descrevê-las de forma quase que semelhante. Partindo da tipologia de Walzer, em que haveriam três tipos de crítica, a saber, a “constitutiva”, a “reconstrutiva”<sup>5</sup> e a “reveladora”, Honneth irá compreender a Teoria Crítica

---

<sup>5</sup> Walzer denomina este tipo de crítica como uma “crítica interpretativa”, no entanto, Honneth (2009, p. 56) prefere o termo reconstrução.

como pertencente ao modelo da reconstrução. Ele compreende que esse tipo de crítica se trata da tentativa de reconstruir os fundamentos normativos de uma sociedade a partir da reconstrução das normas morais ancoradas nas práticas sociais de uma sociedade determinada. A reconstrução se diferencia das outras formas por considerar como recursos válidos da crítica da sociedade aqueles princípios ou ideais que já são adotados de alguma forma pela realidade social a ser criticada (Honneth, 2009c, p. 57). Esse sentido da crítica, que Honneth assemelha tanto a hermenêutica de Walzer quanto a crítica da ideologia operada por Marx, aproxima-se de uma concepção geral de crítica imanente, isto é, uma crítica que parte dos critérios internos do objeto (no caso, da sociedade) para criticá-lo. Honneth (2009c, p. 56) chega a dizer mesmo que esse modelo de crítica fora denominado de “crítica imanente”, porém agora se enfoca muito mais em uma dimensão hermenêutica do redescobrimento de valores ou ideias já existentes na cultura.

Na classificação proposta, abriga-se essas concepções dentro de uma ideia de “crítica reconstrutiva da sociedade”, que abarca uma série de versões distintas. Em sua leitura, “Horkheimer, Adorno e Marcuse sempre tentarão a via reconstrutiva para fundamentar suas críticas da sociedade” (Honneth, 2009c, p. 59; tradução nossa). Nesse sentido, Honneth distingue então o modelo reconstrutivo de Walzer do modelo da Teoria Crítica:

(...) enquanto Walzer dota a interpretação hermenêutica da confiança de que em cada cultura humana é possível falar de um mínimo moral de normas de reciprocidade que sempre se pode toma-las como ponto de partida criativo, a Teoria Crítica se serve de um conceito de razão que supostamente pode proporcionar uma fundamentação imanente da validade normativa dos ideais a quais se recorre (HONNETH, 2009c, p. 60; tradução nossa).

Nota-se, assim, que o ponto primordial para Honneth na crítica reconstrutiva da sociedade operada pela Teoria Crítica é uma crítica constituída pela encarnação de um núcleo racional. A reconstrução normativa se define assim como aquela que descobre na realidade social de uma sociedade específica os ideais normativos que se oferecem como pontos de referência de uma crítica que é constituída por encarnações da razão social (Honneth, 2009c, p. 60). A Teoria Crítica, portanto, pressupõe em seu modelo de crítica um conceito de desenvolvimento dirigido pela racionalidade<sup>6</sup>. Como enfatiza Honneth, “por debaixo deste

---

<sup>6</sup> Pode-se notar aqui como Honneth pressupõe uma ideia de razão que é historicamente ligada ao conceito de progresso. Amy Allen (2016) discute como esse aspecto da Teoria Crítica acaba por recair em problemas na sua

programa teórico tão ambicioso me parece ser possível falar de uma identidade específica da Teoria Crítica que serviria para distinguir de algum modo de outros enfoques de crítica social” (Honneth, 2009c, p. 61; tradução nossa).

Como já destacamos, os desdobramentos do conceito de crítica social imanente na obra de Honneth passam a ter contornos de um método de fundamentação mais robusta em sua obra *O direito da liberdade*, em que ele chega a uma definição mais clara da ideia de “reconstrução normativa”. Nos centramos até o momento em esclarecer como Honneth adere a categoria “reconstrução” presente nos escritos habermasianos e como ele confere a ela uma importância dentro de sua obra e a estende para todo campo da Teoria Crítica.

Antes mesmo de conferir certa sistematicidade à sua apropriação do conceito, como o fez na “Introdução” de *O direito da liberdade*, os textos aqui articulados demonstram como Honneth já se propunha a esta tarefa durante o desdobramento de sua obra no início dos anos 2000. A necessidade de responder às críticas feitas a sua antropologia filosófica-naturalista apresentada em *Luta por reconhecimento*, lhe impuseram a necessidade de historicizar o debate sobre o conceito de reconhecimento e, como demonstra sua resposta a Kaupinnen, a fundamentar uma ideia de crítica social, no caso uma de caráter reconstutivo. Além disso, ele deixa de lado os escritos de juventude de Hegel, para passar a uma reconstrução da teoria de sua maturidade, sobretudo a *Filosofia do Direito*. Esse movimento, por fim, o leva a extrair o método da “reconstrução normativa”, o qual, na mesma época, ele equivale ao modo de operar a crítica imanente de todos os modelos críticos que lhe antecederam.

Há de se notar, no entanto, que além de aderir a noção de reconstrução em seus escritos que datam o final dos anos 1990 e os anos 2000, Honneth também se dedicou ao objetivo de análise das patologias sociais. Esse tema foi elaborado pelo autor (Honneth, 2007a) enquanto tarefa da filosofia social, que data desde Rousseau e perpassa Marx e a Teoria Crítica desde de sua primeira geração. Assim, em consonância com suas discussões em torno da ideia de uma “crítica imanente reconstitutiva”, ele desenvolveu tal conceito enquanto forma de se pensar a subjetivação da dominação por parte dos agentes sociais. Abordaremos, em sequência, esses desenvolvimentos conceituais de sua obra.

---

concepção de crítica devido a sua centralidade europeia. Esta crítica pode ser direcionada também a sua noção de “excedente de validade”.

## 2.4 A fundamentação da estrutura conceitual das patologias sociais

É interessante notar que, a despeito da ideia de patologias sociais ser introduzida por Habermas na Teoria Crítica, é na obra de Axel Honneth que o conceito irá obter um certo protagonismo nas discussões. Ainda que seja uma terminologia que o autor herda de seu antecessor, ele confere certa sistematicidade às discussões em torno do conceito, estendendo sua função no campo da Teoria Crítica desde os primórdios da filosofia social. O conceito de patologias sociais é desenvolvido, inicialmente, em textos que visavam recuperar elementos da tradição crítica para recuperá-lo e atualizá-lo. No texto “Patologias do social”, de 1994, em que ele introduz tal conceito em sua obra. Recuperando inicialmente Rousseau como aquele que inaugurou a filosofia social, no sentido de uma filosofia que diagnostica os “desvios sociais”, dentre eles as patologias. Perpassando também por Hegel, Marx, Nietzsche, até autores mais contemporâneos como Hannah Arendt e Plessner, ele define a noção de “patologias sociais”.

O desenvolvimento do conceito de patologia implica uma noção de normalidade. Isso necessita, então, de uma justificção por quem quer utilizá-lo. Há, nesse sentido, dois caminhos, a saber: a) desenvolver uma concepção antropológica de ser humano, seja ela histórica ou “natural”; b) ou desenvolver uma concepção ideal de como as coisas deveriam ser (Freyenhagen, 2015, p. 132). Honneth entende que há na ideia de patologia social um vínculo com “critérios éticos”, os quais visam uma auto-realização dos sujeitos. Como ele enfatiza:

Para se poder falar de uma patologia social acessível ao modelo médico de diagnóstico, é necessária uma concepção de normalidade relacionada com a vida social como um todo. A imensa dificuldade envolvida neste projeto tornou-se evidente pelo fracasso das abordagens sócio-científicas que procuraram fixar as exigências funcionais das sociedades unicamente através da observação externa. Uma vez que o que conta como objetivo de desenvolvimento ou como normalidade é sempre definido culturalmente, é apenas pela referência hermenêutica à auto-entendimento de uma sociedade que as funções sociais ou as suas perturbações podem ser determinadas. Assim, podemos ter uma possibilidade defensiva de falar de patologias sociais dentro de uma noção culturalmente contingente de normalidade, uma vez que podemos nos limitar a uma descrição empírica do que uma determinada cultura considera como uma perturbação. Mas como esta atividade descritiva é insuficiente para os objetivos da filosofia social, esta última enveredou por um caminho diferente desde o início - um caminho em direção a uma ética formal. Um paradigma de normalidade social deve, portanto, consistir em condições culturalmente independentes que permitam aos membros de uma sociedade experimentar uma auto-realização não distorcida. (Honneth, 2007a, p. 35, tradução nossa).

As patologias sociais, nesse sentido, possuem uma lógica própria. O seu diagnóstico exige uma compreensão dos processos sociais e como eles se deterioram, assim como as patologias biológicas afetam o corpo humano. Portanto, as patologias sempre aparecem enquanto um desvio social daquele que seria um ideal. A filosofia social, nessa visão, é a responsável por criticar os distúrbios que impedem a realização de uma vida humana considerada como normal. Essa tarefa então passa a ser em sua própria constituição metodológica vincular-se a uma perspectiva ética que possua as exigências formais relativas a uma explicação do “bem”. Os diferentes modelos de crítica dessas patologias, assim, perpassam na visão de Honneth pela sua definição do que é social, guiando-se por uma ideia de criar condições possíveis para que os indivíduos se autorrealizem de uma forma não distorcida (Teixeira, 2016, p. 168-169).

No artigo “Uma patologia social da razão”, Honneth segue no caminho de fundamentar uma crítica social que consiga identificar as injustiças sociais de maneira imanente. O autor explora a característica da Teoria Crítica de possuir um núcleo racional em sua crítica que o permite efetuar um diagnóstico das patologias sociais do mundo moderno através de uma mediação entre teoria e história, repondo a questão de “Patologias do social”. Ele aponta como, independente da forma, os diversos modelos críticos estavam sob o pano de fundo no qual “as relações sociais deformam de tal modo o processo de desenvolvimento histórico que somente de modo prático isso poderia ser reparada” (Honneth 2008, p. 391). O intuito desses pensadores, portanto, era o de distinguir as relações consideradas “patológicas” daquelas consideradas “não-patológicas”, através de um critério que levasse em conta uma justificação imanente dos padrões da crítica social que estivesse ancorada em uma racionalidade historicamente constituída.

Esse conceito de um núcleo racional próprio aos pensadores da Teoria Crítica é o ponto que distingue, na abordagem de Honneth, a crítica social imanente capaz de identificar as injustiças e as patologias sociais das formas de crítica do liberalismo e do comunitarismo. Por um lado, o liberalismo, como no caso de Rawls, apela a um construtivismo na fundamentação dos critérios para crítica, de forma a proceder de maneira transcendente, no qual, na visão do autor, levaria a uma formulação de princípios universais que não possuem o grau de “acordo intersubjetivo” que a aplicação de uma práxis racional necessita (Honneth, 2008, p. 398), de forma que a Teoria Crítica visa superar a questão do individualismo da tradição liberal; por outro, comunitarismo apela a crítica interna, que reconstitui as práticas implícitas na sociedade a ser analisada, sem, no entanto, apelar a possibilidades do surgimento de critérios baseados



numa ideia de “interesse emancipatório”, isto é, que coloque possibilidades de identificação e superação de situações patológicas por parte dos agentes rumo a uma situação melhor. Remetendo ao texto “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de Horkheimer, se compreende que a ideia “comunidade de seres humanos livres”, é o que constitui o *leitmotiv* normativo da Teoria Crítica (Honneth, 2008, p. 398). A Teoria Crítica, desde Marx, compartilharia então a premissa de que:

(...) as circunstâncias sociais que constituem a patologia das sociedades capitalistas têm a característica estrutural peculiar de encobrirem precisamente aquelas circunstâncias que deveriam de outro modo prover de maneira particular os fundamentos indispensáveis para a crítica pública” (Honneth, 2008, p. 400).

Ela busca, assim, efetuar uma análise imanente da sociedade, da mesma forma que a crítica dos comunitaristas, porém ela se ancora em um processo histórico de deformação da razão o qual “deve explicar causalmente a deficiência de um universal racional, uma deficiência que constitui a patologia social do presente” (Honneth, 2008, p. 401).

Pode-se notar que anteriormente, em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth introduz o o conceito de “patologia da liberdade individual”. Ele se baseia sobretudo nas tentativas de Hegel na *Filosofia do direito* de apontar os perigos de uma autonomização da moralidade e os limites da liberdade constituída apenas na esfera jurídica. Honneth vê em Hegel um procedimento “que consiste na demonstração dos efeitos patológicos sobre a auto-relação dos sujeitos que devem resultar, por sua vez, da autonomização de uma das duas concepções incompletas de liberdade (...)” (Honneth, 2007b, p. 83). Compreende-se que a reconstrução efetuada do pensamento de Hegel leva a uma concepção de que as liberdades moral e jurídica devem estar conectadas a concepção abrangente de justiça moderna que venha acompanhada de um diagnóstico dos efeitos negativos que cada autonomização infere sobre o mundo social. Assim, recorre-se ao conceito de “espírito objetivo”, após “se livrar” dos aspectos metafísicos de Hegel, para sustentar “a ideia mediante a qual a realidade social é perpassada de fundamentos racionais que não podem ser violados sem consequências para nossa auto-relação” (Honneth, 2007b, p. 83-84)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> A análise das patologias sociais da liberdade é desenvolvida posteriormente por Honneth em *O direito da liberdade*. Abordaremos melhor essa questão no próximo capítulo.

A crítica das patologias sociais em *Sufrimento de indeterminação* já opera no sentido que vimos no texto “Patologias do social”. Isso porque o indivíduo que é indeterminado é aquele justamente que não se adequou as normas da comunidade em que ele está inserido. Trata-se de compreender as normas vigentes, reconstruídas das instituições sociais, como racionais e os desvios de compreensão como causa do sofrimento social provocado por esse fenômeno patológico.

A despeito dessas fundamentações conceituais apresentadas por Honneth nesses três textos, há um importante desdobramento do conceito apresentado por um autor da literatura secundária honnethiana, a saber, Cristhopher Zurn. O canadense tem um papel importante na definição da crítica das patologias sociais enquanto tarefa proposta por Honneth. Tendo em vista justamente a ideia das patologias sociais enquanto uma das tarefas principais da filosofia social, Zurn (2011, 2015) englobou diversas análises realizadas por Honneth em torno de fenômenos relacionados à dominação na categoria “patologias sociais desordens de segunda ordem”. Elas seriam formas de bloqueio de reflexões de segundo ordem dos agentes sociais sobre fenômenos de primeira ordem<sup>8</sup>.

Na argumentação, Zurn passa por seis casos de patologias sociais estudados por Honneth, a saber: a) o reconhecimento como ideologia; b) a má distribuição como resultado de distorções nos dispositivos sociais de redistribuição; c) a invisibilização de determinado grupo social; d) as patologias da razão moderna; e) a reificação; f) e os paradoxos da individualização. O objetivo do autor é deduzir dessas diferentes análises efetuadas uma estrutura geral denominada de patologias sociais como “desordens de segunda ordem”. Tal estrutura opera da seguinte maneira: existem as crenças de primeira ordem que dizem diretamente a como os agentes compreendem determinada situação, ou seja, dizem respeito à questão cognitiva; quando ocorre dessas crenças estarem contrárias aos próprios interesses dos agentes, gera um equívoco na crença de primeira ordem; essa crença equivocada de primeira ordem é ocasionada então por uma desordem de segunda ordem, isto é, um fenômeno social, cultural, político e/ou econômico atrelado a formação social vigente que produz um bloqueio na compreensão cognitiva dos agentes sobre sua própria situação e seus próprios interesses.

A conceituação de Zurn chama atenção para um aspecto importante, a saber, a forma que Honneth desenvolve sua análise da dominação. É de se notar que, do mesmo modo que

---

<sup>8</sup> Zurn (2011; 2015) e Celikates (2013) referem-se ao conceito de fenômenos de primeira ordem. No entanto, nota-se que Honneth (2007c) prefere o termo “injustiças sociais” para se referir a essa instância.

Habermas, ele abre mão do método da crítica da ideologia, nos moldes da primeira geração, para tal tarefa. No entanto, parece haver consideráveis diferenças entre as formas como os autores substituem este método. Como vimos, Habermas justifica o abandono da crítica da ideologia através do seu diagnóstico de época, sobretudo em relação à organização do capitalismo tardio, no qual operava agora uma consciência tecnocrática que não possuía mais o mesmo caráter da antiga ideologia. Assim, ele desenvolve em *Teoria da ação comunicativa* uma crítica das patologias sociais através da tese da colonização do mundo da vida pelo sistema, que é possível através da reconstrução teórico-conceitual que ele opera no livro. Em síntese, Habermas ancora-se em seu diagnóstico para então pensar um novo modelo crítico que se distingue da geração de teóricos críticos anteriores.

Honneth, ao nosso ver, parece seguir outro caminho. Nos textos em que o conceito de patologias do social é desenvolvido pelo autor, a saber, “Patologias do social” e “Uma patologia social da razão”, o que se busca é extrair da tradição da filosofia social e da própria Teoria Crítica, conceitos que já estavam presentes e cuja pretensão do texto era de mostrar como eles podiam ser atualizados para as discussões contemporâneas. Neles não há um diagnóstico de época que embase uma atualização do modelo crítico para a compreensão da realidade. O que há, como a explicação de Zurn demonstra, é a tentativa de englobar em uma estrutura conceitual a forma de crítica social já presente na tradição a que se remete. Não há, portanto, um abandono da crítica da ideologia como no caso de Habermas.

O primeiro fenômeno citado por Zurn, o da ideologia, é um caso exemplar de como Honneth parece não abandonar aquele modelo da primeira geração de teórico críticos, mas sim encaixá-lo dentro de uma nova estrutura conceitual. No texto “Reconhecimento como ideologia”, Honneth propõe-se a discutir o lado negativo do conceito de reconhecimento, isto é, daquele reconhecimento que produz estigmas sociais. Nesse sentido, ele recorre à noção de ideologia para pensar como então o reconhecimento social poderia se tornar uma ferramenta da dominação. Em contraste com noção meramente descritiva de ideologia de Althusser, a ideologia é evocada enquanto uma categoria depreciativa, que no caso do reconhecimento, remete a relações falsas ou injustificáveis. Essas relações aparecem primeiro como formas de alimentar a auto realização dos indivíduos, quando na verdade são formas de dominação.

Honneth distingue, assim, o que seriam as formas positivas de reconhecimento e as formas ideológicas. O principal problema de se efetuar essa distinção seria que as formas ideológicas do reconhecimento assumem uma aparência de que são desprovidas de traços discriminatórios. Se entende o reconhecimento social como aquele que “forma o pressuposto

intersubjetivo para a capacidade de realizar, autonomamente, metas de vida” (Honneth, 2014). Compreende-se que há duas alternativas para se seguir na definição de um conceito de reconhecimento, a saber: o modelo da atribuição, no qual se confere aos sujeitos reconhecidos um status novo em relação a sua situação anterior; e o modelo da recepção, no qual se trata de um tipo de percepção já existente na realidade vigente. Entre esses modelos, opta-se pelo “realismo moderado de valor”, no qual se compreende o reconhecimento enquanto “um comportamento reativo por meio do qual nós respondemos de maneira racional a uma peculiaridade de valor que nós aprendemos a perceber em sujeitos humanos segundo o grau de integração à segunda natureza de nosso mundo da vida” (Honneth, 2014).

Logo o reconhecimento torna-se ideológico não apenas quando os sujeitos possuem um “déficit” cognitivo na compreensão de seus próprios interesses, mas sim quando a formação social, que produz esses padrões intersubjetivos que normatizam as relações sociais, gera bloqueios a reflexividade dos agentes e sua compreensão das estruturas cultural-cognitivas em relação a ordenação material do mundo social, isto é, infere sobre as avaliações normativas, os padrões de comportamento, os esquemas de percepção, os padrões típicos das interações sociais (Zurn, 2011, p. 350). É nesse ponto que Honneth incorpora a crítica da ideologia dentro da análise, ao colocar que as classificações ideológicas do reconhecimento não podem se desprender dos ideais que norteiam aquela determinada sociedade. Para ter êxito, elas precisam de uma promessa que convença aqueles que as aderem. As ideologias precisam “mobilizar razões valorativas que possuam poder de convencimento suficiente em meio às condições dadas, a fim de motivar racionalmente seus destinatários a aplicar essas razões a si mesmos” (Honneth, 2014). No que segue, Honneth ainda opera uma diferenciação entre as ideologias excludente e as ideologias do reconhecimento, sendo que as primeiras podem se fazer de cegas em relação ao horizonte valorativo de determinado grupo de pessoas, as segundas “operam no ‘espaço das razões’ historicamente existente” (Honneth, 2014). Elas, assim, estão relacionadas ao horizonte valorativo da sociedade, tendo nisso seu próprio índice racional nas sociedades modernas, tendo no caso de se atrelar a princípios como o amor, a igualdade jurídica e até mesmo uma concepção de justiça equitativa.

Isso coloca então um desafio, na medida em que é difícil distinguir o reconhecimento social justificado do não-justificado, visto que as ideologias assumem uma perspectiva de autorrealização para os agentes. A noção de que as relações de reconhecimento avançaram historicamente através desses princípios universais da sociedade moderna, torna ainda mais difícil essa identificação. As ideologias do reconhecimento possuem, como demonstra Honneth,

um papel de integração dos indivíduos, apresentando boas razões para que seus destinatários venham a aderir a elas. Para ilustrar isso, o autor recorre a ideia de poder de Foucault, no sentido de que as ideologias do reconhecimento conseguem exercer a dominação sem necessitar da repressão. Ele afirma que:

Ao prometer reconhecimento social à demonstração subjetiva de determinadas capacidades, carecimentos ou desejos, elas criam a disposição para a adoção de uma rede de práticas e modos de comportamentos que estão sintonizados à função da reprodução da dominação social (Honneth, 2014).

Para elucidar melhor essa questão, Honneth recorre ao exemplo empírico das relações de trabalho no sistema capitalista mais desenvolvido, e as formas de reconhecimento dos empregados que advém dele. Ressalta-se a mudança dos termos para se referir aos trabalhadores, outrora definidos como “assalariados” ou como “força de trabalho”, e que passam a ser denominados como “empreendedores da própria força de trabalho” [*Arbeitskraftunternehmer*] (Honneth, 2014). Essa mudança significa um novo sentido para a autorrealização individual, que agora vincula-se ao desempenho do sujeito na esfera do trabalho, sendo que agora a atividade do trabalho é compreendida como “exteriorização autônoma de capacidades aprendidas” (Honneth, 2014). Isso vem acompanhado também de uma concepção da profissão como “vocação” [*Berufung*], compreendendo então os trabalhadores como “empreendedores de si mesmos”, em os indivíduos devem desenvolver competências [*Leistungen*] autônomas, criativas e flexíveis para se integram a esse mercado. Surge assim uma concepção de reconhecimento que compreende o trabalho como o mundo no qual o indivíduo deve fazer um investimento arriscado em que ele emprega de maneira autônoma suas capacidades (Honneth, 2014).

Essa nova forma de reconhecimento dos empregados é onde Honneth encontra o componente ideológico do reconhecimento. Essa concepção leva a que os indivíduos se sujeitem a maiores cargas de trabalho de forma voluntária, de forma que a flexibilização e a desregulação do trabalho, que são componentes essenciais da forma do capitalismo “neoliberal”, “requerem competências de autopropaganda produtiva [*produktive Selbstvermarktung*], que a utilização da denominação recognocitiva ‘empreendedores da própria força de trabalho’ contribui precisamente para criar” (Honneth, 2014). Para isso ser compreendido como ideologia, é preciso entender qual a base racional para que os indivíduos aceitem esses valores e sintam a partir deles um grau mais elevado de autoestima e

autorrespeito. Tendo isso em virtude, o reconhecimento não pode aparecer como apenas na esfera do simbólico, mas deve possuir uma materialidade expressa através das ações. “Um ato de reconhecimento é, em certa medida, incompleto enquanto ele não resulta em modos de comportamento que também tragam efetivamente à expressão os valores articulados” (Honneth, 2014).

É este componente “material” que oferece uma chave para compreender a distinção entre as formas ideológicas e legítimas de reconhecimento. Essas ideologias guardam em si a promessa aos agentes de que eles poderão se autorrealizar e ganhar respeito, estima, através delas. No entanto, é através do déficit entre o que elas prometem e sua incapacidade estrutural de assegurar materialmente essas promessas valorativas, é onde se encontra o componente ideológico dessas formas de reconhecimento. No caso dessa nova forma de reconhecimento no trabalho, ao mesmo tempo que ela promete aos indivíduos uma autorrealização através dessas novas valorações, ela justifica a exploração que bloqueia as possibilidades dessa emancipação prometida.

Zurn deduz dessa proposta de Honneth que esse caso ilustra a forma de crítica das patologias sociais na obra do autor, em relação a esquema das “desordens de segunda ordem”, a saber: a dominação é efetiva quando as pessoas sujeitas as formas de ideológicas de reconhecimento não reconhecem, em um nível de segunda ordem, a falta de condições para sua auto-realização, é aí que de que elas vão voluntariamente se conformar aos padrões sociais, os quais reproduzem a própria dominação (Zurn, 2011, p. 348-349). Esse exemplo serve como ilustração para os outros casos que Honneth efetua uma crítica das patologias sociais. Os fenômenos são introduzidos dentro dessa estrutura conceituada por Zurn, e dessa forma passam a ser analisados. No caso, a crítica da ideologia é incorporada ao esquema, sendo uma das formas possíveis entre outras de patologias sociais de segunda ordem.

Se a crítica do capitalismo em Habermas é caracterizada pela colonização do mundo da vida pelo sistema, podemos notar como em Honneth é essa estrutura identificada por Zurn que passa a ser a principal via para uma crítica do capitalismo na obra do autor. Ambos então abrem mão do modelo da crítica da economia política para, a partir da via reconstrutiva, aderir a uma nova forma de se identificar e criticar os fenômenos sociais da dominação. Essa crítica então desenvolvida por Honneth e conceituada por Zurn, trata-se não apenas de uma crítica do capitalismo, mas da sociedade moderna e seus ideais. Em texto como “Reconhecimento como

ideologia”, mas também em *Reificação* e no debate com Nancy Fraser (Fraser; Honneth, 2003)<sup>9</sup>, ele aborda propriamente fenômenos patológicos ligados à questão da dominação exercida por fenômenos diretamente atrelados ao capitalismo, no caso a ideologia, a reificação e a redistribuição. No entanto, no caso dos estudos sobre os paradoxos da individualização e das patologias da liberdade (em *Sofrimento de Indeterminação*), ainda que se tenham em vista problemas atrelados ao desenvolvimento capitalista, a grande questão é o avanço do conceito de liberdade como central para a sociedade moderna. Nota-se, nesse sentido, a interpretação defendida por Mariana Teixeira (2020) que nessa estrutura crítica desenvolvida por Honneth encontra-se uma crítica da razão instrumental, sobretudo em *Sofrimento de indeterminação* e, posteriormente, em *O direito da liberdade*, ao criticar a ideia de uma liberdade negativa.

Parece-nos que a estrutura geral das patologias sociais enquanto “desordens de segunda ordem” engloba a própria noção crítica da ideologia, reduzindo-a a uma das formas de se diagnosticar estes fenômenos. Isso implica uma redução do próprio conceito de crítica da ideologia, a começar por abordar a ideologia apenas como uma forma patológica de reconhecimento. Outros fenômenos ideológicos contemporâneos, que podem ser ligados tanto ao próprio exemplo no texto de Honneth relativo às relações de trabalho na sociedade neoliberal quanto o próprio desenvolvimento de uma indústria cultural que assume uma nova forma mediante a expansão das tecnologias digitais e novas formas de propaganda, podem acabar sendo ignorados na medida em que não se encaixem na estrutura conceitual compartilhada. A proposta de Honneth acaba por se tornar uma “camisa de força conceitual” (Laitinen, 2015).

Essa redução do potencial do conceito é referendada pelo uso do termo “patologia”, originário das ciências naturais e, como visto desde Habermas, extraído de uma reconstrução da sociologia durkheimiana. Ao nosso ver, isso limita a possibilidade de crítica da subjetivação da dominação. Tal conceito pressupõe uma ideia de normalidade distorcida por estes fenômenos tematizado. A concepção do que é tido como “normal” recai em uma concepção hegemônica de mundo. Esse ponto é muito bem ilustrado pela crítica que ele opera em *Sofrimento de indeterminação*, no qual se opera uma ideia de crítica imanente hegeliana “como aplicação ao mundo de conceitos desenvolvidos de modo apartado e especulativo-racional” (De Caux, 2021, p. 116). Ele interpreta o sofrimento individual como resultado da inadequação dos indivíduos ao todo, isto é, a inadequação às normas sociais levam ao sofrimento. Não há, portanto, uma consideração ao indivíduo que, ao expressar uma forma de vida distinta da hegemônica, é

---

<sup>9</sup> Sobre a importância do debate com Fraser para formulação da questão das patologias sociais em Honneth, ver Bressiani, 2010; 2013.

reprimido pelas normas sociais. A descrição de um indivíduo “indeterminado” se dá a partir da reconstrução de normas hegemônicas. Esse indivíduo é aquele que, portanto, não “determinou-se” de acordo com uma certa “determinidade socialmente compartilhada” (De Caux, 2021, p. 116-117).

Soma-se a essa redução do potencial inerente ao conceito de ideologia, a relação problemática que se estabelece na teoria do reconhecimento do autor ao lidar com a questão do poder. Críticas inspiradas por posições foucaultianas, tais como a de Judith Butler (2018), indicam que a subjetivação através do reconhecimento pode não só assumir um caráter positivo, isto é, das normas de reconhecimento como possibilidade de autorrealização dos sujeitos, mas também assumem um caráter negativo. Não há garantias que o reconhecimento não recaia em formas de subjugação de outros indivíduos. Isso, como notamos a partir do conceito de patologias, é abordado por Honneth. De fato, essa tarefa posta pelo autor de uma análise das patologias sociais pode ser compreendida como uma tentativa justamente de entender as formas de reconhecimento que, digamos, impedem os indivíduos de aderirem às lutas sociais. “Reconhecimento como ideologia” é um exemplo dessa tentativa.

No entanto, enfatiza Barbara Carnevali (2022, p. 879-880), como nos exemplos históricos mencionados por Honneth, a saber, da mãe abnegada, o Tio Tom e do bom soldado, ele não se atenta às razões que levaram os sujeitos afetados por essas formas negativas do reconhecimento se posicionarem contra a sua subjugação. Nas lutas por reconhecimento das feministas, não é a autoafirmação da imagem das mães que se sacrificaram que impulsionou as mudanças; o que há é uma profunda ruptura histórica com os valores praticados e trazidos à tona mediante as profundas transformações dos sistemas sociais. Nesse ponto, compreende-se o reconhecimento em Honneth, mesmo na forma ideológica, “como uma integração progressiva dentro de condições morais existentes e, acima de tudo, homogêneas” (Carnevali, 2022, p. 880; tradução nossa). Isso significa que, mesmo a crítica da ideologia efetuada por Honneth, tende muito mais a pensar o reconhecimento como forma de integração e adaptação à realidade do que propriamente valorizar o potencial subversivo da luta por reconhecimento. Sua teoria, desse modo, lida tanto com a dificuldade de produzir novos valores, mas, sobretudo, reduz os conflitos sociais, os quais engendram em formas de dominação, ao aderir um certo “ideal irênico da moralidade hegeliana” (Carnevali, 2022, p. 880; tradução nossa).

Honneth ainda parece lidar com um problema que é a falta de um diagnóstico de época em seus escritos. Ainda que possa se mencionar momentos em que há menções, por exemplo, ao neoliberalismo, como no próprio “Reconhecimento como ideologia” e em “Paradoxos da



individualização”, não há, como por exemplo em “Técnica e ciência como ‘ideologia’” ou mesmo em *Teoria da ação comunicativa*, um diagnóstico consistente que consiga justificar de maneira imanente os desdobramentos do modelo crítico do autor. Ao aderir, ainda que criticamente, a premissas do modelo crítico de Habermas, que são calcadas justamente no diagnóstico do capitalismo tardio, nos parece que há uma necessidade de atualizá-las segundo os próprios desenvolvimentos do sistema de produção, que sofreu profundas mudanças tanto do ponto de vista do paradigma tecnológico com o Toyotismo e informática, quanto em relação aos próprios desdobramentos da economia política, com os programas de políticas neoliberais iniciados nos anos 1980 por Ronald Reagan e Margareth Thatcher. E, mais recentemente, a própria erosão democrática, traduzida pelas crises das democracias ocidentais ameaçadas por populistas de extrema-direita, advinda desses fenômenos.

No momento em que Honneth coloca que a reconstrução normativa “vive de uma certa confiança na racionalidade- teoricamente encontrada - nas instituições sociais” (Honneth, 2012, p. 24), a própria crítica aponta para uma adaptação ou conformação dos indivíduos à sociedade. A ideia de patologias pressupõe esse ajustamento ao criticar os fenômenos que impedem que os agentes sociais enxerguem quais são os obstáculos para sua própria emancipação como desvios de uma normalidade presente nos valores socialmente instituídos. Diferente do antigo modelo da crítica da ideologia, não há uma busca de se confrontar a norma com sua efetivação, extraíndo desse movimento contradições sociais latentes que demonstram a “eficácia invertida” das normas na sociedade capitalista. No próprio exemplo de Rahel Jaeggi (2008, p. 144-145), sobre como a liberdade e igualdade efetivam-se de forma inversa a sua pretensão na sociedade capitalista, justificando a própria dominação. Ao lançar mão de uma crítica das formas negativas de liberdade como patológicas, isto é, efetuando uma discussão entre formas patológicas e não patológicas da liberdade, perde-se a dimensão da crítica que extraí da contradição entre a norma e a efetividade a condição de dominação a qual os sujeitos estão submetidos. A crítica imanente, nessa versão da “reconstrução normativa”, reconstrói os valores sociais com vista apenas a extrair deles uma concepção não patológica de liberdade, que acaba por ser uma reprodução das próprias normas hegemônicas da sociedade. Nisso, ao nosso ver, a distinção entre “normal” e “patológico” implica em uma aceitação dos termos institucionais tais como eles são, demonstrando uma tendência conservadora da crítica, de forma que ela tende a reproduzir o *status quo* já estabelecido. Assim, na medida em que se reduz os fenômenos sociais a meros desvios patológicos, parece se perder de vista o que Christoph Türcke define como praticar Teoria Crítica, a saber: um andar na corda bamba em

que devemos “revelar impiedosamente tanto a necessidade de revolução da sociedade capitalista quanto a deficiente força transformadora daqueles confundidos por ela e tornar por ela ambas juntas compreensíveis como o nó górdio da era moderna (...)” (Türcke, 2019, p. 168).

### **3. O MODELO CRÍTICO DA LIBERDADE SOCIAL E O “DÉFICIT DE CRÍTICA DA IDEOLOGIA”: os limites da reconstrução normativa enquanto uma forma de crítica imanente**

Tendo em vista as questões que colocamos no final do último capítulo, tendo em vista a concepção de crítica imanente reconstrutiva, pretendemos explorar no presente a possibilidade de o modelo crítico da liberdade social desenvolvido por Axel Honneth em *O direito da liberdade* possuir o que denominamos “déficit de crítica da ideologia”. Visamos, a partir dessa premissa, explorar a tese de que tal déficit encontra-se no modo como os conceitos de patologia social e de desenvolvimentos errados compreendem os fenômenos sociais atrelados a uma subjetivação da dominação, tratando deles apenas enquanto falsas interpretações da realidade, sem tomar esta mesma enquanto falsa.

Nossa investigação dividiu-se em quatro partes. A primeira (3.1) refere-se a uma reconstrução de determinados aspectos da constituição metodológica-conceitual de *O direito da liberdade*. Nela, tivemos enquanto pretensão abordar como os conceitos de patologia social e desenvolvimentos errados aparecem enquanto formas estruturais para a crítica da subjetivação da dominação no modelo crítico proposto pelo autor. Ao mesmo tempo, procuramos relacionar tais concepções à noção de crítica imanente enquanto reconstrução normativa proposta pelo autor. Nesse sentido, retomamos também a noção de excedente de validade, na qual se encontra as possibilidades de emancipação oferecidas por Honneth e que se expressa na reconstrução das esferas éticas efetuada na obra.

Em seguida, no segundo subcapítulo (3.2), a fim de estabelecer uma base para discussão em torno da concepção de crítica imanente honnethiana em comparação com o modelo de crítica imanente da ideologia, perpassamos pela definição que Rahel Jaeggi efetua de crítica imanente, em contraste com a noção de crítica interna. Interessa-nos na tipologia proposta por Jaeggi a equiparação que ela efetua entre crítica interna e crítica reconstrutiva, descrevendo a mesma enquanto uma forma de crítica que tende a reprodução do *status quo*. Desse modo, objetivamos descrever as características do que ela define enquanto uma “verdadeira” crítica imanente, no intuito de estabelecer o fundamento para discussão com a proposta de crítica imanente encontrada na reconstrução normativa proposta por Honneth.

Feita tal discussão, passamos ao terceiro subcapítulo (3.3), no qual procuramos tensionar a proposta de Jaeggi com a de Honneth. Nesse sentido, vimos como a crítica de

Honneth, a despeito de ser reconstrutiva, adentra em uma certa ideia de imanência, como a própria autora reconhece. No entanto, a ideia de imanência de Honneth distingue da proposta de crítica de Jaeggi. Enquanto a autora apela para uma ideia de uma “crítica imanente-transformativa negativa”, a reconstrução normativa está atrelada a uma concepção de “crítica imanente positiva” (De Caux, 2021), que se estabelece, através de sua adesão a pressupostos de uma teoria dos sistemas, um “plano da imanência” composto por normas que orientam a integração social, no qual a sua crítica pode operar. Isso implica que Honneth (2015b) descarta a possibilidade de sua crítica efetuar uma “revolução normativa” (algo que a crítica de Jaeggi pretende). O autor, assim, propõe a ideia de “revolução institucional”, por meio da qual os valores subjacentes a este plano da imanência, podem ser realizados em sua plenitude.

Por fim, estabelecida a posição da crítica imanente-reconstrutiva de Honneth em relação à proposta de Jaeggi, procuramos explorar no último subcapítulo (3.4) a possibilidade, já aventada no final do primeiro capítulo, em particular, de que a crítica de Honneth recaí em uma reprodução do *status quo* estabelecido na sociedade a ser criticada, o que, supostamente, estaria ligado a sua forma de compreensão dos fenômenos atrelados à subjetivação da dominação. Para realizar tal tarefa, estabelecemos dois passos, a saber: explorar a distinção entre uma “revolução normativa” e uma “revolução institucional”, em meio a uma conceituação da categoria progresso (3.4.1); problematizar as categorias “patologia” e “desenvolvimentos errados” atreladas à possibilidade de uma análise da subjetivação da dominação (3.4.2).

### **3.1 Aspectos da constituição metodológica-conceitual de *O direito da liberdade***

No primeiro capítulo contemplamos alguns dos desdobramentos do pensamento de Honneth que o levaram a uma noção de crítica imanente traduzida no conceito de “reconstrução normativa”. E, como já enfatizamos, tal noção ganha de fato centralidade no pensamento do autor a partir de sua obra *O direito da liberdade*. Ainda que em *Sofrimento de indeterminação* o autor já apresentasse uma análise das patologias da liberdade formulando justamente uma noção de reconstrução normativa extraída de Hegel, nessa obra é que tal forma de crítica social é fundamentada como o centro de um modelo crítico, no caso, o que podemos denominar de “modelo crítico da liberdade social” (Teixeira, 2016).

O interesse que o leva a esse modelo parte de uma crítica aos modelos de filosofia política contemporâneos centradas em uma visão filosófica kantiana, que visa conferir

legitimidade aos princípios que regem os ordenamentos institucionais das sociedades modernas mediante dispositivos normativos independentes delas, isto é, que não partem das próprias estruturas imanentes ao ordenamento institucional vigente. Essa objeção ao kantismo o leva a retomar o projeto hegeliano presente na *Filosofia do direito*, cuja leitura do autor é a de que Hegel esboçou uma teoria da justiça “a partir de pressupostos estruturais da sociedade contemporânea (...)” (Honneth, 2015a, p. 19). O projeto do livro é, portanto, efetuar uma atualização desses pressupostos hegelianos a fim de estruturar uma concepção de teoria da justiça fundamentada pelos princípios normativos imanentes às sociedades contemporâneas. Em síntese, Honneth tem como pretensão a elaboração de uma teoria da justiça como análise da sociedade, como a própria introdução ao livro é intitulada.

Nessa introdução, são delineadas quatro premissas metodológicas que irão conduzir o desenvolvimento de uma concepção de justiça pela via da teoria social, a saber: a) a primeira premissa refere-se a maneira como a sociedade reproduz suas normas sociais a partir de determinados valores e ideias compartilhados; b) na segunda premissa, parte-se então de um entendimento de que o conceito de justiça deve estar atrelado a esses valores inscritos no mundo social, isto é, o que é “justo” é definido pelas práticas e instituições sociais universais; c) na terceira premissa, passa-se a implementar, de fato, uma teoria da justiça enquanto análise da sociedade, tendo em vista os valores reconstruídos nas duas últimas, de forma que se opera uma reconstrução normativa dos valores capazes de assegurar as normas universais reconstruídas anteriormente; d) por fim, na quarta premissa, deve-se analisar em que medida as instituições e práticas sociais incorporam os valores universais extraídos para demonstrar, se for o caso, que essas se realizam de forma deficitária.

Esses quatro passos delineados por Honneth lexicalmente compõem a estrutura de seu modelo crítico. Elas irão ter como objetivo, ao longo do livro, reconstruir o conceito de liberdade que se torna o objeto central da obra. Isso por ser, segundo o autor, o valor hegemônico da modernidade capaz de estruturar duradouramente as suas instituições sociais. O estudo proposto na obra, para realizar tais premissas, é dividido em dois momentos, que se configuram três partes, sendo em sequência “Atualização histórica: o direito da liberdade”, “A possibilidade da liberdade” (essas duas constituindo o primeiro momento) e “A realidade da liberdade” (esta última constituindo o segundo momento).

O primeiro momento inicia em uma reconstrução teórico-conceitual<sup>10</sup> em que, primeiro, realiza-se uma reconstrução das teorias da liberdade na modernidade e, depois, em um segundo momento, uma reconstrução da teoria da liberdade em Hegel. Dela, Honneth extraí uma classificação das formas de liberdade expressas nos valores modernos, a saber: a liberdade jurídica, a liberdade moral e a liberdade social (sendo essa última aquela presente no pensamento hegeliano). A segunda já trata das formas como os valores reconstruídos referentes as liberdades jurídicas e moral efetivam-se e quais os limites surgem desse processo. Nesse ponto, expõem-se os efeitos patológicos característicos dessas duas formas de liberdade, visto que ambas representam apenas a “possibilidade da liberdade”.

A partir dessa reconstrução das teorias da liberdade, Honneth retoma o conceito de “patologias sociais”, que, como visamos demonstrar, estava em desenvolvimento desde 1994 no texto “Patologias do social”. É interessante notar que agora o autor mobiliza o conceito para falar explicitamente das patologias da liberdade, sendo que em *Sofrimento de indeterminação* ele não emprega o termo “social” e não relaciona esses fenômenos à tarefa histórica da filosofia social que aparecia no texto de 1994. Essa nova compreensão é fruto da adesão do autor à estrutura conceitual formulada por Zurn (2011), que aparece explicitamente na obra. A definição apresentada do conceito é a de “desenvolvimentos sociais que levam a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente” (Honneth, 2015a, p. 158). Nesse trecho, no qual aparece uma definição clara do conceito, apresenta-se uma importante distinção entre tal categoria e o conceito de “injustiças sociais”. Honneth não chega a definir a ideia de injustiças sociais nesse livro, mas sim em “Sobre a possibilidade de uma crítica reveladora”. Nele, as injustiças dizem respeito às relações de injustiça, como a exploração e o não reconhecimento, vivenciadas diretamente pelos agentes sociais, isto é, inserem em um nível mais imediato do processo de reprodução social. Seriam, na definição de Celikates (2012), experiências de primeira ordem. As patologias sociais, por sua vez, “operam num nível mais elevado da reprodução social, no qual o que importa é o acesso reflexivo aos sistemas primários de ação e normas” (Honneth, 2015a, p. 158). Elas são experiências de uma “segunda ordem” que, devido a causas sociais, impedem que os membros da sociedade interpretem adequadamente o significado das práticas e normas sociais. Ou seja, bloqueiam a compreensão dos fenômenos de primeira ordem, sobretudo as injustiças sociais sofridas pelos próprios indivíduos. Nas palavras do próprio autor:

---

<sup>10</sup> Utilizamos aqui a terminologia “reconstrução teórico-conceitual” de Mariana Teixeira (2016, p. 327)

segundo a proposta de Christopher Zurn, os desvios ou as perturbações a que se faz referência, na verdade, são “*second-order disorders*”, trata-se de déficits de racionalidade que consistem em convicções ou práticas de um primeiro nível que já não podem ser apropriadas ou usadas adequadamente pelos implicados num segundo nível. Patologias desse tipo certamente não devem ser interpretadas no sentido de um acúmulo social de patologias individuais ou de distúrbios psíquicos; aquele que não está em condições de estabelecer o uso racional e entender a prática socialmente institucionalizada não está, como se poderia pensar, psiquicamente doente, mas desaprendeu, por força de influências sociais, a praticar adequadamente a gramática normativa de um sistema de ação intuitivamente familiar (Honneth, 2015a, p. 158).

Este trecho destacado confirma a incorporação de Honneth da proposta de uma estrutura conceitual que englobe as “patologias sociais” de Zurn. Nessa primeira reconstrução teórica-conceitual, com vista o conceito de liberdade, as patologias derivam da “consternação reflexiva” dos agentes sociais ao se depararem com os limites apresentados pelos sistemas de ação social derivados das formas de liberdade jurídica e moral. Nesse aspecto, chama atenção o modo que o autor propõe para a identificação desses sintomas, a saber, uma análise de testemunhos estéticos, isto é, produtos culturais em que se expressam tais tendências de deformação reflexiva de segundo ordem. Ao mesmo tempo, ele descarta para esta tarefa os resultados de levantamentos empíricos, pois “os próprios instrumentos de análise de pesquisa sociológica são por demais grosseiros para trazer à luz humores difusos ou sentimentos coletivos deste tipo” (Honneth, 2015a, p. 159). Resulta que nos momentos em que Honneth caracteriza tais patologias sociais, seu embasamento sempre se trata de exemplos de obras culturais (sobretudo, livros e filmes), e não de evidências objetivas extraídas a partir das ciências sociais.

Honneth mobiliza o conceito de patologias sociais em prol de demonstrar como as formas sociais, historicamente constituídas a partir das ideias de uma liberdade jurídica e de uma liberdade moral, se realizam de forma parasitária enquanto uma prática da vida social. As práticas advindas dessas formas de liberdade individual acabam por não gerar vínculos sociais consistentes, considerando apenas “possibilidades da liberdade”, ao passo que “servem ao distanciamento, à verificação ou à comprovação de determinadas relações de interação, mas elas próprias em si não constituem uma realidade intersubjetivamente compartilhada no seio do mundo social” (Honneth, 2015a, p. 224).

As patologias da liberdade jurídica derivam de uma elevada abstração que leva os indivíduos a erros de interpretação, nos quais, sobretudo, o sentido do negativo é compreendido

como uma liberdade sem limites. Não se compreende que a liberdade jurídica possui um componente de obrigações intersubjetivas, que são eventualmente são suspensas em nome da proteção dos direitos individuais. “Em vez de apreender o sentido negativo, associado à liberdade jurídica, essa liberdade é transposta para todo e alçada à condição de ponto de referência exclusivo da própria autocompreensão” (Honneth, 2015a, p. 160). Surgem, desse modo, duas tendências de expressão dessas patologias, a saber: a) a de os sujeitos instrumentalizarem a liberdade jurídica para seus próprios fins, como no filme *Kramer vs. Kramer*, mencionado como exemplo pelo autor, no qual um casal, ao passar pelo divórcio, acaba por instrumentalizarem a relação com o filho para ganhar a causa; b) a de que os sujeitos passem a compreender a liberdade jurídica como uma forma de suspensão dos laços intersubjetivos, de forma que sua subjetividade “não imobilizada em função da entidade jurídica, mas, na verdade, apenas reproduz o caráter suspensivo do direito, ao se manter livre de toda decisão vinculadora” (Honneth, 2015a, p. 170).

Já as patologias da liberdade moral manifestam-se em interpretações erradas sobre as comunicações dadas nas relações intersubjetivas em que o indivíduo não sabe desde o princípio que está vinculado a uma moralidade existente na sociedade, a qual determina os princípios do seu agir. Dessa maneira, se abstrai a ideia de que há normas de ação as quais regulam nossas ações, gerando ilusões “acerca de propagações não situadas que levam a distintas formas de uma patologia da liberdade moral” (Honneth, 2015a, p. 210). Isso leva a um entendimento da moral como perspectiva de um ator imparcial e desinteressado. Este não possui deveres ligados a determinados papéis sociais, agindo de acordo com princípios que tem como fio condutor a universalidade deles mesmos. Tal situação conduz à dois casos, ilustrados por Honneth, os quais são o moralista desvinculado e o terrorismo fundamentado na moral.

Na tipologia das liberdades da modernidade defendida por Honneth, a que estabelece a “realidade” intersubjetivamente compartilhada no mundo social é a liberdade social, em que se dá o reconhecimento recíproco entre os sujeitos. Tal forma de liberdade é extraída pelo autor de uma reconstrução da teoria do direito de Hegel<sup>11</sup>, a qual “decorre de uma apresentação de relações éticas, de uma reconstrução normativa daquele ordenamento escalonado de instituições, nas quais os sujeitos podem realizar sua liberdade social experimentando o reconhecimento recíproco” (Honneth, 2015a, p. 111). Nota-se nesta formulação que Honneth

---

<sup>11</sup> Honneth (2015, p. 96-99) menciona Marx também como aquele que expressa uma determinada concepção de liberdade social em sua obra. Porém, sua ênfase segue sendo o pensamento hegeliano, visto que, posteriormente, ele irá adotar a noção de reconstrução normativa derivado do mesmo para pôr em prática a realização de tal ideal.



recupera elementos de suas discussões efetuadas tanto em *Luta por reconhecimento* quanto em *Sofrimento de indeterminação*. Primeiro, há uma alusão à noção de reconhecimento recíproco, que inclusive é mencionada na formulação clássica “estar consigo mesmo no outro” (Honneth, 2015a, p. 116). No entanto, cabe ressaltar, que o autor não desenvolve mais do que isso sobre o conceito; Honneth não explica se ainda é algo referente aos escritos de Jena ou se agora ele está pensando uma noção de reconhecimento derivada da *Filosofia do direito*, ou mesmo se há alguma relação com o que desenvolveu sobre a noção de reconhecimento em *Reificação*. O que se tem são menções genéricas à noção de reconhecimento recíproco, como algo já dado pela sua reconstrução da teoria do direito de Hegel, inserida na ideia de liberdade social. Segundo, Honneth retoma a tarefa proposta em *Sofrimento de indeterminação* de extrair da *Filosofia do direito* o método da reconstrução normativa, que pode ser atualizado para efetuar uma crítica da sociedade moderna a partir da realização da liberdade social nas esferas das relações pessoais, do mercado e da política institucional.

Essa reconstrução da forma da liberdade social de Hegel leva Honneth a descrevê-la como aquela que “coincide com intuições pré-teóricas e experiências sociais em grau muito maior do que se poderia ter nas outras ideias de liberdade da modernidade” (Honneth, 2015a, p. 116). Nela, as instituições fornecem conexões entre os indivíduos em que eles podem usufruir de um espaço no qual podem desenvolver sua personalidade, isto é, se autorrealizarem. É uma concepção de liberdade que os padrões de relações intersubjetivas se desenvolvem de forma a incentivar os indivíduos a desenvolverem suas aspirações, coletivamente e de uma maneira não coercitiva. Assim, tem-se como base relações calcadas em um reconhecimento recíproco. A liberdade social permite que se estabeleça uma concepção de “justo” que vai além do ponto de vista das liberdades negativa e reflexiva, tendo como padrão as relações de reconhecimento estabelecidas intersubjetivamente. “Desse modo, para o centro da ideia de justiça social move-se a ideia de que determinadas instituições de conteúdo fortemente normativo e, portanto, denominada “éticas” demandariam responsabilidade estatal e apoio da sociedade civil” (Honneth, 2015a, p. 117).

Com o estabelecimento da liberdade social enquanto valor mais geral das sociedades modernas, Honneth pode passar a tarefa de uma “reconstrução normativa de nossa atual eticidade pós-tradicional” (Honneth, 2015a, p. 33) chegando, assim, ao segundo momento de seu estudo. Mas antes, para passar à análise das normas sociais, o autor incorpora a noção de sistemas sociais, advindos de Talcott Parsons, para relacionar a maneira como a liberdade social manifesta-se em práticas da vida social. Nos termos de Honneth:

A fim de se contrapor a essa arraigada inclinação à falsa autocompreensão social, creio que seja útil, em primeiro lugar, delinear conceitualmente a conexão entre determinado tipo de sistemas de ação institucionalizados e a liberdade social; só então vou poder reencontrar os fios de minha reconstrução normativa lá onde os tinha deixado, com a apresentação da instituição da liberdade moral (Honneth, 2015a, p. 225).

Estes sistemas de ação mencionados dividem-se em dois tipos, os quais são: a) aqueles em que as normas de reconhecimento do agir regulam as relações intersubjetivas; b) as ações advindas desses sistemas regulados que só podem se realizar de maneira cooperativa ou coletiva. Estes sistemas são, nos termos de Parsons, “instituições relacionais” ou, nos termos de Hegel, “esferas éticas” (Honneth, 2015a, p. 227). Eles são sistemas relacionais, pois as atividades dos membros concernidos se realizam de modo complementar; e são éticos enquanto envolvem uma forma de obrigação não mediada pelo “dever”, mas por uma consideração moral para com o outro. Essa “obrigação” é traduzida em comportamentos naturalizados e entendidos de maneira a realizar os objetivos do coletivo de maneira bem-sucedida. Desse modo, a “moral” é entendida enquanto “um componente intrínseco das práticas sociais que, juntas, constituem um sistema de ação relacional” (Honneth, 2015a, p. 228).

Esse aparato conceitual evocado por Honneth pode ser sintetizado na expressão “funcionalismo normativo”, empregada por ele em sua análise do mercado. Tal conceito é evocado no sentido de se demonstrar como a economia de mercado tem a capacidade de realizar a liberdade social no contexto das relações do mercado (Salomão, 2021, p. 90). Essa noção, posteriormente ampliada ao escopo de outras esferas em “As enfermidades da sociedade” para outras esferas, ancora-se em uma concepção durkheimiana do social, que permite ao autor estabelecer o “plano da imanência” da reconstrução normativa. Ele permite, através dessa teoria das práticas sociais apresentada anteriormente, estabelecer este espaço em que se desenvolve a imanência da crítica, constituído por normas. Dessa forma, “a crítica precisa se assemelhar ao criticado para satisfazer as condições de ‘imanência’, e é o fato de a crítica e seu objeto compartilharem a constituição normativa o que torna o contato e a comunicação entre eles possível” (De Caux, 2021, p. 146). Nesse ponto, há, por parte de Honneth, uma tentativa de formular uma crítica nos termos de uma teoria dos sistemas, levando em consideração sobretudo

os valores morais que compõem os sistemas e subsistemas subjacentes a tal concepção de sociedade (por isso, incorporam-se as teorias de Parsons e Durkheim ao seu modelo crítico)<sup>12</sup>.

Logo, a partir da incorporação desse aspecto do funcionalismo normativo e da ideia de liberdade social reconstruída da obra de Hegel, Honneth fundamenta sua conceituação sociológica e filosófica para dar início a reconstrução normativa. Os sistemas relacionais dividem-se em subsistemas nas sociedades modernas, de forma que cada vez mais as exigências de comportamento tornam-se abstratas. Dessa maneira, ao mesmo tempo, os membros das sociedades possuem condições de “traçar linhas delimitatórias nítidas e realçar uma em relação à outra em sua estrutura normativa” (Honneth, 2015a, p. 231), de modo a produzir papéis sociais específicos que permitem a distinção entre as obrigações nas diferentes esferas (familiar, profissional, política). “A essa ‘gramática moral’ dos membros da sociedade pode-se atrelar uma reconstrução normativa, que se impôs como tarefa desvelar as esferas de ação das sociedades atuais em toda sua extensão” (Honneth, 2015a, p. 231).

Tendo em vista essa estrutura normativa e a reconstrução dessas esferas sociais, Honneth propõe-se a efetuar uma reconstrução de “esferas éticas”, as quais são: a) a esfera ética das relações pessoais; b) a esfera ética da economia de mercado; c) a esfera ética de abertura política. O objetivo é reconstituir o padrão de reconhecimento recíproco e os papéis sociais que permitem os indivíduos realizarem as formas de liberdade social. Nesse ponto, é que se inicia as terceira e quarta premissas descritas na introdução, que constituem esse segundo momento do estudo, no qual se põe em prática o método da reconstrução normativa. A partir desses critérios universais da eticidade extraídos da reconstrução teórica-conceitual, podemos extrair quais as práticas sociais, consideradas “racionais”, já existentes e aqueles desenvolvimentos ainda não esgotados (Honneth, 2015a, p. 28). Portanto, reconstrói-se as instâncias da eticidade já existentes nos sistemas de ação identificados. Com isso em vista, é possível pôr em prática a quarta premissa, aquela que caracteriza o papel crítico da reconstrução normativa, a saber, o de compreender como esses valores são incorporados na sociedade. Como descreve Honneth:

Se na condição de uma instância de eticidade conta o que representa valores ou ideias gerais mediante um conjunto de práticas institucionalizadas, então se poderia recorrer aos mesmos valores para criticar aquelas práticas consideradas ainda inadequadas quanto a seus esforços representativos. Assim, em tal “crítica reconstrutiva”, as instituições e práticas das simplesmente não se contrapõem a padrões externos; em vez disso, esses mesmos padrões, com cujo auxílio aquelas instituições e práticas

---

<sup>12</sup> Como interpreta De Caux (2015, p. 176), pode-se compreender o funcionalismo normativo enquanto uma tentativa de juntar as perspectivas de sistema e mundo da vida do modelo crítico habermasiano.

foram distinguidas do caos da realidade social, são usados para criticar uma incorporação deficiente, ainda inacabada, de todos os valores geralmente aceitos. Assim, os juízos normativos que se emitem nesse contexto não possuem um caráter categórico, mas gradual: considerando que uma instituição “eticamente” conceituada poderia representar os valores de modo melhor, mais completo ou mais abrangente, critica-se sempre os valores que, de algum modo, servem à reconstrução da eticidade como diretriz abrangente (Honneth, 2015a, p. 29-30).

Na citação acima, Honneth caracteriza os aspectos que constituem a reconstrução normativa enquanto uma forma de crítica imanente. Como vimos com Amaro Fleck (2016, p. 69) no capítulo anterior, o sentido da crítica imanente não é de uma transformação do existente, mas realiza-se os valores já instituídos na sociedade analisada. No caso, Honneth extrai da reconstrução das práticas sociais sociais as possibilidades de desenvolvimento inerentes à própria sociedade (isto é, o *excedente de validade* inscrito nas normas), e, assim, pode-se pensar a realização do objeto da crítica tal como as promessas nele contidas. Essa transcendência que está contida na ideia de “excedente de validade”, a qual aparece desde a resposta de Honneth às críticas de Kaupinnen, é algo que não se limita aos ideais normativos que ainda não foram realizados na sociedade, mas procura a uma forma de prática que está vinculada não só à reprodução social. Ao mesmo tempo, ele também aponta para formas de organização social que transcendem aquela estabelecida. Na leitura que Repa (2023, p. 6) faz do conceito honnethiano, isso levaria a uma concepção de crítica que não tende a uma reprodução do *status quo*. A crítica reconstrutiva, operada pela reconstrução normativa, ao se apoiar em tal noção, “aspira explicar como a eficácia de um princípio ultrapassa a sua facticidade institucional para criar novos campos de institucionalização” (Repa, 2023, p. 7; tradução nossa).

Se a noção de excedente de validade aparece enquanto a forma de encontrar o que poderia se denominar de potenciais emancipatórios, o conceito que aponta para os déficits de realização desses valores nas esferas institucionais é o de “desenvolvimentos errados” [*Fehlentwicklung*]. Ele surge dos desvios individuais dos padrões de ação tidos como “tipicamente ideais”, que são entendidos enquanto anomalias por fracassarem em realizar a liberdade social subjacente à sua respectiva esfera. Indica-se, desse modo, uma alteração da ênfase do conceito de patologias para o de “desenvolvimentos errados” nesse segundo momento da obra. As patologias, sejam da liberdade jurídica ou moral, referem-se a “encarnações sociais de interpretações equivocadas, pelas quais as regras de ação têm algum grau de responsabilidade” (Honneth, 2015a, p. 233). Isso implica, no caso das patologias, que as práticas normativas são incompletas, visto que possuem uma incapacidade de efetivação, isto é, nos termos do autor, elas limitam-se a mera “possibilidade” da liberdade como toda a sua

“realidade”. As normas reconstruídas nas esferas sociais mediadas pela liberdade social, por sua vez, ao residirem em regras de ação normativa, não dependem da inclusão de práticas externas, possuindo, em sua imanência, um uso racional. “As esferas éticas são autárquicas no sentido – e apenas neste sentido – de que o exercício racional das regras constituintes não esteja atrelado a elas, vindo a ser aperfeiçoado somente mediante reconexão na vida real” (Honneth, 2015a, p. 233-234). Os desenvolvimentos errados, portanto, não se tratam de desvios relacionados ao sistema encarnado socialmente, mas tratam-se de desvios nos processos constitutivos dos sistemas de ação racionais.

Assim como conceito de patologia social em Habermas, este conceito é derivado por Honneth da sociologia durkheimiana, na qual é referido por “anomia”. Diferente das patologias, essas anomalias não tratam mais de bloqueios as possibilidades de emancipação inscritas na sociedade, mas sim de “regressões”. “Trata-se, em suma, de regressões históricas, que levam a sociedade a perder um nível de liberdade social que já tinha alcançado, não de patologias individuais” (Pinzani, 2013, p. 302-303). A reconstrução normativa, portanto, ao efetuar a crítica da sociedade, utiliza-se de tal categoria denominada “desenvolvimentos errados” enquanto o aspecto crítico dos processos sociais deficitários. Nota-se, assim, em *O direito da liberdade*, uma estrutura conceitual crítica semelhante a já apresentada em *Sufrimento de Indeterminação*, com a importante adição desse conceito. Na leitura de Teixeira, este conceito está ligado a uma crítica em relação ao mercado e sua demanda pelo lucro. “O fenômeno da formação capitalista da subjetividade surge como uma pressão dessocializante que afeta as relações sociais ao favorecer a satisfação dos sempre crescentes imperativos do mercado” (Teixeira, 2020, p. 154). Surge, nesse ponto, uma crítica da racionalidade instrumental subjacente ao modelo crítico da liberdade social. A visão que se estabelece é da racionalidade instrumental enquanto “um modo de práxis social que permeia a eticidade” (Teixeira, 2020, p. 156).

### **3.2 A fundamentação da crítica imanente e suas diferenças com a crítica interna segundo a proposta de Rahel Jaeggi**

Estabelecidos os principais pressupostos metodológicos subjacentes à proposta de um modelo crítico da liberdade social em Honneth, podemos passar à discussão em torno de sua concepção de crítica imanente enquanto reconstrução normativa. Desde que Habermas

introduziu um novo paradigma metodológico-conceitual no campo da Teoria Crítica, de forma a introduzir uma reflexão sobre os próprios fundamentos da crítica, instalou-se uma disputa em torno do sentido atribuído ao que é, de fato, efetuar teoria crítica<sup>13</sup>. Tendo isso em vista, é possível elencar diferentes possibilidades de se efetuar tal definição, tais como a institucional, a genealógica e a metodológica (Fleck, 2017)<sup>14</sup>. Dentre essas, a última é aquela que mais interessa ao nosso trabalho, visto que ela é a que compreende que cada autor do campo estabelece um determinado modelo crítico que visa responder de alguma forma aos problemas de seu tempo presente. Adotamos tal abordagem, pois o que queremos compreender é como este projeto de Honneth em *O direito da liberdade*, que apresentamos no subcapítulo anterior (3.1), relaciona-se metodologicamente com um certo sentido de fazer teoria crítica, isto é, como este “modelo crítico da liberdade social” (Teixeira, 2016) pretende conferir um modo de efetuar a crítica, e mais especificamente, crítica imanente e, ao mesmo tempo, compará-lo a proposta de crítica imanente de Rahel Jaeggi.

Ainda que, como indica Fleck (2017, p. 109-110), haja limites nessa abordagem, tal como a dificuldade da compreensão do que é imanente, seja por parte da Teoria Crítica ou mesmo por parte de outras teorias (o autor elenca como exemplo Hayek, que defendia tal procedimento), acreditamos que compreender esse aspecto metodológico subjacente ao modelo crítico proposto é fundamental para o que estamos analisando neste trabalho, a saber, como a proposta do autor realiza (ou se realmente realiza) uma análise dos fenômenos sociais atrelados a dominação. Isso porque se há uma forma de crítica imanente atrelada a Teoria Crítica, independente da virada epistêmica dada por Habermas, ela ainda pretende, de alguma forma, criticar a sociedade a ser tida como objeto. No caso de Honneth em *O direito da liberdade*, apresenta-se como intenção central de seu livro uma “teoria da justiça como análise da sociedade”. O que diferenciaria seu pensamento, portanto, de outras teorias da justiça, sobretudo as kantianas, seria o de efetuar uma análise das normas imanentes às sociedades ocidentais que estivessem conectadas a uma concepção de justo. A partir disso, ele retoma ao método da reconstrução normativa, outrora extraído da *Filosofia do direito em Sofrimento indeterminação*, para utilizá-lo como a forma de crítica imanente capaz de dar conta desta tarefa. Desse modo, se Honneth aspira efetuar uma teoria da justiça, pautada por uma determinada concepção de crítica imante (que, aliás, ele estende a toda tradição enquanto

---

<sup>13</sup> Hemult Dubiel (1992) elenca, a título de exemplo, as diferentes concepções de Teoria Crítica de Adorno e Habermas.

<sup>14</sup> Cabe aqui uma referência ao texto de Fleck (2017) que, além de constatar essas três possibilidades e seus limites, vai além nessa discussão ao apresentar uma nova possibilidade, a saber, de entender a teoria crítica a partir das discussões em torno da especialização do trabalho científico.

“reconstrução normativa”), seu projeto pretende de alguma forma criticar a sociedade de acordo com aquele “comportamento crítico” inerente ao fazer teoria crítica traçado por Horkheimer (1989), diferenciando-se do que podemos entender por teorias da justiça tradicionais (caso contrário, a própria teoria de Honneth poderia ser entendida como uma teoria tradicional).

Mas então, para avaliarmos a reconstrução normativa como crítica imanente em vista a discussão metodológica que nos determos aqui, é preciso, primeiro, estabelecer os critérios para classificar que tipo de crítica é imanente no sentido da Teoria Crítica. Sobre o estabelecimento de tais critérios, já mencionamos a distinção efetuada por Fleck (2016). Para além dessa distinção, chamamos atenção para os critérios estabelecidos por Rahel Jaeggi (2018) para definir o que é crítica imanente. Isso porque a autora nos oferece, primeiro, uma distinção entre as formas de crítica interna e a própria noção de crítica imanente atrelada propriamente à Teoria Crítica. Segundo o modo como Jaeggi apresenta sua tipologia, exclui-se, ao menos parcialmente, do escopo da crítica imanente a noção de reconstrução, de forma a criticá-la. Assim, visaremos expor esses dois aspectos oferecidos pela autora para então avaliar a proposta de crítica imanente honnethiana, que busca justamente uma junção entre reconstrução e crítica imanente.

Abordaremos, então, a classificação tipológica oferecida por Jaeggi<sup>15</sup>. Em comparação com propostas como a de Titus Stahl (2013), sua compreensão diferencia o que seria uma crítica interna e aquilo que seria uma crítica imanente. Se esses dois autores entendem que há um tipo de crítica hermenêutica, localizada sobretudo no pensamento de Michael Walzer, que pode ser considerada como imanente, Jaeggi vê uma distinção entre a ideia de imanência e a crítica operada por essa corrente. A crítica hermenêutica, como Stahl mesmo define, caracteriza-se pela busca das normas cotidianas expressas pelos agentes, a fim de reconstruí-las expondo suas contradições internas, permitindo aos críticos encontrar possibilidades de mudança para sociedade ao realizarem, de fato, suas pretensões. Essa crítica, assim, teria um caráter reconstrutivo das normas sociais, demonstrando a contradição no sentido da inconsistência entre os ideais internos de uma determinada sociedade e a realidade em que ela se encontra. Dentre os exemplos mencionados pela autora, elegemos um que ilustra bem esse caráter reconstrutivo da crítica interna, a saber: feministas mulçumanas e cristãs criticam práticas

---

<sup>15</sup> Dentro do projeto de crítica das formas de vida Jaeggi, há também uma discussão sobre uma teoria das práticas sociais, que, posteriormente, será incorporada ao modelo crítico da autora em uma junção com essa concepção de crítica imanente oferecida pela autora. Zanvettor (2020) e De Caux (2021) constatam, ao nosso ver corretamente, uma dupla ontologia (dialética e pragmática) consequente dessa teoria da autora, a qual exploraremos no último capítulo desta dissertação. Aqui neste subcapítulo, iremos explorar apenas a concepção de crítica imanente de Jaeggi, e não todo seu projeto de uma crítica das formas de vida.

machistas por parte de instituições do Islã ou do Catolicismo indicando que estas não estão de acordo com o entendimento correto da Bíblia ou do Alcorão. Nesse caso, há valores internos de um determinado grupo, que ao serem reconstruídos contrastam com as práticas efetivas pelos agentes sociais que o compõe.

Assim, a crítica interna opera entre uma inconsistência entre a afirmação de normas e sua realização, demonstrando a partir disso um padrão de avaliação que é interno ao próprio objeto criticado. Esses padrões avaliativos estabelecidos servem para apontar as conexões que compõe as contradições internas do objeto e, assim, propor remediações para elas com vista esses mesmos padrões. As normas extraídas do objeto são, por assim dizer, a fonte de justificação para os procedimentos normativos. O crítico, nesse caso, não tem como objetivo propor uma transformação do existente, mas sim pôr em prática aquelas normas concebidas. Voltando ao exemplo das feministas religiosas, a questão não é transformar os valores postos pela religião, mas efetivar uma nova interpretação daquelas normas já estabelecidas pelos livros das respectivas religiões.

Jaeggi (2018, p. 184) deriva três problemas relativos à crítica interna, a saber: a) os padrões que derivam dela dependem de uma interpretação; b) ela leva a um convencionalismo; c) a separação total de uma perspectiva externa, de modo que a crítica interna tenderia a conduzir a uma concepção ilusória e homogênea das formações sociais reinterpretadas por ela. Passemos, de forma resumida, por cada um deles:

- a) Sobre a interpretação das normas, primeiro, pondera-se uma inevitável disputa entre os membros de determinada sociedade ou determinado grupo pelo sentido contido nas normas sociais. Nem sempre haverá um reconhecimento por parte deles das contradições entre prática e norma, de modo que a crítica interna depende de um convencimento para operar. Além disso, não é claro se, mesmo diante de uma contradição reconhecida pelos agentes entre as normas e as práticas sociais, necessariamente, é a prática que tem de se adequar a norma ou o contrário, isto é, a norma deve se adequar a prática. O exemplo citado por Jaeggi (2018, p. 186) é da moralidade cristã relativa à sexualidade das mulheres. Se seguirmos a norma da Bíblia, o que haverá é uma manutenção das práticas existentes de repressão, e uma deslegitimação das práticas que compactuam com os avanços relativo as liberdades sexuais conquistadas historicamente. Este exemplo, na visão da autora, leva-nos a perceber uma situação em as práticas sociais nos levaram a perceber que determinadas



concepções normativas se tornaram obsoletas. Nesse caso, a intenção da crítica interna de realizar os valores intrínsecos a sociedade, torna-se na verdade indesejável.

- b) A crítica interna é convencionalista, na descrição de Jaeggi, pois não consegue compreender os problemas advindos das próprias normas reconstruídas. Se supomos uma sociedade que ajustasse seu sistema a normas que pressupõem atos de extrema violência, discriminatórios, etc., a crítica interna não teria possibilidade de efetivar a crítica. Ela só pode apontar para uma prática ruim quando lida as normas já existentes a permitem fazer isso. O convencionalismo vem disso, na medida em que a crítica interna se contenta com as normas já existentes, aquelas que, de fato, já são tradicionalmente instituídas (Jaeggi, 2018b p. 187). A tendência derivada desse problema é um conservadorismo estrutural, no qual a crítica tende a aspirar que a sociedade se torne um ideal contido em normas inscritas na tradição. Ou seja, seu objetivo não é uma superação ou transformação do *status quo*, mas a manutenção do mesmo.
- c) Ao não recorrer a nenhum tipo de externalidade, isto é, ao ater somente aos valores já instituídos e tentar realizá-los, a crítica interna ignora o fato sociológico de sociedades sofrerem mudanças, isto é, não se tratam de conjuntos homogêneos e estáticos. Isso implica, para Jaeggi, um problema sistemático surge: a fronteira estabelecida entre o interno e o externo, entre um padrão da ordem vigente e do padrão trazido de fora, depende do quão aberta é uma determinada forma de vida. Ou seja, o quanto uma forma de vida está disposta a rever seus valores, reinterpreta-los e, também, alterá-los.

Segue então, a partir dos limites postos a essa crítica interna, a necessidade de compreender qual a diferença entre ela e a crítica imanente. Isso porque, à primeira vista, o termo referente à imanente refere-se, justamente, a uma crítica que desvela o objeto a partir de critérios internos a ele mesmo. Não à toa, Stahl estende a compreensão de Walzer, criticada por Jaeggi, a classificação de crítica imanente. Cabe-nos perguntar, desse modo, o que diferencia esses dois tipos de crítica. O primeiro ponto a se colocar é que a crítica imanente não infere um poder maior as normas em relação as práticas. Isto significa que a normatividade também está localizada na prática e nas condições de desempenho delas. Os contextos dos quais a crítica imanente opera pressupõem uma contradição interna, de forma que a questão não é a satisfação das normas postas, mas sim a sistematicidade em relação a sua não realização. Nesse sentido, ela não opera apenas uma reconstrução dos potenciais normativos, mas tem como pretensão a transformação das condições existentes a partir da identificação das contradições internas de

uma constelação social específica (Jaeggi, 2018b, p. 191). Isso implica que a crítica imanente é “mais forte” do ponto de vista normativo que a crítica interna, pois seu padrão, apesar de interno, levanta reivindicações que transcendem o contexto e possuem efeitos, de fato, transformadores.

O modelo filosófico que Jaeggi tem em vista para a fundamentação dessa crítica imanente com esse aspecto de mediar as perspectivas externa e interna, é a crítica apresentada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, que se tornou o modelo de crítica imanente e que se consolidou, através de determinada interpretação de Marx, como forma de fazer teoria crítica. Além disso, ela menciona também a psicanálise como um modelo teórico adequado à concepção de crítica imanente. Tais críticas operam, assim, dentro de contextos de crise, nas quais o objeto da crítica sucumbiu a uma crise de si mesmo. Elas pretendem, dessa maneira, compreender as deficiências e contradições existentes em determinado objeto (no caso mais recorrente, determinadas formações sociais).

Para que isso seja realizado, portanto, é preciso estabelecer um nexos indissociável entre análise e crítica. É preciso, como condição da própria crítica, realizar uma análise da crise dos objetos (enquanto problemas resultantes das relações sociais), mas uma análise que não esteja dissociada do processo crítico, isto é, uma análise que não seja uma mera descrição do existente, mas sim que aponte as contradições explicadas entre o ser e o dever-ser de forma que se chegue a um “significado apropriado” dessas contradições diagnosticadas (Jaeggi, 2018b, p. 193). Nesse sentido, a crítica imanente não opera apenas como um processo “destrutivo” e sim procura ser um empreendimento produtivo, pois, como se vê no exemplo da crítica imanente hegeliana, tal crítica opera a partir de superações das posições postas anteriormente. Em Marx, isso se expressa no em uma rejeição ao socialismo utópico, na medida em que a crítica imanente não pretende transformar o mundo a partir de princípios previamente elaborados (tal como na crítica externa), mas sim pretender confrontar o mundo entre o seu ser e o dever-ser, extraindo dessa contradição o impulso para o novo. O falso, portanto, surge como indicativo do que é novo (Jaeggi, 2018b, p. 193). E, por fim, a crítica imanente realiza-se de forma a justificar-se no próprio processo da crítica, isto é, o objeto é medido através da dinâmica estabelecida no exercício da crítica.

Portanto, se não existe um começo dogmático e sem pressupostos, mas apenas um ponto de partida dentro de uma constelação já existente, então tais pressupostos devem ser resgatados no processo real de engajamento na crítica. Assim, o padrão da crítica não só não é estabelecido dogmaticamente, como também não é possível construí-lo

antes do exercício ou fora do processo de crítica. A crítica é, nesse sentido, um processo que fundamenta a si mesma (Jaeggi, 2018b, p. 193; tradução nossa).

O modelo geral de crítica imanente traçado por Jaeggi inicialmente, já aparecia antes de *Crítica das formas de vida*. Se no livro ela atribui tal modelo a Hegel, Marx e Freud, a origem de tal discussão é o artigo “Repensando a ideologia”, no qual a autora deduz esse mesmo modelo de crítica imanente dos fundamentos metodológicos que ela reconstrói da crítica da ideologia de Marx e Adorno. Nele, Jaeggi apresenta a crítica imanente a partir do modelo da crítica dos ideais de liberdade e igualdade presente em Marx. Na sociedade capitalista um contrato que presume uma liberdade e igualdade do ponto de vista jurídico. Ela por um lado realiza-se de forma “verdadeira”, quando o contrato entre trabalhador e capitalista é firmado, e há realmente uma condição formal que os estipula como livres e iguais. “Afim, nele se encontram frente a frente parceiros de contrato independentes, que em certo sentido são iguais: o trabalhador não é um servo e não vigem limitações jurídico-feudais de status” (Jaeggi, 2008, p. 143). Todavia, ao analisarmos a realidade das relações de trabalho que vigem na sociedade capitalista contradizem as normas estabelecidas no contrato, dado que há uma desigualdade sistematicamente induzida que obriga o trabalhador a ter de aceitar as condições impostas pelo empregador. Desta forma, não há uma igualdade de possibilidade de negociação entre as partes, e sim uma desigualdade entre os parceiros de contrato. Poderia se dizer num primeiro momento, como nos mostra Jaeggi, que tal paradoxo é facilmente explicado, e que a afirmação de que a ideologia é simultaneamente verdadeira e falsa é apenas um argumento retórico, visto que, por um lado, a ideia de liberdade e igualdade é verdadeira do ponto de vista jurídico e político, entretanto, por outro, é falsa em sua realização material. Seria, assim, falso afirmar que esses ideais já estivessem realizados. No entanto, outra circunstância apresenta-se, a saber: “segundo Marx, a própria ideologia da liberdade e da igualdade é um fator no surgimento da compulsão e da desigualdade” (Jaeggi, 2008, p. 144). Ou seja, elas mesmas realizam, de forma eficaz, o inverso daquilo que prometem cumprir. Os ideais de liberdade e igualdade, logo, sedimentam as instituições sociais responsáveis por obstruir suas pretensões normativas. Como destaca Jaeggi, para Marx a eficácia desses ideais está precisamente que eles próprios, em sua realização, minam o terreno de realização de seus potenciais emancipatórios. Dessa afirmação deduz-se que “o contrato de trabalho, como pré-condição de troca no mercado, é simultaneamente a corporificação da liberdade e da igualdade e meio para geração da desigualdade” (Jaeggi, 2008, p. 144).

Jaeggi conecta este desenvolvimento acima ao paradoxo da simultaneidade entre o verdadeiro e o falso, apontado por Adorno, de forma a caracterizar uma relação ambivalente e reciprocamente constitutiva entre normas e práticas. Nesse sentido, ela, a crítica da ideologia, deve criticar não apenas uma constelação social falsa, como a própria constituição dela. Portanto, enquanto um problema epistêmico e normativo, ela deve não apenas criticar a ideologia, “mas uma práxis que é mantida através da ideologia ou que é constituída através dela” (Jaeggi, 2008, p. 146). Isso implica que na crítica imanente da ideologia não se trata de um mero desvelamento do equívoco e da falsidade no sentido tradicional (de substituir uma falsa interpretação por uma verdadeira), muito menos de propor uma concepção normativa correta. Ela se calca em um processo prático de transformação, em um entrelaçamento entre a realidade social e sua interpretação, de forma que ambos se impulsionam para a mudança (Jaeggi, 2008 p. 147).

A reconstrução dessa forma dessa concepção de crítica, leva Jaeggi a derivar, finalmente, quais seriam os critérios para se avaliar se uma crítica é, de fato, imanente, os quais são: a) a normatividade do real; b) o caráter (funcional)-constitutivo das normas; c) a eficácia invertida das normas; d) a orientação para a crise; e) contradição paralela entre realidade e normas; f) o caráter transformador da crítica imanente; g) realiza-se como processo experiencial e de aprendizagem. Passemos, por fim, a explicação de cada critério:

- a) Diferente da crítica interna, que postula valores segundo as crenças de determinado grupo social ou sociedade que são implícita ou explicitamente aceitas por todos os membros, a crítica imanente assume que a realidade social é constituída normativamente, tornando explícita tais normas ainda que não estejam articuladas. As instituições sociais, desse modo, podem possuir princípios muitas vezes não reconhecidos por elas mesmas, visto que se busca as normas nas próprias interações sociais, práticas ou instituições, e não apenas na autocompreensão que determinada sociedade tem de si mesma. Em síntese, o que se busca é uma normatividade implícita das práticas sociais (Jaeggi, 2018b, p. 199).
- b) Resulta, do primeiro princípio, que as normas correspondem a uma determinada realidade e são necessárias para a reprodução das práticas e instituições que constituem tal sociedade. As normas, portanto, não são apenas princípios normativos que são representados em determinado contexto social e que, eventualmente, não são realizadas; “antes, as práticas e instituições sociais correspondentes são elas próprias constituídas por aquelas normas às quais, ao mesmo tempo, não correspondem” (Jaeggi, 2018b, p.

- 200). Portanto, como no exemplo dos ideais de igualdade e liberdade que compõem a sociedade burguesa, as normas possuem um papel funcional, ainda que se realizem inversamente a suas promessas.
- c) Essa inversão das promessas contidas nas normas é a terceira característica que compõe tal noção de crítica imanente. A crítica não quer reconstituir os ideais de uma sociedade, que foram perdidos, e opô-los a prática atual. O que a crítica imanente argumenta é que as normas não foram dissolvidas ou perderam sentido, mas sim que elas estão invertidas em si mesmas. Disso, as normas são, portanto, eficazes, mas ao serem, tornaram-se contraditórias e deficitárias de suas promessas. No exemplo clássico da liberdade e da igualdade, elas, de fato, efetivaram-se no contrato de trabalho capitalista. Mas, ao serem efetivadas, dão origem a própria condição de dominação dos trabalhadores, ou seja, dirigem o seu conteúdo contra suas próprias promessas. Assim, a pretensão da crítica imanente é demonstrar como a contradição entre a realidade e as normas possuem uma ação sistemática de justificação de determinados processos sociais de dominação.
  - d) As disfuncionalidades e bloqueios a certas possibilidades de emancipação estabelecidas pela crítica imanente estão vinculadas a uma crise sofrida pelo arranjo social a ser criticado. Essas crises não se tratam apenas de um problema de inconsistência entre a norma e a prática (ou seja, uma crise meramente normativa), mas sim de crises práticas, como no caso da crítica de Marx ao apontar um problema sistêmico em relação ao liberalismo. Esses problemas estruturais indicados colocam em questão o próprio arranjo social, demonstrando que tais contradições são inerentes a ele.
  - e) A crítica imanente, portanto, não visa apenas uma transformação da realidade, mas das próprias normas que a constitui. Ela é tanto uma crítica da não adequação das práticas às normas, quanto uma crítica das próprias normas, isto é, ela também visa alterar, em seu movimento crítico analítico, as próprias normas sociais. Isso significa que, diferente da crítica interna, não ocorre apenas um ajustamento da realidade à norma, mas sim uma mudança paralela em ambos os sentidos.
  - f) Assim, a crítica imanente não possui o caráter reconstutivo da crítica interna e sim um caráter transformador. Ela não quer reafirmar ou dar um novo sentido a uma ordem já existente, mas sim quer transformar as normas ideais vigentes. Ela busca o novo, a superação das contradições reveladas pelo processo crítico.
  - g) Resulta, por fim, que a crítica imanente é dinâmica, partindo de um processo catalisador da experiência e da aprendizagem históricas que apontam para os fracassos e deficiências de determinada constelação social para indicar um processo de mudança.

Isso, na definição de Jaeggi (2018, p. 204-205), é o que se define, na filosofia hegeliana, de negação determinada, isto é, um processo no qual visa-se a superação das formas atuais que constituem o objeto.

### 3.3 Entre uma crítica imanente positiva e uma crítica imanente negativa

Exposto os critérios definidos por Jaeggi, enfatizamos que não os tomamos de saída como os verdadeiros pressupostos de uma crítica imanente orientada pela teoria crítica. Tais critérios nos parecem ser produtivos no sentido de iniciar uma discussão sobre as implicações que a virada reconstrutiva teve para os teóricos críticos que a ela aderiram, sobretudo Habermas e Honneth. Isso porque a tipologia da autora apresenta as características que compõem a crítica imanente no sentido mais próximo de Hegel, Marx e Adorno, tendo como referência o modelo da crítica da ideologia, que fora desde Habermas (ainda que, como apontado no primeiro capítulo, ele apele a um determinado modelo calcado na crítica da ideologia em *Mudança estrutural da esfera pública*)<sup>16</sup> deixado de lado. Ao mesmo tempo, Jaeggi também combate a noção de reconstrução, compreendendo que ela leva a uma crítica incapaz de ser transformadora. No entanto, ela diz em uma nota de rodapé que:

É aqui [na diferença entre reconstrução e transformação] que se torna aparente a diferença entre a minha interpretação da crítica imanente e a de Axel Honneth, bem como as nossas diferentes tipologias. Quando mapeadas entre si, emergem três variantes: crítica interna (para Honneth, a versão hermenêutica da crítica imanente); a crítica reconstrutiva-imanente, que assume uma postura positiva sobre as normas racionais incorporadas na realidade; e a crítica transformativa-imanente negativa – isto é, a versão da crítica imanente orientada para as crises que destaco no presente texto. Deve-se notar, no entanto, que a crítica transformativa-imanente permanece reconstrutiva no sentido de que procura um desenvolvimento “razoável” incipiente nos momentos de crise. Assim, também concebo o problema de forma diferente de Seyla Benhabib, para quem o desejo de transformação já ultrapassa o conceito de crítica imanente (...) Pelo que entendi, por outro lado, o momento transformador – especialmente quando se toma a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel como ponto de partida para compreender a crítica imanente – pertence ao próprio procedimento da crítica imanente (Jaeggi, 2018b, p. 360; tradução nossa).

<sup>16</sup> Habermas afirma o uso desta perspectiva no prefácio de *Mudança estrutural da esfera pública* de 1990, ao referir-se a crítica feminista sobre a exclusão histórica das mulheres da esfera pública, a saber: “A ambas as categorias [mulheres e trabalhadores/plebe] foi negado participar de maneira ativa, com igualdade de direitos, na formação política da opinião e da vontade. Assim, sob as contradições de uma sociedade de classes, a democracia burguesa contradiz, desde o início, as premissas essenciais de sua autocompreensão. Essa dialética ainda pode ser apreendida com os conceitos da crítica marxista da ideologia e da dominação. A partir dessa perspectiva, investiguei como a relação entre esfera pública e esfera privada se modificou no decorrer da expansão dos direitos de participação democrática e da compensação do Estado de bem-estar social para as desvantagens específicas de classe” (Habermas, 2014b, p. 45).

Como se pode notar, Jaeggi vê em Honneth uma crítica imanente-reconstrutiva, na qual as normas racionais incorporam-se à realidade. Nesse ponto, a crítica de Honneth não é uma crítica interna, mas também não está ligada a esta concepção de crítica negativa que ela baseou sua própria compreensão geral de crítica imanente. Dessa constatação surge então um problema, a saber: a crítica reconstrutiva de Honneth, ao mesmo tempo, pode ser classificada, segundo os critérios apresentados pela autora, compartilhar características atribuídas a crítica interna quanto da crítica imanente. Por um lado, ao tomarmos a definição de Fleck (2016) dá à crítica imanente adotada por Honneth em sentido mais geral, pode-se concebê-la como interna, visto que ela pretende uma realização dos valores reconstruídos, tal como o exemplo de um projeto de uma modernidade inacabada e a pretensão de realizá-lo. Por outro, se tomamos a reconstrução normativa como crítica imanente no sentido em que ela aparece no texto “Crítica como reserva genealógica”, ele a distingue da crítica hermenêutica de Walzer, que seria interna no sentido apresentado por Jaeggi, dizendo que a reconstrução se vincula a uma noção de racionalidade histórica que aponta para um aspecto transformativo do existente. Além disso, o próprio Honneth preocupou-se, após críticas recebidas relativas ao *O direito da liberdade*, segundo as quais ele não apresentava uma teoria que desse conta da questão da superação dos déficits existentes, ou melhor, dos aspectos transformativos mencionados por Jaeggi, em fundamentar a possibilidade de se efetuar, a partir da reconstrução normativa, uma “revolução institucional” (Honneth, 2015b). Ora, a própria nota acima demonstra que a autora não entende a concepção honnethiana de crítica como interna, mas sim a apresenta como um tipo distinto de crítica imanente. Ou seja, ela é, de fato, uma versão da crítica imanente que não corresponde necessariamente as características listadas pela autora que compõem a crítica imanente negativa.

A questão então é denotar não uma distinção entre a crítica interna e a crítica imanente, mas sim entre a crítica imanente-reconstrutiva e a crítica imanente negativa. Para isso, é preciso retomar ao problema da crítica reconstrutiva, que tratamos no primeiro capítulo. Ali, um dos pontos fundamentais era a cisão promovida por Habermas, no posfácio de *Conhecimento e interesse*, que cindia as noções de crítica e reconstrução. Honneth, por sua vez, tem como pretensão unir novamente essas categorias, de forma que o sentido do que é crítica imanente se altera em relação a uma crítica imanente orientada pela “negação determinada”. Nessa última, se extraí da contradição entre norma e realidade e da “eficácia invertida” (que as normas possuem como legitimação do existente) um “cerne produtivo” que indica para a superação do

existente, em busca de algo novo. No caso da imanência subjacente à crítica honnethiana, está ligada aos valores universais reconstruídos em relação a sociedade tida como objeto. Isto é, o plano em que se desenvolve a imanência é estabelecido pela reconstrução desses valores, que orientam as condições de reprodução social.

Essa característica implica que a crítica imante não tem como característica a negatividade que orienta a concepção de Jaeggi, mas sim ela visa um aspecto positivo das normas sociais. Desse modo, “na crítica ‘imane’ de Honneth, ‘imane’ significa imanente às normas postas e ao mesmo tempo pressupostas pela reprodução funcional da sociedade” (De Caux, 2021, p. 123). Convém então que a crítica imanente-reconstrutiva seja melhor definida, como postula De Caux, como uma crítica imanente positiva. Os critérios da crítica se estabelecem a partir de uma reconstrução das bases da reprodução social. No caso de *O direito da liberdade*, os valores que orientam universalmente determinada sociedade e sua concepção de justiça, e que se positivam como os critérios que orientam da própria crítica imanente. Assim:

a reconstrução normativa fixa uma determinada imagem estática desse funcionamento na fora das normas pelas quais a sua regularidade pode ser expressa proposicional ou conceitualmente, e, num gesto seguinte, mede tudo o que há a partir daquele critério. Sua característica de radicalidade está, portanto, em que ela é radicalmente positiva: vai até as bases da reprodução social, estabelece-se como plano de imanência, formula-as proposicionalmente e as positiva como critérios da crítica (De Caux, 2021, p. 123-124).

Essa interpretação de De Caux permite-nos delimitar de forma mais precisa a distinção qual a posição da crítica imanente-reconstrutiva frente às críticas de Jaeggi, algo que a própria autora não explora. Isso porque não se trata de uma crítica como a crítica hermenêutica de Walzer, em que há apenas uma reconstrução dos valores de um determinado grupo, que serão tidos como critério da crítica. Trata-se, no caso da crítica honnethiana, de uma proposta que pretende efetuar o movimento de transformação das normas sociais. Como ele mesmo posteriormente coloca em resposta às críticas sofridas por um suposto conservadorismo de sua crítica, busca-se efetivar um impulso em direção a uma “revolução institucional” (Honneth, 2015b). A reconstrução normativa também tem como pretensão não apenas uma reconstrução dos valores sociais de forma meramente a recuperar certas interpretações que se perderam com a prática. Ela visa, tanto na reconstrução dos valores universais (ou nos termos que Honneth adota de Parsons, valores supremos [*ultimate values*]) e na reconstrução normativa das esferas sociais, identificar as patologias sociais e os desenvolvimentos errados que indicam processos



de disfunção ou regressão sociais. Há, desse modo, assim como na formulação da crítica imanente negativa que pensa uma eficácia invertida das normas enquanto expressão da subjetivação da dominação, uma proposta de efetuar um processo crítico da sociedade a ser tida como objeto.

Delimitada a distinção entre as formas de crítica imanente de Honneth e de Jaeggi, o ponto a qual nos voltamos é se a crítica efetuada pela autora em relação a noção de reconstrução, a saber, de que esta levaria a uma forma crítica reprodutora do *status quo*, mantém-se de pé frente à incorporação dessa noção de imanência honnethiana. Defendemos no primeiro capítulo uma interpretação que indicava para essa tendência no pensamento de Honneth, sobretudo nos seus escritos dos anos 2000, predecessores de *O direito da liberdade*. Ali, nosso argumento centrava-se, sobretudo, na distinção efetuada pelo autor entre normal e patológico, em que haveria uma tendência de reafirmação do existente ao pressupor uma determinada racionalidade já existente que seria considerada como o “normal” e, conseqüentemente, aquilo que não se integrasse a ela, seria compreendido como “patológico”. O modelo crítico da liberdade social apresentado na obra mais madura do autor apresenta aspectos metodológicos que visam, ao menos do ponto de vista de suas pretensões, não recair neste tipo de problema.

Esse ponto fica mais nítido quando Honneth (2015b) procurou responder as críticas que sua teoria sofreu por não possuir uma crítica que fosse suficientemente radical, não conseguindo transcender a ordem social existente. Tais críticas apontam para as noções de patologia social e desenvolvimentos errados, indicando que ambas impedem tanto a possibilidade uma crítica radical da sociedade capitalista nos termos que remetem a tradição da Teoria Crítica (Schaub, 2015) quanto uma incapacidade desses conceitos explicarem certos fenômenos sociais atrelados à dominação (Freyenhagen, 2015). Desse modo, o que Honneth enfatiza ao se defender dessas críticas é justamente que seu método da reconstrução normativa é capaz de ser transformativo, no sentido de uma “revolução institucional”.

Destacamos que tal revolução permitida pela reconstrução normativa não é de caráter normativo. Isto é, não são as normas que terão uma nova forma, mas sim as esferas institucionais em que elas se realizam. Para o autor, o ideal de liberdade seria quase que um caminho sem volta, e qualquer mudança social nesse quadro teria de apelar para estes mesmo ideias da liberdade social que foram reconstruídos. Dessa maneira, “uma ‘revolução’ não ocorreria no quadro normativo da nossa sociedade, uma vez que as inovações institucionais seriam procuradas através do apelo aos mesmos ideais de liberdade que sempre serviram para coordenar as nossas expectativas e avaliações de ação nas esferas relevantes” (Honneth, 2015b,

p. 208; tradução nossa). Portanto, o ponto central para Honneth, é que não devemos mais apelar para revoluções de caráter normativo em nossas sociedades, pois estas não teriam a capacidade de efetuar um determinado “progresso moral” (Honneth, 2015b, p. 211). O que se pode esperar é uma implementação gradual dos princípios de liberdade subjacentes a nossas sociedades.

Tendo em vista este entendimento, tanto as patologias sociais quanto os desenvolvimentos errados têm como objetivo um diagnóstico dos distúrbios e regressões referentes ao progresso moral inscrito no ideal de liberdade social. Em *O direito da liberdade*, as patologias assumem a forma de obstruções na capacidade dos agentes sociais em compreenderem “a ‘gramática das liberdades ‘incompletas’ do direito [*Recht*] e da moralidade de uma forma adequada” (Honneth, 2015b, p. 214; tradução nossa). Já os desenvolvimentos errados caracterizam-se por medir o nível de realização dos ideais da liberdade social nas esferas institucionais, apontando os déficits de realização das promessas subjacentes a tais liberdades, indicando certas possibilidades de regressão social. Retomando esses dois conceitos, Honneth responde, então, a crítica da Freyenhagen:

Ao dar esta primeira resposta, já está claro para mim que é falsa a objeção de Freyenhagen de que no *O direito da liberdade* reduzo as patologias sociais a processos que ocorrem exclusivamente na “cabeça”. O diagnóstico das patologias da liberdade visa, antes de tudo, identificar nas esferas de ação relevantes (direito e moral) a tendência estrutural para gerar ilusões de plena realização da liberdade. Estas ilusões são elas próprias responsáveis pelas interpretações erradas “secundárias” das pessoas a elas sujeitas. Quem pensa que tais patologias são uma espécie de distração, desviando a atenção de outros problemas mais graves da nossa sociedade atual, deveria considerar a tendência, já notada por de Tocqueville, de que nos EUA as lutas sociais são em grande parte levadas a cabo sob a forma de processos judiciais. A tese de que as esferas da justiça legal [*Recht*] e da moralidade possuem, cada uma, uma tendência interna para gerar uma ilusão de sua respectiva independência também esclarece por que considerei necessário separar tais patologias dos chamados “desenvolvimentos errados” no sistema das esferas institucionais. Eu era da opinião que na esfera institucional [*sittlich*] não encontramos tal propensão para gerar tais ilusões; e que isto acontece porque os participantes nesta esfera não podiam alimentar a ideia de que poderiam realizar a sua liberdade através de uma ação puramente individual. Essas reivindicações sistemáticas também mostram que as liberdades legais e morais são derivadas da liberdade social; mas, surpreendentemente, Freyenhagen não dá atenção especial a isso (Honneth, 2015b, p. 215; tradução nossa).

Sobre essa resposta acima de Honneth, acrescenta-se uma revisão em sua posição, a saber, de que as esferas éticas podem também possuir também patologias, ou seja, também são suscetíveis a erros interpretativos por parte dos indivíduos. Ele cita como exemplo casos em que a ideia de liberdade negativa pode dominar determinada esfera, sobretudo a do mercado em que os valores do neoliberalismo podem tornar-se hegemônicos. Disso, nota-se que a solução

de Honneth para uma crítica como a de que a estrutura conceitual das patologias sociais seriam uma “camisa de força” (Laitinen, 2015) para análise de determinados fenômenos sociais, é dizer que a incorporação das lutas sociais ao direito justifica essa forma de análise, de forma que a integração as esferas institucionais levam os indivíduos a não recaírem em interpretações equivocadas da realidade, a despeito de que, eventualmente, ele admita a possibilidade de determinadas patologias podem se expressar, eventualmente, nessas esferas.

Essa resposta de Honneth enfatiza o aspecto positivo da imanência colocada na interpretação de De Caux. Trata-se de estabelecer um espaço de normas racionais, que correspondem as esferas institucionais ligadas ao direito, para se estabelecer o campo da crítica imanente. Tal aspecto remete diretamente a uma adesão de Honneth à *Filosofia do direito* como obra de referência para o estabelecimento de seu modelo crítico, em que, ao buscar contrapor-se as teorias kantianas da justiça, ele pretende realizar um conjunto de normas racionais (entendidas como o “Espírito” [*Geist*]), atreladas a uma ideia de progresso moral. O autor quer encontrar “um equivalente pós-metafísico para o que Hegel chamou de ‘Lógica do Conceito’” (Honneth, 2015b, p. 207), no sentido então de uma autorrealização de tais normas segundo suas pretensões. Nos termos que Honneth coloca, ele parte de um conjunto de “ideais normativos” que “tem a capacidade de moldar e remodelar a realidade social de acordo com o seu próprio conteúdo” (Honneth, 2015b, p. 207). As lutas sociais, nessa lógica, apresentam-se como um impulso de realização do progresso moral contido nas promessas desses ideais normativos, produzindo, assim, possíveis revoltas diante das condições sociais prevalentes.

Ao nos depararmos com esses ajustes em sua explicação do método da reconstrução normativa efetuados por Honneth em “Rejoinder”, fica ainda mais evidente as distinções entre sua concepção de crítica imanente e a de Jaeggi. Enquanto o autor está enfatizando um modelo inspirado na crítica do direito hegeliana, em que se busca reconstruir um conteúdo racional inscrito nas normas e aplica-los a realidade, a autora concebe uma crítica imanente que tensiona o ser e o dever-se do objeto, no intuito de extrair uma “eficácia invertida” das normas que escancara um processo de crise, impulsionando o processo de transformação para algo novo. Ou seja, nos termos de Honneth, a sua crítica visa uma “revolução institucional”, que significa produzir as condições para realização, de fato, da liberdade social de acordo com os termos de cada esfera ética, e a de Jaeggi visa uma “revolução normativa”, que apresentaria, desse modo, uma nova sociedade, que superasse a realidade contraditória anterior.

### 3.4 O “déficit de crítica da ideologia”

A partir dessa comparação, ao nosso ver, podemos retomar a crítica de Jaeggi à reconstrução de que tal forma de crítica tende a uma reprodução do *status quo*. No caso da crítica imanente-reconstrutiva de Honneth, os seus limites, que levam à reprodução do existente, estão atrelados a uma aceitação das normas sociais, isto é, a crítica leva os indivíduos a uma integração a racionalidade vigente, e não a superação desta mesma. Vamos explorar dois problemas a seguir, no intuito de sustentar tal diagnóstico, os quais são: a distinção entre uma “revolução normativa” e uma “revolução institucional”, em meio a uma conceituação da categoria progresso (2.4.1); as categorias “patologia” e “desenvolvimentos errados” atreladas a possibilidade de uma análise da subjetivação da dominação (2.4.2).

#### 3.4.1 Excedente de validade, progresso e revolução institucional

Ao reconstruirmos os fundamentos do modelo crítico da liberdade social de Honneth, que podemos dizer iniciou-se a partir da “virada reconstrutiva” (Rodrigues Garcia, 2021), podemos observar que a noção de progresso tem grande importância para o autor. Schaub (2015, p. 114-115) enfatiza que, no entanto, não há apenas uma noção de progresso do autor, sendo uma localizada no debate com Nancy Fraser (*Redistribuição e Reconhecimento*) e outra na proposta de *O direito da liberdade*. A primeira noção diria respeito a uma compreensão radical da ideia de progresso, em que ele mesmo defende uma proposta de revolução normativa. Ali, Honneth propõe, na visão de Schaub, uma visão de “progresso revolucionário”, na qual não bastava apenas uma mudança institucional que cumprisse as promessas incutidas nos próprios ideias, mas a produção de um novo arranjo normativo. O exemplo mencionado é o da transição do absolutismo para a sociedade moderna capitalista e burguesa, na qual se abandona a noção “pré-moderna de honra” e se coloca no lugar uma noção de meritocracia na contribuição do indivíduo para a sociedade. Já em *O direito da liberdade*, a noção central, apoiada no conceito de “excedente de validade”, é de um progresso gradual que se trata mais sobre “adequar interpretações e/ou mais compreensivas implementações das já estabelecidas normas de reconhecimento” (Schaub, 2015, p. 114; tradução nossa). O exemplo que ele menciona é a cessão de direitos de casamento aos casais homossexuais através do princípio da igualdade jurídica, sem, necessariamente, alterar a questão normativa subjacente a própria concepção de casamento, que é parte de uma ordem, originalmente, heteronormativa.

A distinção efetuada por Schaub nos remete, então, a duas concepções de progresso, uma revolucionária ligada propriamente à ideia de “revolução normativa” e outra gradual, ligada a ideia de uma “revolução institucional” (já incorporando a própria noção defendida por Honneth). Ora, essa comparação indica de imediato o aspecto que levaria o método da reconstrução normativa a estabelecer uma reprodução do *status quo*, ao indicar que a conceituação subjacente de progresso tende a uma integração dos indivíduos a normas sociais já estabelecidas, isto é, se trataria de incorporar os excluídos as normas sociais vigentes. No entanto, cabe pontuar, como vimos com Repa (2023), que há para Honneth a pretensão de transcender a forma de organização estabelecida, aspirando ultrapassar a facticidade institucional a fim de criar novos campos de institucionalização. Como dito em “Grounding Recognition”, ao comentar sobre a proposta de um excedente de validade das normas de reconhecimento, coloca-se a possibilidade de se estabelecerem novas formas de reconhecimento que apelem a graus de comportamento moralmente superiores (Honneth, 2002, p. 517). Além disso, como o autor deixa claro em “Rejoinder”, sua noção de progresso moral vincula-se com o fato de que a liberdade já atingiu um patamar histórico de valor supremo de nossas sociedades modernas, de forma que sua progressão não está mais ligada a esta mudança normativa, mas sim a produção de novas formas institucionais que produzam novas possibilidades de avaliação de comportamentos e de formas de reconhecimento recíproco ligadas, necessariamente, ao valor da liberdade.

Contudo, mesmo que estabeleça a possibilidade da produção de novos arranjos institucionais, ao colocar impossibilidade de um progresso que não se coadune com uma determinada ideia de liberdade produzida na modernidade, Honneth limita seu próprio método a sociedades ocidentais consideradas desenvolvidas, sobretudo as da Europa Ocidental, como a sociedade alemã que ele está inserido, e os Estados Unidos da América. Ainda que os valores dessas sociedades tenham sido, desde os processos das Grandes Navegações até a globalização política e econômica do final do século XX, expandidos para todo o globo, eles não têm o mesmo peso em todas essas sociedades. Podemos citar sociedades nacionais como o Japão, a Índia, a Rússia e a China, na qual, ainda que incorporando o modo de produção capitalista e determinados princípios democráticos ocidentais, não dão a mesma ênfase para o valor da liberdade (nem o mesmo significado). Além dessas sociedades nacionais, há também o caso de povos originários, que ainda que sejam afetados por processos violentos de colonização que os obriguem a se integrarem a sociedades capitalistas, eles ainda possuem seus próprios valores

que não necessariamente se compatibilizam com a noção de liberdade subjacente a reconstrução normativa efetuada em *O direito da liberdade*.

Esse problema vai ao encontro da crítica levantada por Amy Allen (2016), segundo a qual a concepção de “progresso” presente no método reconstrutivo honnethiano remeteria aos ideais europeus como superiores em relação a valores de sociedades não-ocidentais. A posição da autora, nesse sentido, dirige-se à forma como o progresso aparece na reconstrução normativa como algo inevitável. Isso se dá a partir da tentativa do autor de se situar entre as posições kantianas e as posições relativistas concernentes as teorias da justiça contemporâneas<sup>17</sup>, de forma a mobilizar a ideia de uma razão histórica que distingue a Teoria Crítica de ambas as abordagens (Honneth, 2009c). Para Allen (2016, p. 120), que tenta se equilibrar entre uma proposta contextualista e não-contextualista, acaba ela mesma por apelar por uma concepção antropológica-filosófica, centrada na ideia europeia de progresso.

Tendo em vista de fundamentar tal crítica, Allen tem em vista, assim como Schaub, retomar a análise de Honneth da esfera institucional das relações pessoais, sobretudo no que diz respeito à questão da constituição da família. Nesse ponto, o autor realiza uma reconstrução do avanço da liberdade social no desenvolvimento normativo da família moderna, orientada, sobretudo, pelos valores do liberalismo político (Honneth, 2015a, p. 316). Em sua visão, há, por parte das práticas sociais que compõem essa instituição, um rigor menor em relação à definição de papéis, estendendo os direitos a todos os membros. Se outrora a família era centrada na figura do pai como autoridade, agora todos desfrutam dos mesmos direitos, sendo reconhecidas enquanto pessoas integrais, independente de gênero ou sexualidade. Além disso, a própria figura dos filhos passa a se alterar, “cujo desenvolvimento e a felicidade na vida futura são universalmente compreendidos como a real função da família” (Honneth, 2015a, p. 321). Essa expansão dos direitos igualitários no seio da família, além de sua expansão para outras formas de sexualidade (isto é, para casais homoafetivos), leva o autor a concluir que se produzem novas formas democráticas dentro da própria estrutura familiar, ainda que esta não tenha a mesma capacidade normativa de outras instâncias como o Estado. Por fim, o autor conclui salientando a necessidade de se superar a compreensão do liberalismo político da família enquanto um ordenamento natural, apontando para a tendência de torna-la cada vez mais regida por uma lógica democrática, isto é, expandido para ela uma determina lógica subjacente à esfera pública (Honneth, 2015a, p. 323). Assim, pode-se constatar que Honneth

---

<sup>17</sup> Sobre este tema, ver Segatto, Moura 2021 e Simim, 2017.

entende que as relações presentes na esfera íntimas entre sujeitos maduros tendem a uma compreensão destes enquanto pessoas com direitos iguais, independente de se são atraídos sexual e emocionalmente por homens ou mulheres. Ao mesmo tempo, ele diz que tais relações vêm acompanhadas de obrigações normativas, que são regem tais relações, estabelecendo os compromissos e a, sobretudo, a realização da liberdade social dos indivíduos inseridos nas famílias.

Allen compreende que o principal problema dessa análise de Honneth, tomando o “progresso como um fato histórico”, é que tal compreensão da expansão dos direitos de casamentos às pessoas homossexuais, algo que progrediu em determinados contextos da Europa e Estados Unidos, afirma que as formas de vida que não progredirem da mesma forma, isto é, que não aceitem que estas pessoas se casem, são inferiores as formas de vida europeias e estadunidenses. A autora (Allen, 2016, p. 100) não quer dizer que Honneth necessariamente defenda isso, ela quer apontar que uma concepção de progresso enquanto fato histórico “sugere que ele pensa que as sociedades que reconhecem certos tipos de relações homossexuais progrediram mais e aprenderam mais do que aquelas que não o fizeram” (Allen, 2016, p. 101; tradução nossa). Ainda assim, pode-se dizer argumentar que tal crítica de Honneth tem sua razão, pois de fato se imagina que pessoas homossexuais devem ter seus direitos reconhecidos de maneira institucional e universal. Para explicar como sua crítica responde a isso, Allen recorre ao argumento de Jabis Puar em relação ao que essa outra autora chama de “homonacionalismo”, gestado em países europeus e nos Estados Unidos, que se baseia na crença de que a expansão de direitos a casais homoafetivos e a aceitação dessas pessoas por parte dessas sociedades significa uma marcação civilizatória em relação a outras sociedades, como, por exemplo, a mulçumana. Em síntese, o argumento de Puar é de que a legalização do casamento homoafetivo como prova de processo aprendizagem entendido como progresso, pode recair numa lógica imperialista em que as formas de vida que não aderirem a tal pressuposto seriam bárbaras e atrasadas. Disso, surge o problema principal:

Esta lógica não só divide os queers ao conferir reconhecimento apenas àqueles que mais se aproximam da norma heterossexual, como também equivale a uma tentativa de tomar uma posição contra uma forma de dominação – a subordinação de gays e lésbicas – ao promulgar outra – o imperialismo cultural. Assim, esta perspectiva não só parece pressupor um ponto de vista hegemônico, heteronormativo e heteronormativo (a partir do qual o casamento gay parece um progresso), mas também representa uma falha em pensar interseccionalmente sobre a dominação e a subordinação num quadro transnacional. Para ser claro: não estou afirmando que esta seja uma razão para nos opormos ao casamento gay. Neste sentido, eu não iria tão longe quanto Puar, que vê o casamento gay como uma “vitória conservadora”, na

melhor das hipóteses, se é que o é”. Não quero aqui tomar posição sobre esse debate. Tudo o que estou dizendo é que se alguém é a favor da expansão dos direitos matrimoniais para gays e lésbicas, então isso não precisa – na verdade, não deveria, pelas razões elaboradas por Puar – comprometer alguém com a crença em uma sociedade robusta e voltada para o passado de uma concepção de progresso histórico, isto é, a uma concepção de progresso como um “fato” histórico. Em outros termos, o que quero sugerir é que a intersecção dos argumentos pró-casamento gay e do imperialismo cultural dá-nos uma razão para resistir à afirmação de Honneth de que ser a favor do casamento gay exige que eu o veja como uma prova de que os Estados Unidos e a Europa, por exemplo, estão numa fase intermediária de um processo de aprendizagem histórica dirigida, uma vez que isto implica que as sociedades que não permitem o casamento gay são atrasadas ou inferiores a nós, pelo menos neste aspecto, e este é um julgamento que evidencia uma sensibilidade imperialista (Allen, 2016, p. 103; tradução nossa).

Dessa crítica efetuada na citação acima, derivamos aquela que, ao nosso ver, surge como questão ao analisarmos o método de Honneth e sua vinculação com essa noção de progresso, a saber, de que se adere, a partir da reconstrução normativa, uma noção de progresso que não leva em conta as próprias contradições advindas dela. De fato, devemos considerar que do ponto de vista da Teoria Crítica, que se vincula necessariamente em extrair possibilidades de emancipação, o que implica, ainda que em uma forma, digamos “fraca”<sup>18</sup>, estabelecer uma noção de progresso. Como visto já no primeiro capítulo, seja em uma versão reconstrutiva, seja na versão da crítica da ideologia que embasa a noção de Jaeggi, fazer teoria crítica implica diagnosticar bloqueios emancipatórios e extrair as próprias possibilidades de emancipação. Nos critérios que compõem a crítica imanente negativa defendida pela autora, o conceito de “transformação” é diretamente relacionado a uma concepção de progresso, que tendo em vista a superação das contradições reveladas no processo crítica, estabelece um processo dinâmico entre experiência e aprendizagem históricas que indicam como determinada constelação social, como por exemplo o capitalismo, fracassa em cumprir suas promessas históricas indicando a necessidade do impulso para algo novo.

Diante desses problemas indicados por Schuab e Allen, observamos que o que subjaz à noção de progresso honnethiana, ao menos a apresentada em *O direito da liberdade* e em “Rejoinder”, é uma concepção de integração dos sujeitos às normas sociais consideradas historicamente mais avançadas. Primeiro, mesmo evocando a ideia de “revolução institucional”, Honneth não resolve de maneira satisfatória as acusações de sua teoria levar a uma reprodução do existente. Isso porque, como demonstra sua análise do casamento

---

<sup>18</sup> Essa noção de um progresso “fraco” aparece, por exemplo, com Allen (2016), quando ela sugere, inclusive ao próprio Honneth, que uma solução possível para seus impasses seria delimitar que cada sociedade define, a partir da crítica de seus princípios normativos, qual seu ideal de progresso.



homoafetivo, não se trata de repensar as estruturas normativas que regem as relações sociais e que possuem um nexos histórico, político, social e econômico. Isto é, o autor não explora as contradições advindas dessas formas de vida e como elas indicam, possivelmente, novas possibilidades de organização da família que não sejam necessariamente ligadas a uma concepção de casamento que historicamente serviu como forma de manutenção de relações de opressão como aquelas mediadas pelo patriarcado. Ele já toma seu conceito de liberdade social como o mais avançado, e, desse modo, a ampliação dele nas esferas éticas que regem as relações pessoais, junto de uma integração de grupos sociais anteriormente excluídos, agora contemplados com direitos iguais. Desse modo, o excedente de validade que Honneth quer extrair por ser uma nova forma da própria da sociedade ordem burguesa-capitalista (Honneth, 2003, p. 150), e não leva a uma superação da mesma.

Segundo, ainda que o autor alegue que sua reconstrução normativa se situe nas sociedades democráticas do Ocidente (Honneth, 2015a, p. 630), de modo que eventualmente seria necessário aplicar o método a outras sociedades para que se delimite então os valores que orientem a crítica imanente daquela determinada sociedade, sua crítica perde de vista algo que, por exemplo, está presente na reflexão da crítica de Benjamin, Adorno e Horkheimer, a saber, a ambivalência do conceito de progresso, e que apresenta-se como possibilidade a partir da crítica imanente negativa-transformativa fundamentada por Jaeggi. Essa ambivalência aparece tanto em uma crítica da razão instrumental, como visto na *Dialética do Esclarecimento*, no caso refletir sobre como o progresso técnico-científico não necessariamente significa um progresso moral, podendo ser a própria regressão, quanto, e sobretudo, a “eficácia invertida” imanente ao próprio ideal. Tal “eficácia invertida”, presente nas características da crítica imanente de Jaeggi, caracteriza o progresso como sedimentando o seu próprio contrário, a regressão.

A própria promessa emancipatória contida no ideal, no caso da crítica tanto de Adorno quanto de Benjamin, a de que toda aparelhagem social, econômica e científica desenvolvida sobre a promessa de uma sociedade que se livraria de flagelos históricos e caminhará adiante, acaba por converter-se na própria regressão moral, voltada para adaptação dos indivíduos as demandas do mercado e do Estado Nação, que desembocaram em duas grandes guerras e o holocausto promovido pelos nazistas. Portanto, além da tendência de sua crítica reproduzir um determinado *status quo* das sociedades liberais e capitalistas, o método proposto por Honneth perde de vista este aspecto da eficácia invertida das normas, assumindo apenas os aspectos positivos de uma concepção de progresso, e não refletindo sobre os aspectos que atrelam a

própria noção à questão da dominação. Visaremos, no ponto (b), adentrar melhor nessa última problemática.

### **3.4.2 Patologias sociais, desenvolvimentos errados e a eficácia invertida das normas**

Vimos que o modelo crítico da liberdade social desenvolvido por Honneth efetua uma crítica dos fenômenos atrelados à subjetivação da dominação tem em vista dois conceitos, o de patologias sociais e o de desenvolvimentos errados [*Fehlentwicklung*]. O primeiro, como conceituado por Zurn e, posteriormente, aderido por Honneth, trata de “desordens de segunda ordem”, que se referem a bloqueios na capacidade dos agentes sociais de compreenderem as injustiças que eles mesmo sofrem. O segundo, refere-se a regressões ou falhas no sentido de implementação da liberdade social nos processos de desenvolvimento das esferas éticas, no caso, objetos da reconstrução normativa. Como já notamos ao final do primeiro capítulo, chama atenção como o autor se utiliza de conceitos advindos de uma sociologia durkheimiana, que, *grosso modo*, entende a sociedade como um organismo biológico, o qual, quando não funciona segundo seus padrões, acaba por se diagnosticar suas patologias. No caso dos desenvolvimentos errados, eles são uma derivação da própria ideia de Durkheim de anomia, de forte presença na obra *O Suicídio*, conceito usado para descrever o fenômeno de indivíduos ou um grupo deles que, ao se encontrarem diante de situações nas quais não se adequam ao social (ideia recorrente nos escritos de Honneth), acabam por produzir uma falta de orientação, gerando desse modo crises no seio do social.

Além dessa origem, Honneth (2016a) recorre à psicanálise, a partir das considerações de Freud e Alexander Mitscherlich, a fim de compreender melhor a questão das sociedades possuírem enfermidades, no sentido próximo ao da biologia. No entanto, o autor pretende aprofundar os argumentos defendidos em “Patologias do social”, reconstruindo a proposta desses dois psicanalistas, para repensar a ideia da sociedade enquanto uma entidade orgânica. Seu argumento visa apontar alguns limites das concepções dos autores reconstruídos, a fim de elaborar que “não deveríamos falar de enfermidades da sociedade (...) ali onde está em questão um distúrbio ou fracasso na realização de objetivos relativos à garantia da existência definidos culturalmente” (Honneth, 2016a, p. 592). Ele propõe que não se pensa, portanto, e circuitos funcionais isolados, mas na relação recíproca que se tem entre esses circuitos e a relação recíproca de adaptação. Assim:

neste plano sobreposto de entrelaçamento dos diversos âmbitos funcionais igualmente podem ocorrer distúrbios ou atritos, a saber, quando as respectivas regulações institucionais não estão afinadas ou até mesmo se prejudicam entre si. Os modelos estabelecidos de socialização, seus valores e normas fundamentais, podem estar em um profundo descompasso com os modos institucionalizados da produção, e estes, por seu turno, podem entrar em conflito com regulações normativas que organizam e tornam vinculantes as relações de reconhecimento entre os membros da sociedade. Estes atritos e tensões têm em comum com enfermidades individuais que eles revelam uma relação perturbada de um sujeito, seja de uma pessoa ou da sociedade, consigo mesmo; e a limitação da liberdade, que faz parte de nosso conceito de “enfermidade”, no caso da sociedade consiste em que as soluções institucionalizadas para os âmbitos funcionais específicos atrapalham um ao outro e impedem seu desenvolvimento salutar (Honneth, 2016a, p. 592).

Resulta disso que é necessário a analogia com a ideia de organismo vivo, pois só assim é possível evocar o conceito de “enfermidades da sociedade”, em que a sociedade é constituída por esferas detentoras de órgãos e subsistemas que podem atuar conjuntamente, de modo que, quando não sofrem de distúrbios, podem evocar uma ideia de um desdobramento “livre” e desimpedido (Honneth, 2016a, p. 592-593). Esse texto, desse modo, deixa ainda mais evidente a adesão de Honneth a esta concepção durkheimiana de sociedade, e cuja as enfermidades são expressas pelos conceitos de patologia social e desenvolvimentos errados.

A adoção por parte de Honneth desta concepção de sociedade, ligada à concepção da reconstrução normativa como crítica a qual pretende realizar determinadas normas racionais imanentes ao Espírito [*Geist*] reconstruído, remete-nos a questão que perpassamos no primeiro capítulo, a saber, de que sua teoria recaí em uma concepção na qual os indivíduos estão na condição patológica ou de anomia devido a uma própria incompreensão destes das normas sociais vigentes. Colocado de forma mais precisa, “um processo social avaliado como normativamente incorreto ocorre porque os próprios indivíduos avaliaram mal um estado de coisas de conotação normativa objetiva e não se orientaram de acordo com o que ele prescrevia” (De Caux, 2021, p. 170). Dessa maneira, essa concepção sociológica de sociedade pensada enquanto organismo composto, do que se pode inferir, por normas sociais, é entendida como o “dever-ser” das práticas e instituições e o desviante ou o que se realiza distorcidamente, é patológico ou anômalo. Realça-se, desse modo, a distinção, ao nosso ver problemática, entre o normal e patológico. O que se nota é que no modelo proposto por Honneth, aquilo que não se adequa ao todo, é tido como irracional, de forma que isso é rejeitado pelo próprio modelo reconstrutivo.

Esse ponto é, em nossa argumentação, importante para compreender o denominamos como possível “déficit de crítica da ideologia” subjacente a proposta honnethiana em efetuar

uma análise dos fenômenos atrelados à subjetivação da dominação. Essa estrutura conceitual, que abriga agora tanto as patologias sociais quanto os desenvolvimentos errados têm de lidar com dificuldades ao apreender as contradições da sociedade que produzem essa subjetivação da dominação, manifestada na reificação, na alienação e nas próprias ideologias. Pode-se notar isso quando, ao se ver diante das contradições entre norma e realidade, Honneth formula, por exemplo, uma concepção de “reconhecimento como ideologia”, que distingue as relações de reconhecimento entre ideológicas e não ideológicas (ou seja, patológicas e não-patológicas), de forma que a ideologia é entendida apenas como um ideal que faz uma promessa e não a cumpre. Ainda que a própria noção de crítica da ideologia esteja implicada na formulação de Honneth, sua adequação a uma concepção de ideologia dentro de uma estrutura conceitual, no caso de uma teoria do reconhecimento, perde-se de vista a “eficácia invertida” inerente à forma de crítica da ideologia que vemos na crítica imanente negativa.

Tomemos aqui, enquanto exemplo, as relações de trabalho flexíveis advindas das políticas econômicas neoliberais que são analisadas pelo autor como exemplo de “reconhecimento ideológico”. Lá, Honneth compreende uma mudança no sentido das promessas de autorrealização individual inscritas no mundo do trabalho. O neoliberalismo evoca, assim, uma concepção de profissão enquanto “vocação” [*Berufung*] na qual os trabalhadores, enquanto “empreendedores de si mesmos”, desenvolvem competências [*Leistungen*] como autonomia, criatividade e flexibilidades para integrarem a esse mercado, surgindo uma nova noção de reconhecimento que subjaz essa noção de trabalho flexível. Nessa forma de reconhecimento há, na análise do autor, o componente ideológico do reconhecimento, que os leva a aceitarem as condições de trabalho precárias. A forma como Honneth, portanto, descreve a ideologia é como uma falsa promessa realizada para os trabalhadores.

No entanto, ao olharmos para esse fenômeno exemplificado por Honneth, podemos notar como tal compreensão da ideologia é limitada a uma ideia simbólica<sup>19</sup>, expressa enquanto uma forma de manipulação, de engano e, sobretudo, de uma falsa promessa aos indivíduos que se integram ao mercado de trabalho. De fato, nas promessas contidas nas normas de trabalho sob o regime capitalista neoliberal, nota-se que tal forma de reconhecimento compõe a distorção ideológica. Queremos enfatizar, contudo, que se trata de uma formulação parcial do problema. Há na ideologia, como Jaeggi (2008) realça, um entrelaçamento entre o falso e o verdadeiro,

---

<sup>19</sup> Honneth até desenvolve que tal concepção simbólica acaba por materializar-se enquanto comportamento, isto é, como um reconhecimento que se expressa na realidade. Contudo, como veremos, não se pensa a própria falsidade dessa realização como elemento da própria dominação.

em que se encontra a realidade falsa e a compreensão falsa que os indivíduos tem dela. Olhando para as relações de trabalho que o autor se refere, a flexibilização do trabalho surgiu, a partir dos anos 1980, com a nova agenda promovida pelos governos Reagan e Thatcher, que prometia aos trabalhadores benefícios no contexto de globalização, sobretudo a geração de novos empregos (Gallino, 2011, 2014). Ao mesmo tempo, enfatizava-se as promessas que Honneth aborda<sup>20</sup>, de uma nova forma de trabalho calcada na figura do “empreendedor de si mesmo”, calcado ideias de autonomia, criatividade e flexibilidade. Tais promessas se referem ao ideal central dessa nova ideologia, a liberdade no sentido negativo. Os indivíduos são convencidos de que, ao aderirem tais condições de trabalho, terão a possibilidade de controlar melhor seu tempo (como no caso de motoristas e entregadores de aplicativo, que podem escolher seu horário de trabalho), de negociar as condições diretamente com o patrão sem a mediação de sindicatos e de que a diminuição da burocracia e dos impostos levarão a uma maior oferta de empregos. Nesse sentido, os trabalhadores seriam mais livres para negociar suas condições de trabalho e, assim, ter um controle maior sobre o que fazer de suas próprias vidas.

Se tais promessas aparecem na realidade jurídica, ao se efetivarem, produzem na verdade seu inverso, a saber, a própria falta de liberdade. A flexibilização leva a consequências diretas na vida do trabalhador, de forma que se produz um adiamento nos seus projetos de vida. Esses trabalhadores estão sujeitos a uma insegurança cada vez maior, em que as novas condições de trabalho são mediadas por experiências descontínuas e intermitentes, gerando uma enorme insegurança em relação ao futuro, acompanhada de um mal-estar subjetivo (Gallino, 2011, 2014). O termo “precarização” vem justamente dessa condição imposta, a saber: a qualquer momento o trabalhador pode ver sua fonte de renda esvair-se. A liberdade prometida ao trabalhador, realiza-se assim como uma não-liberdade, na medida em que ele não possui mais o controle sobre seu próprio futuro. Repõe-se aqui o problema, mencionado por Jaeggi, e presente nos escritos de Marx sobre os ideais do liberalismo político:

(...) evidencia-se igualmente a tolice dos socialistas (notadamente dos franceses, que querem provar que o socialismo é a realização das ideias da sociedade burguesa expressas pela Revolução Francesa), que demonstram que a troca, o valor de troca etc. são originalmente (no tempo) ou de acordo com o seu conceito (em sua forma adequada) um sistema da liberdade e igualdade de todos, mas que têm sido deturpados pelo dinheiro, pelo capital etc. Ou ainda, que a história só fez até o momento tentativas malsucedidas de realizá-las de um modo correspondente à sua verdade, e agora os

---

<sup>20</sup> Uma outra abordagem a ser mencionada, essa de inspiração foucaultiana, é aquela que compreende o “neoliberalismo” como uma racionalidade que produz um determinado tipo de sujeito flexível que se adapta a essas novas condições de trabalho (Brown, 2015; Dardot; Laval, 2016).

socialistas, como Proudhon, por exemplo, descobriram o verdadeiro Jacob, com o que deve ser providenciada a genuína história dessas relações, em lugar de sua falsa história. Cabe responder-lhes: o valor de troca ou, mais precisamente, o sistema monetário é de fato o sistema da igualdade e liberdade, e as perturbações que enfrentam no desenvolvimento ulterior do sistema são perturbações a ele imanes, justamente a efetivação da liberdade e igualdade, que se patenteiam como desigualdade e ausência de liberdade. É tão piedoso quanto tolo desejar que o valor de troca não se desenvolva em capital, ou que o trabalho produtor de valor de troca não se desenvolva em trabalho assalariado. O que distingue esses senhores dos apologistas burgueses é, de um lado, a sensibilidade das contradições que o sistema encerra; de outro, o utopismo, não compreender a diferença necessária entre a figura real e a ideal da sociedade burguesa e, conseqüentemente, pretender assumir o inútil empreendimento de querer realizar novamente a própria expressão ideal, expressão que de fato nada mais é do que a fotografia dessa realidade (Marx, 2011, p. 191).

A citação acima enfatiza o aspecto central denominado por Jaeggi como a “eficácia invertida” das normas. Os ideais que prometem a emancipação ou autorrealização dos indivíduos na sociedade capitalista, realizam-se inversamente a suas promessas. No caso da liberdade, como no exemplo das relações de trabalho neoliberais, ela mesmo torna-se a falta de liberdade. Porém, a questão primordial é que estes ideais são a própria condição de realização de seus contrários. Eles mesmos constituem, legitimam e reproduzem a realidade falsa da qual fazem parte. A concepção de Honneth, por sua vez, acaba por se aproximar dos próprios socialistas utópicos criticados por Marx na citação. Em “Reconhecimento como ideologia”, já na esteira da interpretação dada por Zurn, trata-se de compreender essas falsas promessas do mercado capitalista como “desordens de segunda ordem”, definidas nos termos do próprio Honneth em *O direito da liberdade*, como “déficits de racionalidade que consistem em convicções ou práticas de um primeiro nível que já não podem ser apropriadas ou usadas adequadamente pelos implicados num segundo nível” (Honneth, 2015a, p. 158). Essa mesma classificação teórica é vista como problemática por Zurn:

Ao meu ver, o principal problema dessa estratégia é que, mesmo na melhor das hipóteses - quando a descrição teórica sugestiva das formas contemporâneas de sofrimento evidencia de forma esclarecedora alguma configuração específica de respostas sentidas à realidade social - ela ainda não consegue conectar essas experiências às causas. Isso ocorre porque esse método visa deliberadamente não apenas evitar oferecer uma descrição precisa e exata do que é uma forma de vida capitalista - um tópico crucial da fisionomia é, como Honneth enfatiza, o exagero estratégico - mas também evitar explicar como essa forma de vida funciona ou mesmo como alguns de seus aspectos funcionam. O objetivo, em vez disso, é simplesmente iluminar os sintomas patológicos. Entretanto, isso significa que não haverá nenhuma conexão sócio teórica sistemática, ou mesmo acidental, entre os sentimentos articulados de insatisfação e suas causas sociais reais: nenhuma etiologia das desordens de segunda ordem relevantes. Há vários déficits resultantes. Primeiro, a teoria terá dificuldades significativas até mesmo para justificar sua alegação de ter identificado patologias sociais, visto que pode ser que o sofrimento identificado seja,

de alguma forma ou em um sentido relevante, uma forma de sofrimento "objetivamente necessária". Quer se considere o princípio de realidade de Freud como uma fonte psicológica inescapável de sofrimento decorrente da necessidade de internalizar controles comportamentais, quer se tente, como Marcuse, delinear uma métrica que divida o sofrimento objetivamente necessário do desnecessário decorrente das características genéricas de qualquer forma de vida social, quer se aceite alguma outra explicação que separe o sofrimento evitável do não evitável, uma teoria social crítica deve ser capaz de justificar sua alegação de ter identificado deformações decorrentes de uma forma específica de vida social, e não apenas as enfermidades previsíveis da intersubjetividade pura e simples (Zurn, 2011, p. 365-366; tradução nossa).

As alegações de Zurn sobre os limites da proposta honnethiana das patologias sociais são evidenciados quando comparamos as formas de análise da ideologia dele e de Jaeggi. Como a reconstrução de Honneth confia em certa racionalidade subjacente às instituições sociais e concebe a sociedade como um organismo, a ideologia consiste em um distúrbio patológico que distorce as compreensões dos agentes sociais sobre o funcionamento "normal" que a sociedade deveria ter. É como se a ideologia fosse um impeditivo a uma integração plena do indivíduo à sociedade. Portanto, como a própria reconstrução normativa expressa, assume-se o empreendimento de realizar os próprios ideais normativos (o excedente de validade) imanentes a sociedade reconstruída. Ou seja, assim como os socialistas utópicos, Honneth compreende as contradições postas pela ideologia do mercado; no entanto, da mesma forma, ele concebe uma crítica que pretende realizar as promessas não cumpridas dessa sociedade. O que a comparação com a concepção de Jaeggi demonstra é como a percepção da ideologia como uma falsidade vai além de uma distorção da compreensão dos agentes sociais, mas se configura também como um problema epistêmico-normativo, em que os próprios ideais são a sedimentação de seu inverso na realidade. "A crítica da ideologia desvela que nós compreendemos algo (as realidades sociais) falsamente e que estas são falsas" (Jaeggi, 2008, p. 146). Há, desse modo, uma relação sistemática entre a falsidade da constelação social e a falsidade de sua interpretação epistêmica, de modo que a realidade "parece, ela própria, estar falsa de tal modo, que sugere a falsa compreensão, de modo que a circunstância de que nós a compreendamos mal seja uma espécie de indicador de que a situação é falsa" (Jaeggi, 2008, p. 146).

Nesse sentido, a diferença que queremos enfatizar entre as propostas se localiza no fato de que enquanto a proposta de Honneth centra-se em uma concepção de ideologia como uma interpretação falsa (ou melhor, patológica) do objeto que precisa ser desvelada para que se realize de fato os ideais contidos sejam realizados, a proposta de Jaeggi compreende a crítica da ideologia como um processo prático de transformação que perpassa tanto a realidade social

quanto sua interpretação, de modo que ambos precisam ser mudados. A estrutura conceitual das patologias sociais subjacente ao modelo reconstrutivo, calcada nos ideais reconstruídos que compõem o “social”, descrevem esses fenômenos que subjetivam a dominação como um desvio em relação às normas. O que denominamos “déficit de crítica da ideologia” da proposta se localiza no fato de que não há uma compreensão de que a subjetivação dos processos de dominação está inserida em uma realidade que é falsa, e não apenas em uma interpretação falsa. Acaba que como consequência a crítica imanente de Honneth dirige-se muito mais a uma reprodução das normas da sociedade existente, com o pretexto de realiza-la, do que a um processo de transformação.

Nota-se que quando Honneth depara-se com as contradições da própria realidade que contradizem seu aparato conceitual, pois, justamente, apontam para uma necessidade de transformação do existente, ele acaba por abandonar a sua própria análise em prol de estabelecer seu modelo crítico. Isso é notável em seu texto com Martin Hartmann intitulado “Paradoxos da modernização capitalista” e no texto “Autorrealização organizada. Paradoxos da individualização”, nos quais o conceito de paradoxo é mobilizado ligado aos processos de modernização e as contradições inerentes a ele e a própria sociedade capitalista. Em ambos também há uma abordagem em relação as novas configurações do capitalismo neoliberal, retomando análises como a de Boltanski e Chiapello (2009) sobre o novo espírito do capitalismo. Ali Honneth, em coautoria com Hartmann trabalha a noção de “paradoxos normativos”, que se aproxima muito da noção de “eficácia invertida” de Jaeggi<sup>21</sup>. Tal conceito visa explicitar como as promessas de aumento da autonomia individual, que se iniciaram na era

---

<sup>21</sup> Apesar dessas concepções se aproximarem, deve-se ressaltar que elas possuem diferenças. Pinzani enfatiza bem esse ponto, a saber: “Em primeiro lugar, em vez de contrapor claramente elementos do desenvolvimento social que são considerados respectivamente ou progressivos ou retrógrados, momentos positivos e negativos são ‘mesclados’ de maneira a explicar como a um melhoramento da situação possa corresponder seu pioramento a partir de uma perspectiva só levemente diferente (como no caso da maior autonomia individual que resulta em perda de solidariedade e isolamento do indivíduo). Em segundo lugar, não é necessário recorrer à imagem (típica das teorias do capitalismo tardio mais tradicionais) de um capitalismo autodestrutivo, criador de desigualdades materiais tais que o tornariam incapaz de legitimar-se aos olhos dos indivíduos. Pelo contrário, o novo capitalismo recorre ao vocabulário normativo existente para justificar de maneira inovadora as desigualdades e as injustiças, sem sofrer assim uma crise de legitimação. Finalmente, renuncia-se a uma reconstrução em termos de classes sociais (e de luta entre elas), reconhecendo que os fenômenos paradoxais em questão afetam também indivíduos cuja situação profissional é melhor daquela dos trabalhadores assalariados (Pinzani, 2013, p. 298). Em outras palavras, a noção de paradoxo ou de contradição paradoxal permite entender como os fenômenos negativos para os indivíduos, longe de resultarem numa perda de legitimidade para o novo capitalismo, acabam fortalecendo-o: as perdas são consideradas ganhos, o desenraizamento social e cultural se torna um ponto de força para indivíduos inseridos num contexto produtivo que exige deles flexibilidade total e capacidade de adaptação, os regressos em termo de políticas sociais e de direitos trabalhistas são descritos como formas de libertação da livre-iniciativa e, portanto, como aumento da liberdade individual. Estas justificativas são aceitas porque elas recorrem ao mesmo vocabulário normativo das promessas originais: o que se promete aos indivíduos é mais autonomia, mais liberdade, mais capacidade de autorrealização” (Pinzani, 2013, p. 298).



da social democracia, tornaram a própria legitimação do modelo neoliberal, que, por sua vez, mina as próprias possibilidades de os indivíduos serem autônomos.

Como ressaltam Pinzani (2013) e De Caux (2021, p. 159-169), esse modelo calcado nos paradoxos é abandonado em prol da adesão ao modelo crítico da liberdade social fundamentado em *O direito da liberdade*. De Caux, particularmente, atribui isso ao que ele chama de “blindagem social-ontológica contra diagnóstico de tempo”, implícita na crítica reconstrutiva de Honneth. No caso, Honneth, mesmo que anteriormente tenha se deparado com a relação paradoxal entre a liberdade e a sociedade neoliberal que expõe a própria irracionalidade das normas sociais, para fundamentar seu modelo confia em uma determinada racionalidade das próprias instituições sociais. Nisso, o conceito de paradoxo é deixado de lado em prol do conceito de desenvolvimentos errados, que se localizam a margem dos sistemas sociais de ação que são o objeto da reconstrução normativa, de forma que o diagnóstico sobre o neoliberalismo é ignorado para que o modelo teórico se sustente.

Essa escolha teórica de Honneth ao formular seu modelo crítico da liberdade social em *O direito da liberdade*, implica em limitações que são expressas em sua análise da esfera ética do mercado (Wellmer, 2014; De Caux, 2021; Pinzani, 2013; Mohan, 2015<sup>22</sup>). A reconstrução normativa de tal esfera leva Honneth a lidar com um problema não tão comum às outras duas, visto que a ideia de mercado na sociedade capitalista é orientada por práticas individualistas ligadas à liberdade negativa, cuja pretensão é organizar de maneira eficiente os recursos para aumentar o bem-estar geral. Para compreender o mercado como uma esfera ética da liberdade social, o autor parte de uma moralização das relações sociais que mediam as práticas sociais subjacentes. Desse modo, enfatiza-se as contribuições de Durkheim e Hegel para se pensar o mercado como uma esfera ética, na qual se consubstanciaram normas e valores as quais dizem respeito a “aprovação moral” por parte dos membros da sociedade. O mercado, portanto, é constituído de reivindicações normativas, que legitimam a ordem social econômica. Apelando a esses dois autores, Honneth pode então conceber a esfera do mercado não apenas no seu sentido utilitarista, como o próprio descreve:

Hegel e Durkheim submetem a esfera institucional do mercado à exigência normativa de uma realização da liberdade social; se a circulação mediada pelo mercado aparece aos participantes como algo legítimo e compreensível, aí já não há permissão para a perseguição egocêntrica de seus próprios interesses, tratando-se de orientações para a utilidade que ocorrem no âmbito individual por meio de uma engrenagem anônima,

---

<sup>22</sup> Enfatizamos que se tratam de críticas distintas, mas que possuem o mesmo objeto.

de modo que a liberdade de um se torna precondições para a liberdade do outro. Para dizê-lo de forma lapidar, ambos os pensadores atrelam os processos de mercado à condição normativa de se reproduzir institucionalmente, na medida do possível, essa demanda básica de liberdade social, para assim mantê-la viva na consciência dos implicados; só mesmo quando a concorrência econômica em torna da oferta e da procura for organizada, de modo que possa ser compreendida pelos atores como um sistema de obrigações de papéis complementares, é que, para Hegel, ela vai possuir qualidades éticas e, para Durkheim, tornar-se isenta de anomias. Dito em conceito de reconhecimento, isso significa que os atores econômicos devem ser antecipadamente reconhecidos como membros de uma comunidade cooperativa, antes que possam se conceder reciprocamente o direito de maximizar seu lucro no mercado; e o alcance dessas liberdades negativas se deixa mensurar até o grau em que são conciliáveis com exigências daquele reconhecimento anterior (Honneth, 2015a, p. 358).

Esse modelo calcado na concepção de mercado moral descrito na citação acima, portanto, é o que orienta imanência da crítica, de modo que a ideia fundamental “é a de que os interesses dos participantes do mercado não se estabelecem de uma vez por todas num sentido contrário ao da doutrina oficial” (Honneth, 2015a, p. 359). O que quer se estabelecer, em oposição a crítica de caráter utilitarista, é que na esfera ética do mercado ocorrem relações cooperativas, em que rege uma intersubjetividade a fim de se estabelecer a autorrealização dos membros da sociedade através da economia, e não apenas a maximização do lucro em prol dos indivíduos. Entende-se, em síntese, a esfera do mercado como garantidora da liberdade na medida em que se constitui de relações de solidariedade anteriores ao próprio mercado. Dessa maneira, é preciso compreender os interesses coletivos imanentes aos agentes sociais, a fim de extrair os princípios de cooperação social subjacentes. A reconstrução normativa da economia de mercado visa os mecanismos discursivos que promovam uma consciência solidária e cooperativa, que deva ser resguardada institucionalmente.

Chama atenção em relação ao nosso argumento do “déficit de crítica da ideologia” no método do autor sua contraposição a posição de Marx sobre o mercado (Honneth, 2015a, p. 363-370). Ele situa o filósofo alemão ao lado de Hegel e Durkheim como críticos de uma certa forma de mercado capitalista, contudo por uma outra via em que “toda possibilidade de uma inserção ‘ética’ do mercado é contestada, já que o mercado não permite o exercício da liberdade negativa a uma enorme parcela da população” (Honneth, 2015a, p. 363). Honneth se contrapõe a Marx quanto ao fato de que não seria possível realizar a liberdade social em condições de uma sociedade capitalista do trabalho. Ele rejeita, desse modo, a própria crítica da economia política marxiana, para poder, de fato efetuar sua reconstrução normativa. Na acepção de Robin Mohan (2015, p. 50-51), o autor desenvolve suas objeções a Marx em duas etapas, a saber: a) a crítica

marxiana é reduzida a um empreendimento normativa; b) em consequência desse diagnóstico, parte-se para uma contraposição argumentativa ao conteúdo da crítica de Marx.

A argumentação contra Marx inicia-se tomando por problema a relação entre o proletário e capitalista, referindo-se ao questionamento marxiano de que os participantes do mercado destituídos das forças produtivas (ou seja, aqueles que só possuem sua força de trabalho) podem estar em igualdade de condições no contrato de trabalho. Desse ponto, Marx extraí a crítica de que os indivíduos que possuem apenas a força de trabalho estão sujeitas às condições impostas por aqueles que possuem os meios de produção, na medida em que há um contingente de desempregados que, caso o trabalhador não aceite as condições impostas pelo patrão, será acionado para a vaga. Em meio a essa posição de Marx, Honneth entende que tal afirmação não se sustenta, visto que não necessariamente qualquer emprego em condições capitalistas envolva necessariamente a exploração da força de trabalho, reduzindo a posição a “uma tese puramente empírica”; “seu teor de verdade mescla-se à questão (...) sobre e se por meio de qual dispositivo a participação nos rendimentos econômicos não reinvestidos de uma empresa pode se reconduzida aos trabalhadores e empregados” (Honneth, 2015a, p. 364).

Disso resulta, para Honneth, um problema ainda mais grave relacionado à análise de Marx da exploração, que diz respeito a “grave afirmação de que tal sistema não permite à maior parte da população sequer fazer uso das liberdades negativas” (Honneth, 2015a, p. 365). Retomando o problema da venda forçada da força de trabalho devido às circunstâncias sociais que compõem uma relação desigual entre proletário e burguês, o autor argumenta, baseado em Durkheim, que as relações contratuais livres de coerção são estabelecidas através de relações contratuais, anteriores à própria institucionalização. Para ele, Marx não consegue sustentar de maneira empírica seu argumento, visto que:

não é possível decidir de antemão se no interior das economias de mercado capitalista é possível estabelecer as condições sociais de uma liberdade geral de contrato, mas isso precisa ser revisado num processo de reformas implementadas com esse propósito (Honneth, 2015a, p. 366).

Assim, Honneth adota, de fato, a perspectiva de Hegel e Durkheim em oposição à crítica da economia política de Marx. Para ele, nem o problema da exploração nem dos contratos impostos, “devem ser entendidos como déficits estruturais, suprimidos apenas fora da economia de mercado capitalista, mas como desafios assumidos, em última instância, por sua própria

promessa normativa, razão pela qual só podem ser enfrentados nela própria” (Honneth, 2015a, p. 366). Ora, essa passagem ressalta as semelhanças da concepção do autor em relação à dos socialistas utópicos criticados por Marx. A posição de um “economismo moral” revela esse aspecto de um desejo de efetivar as próprias promessas da sociedade burguesa, não dividindo o mesmo entendimento de Marx que tais promessas são as que sedimentam sua própria inversão na realidade do capitalismo.

A adesão as duas propostas em oposição à crítica da economia de Marx é o que permite, segundo o próprio Honneth (2015, p. 367-368), operar a reconstrução normativa da esfera ética do mercado. Tal reconstrução opera através da descoberta do caminho efetuado pela sociedade, através de movimentos sociais, protestos morais e reformas políticas, para a realização dos princípios da liberdade social. Desse modo, escreve Honneth:

Na condição de mecanismos institucionais – por cuja construção devemos zelar mais do que tudo, pois eles servem à implementação dessas ideias regulativas –, segundo o que já foi dito, eles devem comprovar, por um lado, os processos discursivos de regulação de interesse e, por outro lado, o processo de consolidação jurídica da igualdade de oportunidades. De acordo com isso, se sempre foi possível identificar os progressos normativos na esfera do mercado capitalista quando tais mecanismos puderam ser estabelecidos de maneira bem-sucedida, as anomalias normativas, ao contrário, só puderam se estabelecer quando institucionalizações desse tipo, apesar da pressão pública, ou ficaram tempo sem aparecer, ou foram eliminadas (Honneth, 2015a, p. 368).

Dessa maneira, nas condições postas pela reconstrução normativa, entende-se que os movimentos sociais que não estiverem de acordo com as reivindicações assumidas pelos princípios que orientam os progressos normativos, isto é, os quais possuem uma compreensão patológica desses processos, são excluídos de consideração (Mohan, 2015, p. 58-59). A perspectiva adotada, portanto, trata aqueles que não tem essa mesma imagem do mercado, a saber de uma esfera ética que deve realizar os processos discursivos de regulação de interesse e a igualdade de oportunidades, possuem uma imagem anômala do mercado. Aquela mesma perspectiva da sociedade enquanto um organismo, que Honneth defende em “As enfermidades da sociedade”, é evocada aqui, ainda que não de forma explícita. Os indivíduos que não se adequam à conformação normativa do mercado são, desse modo, aqueles que estão doentes do ponto de vista do social. Além disso, a crítica do mercado capitalista não se trata mais, como em Marx, de uma transformação radical de seus princípios normativos e objetivos, mas sim de

uma visão na qual se trata de abolir suas consequências negativas em prol da realização de seus ideais subjacentes.

Isso, como afirma Mohan (2015, p. 60), o enreda em problemas teóricos, como quando o autor descreve o possível conflito que surge no momento em que a consideração mútua que deve pressupor o contrato de trabalho ceda aos interesses da exploração capitalista, de modo a contrapor os interesses da liberdade negativa e da liberdade social. Diante desse problema, Honneth opta por resolvê-lo defendendo que o mercado de bens de consumo pode ser compreendido enquanto uma relação de reconhecimento recíproco. Isso implica que as empresas e os consumidores possuem interesses complementares e legítimos, de modo que os consumidores só satisfazem sua liberdade de satisfazer suas necessidades individuais ao abrir para as empresas a possibilidade de maximização dos lucros através da procura no mercado, enquanto as próprias empresas só podem maximizar os lucros se produzirem os bens demandados pelos consumidores. Tendo isso em vista, a descrição de Honneth do mercado em *O direito da liberdade* lembra muito mais Adam Smith do que Marx (Wellmer, 2014, p. 721-722; Pinzani, 2013, p. 307). Honneth concebe as relações contratuais do mercado capitalista não apenas como relações contratuais do mercado de trabalho que obedecem a imperativos da economia (como no caso, a lei da oferta e demanda) “mas também a normas e princípios normativos independentes e, sobretudo, deveriam ser expressão de relações de reconhecimento recíproco” (Pinzani, 2013, p. 307). A posição de Honneth é se apropriar da fundamentação normativa de uma economia de mercado capitalista neoclássica e seus princípios internos de legitimação como fundamento da própria crítica.

Na esteira da reconstrução normativa da esfera ética do mercado, os paradoxos normativos, conceito próximo à crítica da economia política de Marx, é de vez abandonado pela noção de desenvolvimento errados. Como consequência problemas concernentes à subjetivação da dominação como a ideologia, a reificação e a alienação, são deixados para trás visto que contradizem as premissas subsumidas numa concepção de justiça que deve realizar o ideal da liberdade social. Se a ideia de paradoxo indicava como a ideia de autonomia individual agora entendida como liberdade social possuía um caráter ambíguo, e no caso da crítica da ideologia, entendia como tal conceito poderia assumir o caráter de uma compreensão falsa, o conceito de desenvolvimentos errados abre a possibilidade de um desenvolvimento histórico bem-sucedido, isto é, “uma forma de autonomia não paradoxal e ‘autêntica’; portanto, aponta para um ideal normativo a partir do qual seja possível operar uma crítica dos desenvolvimentos malsucedidos ou errados” (Pinzani, 2013, p. 312). Ao mesmo tempo, tais ideias, para que correspondam ao

critério da imanência, entendem que os desenvolvimentos da liberdade se tratam de processos que já foram atingidos em algum momento histórico e que, eventualmente, regrediram em sua efetivação.

Nesse aspecto enfatizado por Pinzani, pode-se notar que o modelo crítico de Honneth, pautado por sua crítica imanente positiva, recaí em uma forma de pensamento denominada ideologia do normativo na qual as normas contêm uma pretensão intersubjetiva de validade e regulam o comportamento social, traduzindo a realidade enquanto um conjunto de normas e práticas. Dessa forma, a realidade social é reduzida a sua normatividade. Isso leva a questão de que aquilo que emergiu em condições de conflito social e de dominação dos membros de determinada sociedade, aparecem na verdade como resultado de reivindicações articuladas e deliberadas, de forma que se acoberta o processo de institucionalização mediadora das formações históricas do capitalismo e as estruturas de dominação que lhe são imanentes (Mohan, 2015, p. 62). É notável, assim, que em sua reconstrução o problema da igualdade seja subsumido dentro do próprio conceito de liberdade, como se vê em uma nota de rodapé no começo de *O direito da liberdade*:

Na continuidade, não vou considerar a ideia de “igualdade”, certamente influente e eficaz, como um valor independente, uma vez que só pode ser entendida se conceituada como elucidação do valor da liberdade individual: o seu exercício compete em igual medida a todos os membros das sociedades modernas. Tudo o que se pode afirmar sobre a exigência de igualdade social, tem sentido somente a referência à liberdade individual (Honneth, 2015a, p. 34).

A solução de Honneth para incorporar a questão da igualdade, como se pode ver na citação, é considerar a própria igualdade como um elemento do princípio da liberdade individual. Pode-se notar que a escolha do autor não é propriamente efetuar uma reconstrução normativa do ideal da igualdade, mas sim colocá-lo sob o guarda-chuva da liberdade. Ora, aqui o autor sequer menciona ou contesta a própria contradição engendrada por esses dois princípios em condições de uma sociedade capitalista. De fato, temos que assumir que a liberdade pode ser usufruída na realidade quando há condições materiais para tal. Esse problema remete à pretensão histórica do liberalismo político em compatibilizar os termos da igualdade e da liberdade, algo fortemente presente na famosa conferência de Benjamin Constant intitulada “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, em que a liberdade negativa é tida como grande conquista dos povos modernos em relação aos povos antigos, visto que nos modelos

representativos de democracia, os indivíduos poderiam gozar de sua vida privada sem necessariamente ter uma preocupação constante com a vida pública. A liberdade, portanto, seria compreendida nos termos de se fazer aquilo que bem entender na vida privada, e não mais, como outrora, em participar da vida pública. Essa visão de Constant, que expressa de fato uma conquista da modernidade, é contraposta, até certo ponto, pela tradição vinda de Rousseau e que Marx é uma das principais expressões, que conteste como em uma sociedade capitalista, composta por desigualdades, é difícil que os indivíduos possam, realmente, usufruir dessa liberdade. Nos termos formulados pela crítica da ideologia, na leitura apresentada por Jaeggi a qual já nos referimos, trata-se de que há uma correspondência entre a liberdade formal e a desigualdade material.

Honneth opta por lidar com esse problema compreendendo que os termos da realização da liberdade social já sanariam as questões postas por essa contradição. Dessa maneira, voltamos a sua escolha teórica por entender o mercado como uma esfera em que se estabelecem relações contratuais e cooperativas, de forma que o intuito de sua reconstrução normativa seria realizar a liberdade social subjacente a tais relações. Nisso, os problemas advindos da relação entre os termos da liberdade e da igualdade, devido às desigualdades geradas pelo próprio funcionamento sistemático do mercado em sua forma capitalista, são relegados e entendidos, na melhor das hipóteses, enquanto desenvolvimentos errados que seriam corrigidos a partir de uma realização dos princípios estabelecidos intersubjetivamente. O autor desconsidera, assim, o problema de pensar os próprios ideais do liberalismo político enquanto uma forma de ideologia, que justifica o próprio funcionamento da sociedade contrário a suas promessas sistematicamente. A consequência de subsumir o problema da igualdade apenas a sua relação com a liberdade social, portanto, leva a uma compreensão quase que semelhante à dos liberais clássicos, a saber, de que a igual liberdade não necessita para sua efetivação da igualdade material, justificando as desigualdades sociais produzidas pelo capitalismo.

Desse ponto, mesmo se Honneth, hipoteticamente, efetivasse uma tentativa de uma reconstrução normativa do conceito de igualdade, o problema se manteria na medida em que a contradição se localiza nonexo contraditório entre os princípios de liberdade e igualdade. Isso porque sua proposta, ligada à concepção sociológica funcionalista, recai em uma concepção de sociedade civil hegeliana. Nela, como caracteriza Finelli (2018, p. 24-25), há uma visão orgânica e sistêmica da sociedade, em que sua racionalidade deve ser realizada por um sistema de liberdade e justiça imanente às instituições democráticas. Já a visão de Marx, como na citação que referenciamos dos *Grundrisse*, entende a sociedade civil (burguesa) tendo em vista

a exposição dialética de suas contradições, sobretudo no que tange justamente à relação entre liberdade e igualdade. A liberdade dos modernos é, assim, ambivalente nessa sociedade. Ela, por um lado, é entendida como o direito de cada um realizar seus projetos pessoais e ingressar na esfera social através da “justiça da troca de bens equivalentes” (trabalho e dinheiro); por outro, ela se apresenta como uma “sociedade da liberdade social (...) de um grupo, talvez a maioria, desses mesmos indivíduos adere ao contexto das relações sociais apenas porque está privado (...) de qualquer direito de propriedade ou posse de qualquer lugar ou parte da sociedade que possa ser um meio ou objeto de produção” (Finelli, 2018, p. 23; tradução nossa). Assim, é o nexó contraditório entre a promessa de igualdade do direito e a liberdade social (nesse sentido específico que Finelli aponta em Marx), que oculta as relações de dominação estabelecidas entre as classes sociais. Desse modo, para a compreensão desse problema, é preciso, novamente, recorrer ao recurso da “eficácia invertida”. No caso da proposta reconstrutiva de Honneth, tal problema é reduzido à questão de uma não realização dos ideais subjacentes a sociedade. No caso de uma reconstrução normativa da igualdade, o objetivo seria encontrar uma forma de realizar tal princípio na sociedade burguesa, tal como imaginavam os socialistas utópicos.

Podemos, desse modo, enfatizar, tendo em vista do que denominamos “déficit de crítica da ideologia”, que no modelo crítico da liberdade social de Honneth, ao deixar de lado o aspecto da “eficácia invertida” das normas na realidade e aderir a uma concepção positiva da crítica imanente, sua teoria tende muito mais a uma apologia ao capitalismo do que propriamente uma crítica a ele. Tal proposta, ao ser confrontada com os problemas relacionados à subjetivação da dominação na sociedade capitalista contemporânea, não é capaz de oferecer nem uma crítica que de fato aponte para a superação desses problemas e, muito menos, diagnósticos à luz dos problemas contemporâneos. Isso é realçado quando em momento algum de *O direito da liberdade* (e nem mesmo em “Rejoinder” ou em *A ideia de socialismo*) há um diagnóstico da forma do capitalismo financeiro contemporâneo.

Aliás, nem mesmo o conceito de neoliberalismo, abordado em seu texto com Hartmann, é melhor trabalhado pelo autor. Posteriormente, Honneth (2016b) chega mesmo a questionar o uso do conceito, ao entender que ele poderia levar a uma certa confusão com os princípios do liberalismo clássico, tornando seu uso, até certo ponto, inócuo. De fato, pode-se constatar dentro do campo das ciências sociais distintas definições do termo neoliberalismo, além de uma certa vulgarização do termo em que qualquer política de cunho liberal recebe a terminologia de “neoliberal”. E, ao nosso ver, também parece correto distinguir entre o neoliberalismo e o liberalismo, que em figuras como John Rawls e mesmo em Habermas, diferenciam-se



consideravelmente de teóricos neoliberais como Friedman e Hayek. No entanto, como indica De Caux, o motivo pelo qual Honneth recua sobre o conceito, é que:

É preciso, para Honneth, preservar conceitualmente a unidirecionalidade da norma, sua capacidade de efetivar-se linear e algoritmicamente em práticas que podem ser claramente distinguidas como “progressivas”, pois do contrário o inteiro projeto de crítica “imaneente” como reconstrução normativa está posto em questão. Se o plano de imanência da crítica “imaneente” for ele mesmo contraditório, ele não pode ser ingenuamente positivado e afirmado pela crítica. Por isso, Honneth precisa renormalizar seu quadro conceitual recalçando o que fora historicamente diagnosticado (De Caux, 2021, p. 166).

A falta de um diagnóstico de tempo que aborde a forma do capitalismo contemporâneo por parte de Honneth, na chave de leitura apresentada na citação acima, está intimamente ligada à sua opção metodológica por uma crítica imaneente positiva. Tratar do conceito de neoliberalismo implicaria que o autor lidasse com contradições inerentes ao funcionamento do próprio mercado (isto é, a própria eficácia invertida dos ideais subjacentes), que impediriam a positivação das normas da esfera ética do mercado. Desse modo, a tarefa de fundamentar uma teoria da justiça compatível com a ideia de liberdade social de Hegel se sobrepõe à tarefa de realizar uma crítica imaneente da sociedade que leve em conta sua objetividade material. Isso compõem o que colocamos acima com Mohan: uma ideologia do normativo<sup>23</sup>.

O “déficit de crítica da ideologia” de Honneth tem como consequência um modelo crítico que se torna ideológico. Sua proposta de reconstrução normativa da esfera ética do mercado se traduz como uma tentativa de recuperar uma concepção de mercado semelhante à do liberalismo clássico, lidando com suas contradições enquanto “desenvolvimentos errados”, os quais bastam sua realização de acordo com suas promessas que, desse modo, se realizará sua concepção de progresso. Tal confiança nas instituições, leva Honneth a compreender os processos relativos à subjetivação da dominação como fenômenos meramente contingentes da inevitável realização de sua noção de progresso e não como algo inerente ao próprio funcionamento sistemático do sistema político, social e econômico que orientam tais instituições.

---

<sup>23</sup> Essa ideia de ‘ideologia do normativo’ também é desenvolvida por Karen Ng (2019), em que a autora parte da ideia de crítica da ideologia fundamentada por Charles Mills para então refletir sobre o caráter ideológico da teoria política de Honneth.

#### **4. A CRÍTICA IMANENTE DAS FORMAS DE VIDA: contribuição à tentativa de revitalização da crítica da ideologia efetuada por Rahel Jaeggi**

Se no último capítulo visamos argumentar em favor da possibilidade de se diagnosticar um suposto “déficit de crítica da ideologia” subjacente ao modelo crítico da liberdade social proposto por Axel Honneth, nosso próximo passo é pensar a própria possibilidade de se revitalizar a crítica da ideologia enquanto forma de análise dos fenômenos atrelados à subjetivação da dominação. No caso, elegemos a proposta de Rahel Jaeggi, já esboçada no capítulo anterior, enquanto objeto para análise de tal possibilidade, visto que a autora coloca tal modelo no centro de sua concepção de crítica imanente. Ainda que autores como Robin Celikates (2006) e Titus Stahl (2020) introduzam aspectos metodológicos à discussão sobre a crítica da ideologia para se pensar possibilidades da crítica imanente, é Jaeggi que a entende enquanto cerne da própria crítica imanente. Assim, reconstruindo elementos metodológicos referente à crítica da ideologia em Marx e em Adorno, pretendemos abordar a proposta de uma crítica imanente das formas de vida, na qual a autora incorpora em seu modelo crítico uma segunda ontologia, referente à pragmática, para além da dialética. O intuito, portanto, é compreender se a proposta da autora consegue, de fato, responder aos problemas relativos à subjetivação da dominação que colocamos referentes a este suposto “déficit” identificado na proposta de Honneth.

A fim de realizar tal proposta, dividimos o texto em três subcapítulos. O primeiro (4.1) tem como intuito recuperar aspectos metodológicos referentes à obra marxiana no que tange ao problema da crítica da ideologia. O foco será entender, ao menos primariamente, de onde vem a relação entre crítica e ideologia em Marx e como isso recaí no problema da inversão, sobretudo nos escritos que compõem *A ideologia alemã*. A partir disso, tentaremos entender a relação deste problema com a já abordada eficácia invertida das normas, identificada por Jaeggi. Em seguida, no segundo (4.2) abordaremos o problema da ideologia nos escritos de Adorno e de Horkheimer, tendo em vista o diagnóstico dos autores. Os autores apresentam o problema da tendência da ideologia contemporânea, manifestada sobretudo nos produtos da indústria cultural, de se apresentar a partir de relações transparentes. No entanto, visaremos argumentar, na esteira dos argumentos da *Dialética Negativa* de Adorno, que a possibilidade da crítica da ideologia enquanto elemento da crítica imanente, permanece como possibilidade para o autor. Desse ponto, enfatizaremos o aspecto do entrelaçamento entre os momentos de verdade e de falsidade da ideologia, refletindo sobre o exemplo da crítica à ideologia liberal.

No terceiro (4.3) e último subcapítulo, reconstruímos, finalmente, o projeto da crítica das formas de vida de Jaeggi. Retomando o problema que orienta seu modelo crítico, a saber, oferecer uma contraposição à formulação da neutralidade liberal (ou “abstinência ética” nos termos de Habermas) em relação às formas de vida. A autora, nesse sentido, acusa tal posição de impedir uma tematização das formas de vida na esfera pública, operando de forma ideológica. Nesse sentido, o intuito de seu livro *Crítica das formas de vida*, como o próprio título já indica, é apresentar a possibilidade epistêmica de se efetuar uma crítica imanente das formas de vida. Já tendo em vista a própria concepção de crítica imanente de Jaeggi, apresentamos então como o objeto, isto é, as próprias formas de vida apresentam uma “dupla ontologia”, uma dialética e a outra pragmática (De Caux 2021; Zanvettor, 2020). Tendo isso em vista, postulamos que há, primeiro, uma contradição nas formas como cada ontologia opera a crítica das formas de vida. Em seguida, problematizamos como Jaeggi opta não por efetuar um diagnóstico de tempo que embase os pressupostos de sua crítica imanente da ideologia, mas sim opte apenas por efetuar uma reconstrução de pressupostos metodológicos da presentes na história da filosofia.

#### **4.1 Considerações metodológicas sobre a crítica da ideologia em Marx e sobre o problema da inversão**

O conceito de ideologia possui, tanto na filosofia quanto nas ciências sociais, uma vasta gama de significações, atreladas sobretudo às preocupações históricas e teóricas que perpassam os autores que tentaram desenvolvê-lo. Se tomarmos o estudo de Terry Eagleton (1997, p. 15-16) como referência, podemos encontrar dezesseis concepções distintas<sup>24</sup>. Tais definições, como se pode ver nas postas pelo autor não possuem necessariamente uma compatibilidade entre si, considerando que são formuladas a partir de diferentes contextos e perspectivas analíticas. Isso revela algumas das dificuldades de se lidar com tal conceito e com a ideia de crítica atrelada a ele, na medida em que ele apresenta uma série de possibilidades de

---

<sup>24</sup> A saber: : 1) processo de produção de signos e significados na vida social; 2) corpo de ideias de uma classe social; 3) ideias que justificam um poder social dominante; 4) ideias falsas que ajudam a fundamentar um sistema social e político dominante; 5) comunicação sistematicamente distorcida; 6) o que confere uma posição ao sujeito; 7) formas de pensamento motivadas por interesse social; 8) pensamento de identidade; 9) ilusão socialmente necessária; 10) a conjuntura de discurso e poder; 11) o veículo pelo qual atores sociais entendem o mundo; 12) conjunto de crenças dirigidas a orientar a ação; 13) confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal; 14) oclusão semiótica; 15) meio pelo qual os indivíduos suas relações com a estrutura social; 16) o processo pelo qual a realidade social é naturalizada (Eagleton, 1997, p. 15-16).

compreensão e que seu próprio significado, muitas vezes, está intimamente relacionado com a época em que foi concebido. A única semelhança encontrada, de fato, entre todas as definições apresentadas por Eagleton, *grosso modo*, é de um conjunto de ideais que moldam a percepção, ação e compreensão de mundo dos indivíduos, seja no sentido negativo (como por exemplo de uma falsa consciência), seja em um sentido positivo (como no exemplo de um conjunto de ideais políticos que orientam a ação).

Neste trabalho, interessa-nos, especificamente, a concepção de ideologia e de crítica da ideologia ligada a Marx. Ora, mesmo delimitando isso, nossa tarefa ainda se mostra um tanto espinhosa, visto que não há um consenso sobre a própria definição do autor sobre que é ideologia ou mesmo se em seus escritos o conceito tem, de fato, alguma relevância. Isso porque Marx, em coautoria com Engels, só utilizou o termo nos manuscritos que posteriormente deram origem à obra *A ideologia alemã*, a mesma que, segundo os editores (Gerald Hubbman, Ulrich Pagel e Christine Weckwerth) do *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA 2)*<sup>25</sup>, não consiste em obra sistemática, mas de um conjunto de textos que remetem a projetos de uma revista filosófica posteriormente abandonado. Desse modo, a ideia propagada por certas interpretações soviéticas de que *A ideologia alemã* significava um projeto por parte dos autores de um “materialismo histórico-dialético”, em que a crítica da ideologia desempenhava um papel relevante, mostrou-se equivocada.

Não queremos apontar com isso que o conceito não possua relevância, mas que mesmo pensamento de Marx (autor no qual se encontra sua origem no sentido que queremos aqui discutir) ele próprio é um tanto obscuro. Desse modo, aqui não nos propomos a efetuar uma recuperação profunda do sentido que a ideologia, de fato, possuía para Marx, algo que demandaria possivelmente um outro trabalho, visto as diferentes possibilidades de leitura<sup>26</sup>. Nosso intuito, é primeiro identificar alguns fundamentos metodológicos, extraídos de Marx, e que, posteriormente, serão apropriados para que outros autores pensem a crítica da ideologia enquanto um método (no caso, por Adorno e Jaeggi). Desse modo, os aspectos metodológicos ligados à crítica da ideologia que aqui nos interessam concentram-se na ideologia enquanto inversão da realidade (Zanola, 2022) e como isso aparece na crítica de Marx ao liberalismo.

---

<sup>25</sup> Sobre as questões envolvendo as novas edições da obra de Marx e Engels ver: Hubmann, Pagel, 2018;2022; Pagel, 2020; Hubmann, 2012; Ximenes, 2022; Zanola, 2022; Carver, Blank; 2014a; 2014b.

<sup>26</sup> Jorge Larrain (2007, p. 35-36), por exemplo, encontra em sua leitura dois modos de compreender a crítica da ideologia na obra do alemão, uma centrada na crítica dos jovens hegelianos de esquerda e uma relativa a crítica da economia política (exemplificada na crítica do fetichismo da mercadoria).

O primeiro ponto diz respeito a uma leitura dos capítulos “I. Feuerbach” e “III. São Max”, de *A ideologia alemã*, nos quais aparecem duas definições de ideologia. Uma refere-se à expressão ideal das relações materiais dominantes (Marx; Engels, 2007, p. 47) e como um “processo de inversão da realidade, em que a ideia ganha estatuto de causa da realidade, e não o contrário” (Zanola, 2022, p. 69). Gisele Zanola enfatiza que no capítulo sobre Feuerbach, os autores retratam a questão da divisão entre trabalho material e espiritual, que produz uma classe de ideólogos. Tal classe “na ausência de atividade produtiva material, expressa na forma de ideia sua condição de modo que as próprias ideias sejam tomadas como realidade” (Zanola, 2022, p. 73). Pode-se identificar então dois tipos de inversão, uma da consciência, que seria a própria ideologia, e a uma segunda inversão da prática social, entendida como a alienação [*Entfremdung*]. A ideologia é aquela que esconde a alienação, constituindo um reflexo de uma realidade invertida que resulta na negação desta última inversão. A divisão social do trabalho provoca a alienação da atividade social, isto é, a atividade social torna-se independente da vontade dos homens, o que provoca “a inversão na consciência da atividade social, que, por sua vez, oculta a inversão da atividade social como sua origem” (Zanola, 2023, p. 75).

Já no capítulo dedicado à crítica ao projeto de *O Único e sua propriedade*, de Max Striner, a comentadora destaca como Marx e Engels procuram demonstrar como tal projeto explicita a condição de classe autor, a de um pequeno burguês alemão que operava como ideólogo dos interesses dessa classe ao expressar “sua falta de participação prática no mercado mundial ao considerar que o mundo estaria submetido às ideias fixas – ao ‘Sagrado’ -, contra as quais o ‘jovem berlinense’ pretende lutar” (Zanola, 2022, p. 73). A inversão provocada pela ideologia estaria no fato de que Striner adota uma concepção de história na qual as expressões filosóficas dos períodos seriam a própria realidade deles. Contudo, segundo Zanola (2022, p. 80), essa questão torna-se ainda mais grave quando se nota que Striner não considera a representação filosófica de cada período, mas a representação posterior ao período que ele quer expressar. Desse modo, ao efetuar uma crítica das relações de dominação por parte da igreja, entendendo que o mundo cristão impõe um domínio das ideias sobre os indivíduos, de forma que ele sobrepõe tal forma de domínio ao domínio das relações entre camponeses, suseranos, vassallos e senhores feudais, isto é, o domínio mediado pelas relações materiais de produção. Striner inverte a realidade ao adotar tal ilusão de que as ideias são esse fato de dominação, e não um resultado da dominação material. “A dominação real tem sua expressão invertida na concepção de uma dominação ideal” (Zanola, 2022, p. 80). Striner concebe que as ideias são a

fonte da dominação sobre os indivíduos, desconectando-as da dominação material. Surge, dessa maneira, a analogia com Dom Quixote e Sancho Pança:

Depois de ter construído, para a sua própria cabeça e dentro do mundo moderno, um “mundo próprio, um céu”, a saber, um mundo de pelejas e cavaleiros andantes, depois de ter concomitantemente documentado a diferença entre si como criminoso cavalheiresco e os criminosos comuns, São Sancho empreende uma cruzada renovada contra os “dragões e arbustos, demônios do campo”, “fantasmas, assombrações e ideias fixas”. Seu fiel servo Szeliga cavalga devotamente atrás dele. E seguindo eles seu caminho aconteceu a admirável aventura dos desditados, que foram levados contra sua vontade onde eles por si não queriam ir, como está escrito no vigésimo segundo de Cervantes. Troteando, pois, o nosso cavaleiro andante e seu servo Dom Quixote sem delonga, alçou Sancho os olhos e viu que pelo seu caminho vinham uns doze homens a pé, presos com algemas e por uma longa corrente, escoltados por um comissário e quatro gendarmes, que pertenciam à sagrada Hermandad, a Hermandad dos santos, ao Sagrado. Quando se aproximaram, São Sancho, com muito cortesias falas, pediu aos que iam guardando que fossem servidos de informá-lo, e dizer-lhe a causa por que levavam aquela gente assim amarrada. – Condenados a trabalhos forçados na construção, mandados por Sua Majestade para Spandau; mais não precisais saber. – Como, exclamou São Sancho, gente forçada? Será possível que o rei possa fazer violência a um “Eu próprio”? Diante disso, Eu Me convoco para a vocação de moderar essa violência. “A conduta do Estado é prática da violência e a isto ele chama direito. Porém, a violência do indivíduo ele chama de crime”. Em seguida, São Sancho começou a exortar os apenados, dizendo-lhes que não se acabrunhassem pois, apesar de serem “não livres”, eram “próprios”, e embora seus “ossos” talvez fossem ter de “gemer” por causa de alguns açoites, e talvez até lhes “arrancassem uma perna” – ainda assim, disse ele, vós vencereis Tudo isso – porque “a Vossa vontade Ninguém poderá amarrar!” “E eu sei com certeza que não há bruxaria no mundo que possa mover e forçar a vontade, como imaginam alguns simplórios; pois é o Nosso livre-arbítrio, e não há erva nem feitiço que possam subjugar-lo.” Sim, “Ninguém poderá amarrar a Vossa vontade e Vossa renitência ficará livre!” (Marx; Engels, 2007, p. 332-333).

A analogia acima indica que “a luta travada por Striner não passa de uma luta imaginária, cujos desdobramentos não podem ser senão imaginários” (Zanola, 2022, p. 81). Se expressa aqui a ideia de que o ideólogo, no caso Striner, realiza uma inversão ideal do poder da dominação real. Nisso, ao observarem a condição social e contexto político e histórico em que Striner se inseria, a saber, de um pequeno burguês na Alemanha do século XIX, pode se entender a filosofia do autor enquanto expressão ideológica de seu próprio tempo, a saber:

Economicamente, a formação pequeno-burguesa da classe burguesa redundou na impossibilidade de sua organização política de maneira independente: tal fragmentação política – inclusive geográfica, em “pequenos principados” e “cidades-reinos” – implicou, portanto, que os interesses dessa classe fossem interesses “mesquinhos”, ou, se pudermos relacionar com Stirner, interesses egoístas. Em vista disso, da impotência da classe de dominar exclusivamente, o Estado prussiano mantém uma aparência maior de independência, ou seja, de universalização em

relação aos indivíduos (tal qual a expressão ideológica das relações de produção). Embora Stirner critique as causas universais de Deus, de liberdade, de verdade, de justiça, e de tudo o que considera sagrado, sua crítica pressupõe que a dominação delas sobre a realidade seja verdadeira. Essa crença no domínio das ideias, que seria compartilhada entre os pequeno-burgueses, expressa sua falta de participação prática no mercado mundial. Sua participação, pelo contrário, foi reduzida a uma participação meramente ideal, de intensa produção filosófica, atestada desde a filosofia de Kant. Em suma, Stirner só pode atribuir à realidade uma causa meramente ideal em razão da inversão real alemã (Zanola, 2023, p. 82).

Pode-se assim entender que a crítica da ideologia opera diagnosticando a relação entre os ideais expressos por determinados autores e as condições materiais em que eles se inserem. No caso da crítica à Feuerbach e à Striner, seguindo a interpretação de Zanola, trata-se de demonstrar a inversão provocada pelo idealismo expresso na filosofia de ambos. Ao se localizarem em uma Alemanha atrasada em relação à França e Inglaterra, nas quais ocorreram as revoluções francesa e industrial, estes autores surgem como expressão desse próprio atraso alemão. Portanto, suas ideais surgem como uma justificação das relações de produção, encobertas pela crítica de ambos à religião. O que queremos enfatizar dessa interpretação é a característica da crítica da ideologia enfatizada pela comentadora, como vimos, a inversão do ideal e do real. A chave de leitura que se abre remete à colocação de Jaeggi sobre a “eficácia invertida das normas”. A inversão ideal aqui expressa a contradição presente na própria inversão real. Striner justifica a posição da pequena burguesia alemã por se situar em um país atrasado em relação aos ideais da própria burguesia, invertendo assim a posição da superestrutura (a religião) com a da infraestrutura (as relações feudais ainda vigentes). Desse modo, a própria teoria filosófica que quer superar o atraso é a expressão dele.

Pode-se abordar então a questão polêmica da “falsa consciência”, a qual aparece aqui como uma falsa crença por parte dos jovens hegelianos de esquerda ao passo que eles mesmo tentam realizar uma crítica da ideologia, no caso a ideologia da religião, apenas tomando como base as propriedades cognitivas. O que se nota é o surgimento de uma “teoria geral das crenças” na qual o objeto se explica pelas suas propriedades cognitivas e sua história epistêmica (Stahl, 2020, p. 216). O falso, nesse sentido, é a maneira como os ideólogos postulam a questão de “cabeça para baixo” (Marx; Engels, 2007, p. 232)<sup>27</sup> e descrevem sua ideologia enquanto força motriz e como objetivo de todas as relações sociais, quando na verdade ela é expressão das mesmas (Stahl, 2020, p. 216-217).

---

<sup>27</sup> Sobre esse ponto do “virar de cabeça para baixo”, ver o comentário de Zanola (2022, p. 78-79).

Nesse aspecto é que se pode compreender a crítica de Marx em relação aos ideais do liberalismo político, que é enfatizada por Jaeggi (2008, 2018) e expressa na passagem dos *Grundrisse* que enfatizamos no capítulo anterior (Marx, 2011, p. 191). Lá, do mesmo modo que os jovens hegelianos possuem uma falsa crença sob o status das crenças religiosas como fonte da dominação, os socialistas utópicos tem a falsa crença de que bastaria a efetivação real dos princípios burgueses da liberdade e da igualdade para que estes se realizassem segundo sua promessa. Eles até percebem a contradição real que há entre a realização desses princípios e a própria sociedade capitalista que não permite sua realização nas relações de trabalho. No entanto, em sua tentativa de resolver tais contradições do ponto de vista apenas normativo, acabam por não perceber a própria falsidade da realidade capitalista, que se realiza justamente a partir da inversão dos princípios da igualdade e da liberdade, ou seja, ela mesma se realiza como a desigualdade e a ausência de liberdade.

Aqui, revela-se a origem, portanto, da ideia de eficácia invertida das normas que Jaeggi deduz dessa análise de Marx, e que serve então como base para uma compreensão da ideia de crítica imanente negativa. Destacamos tal formulação do conceito em Marx no sentido de demonstrar como a ideologia aparece enquanto forma de justificação da realidade existente, através de tal eficácia invertida de seus ideais. Esse aspecto, em termos de um projeto de crítica imanente, expressa-se, de forma mais evidente, em certos aspectos dos escritos de Theodor Adorno. Assim, antes de voltarmos propriamente a como isso se realiza como um modelo crítico da filósofa alemã, nos voltaremos a certos problemas sobre o conceito de ideologia e sua relação com determinado modelo de crítica imanente postos por Adorno.

#### **4.2 O entrelaçamento entre o verdadeiro e o falso**

Do mesmo modo que reconstituir o sentido de ideologia na obra toda de Marx é uma tarefa complexa e que demandaria mais do que a pretensão de nosso trabalho, Adorno apresenta também diferentes reflexões sobre o conceito de ideologia, que muitas vezes entrelaçam. Pode-se, como indica Fleck (2016, p. 69-70), distinguir dois sentidos mais gerais para o termo no pensamento do autor, a saber: como algo absolutamente falso, um pensamento que justifica aquilo que é injustificável; ou como algo que é verdadeiro e falso ao mesmo tempo. Este segundo significado é aquele que pretendemos explorar, visto que é aquele que tem mais notoriedade para o autor. Não temos como intuito apresentar aquilo que seria a interpretação



mais correta da crítica da ideologia (e da própria crítica imanente) no pensamento de Adorno, mas sim compreender essa premissa metodológica que compõe a fundamentação metodológica da crítica imanente em Jaeggi.

Tal paradoxo do entrelaçamento entre o verdadeiro e o falso na ideologia é expresso por Adorno, no verbete sobre “Ideologia”<sup>28</sup> de *Temas Básicos de Sociologia*. Nele, a ideologia aparece “como consciência objetivamente necessária e, ao mesmo tempo, falsa, como interligação inseparável de verdade e inverdade, que se distingue, portanto, da verdade total enquanto pura mentira (...)” (Horkheimer; Adorno, 1977, p. 191). A definição de ideologia a compreende, nesse sentido, enquanto justificação. No sentido hegeliano, a crítica da ideologia apresenta-se, desse modo, como negação determinada, o “confronto de entidades espirituais com sua realização”, na qual a distinção entre o verdadeiro e falso é fundamental no juízo de valores que a subjaz, de forma que é preciso uma pretensão de verdade no objeto da crítica. É por isso que autores argumentam que fenômenos como o nacional-socialismo, no qual não se manifesta um “espírito objetivo”, mas sim manipulações como instrumento de poder, não se constituem uma ideologia *stricto sensu*. A crítica das ideologias, como confronto da ideologia com a sua verdade íntima, só se faz possível mediante um elemento de racionalidade que faça com que a crítica se esgote (ideias de liberalismo, individualismo, identidade entre o espírito e a realidade).

Disso, resulta a crítica de Adorno à noção de ideologia atrelada à sociologia do conhecimento, em que “todo o conhecimento tanto o falso como o verdadeiro o ‘conhecimento’, em geral deveria ter demonstrado aqui o seu condicionamento social” (Horkheimer; Adorno, 1977, p. 198). Assim, principalmente para Mannheim, cria-se um conceito de ideologia total, no qual a ideologia perde seu caráter de encobrimento da realidade e passa a se limitar a explicar a correlação entre ser social e perspectiva social. Dessa maneira, estabelece-se um relativismo nessa relação, numa busca de um estudo isento dos valores. Diante desta concepção, todo conjunto sistemático de ideias é ideologia.

Mediante essa rejeição da concepção contemporânea a eles de ideologia, o autor busca apresentar uma nova reflexão em torno da historicidade do conceito. Ele alega que “a doutrina da ideologia sempre teve o papel de recordar ao espírito sua fragilidade, contudo, hoje, para os

---

<sup>28</sup> Este verbete, na edição aqui citada, não difere a autoria do texto entre Adorno e Horkheimer, colocando ambos como autores. Porém, ele se trata-se do texto originalmente publicado sob o título “Contribuição à teoria da ideologia”, o qual foi escrito somente por Adorno. Desse modo, nos referimos aqui a Adorno como autor do texto, contudo nas citações referenciaremos também Horkheimer.

autores, “ele deve estabelecer a sua capacidade autoconsciente diante desse aspecto que lhe é característico” (Horkheimer; Adorno, 1977, p. 200); e assim podemos dizer que a consciência (o momento de negatividade definido por Hegel) só sobreviverá na medida em que assume, em si mesma, o papel de crítica da ideologia, no qual só se pode falar de ideologia quando um produto espiritual surge do processo com algo autônomo, substancial e dotado de legitimidade. Contudo:

até o seu momento de verdade está vinculado a essa autonomia, própria de uma consciência que é mais do que a simples marca deixada pelo que é e que trata de impregná-lo. Hoje, a assinatura da ideologia caracteriza-se mais pela ausência dessa autonomia e não pela simulação de uma pretensa autonomia. Com a crise da sociedade burguesa, também o conceito tradicional de ideologia parece ter perdido o seu objeto. O mundo dos produtos espirituais desintegra-se, por um lado, na verdade crítica, que se despe do elemento de aparência, mas é esotérica e alheia às ligações sociais imediatamente operantes; e, por outro lado, na administração planejada do que, em dado momento, constituiu a ideologia (Horkheimer; Adorno, 1977, p. 200).

Essa ideologia se manifesta enquanto um conjunto de objetos confeccionados para atrair as massas em sua condição de consumidoras e adaptar e fixar seu estado de consciência “e não tanto como espírito autônomo inconsciente das próprias implicações societárias” (Horkheimer; Adorno, 1977, p. 200). Trata-se não de um espírito objetivo, mas de algo cientificamente adaptado à sociedade por meio da indústria cultural. Desse modo, essa indústria que se desenvolve no mundo burguês de massas, se caracteriza como um sistema, com elementos e caracteres subordinados, em seu conjunto, “a uma direção orgânica que converteu o todo num sistema coeso” (Horkheimer; Adorno, 1977, p. 201). De tal forma que os homens se veem cercados por tendências regressivas, postas pelo desenvolvimento de pressões sociais, ancoradas no desenvolvimento da psicologia social, pervertida numa psicanálise às avessas. Em virtude disso, o conceito de indústria cultural surge como a forma da ideologia no estágio avançado do capitalismo, entendido por Adorno e Horkheimer como o capitalismo em sua fase monopolista. Adorno então compreende ideologia como a equação entre coisas que na verdade são incomensuráveis<sup>29</sup>. É um pensamento que se revolta contra o diferente, “do que escapa a

---

<sup>29</sup> Adorno extrai essa ideia do problema do valor de troca em Marx, isto é, a ideia da troca abstrata. Na sociedade capitalista, percebe Marx, as mercadorias são trocadas a partir da noção de trabalho abstrato. “Se é necessária a mesma quantidade força de trabalho para produzir um pudim de natal e um esquilo de brinquedo, então estes produtos tem o mesmo valor de troca, isto é, a mesma quantia de dinheiro pode comprar ambos” (Eagleton, 1997, p. 115). Desse modo, as diferenças desses dois objetos são suprimidas pela equivalência abstrata. Assim, essa lógica se expande, por exemplo, para esfera jurídica, no qual todos os homens se colocam em meio a princípio abstrato da igualdade, que nega as diferenças concretas, como o fato de alguns são proprietários e outros têm de vender sua força de trabalho.

seu sistema fechado, e o reduz violentamente à sua própria imagem e semelhança” (Eagleton, 1997, p. 115). Portanto, ideologia é um “pensamento de identidade”, no qual o todo integra tudo, e suprime as diferenças. Ela homogeneiza o mundo, tendo a pretensão de abarcar tudo.

Este conceito de ideologia atualizado, inicialmente apresentado no texto “A Indústria Cultural”, ensaio que compõe a *Dialética do esclarecimento*, no entanto, tem um ponto importante a ser discutido, a saber, de que há uma certa paralisia na crítica da ideologia. Isso porque há o diagnóstico da transparência da própria ideologia, isto é, ela não esconde mais o mundo tal como ele é, mas sim o apresenta de forma explícita, se tratando muito mais de uma afirmação do existente do que uma falsa promessa não realizada. Escrevem Adorno e Horkheimer:

Quanto menos promessas a indústria cultural tem a fazer, quanto menos ela consegue dar uma explicação da vida como algo dotado de sentido, mais vazia torna-se necessariamente a ideologia que ela difunde. Mesmo os ideais abstratos da harmonia e da bondade da sociedade são demasiado concretos na era da propaganda universal. Pois as abstrações são justamente o que aprendemos a identificar como propaganda. A linguagem que apela apenas à verdade desperta tão somente a impaciência de chegar logo ao objetivo comercial que ela na realidade persegue. A palavra que não é simples meio para algum fim parece destituída de sentido, e as outras parecem simples ficção, inverdade. Os juízos de valor são percebidos ou como publicidade ou como conversa fiada. A ideologia assim reduzida a um discurso vago e descompromissado nem por isso se torna mais transparente e, tampouco, mais fraca. Justamente sua vagueza, a aversão quase científica a fixar-se em qualquer coisa que não se deixe verificar, funciona como instrumento da dominação. Ela se converte na proclamação enfática e sistemática do existente (Horkheimer; Adorno, 1985, p. 137-138).

Apresenta-se então o diagnóstico, que já mencionamos no primeiro capítulo, da tendência da ideologia contemporânea aos autores de uma reafirmação do existente, não mais de forma a encobrir os ideais que o justificam, mas sim os apresentando como a verdadeira face do mundo. Nesse sentido, parece que a possibilidade de crítica dessa nova ideologia está impossibilitada, de forma semelhante ao que é posto por Habermas em “Técnica e Ciência como ideologia”. Contudo, não se trata de algo consumado, mas sim de uma tendência em movimento da própria sociedade. Tanto que na *Dialética Negativa*, podemos compreender que Adorno adota um modelo de crítica imanente inspirado na crítica da ideologia, na medida em que se compreende tal procedimento como uma confrontação do existente com aquilo que ele pretende ser. “As ideias vivem nas cavernas existentes entre aquilo que as coisas pretendem ser e aquilo que elas são” (Adorno, 2009, p. 131). Apresenta-se aqui, no sentido que vimos com Jaeggi, uma possibilidade de fundamentar uma crítica imanente negativa. Nela, a crítica da ideologia, a qual

opera na tensão entre ser e o dever-ser, incita um processo reflexivo, em que a coisa é confrontada com a não correspondência ao seu conceito, de forma que ela mesma é afetada pela falsidade de sua pretensão. Assim, a dialética negativa proposta por Adorno diferencia-se, a partir da reflexão sobre as condições de imanência da própria crítica imanente, a qual:

tem seus limites no fato de que, por fim, a lei da conexão de imanência se confunde com a ofuscação que seria preciso quebrar. Mas esse instante, que só é verdadeiramente o salto qualitativo, não se produz senão na realização da dialética imanente que tem a característica de se transcender - de maneira totalmente similar à passagem da dialética platônica para as ideias que são em si; se a dialética se fechasse totalmente em si mesma, então ela já seria aquela totalidade que remonta ao princípio de identidade (Adorno, 2009, p. 157).

Desse modo, estabelece o passo da transcendência na crítica imanente adorniana. Tal modelo “se atém à diferença fundamental entre a coisa e o conceito, para desmentir a ilusão da identidade total entre eles” (Repa, 2011, p. 280). A identidade total entre coisa e conceito é uma ilusão, e, neste sentido, nunca há uma correspondência total entre a coisa e o conceito. O conceito nunca pode ser inteiramente aquilo que ele pretende ser. A identidade total é, para Adorno, já é primeira forma de negação, e, portanto, crítica deve operar pela negação da negação, negando a cada momento a totalidade. O objetivo da dialética adorniana é relembrar “insistentemente a origem e a referência não-conceitual do conceito, origem e referência que é sempre esquecida” (Repa, 2011, p. 280). Marcos Nobre (1998, p. 149-178) demonstra de que modo, para Adorno, esta totalidade é não só uma ilusão de identidade é também uma ilusão objetiva. Para tal empreendimento, o autor recorre à noção que citamos anteriormente de “ilusão socialmente necessária”. Isto é, o todo social, em um sentido normativo, se apresentaria enquanto falso. Porém como uma ilusão necessária, no próprio nível micrológico, no particular, a identidade seria também necessariamente falsa, pois está ligada a uma relação intrínseca entre razão subjetiva e a lógica da troca mercantil.

Desse modo, pode-se seguir a interpretação de Cook (2001), de que o conceito de ideologia em Adorno constitui papel importante em sua dialética negativa, a despeito daquele diagnóstico efetuado no texto sobre a indústria cultural. Para justificar isso, a comentadora recorre ao exemplo da análise da liberdade efetuada em uma das seções de *Dialética Negativa* por Adorno. Ali, ele compreende que o conceito de liberdade não é apenas um reflexo das condições históricas que se colocam, transcendendo a sua situação frente seu conteúdo de verdade. “Tal como Marx, que acreditava que religião tinha um conteúdo ao postular um mundo

que eclipsa ou excede a realidade do capitalismo industrial, Adorno afirmou que a ideologia liberal também servia como um índice de verdade” (Cook, 2001, p. 8-9; tradução nossa). Por um lado, o conceito de liberdade, ao se efetivar, é “deixado para trás” [*bleibt hinter sich zurück*], visto que as condições históricas falseiam o conceito. Por outro lado, não se pode simplesmente reduzir o conceito de liberdade a um produto da falsa consciência. Pois, não vivenciamos experiências de liberdade, “mas também porque a cultura da qual este conceito emergiu ocasionalmente estabeleceu-se – muitas vezes indiretamente – em oposição à identidade coercitiva imposta pelo princípio da troca” (Cook, 2001, p. 9; tradução nossa). A síntese do argumento, desse modo, apresenta-se na formulação de que a ideologia liberal não consiste apenas em uma falsa consciência das condições existentes, porque fornece, ao mesmo tempo a própria fundamentação para a crítica dessas condições. “Longe de apenas refletir sobre as condições existentes, então, a ideologia liberal pode indicar de forma prospectiva (...) as condições sob as quais os objetos cumpriram os seus conceitos enfáticos e especulativos” (Cook, 2001, p. 10; tradução nossa).

Cook, desse modo, compreende, através dessa crítica da ideologia exemplificada na crítica da ideologia liberal (e também da ideologia positivista), que a dialética negativa “representa uma tentativa de encontrar um apoio no precipício da ordem estabelecida” (Cook, 2001, p. 14; tradução nossa). Esse precipício refere-se ao próprio diagnóstico da “transparência” da ideologia contemporânea da época, no caso melhor exemplificada pela ideologia positivista, em que se desapareceu a distinção entre ideologia e realidade, visto que a ideologia “se resigna à confirmação da realidade pela sua mera duplicação” (Cook, 2001, p. 14; tradução nossa). Nesse ponto, a dialética negativa pode assumir o papel de crítica da ideologia, efetuando a crítica do pensamento da identidade. Adorno (2009, p. 129) afirma que “identidade é a forma originária da ideologia. Goza-se dela como adequação à coisa aí reprimida; a adequação sempre foi também submissão às metas de dominação, e, nessa medida, sua própria contradição”. No entendimento da comentadora, portanto, a crítica da ideologia é, assim, o modelo que realiza a dialética negativa de adorniana. Disso, a crítica ao liberalismo é a herança que permite a filosofia fazer crítica da “consciência constitutiva”. Entende-se “que a crítica à ideologia não é nada periférico e intracientífico, algo limitado ao espírito objetivo e aos produtos do espírito subjetivo; ela é, sim, filosoficamente central: a crítica da própria consciência constitutiva” (Adorno, 2009, p. 129).

Ainda que a concepção de crítica imanente de Jaeggi não tenha a mesma pretensão de Cook, a saber, a de interpretar o método de Adorno a partir da crítica da ideologia, sua proposta

de crítica imanente inspira-se justamente nesse aspecto enfatizado pela comentadora canadense. No entrelaçamento dos momentos verdadeiro e falso da ideologia, ilustrados na crítica ao liberalismo, é que se extrai a chamada “eficácia invertida” das normas. Este paradoxo apontado por Adorno em sua crítica à identidade, entendida como forma originária da ideologia, é o aspecto metodológico recuperado por Jaeggi para fundamentar sua concepção de crítica imanente.

### **4.3 O modelo crítico das formas de vida de Rahel Jaeggi e sua “dupla ontologia”**

Enfatizados os aspectos metodológicos relativos à crítica da ideologia em Marx e em Adorno, podemos retomar a discussão sobre o modelo de crítica imanente defendido por Jaeggi, o qual já tratamos no segundo capítulo. Nele, o que fica patente é a preocupação com dois aspectos presentes na crítica da ideologia, a saber, a eficácia invertida das normas e a transformação. Estes dois aspectos estão presentes na reconstrução que a autora (Jaeggi, 2008) realiza dos fundamentos da crítica da ideologia que, ao final, levam aos critérios os quais compõem a crítica imanente, apresentada também em *Crítica das formas de vida*. Tal fundamentação se dá através da análise de dois problemas ligados à crítica da ideologia. O primeiro, que já abordamos anteriormente, é o do entrelaçamento entre o verdadeiro e o falso, retirado do pensamento de Adorno, no qual permite a Jaeggi extrair a questão da eficácia invertida.

Já segundo, por sua vez, consiste em pensar qual o papel da crítica da ideologia em relação à prática. Aborda-se, nesse sentido, a formulação de Anton Leist de que a crítica da ideologia é uma crítica não-normativa que é normativamente importante. A primeira parte desta afirmação, de que a crítica da ideologia é não-normativa, parece, num primeiro momento, evidente. Ela possui não a pretensão de se ater ao dever-ser, mas desvelar as contradições internas das práticas sociais, desvendando mecanismos de dominações que acobertam as contradições da realidade. Assim sendo, é uma situação que se apresenta de forma distinta do que ela própria pretende ser, isto é, “que determinadas normas têm uma outra função do que nelas se percebe num primeiro olhar, ou que elas têm outra gênese ou outro efeito do que imaginado” (Jaeggi, 2008, p. 148). É um procedimento que revela algo que já é dado, porém está ocultado.

Todavia, a crítica de ideologia não explícita critérios normativos e neste ponto reside seu problema: em que medida podemos dizer que a crítica da ideologia é uma crítica se seu objetivo é demonstrar como as coisas são de uma perspectiva do que poderiam ser, mas não o são? Ela seria, portanto, um “empreendimento parasita”, que analisa as normas da sociedade, porém não funciona de forma normativamente autônoma. Tudo se passa como se a crítica da ideologia fosse apenas o processo de análise, deixando para outras teorias normativas o estabelecimento de critérios para crítica. Essa compreensão, segundo Jaeggi, contradiz a reivindicação da crítica da ideologia. Ela deve ser “como análise, crítica (e não simples descrição do que existe) e como crítica, análise (e não uma simples exigência ao que existe)” (Jaeggi, 2008, p. 150).

Ressalta-se que, enquanto formas de concepção de mundo, as ideologias são normativas. Elas têm como objetivo orientar a ação, e desse modo, dizer aquilo que deve ser feito. Portanto, a crítica da ideologia é o desvendamento desse caráter normativo que as ideologias possuem. Ela seria uma normatividade de segunda ordem, isto é, uma normatividade que explicita o caráter de preposição de certas preposições. A crítica visa, assim, desnaturalizar instituições sociais, as normas que as regem, partindo do seu em-si, daquilo que pretendem ser, tornando o normativo delas como reconhecível. Contudo, a crítica da ideologia vai além. Ela possui a necessidade de superação daquilo que descreve, ou seja, para se realizar enquanto crítica, e não apenas como análise. Para tal empreendimento, “ela precisa poder explicitar como distinguir determinações apropriadas de determinações problemáticas e inapropriadas dentro do espaço de significado e de possibilidades” (Jaeggi, 2008, p. 152). Logo, retomando ao texto de Horkheimer “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, a crítica da ideologia deve carregar consigo uma orientação para emancipação, isto é, desvendar não só o que as coisas são, mas suas possibilidades normativas de superação da realidade vigente. Portanto, devemos entender ela enquanto:

Uma crítica assim é simultaneamente determinada e negativa: diferente da “posição da diluição” acima criticada, ela critica determinadas práticas sociais com base em sua deficiência; mas nisto ela procede segundo o modelo de determinadas negações (ou de um “acontecimento dialético de desenvolvimento”), portanto segundo o princípio que é decisivo para a variante hegeliana da crítica imanente: o correto se desenvolve a partir da superação “reabilitadora” [*aufhebende*] do falso (Jaeggi, 2008, p. 153).

Destacado o aspecto de transcendência da crítica da ideologia, em correlação com o paradoxo adorniano, entende-se então que a concepção de crítica imanente negativa concebida pela autora possui dois momentos, a saber: um diagnóstico da situação de falsidade do objeto criticado ao ter confrontado sua realização invertida com a sua pretensão de verdade; a partir dessa crise do objeto, produz-se um impulso para a transformação desses ideais. No entrelaçamento entre esses dois momentos, é que reside o cerne produtivo da crítica imanente negativa que Jaeggi propõe, baseada em uma linha que remonta a autores como Hegel, Marx, Adorno e Freud.

Em seu livro *Crítica das formas de vida*, a autora mantém em termos de proposta essa concepção de crítica imanente, como nós mesmo já mencionamos ao listarmos as características que ela atribuiu a esse conceito. Uma das teses apresentadas no livro, vista na introdução, trata-se de uma compreensão da ideia de neutralidade do liberalismo político enquanto uma forma de ideologia. Em meio ao projeto de fundamentar uma crítica imanente das formas de vida, Jaeggi apresenta uma oposição a noção de neutralidade liberal, a qual, segundo sua formulação, levaria a uma não tematização pública das formas de vida<sup>30</sup>. As formas de vida, assim, apareceriam aos indivíduos como algo natural, e não como uma formação histórica, política e cultural.

Em síntese, Jaeggi quer se opor as estratégias liberais, como a de Rawls e Habermas, que visam promover uma “abstinência ética” relativa aos conflitos morais das sociedades modernas. Nessas teorias de forte inspiração kantiana, a ideia é promover uma determinada racionalidade política subjacente aos debates públicos. Ao mesmo tempo, ela possuem uma pretensão, advinda de uma ideia de liberdade moderna, em que se pretende permitir aos indivíduos viver uma vida autônoma, isto é, uma vida em que possam determinar quais serão suas formas de vida. O argumento, desse modo, se traduz em que, ao não impor uma tematização das formas de vida no espaço público, os indivíduos podem, por si mesmos, desenvolver suas próprias concepções morais (Jaeggi, 2018b, p. 21).

O ponto, para a autora, é que tal neutralidade liberal referente a tematização das formas de vida impede que os próprios indivíduos vejam alternativas em relação as formas de vida que lhe são colocadas desde seus nascimentos. A neutralização do debate sobre elas produz, dessa

---

<sup>30</sup> Menciono aqui algumas ideais que desenvolvi no trabalho completo apresentado no II Congresso de Ciências Sociais-UNESP/FCLAr, intitulado “O projeto de crítica imanente das formas de vida de Rahel Jaeggi: Uma possibilidade de crítica à teoria da justiça de John Rawls”. Devo também uma consideração a pesquisa de Iniciação Científica realizada com apoio da FAPESP (Processo n° 19/20094-6) que me permitiu iniciar às pesquisas que, em parte, foram melhor elaboradas e avançadas nesta Dissertação.



forma, uma naturalização de tais formas de vida, ou seja, elas aparecem enquanto um destino. Nisso, surge uma contradição entre a pretensão e a realização de tais princípios liberais, a saber: ela pretendem defender a autonomia dos indivíduos de vieram a vida como quiserem sem uma interferência paternalista do Estado; contudo, ao propor a neutralidade como solução obscurecendo o debate sobre as formas de vida, ao invés de permitir o desenvolvimento de tal autonomia, o que se tem é um processo de naturalização que leva ao obscurecimento das possibilidades de emancipação presentes na própria ideia de que as pessoas têm um poder de determinar suas próprias vidas.

Remete-se, assim, novamente as colocações de Jaeggi (2008) relativas à verdade e falsidade da ideologia, paradoxo ilustrado no exemplo da igualdade e da liberdade. Neste caso das teorias liberais como a de Rawls e Habermas, suas pretensões de resolver o problema referente ao pluralismo inerente das sociedades modernas, visando garantir a autonomia dos indivíduos, acaba por produzir uma inversão desse próprio ideal. Isto é, os próprios potenciais emancipatórios, presentes nessa ideia de autodeterminação das formas de vida, acabam por serem obstruídos pelo princípio da neutralidade. Dessa maneira, ele converte-se em seu próprio contrário, ao obstruir o processo de desnaturalização das formas de vida.

A tese apresentada por Jaeggi, desse modo, consiste em uma crítica imanente da ideologia liberal da neutralidade perante as formas de vida. Ela serve, dentro do contexto da obra, como a forma que a autora apresenta o problema que irá ser pensado a partir de uma fundamentação de um modelo crítico cuja pretensão é justamente apresentar uma forma de crítica imanente capaz de estabelecer uma análise crítica das formas de vida. Trata-se aqui de uma efetivação de um projeto que Jaeggi já ensaiava tanto em sua tese de doutorado, publicada no livro *Alienação*, bem como no texto “‘Nenhum indivíduo pode resistir’: *Minima Moralia* como crítica às formas de vida”.

No primeiro (Jaeggi, 2014, p. 209-210), ao discutir a questão da possibilidade de os indivíduos serem autônomos frente ao conceito de alienação reconstruído durante seu estudo, a autora acaba por se opor à visão de Richard Rorty sobre a questão da autenticidade. O modelo do autor refere-se a uma “autoprodução estética e experimental” de autenticidade, que busca evitar uma ideia de interioridade. Isto é, não se assume a ideia de autenticidade relativa às comunidades políticas, de forma que a vida cotidiana seja regida por regras processuais das instituições liberais, relegando as aspirações perfeccionistas à autorrealização individual ao reino das experiências da vida privada (ou seja, semelhante as concepções liberais que ela se refere na introdução de *Crítica das formas de vida*). Jaeggi está preocupada em questionar a

plausibilidade do modelo de autenticidade por trás da concepção de Rorty, criticando dois aspectos de sua teoria, a saber: a auto-referencialidade que decorre da falta de mundo de seu relato e o suposto caráter privado das experiências individuais de vida. Ela recorre a Tugendhat, que se calca na ideia de “distanciabilidade” [*Abständigkeit*] de Heidegger, para caracterizar o sujeito que transforma sua singularidade em um problema e faz dela seu objetivo, introduzindo um fato impróprio na questão prática da verdade. Para ela, o que faz com que a descrição de Rorty sobre a individualidade seja pouco clara é sua negligência em relação ao fato de que a individualidade se desenvolve apenas em relação a algo e que, por esta razão, os indivíduos podem se dar conta apenas em relação ao mundo. Sob a perspectiva de Rorty, a autorrealização é uma questão de estar presente na vida e de se interessar pelo que se faz, de estar engajado e envolvido no mundo de uma forma autodeterminada e autêntica. Em contraste, a concepção que Jaeggi apresenta de autorrealização afirma que só temos acesso a nós mesmos através do mundo e que nós desenvolvemos na interação com as coisas em relação as coisas às quais nós formamos. No modelo de Rorty, as exigências normativas impostas às ações não vêm do mundo, justamente porque a subjetividade romântica toma o mundo apenas como “ocasião”, ela permanece ligada a ele em sua dependência negativa (Jaeggi, 2014, p. 213-214). Segundo a autora:

O meu ceticismo em relação a esta visão baseia-se na ideia de que se uma forma de vida faz ou não sentido é algo que deve ser demonstrado. Localizar o seu sucesso precisamente no fato de não fazer sentido para os outros parece-me absurdo e marcado pelo distanciamento no sentido que descrevi. Por outro lado, é difícil ver como é possível que alguém que é capaz de um certo grau de reflexão não levante quaisquer reivindicações de validade naquilo que faz, nem mesmo para si próprio. Não se trata apenas de dependermos do reconhecimento dos outros para garantir o sucesso de uma determinada forma de vida e de as formas de vida privadas passarem facilmente para o domínio partilhado. A razão mais importante para o meu ceticismo é a seguinte: se a separação entre a autonomia privada e o domínio público serve não só para proteger o público das idiosincrasias privadas, mas também para proporcionar à autorrealização individual (ou autoformação), um espaço protegido no qual pode desenvolver-se, isto parece-me apelar (contrariamente às intenções do próprio Rorty) a um ideal de individualidade como algo que se desenvolve naturalmente. Mais uma vez, a individualidade seria então algo que floresce em segredo e floresce melhor quando permanece livre de influências externas. Mas o problema, então, não é apenas que alguém permaneça negativamente relacionado com os outros – e, portanto, dependente deles – na sua “preocupação com a “distancialidade”. Somente uma discussão pública sobre as formas de vida abre a possibilidade de moldá-las. Apenas em relação à “universalidade” é possível pensar em relações nas quais, para o bem ou para o mal, já se está enredado. Desse modo, não só nunca se vive “a própria vida” sozinho; também não se vive de maneira privada, como se fosse seu. O *rapport à soi* de alguém, quando entendido como uma relação consigo mesmo mediada pelo mundo, não é tão facilmente separado da conduta de alguém em relação aos outros. No entanto, os relacionamentos nos quais estamos presos sem sermos capazes de moldá-los são alienados (Jaeggi, 2014, p. 214-215; tradução nossa).

Assim, Jaeggi entra na questão de como relegar as experiências vividas nas formas de vida apenas ao privado e a uma questão de caráter pessoal, acaba por ignorar como essas diferentes experimentações (formas de superar formas tradicionais de vida) possuem em si uma reivindicação de validade, e podem ser avaliadas de acordo com os padrões que colocam a si mesmas. Esse problema é aquele que se tornará central em *Crítica das formas de vida*. Na obra, autora deseja estabelecer uma crítica (imaneente) das formas de vida, de forma a estabece-las enquanto um objeto do debate público, não recaindo justamente nos problemas apresentados por concepções liberais de pluralismo.

A primeira tentativa de propor uma metodologia para realização desta tarefa é em “‘Nenhum indivíduo pode resistir’: *Minima Moralia* como crítica às formas de vida”, no qual através de uma reconstrução da filosofia moral de Adorno, expressa em *Minima Moralia*, Jaeggi procura fundamentar uma possibilidade, dentro da Teoria Crítica, de uma modelo crítico das formas de vida. Desse modo, Por meio de uma “fenomenologia do dia-a-dia”, expressa-se uma crítica das formas de vida, demonstrando como a fronteira entre o que é público e privado, o direito e o bem, o universal e particular, não pode ser facilmente traçada (Jaeggi, 2018a, p. 238). A autora destaca que o pensamento adorniano em *Minima Moralia* possui uma atitude específica que a distingue, caracteriza por três atitudes, as quais são: 1) a ideia de que nada é inocente, visto que se o significado dos fenômenos se concentra nas mais ínfimas ramificações da vida, cada aspecto da vida individual representa o todo, dentro de um contexto de práticas e instituições sociais que, como define Hegel, formulam um “espírito objetivo”; 2) formas de vida são ideológicas no sentido compreendido por Adorno, isto é, possuem um momento de verdade, e, portanto, “formas de vida e orientações que elas expressam devem ser consideradas não apenas quanto ao seu significado, mas também em relação a uma afirmação verdadeira implícita, segundo a qual elas devem ser investigadas e criticadas” (Jaeggi, 2018a, p. 239); 3) o caráter material da análise de Adorno, que coloca além das questões como “como devemos agir?” ou “como devemos fazer?”, a interrogação de “o que nos faz agir ou deixar de agir de certa forma?”, e, desta maneira, o filósofo compreende o mundo como algo que possui determinada estrutura que orienta e influencia nossas formas de vida.

Jaeggi, portanto, retoma uma discussão em torno de uma possibilidade de uma crítica imaneente negativa, se preocupando sobretudo com a questão da negatividade da dialética em Adorno. Nesse ponto, as formas de vida aparecem, nas condições de uma sociedade capitalista, como “o que não deveriam ser”, em sua forma “alienada” ou “inveridade” (isto é, ideológica).

A crítica negativa impele, em um segundo momento, para a superação dessa realidade invertida. Desse modo, esse segundo momento de positividade da crítica, não pode ser pensado de maneira separada do negativo. Ele é desenvolvido a partir da normatividade interna da própria realidade histórica (Jaeggi, 2018a, p. 255).

Este modelo de análise das formas de vida que a autora extraí de Adorno, no entanto, é tratado de forma lateral em *Crítica das formas de vida*<sup>31</sup>. Um ponto importante a ser mencionado sobre Jaeggi, ainda que ela se posicione contra a crítica reconstrutiva, não deixa de estar filiada a uma linhagem da Teoria Crítica, enquanto campo, que remete aos desenvolvimentos de Habermas e Honneth. Bressiani (2016, p. 233) enfatiza como a nova geração da teoria crítica, em que Jaeggi se insere, ainda mantém ambos como referência, ainda que compreendam que eles não deram conta de uma diagnóstico apropriado das patologias sociais. Jaeggi, nesse sentido, não deixa de aderir a virada intersubjetiva dada pela Teoria Crítica. Em “Um conceito amplo de economia”, ela adere, ainda que criticamente ao colocar o econômico como esfera a ser pensada normativamente, a noção à crítica da colonização do mundo da vida operada por Habermas (Jaeggi, 2018c, p. 505).

O modelo crítico que Jaeggi estabelece pretende, por um lado, trazer à tona, em contraste ao próprio diagnóstico habermisiano apresentado em “Técnica e ciência como ‘ideologia’”, uma concepção de crítica imanente calcada no modelo da crítica da ideologia (que pode se ver na própria concepção de crítica das formas de vida apresentada em seu texto sobre a *Minima Moralia*), e adere, por outro lado, a uma teoria das práticas sociais, referente a uma determinada “ontologia pragmática” (Zanvettor, 2020). A primeira, fundamenta-se na eficácia invertida das normas sociais, tal qual vimos nos exemplos de Adorno e Marx, e na própria fundamentação de uma crítica imanente da autora.

A segunda, por sua vez, remete à ideia de práticas sociais, as quais correspondem a normas explícitas ou implícitas que orientam a forma como agimos. Essas práticas, portanto, constituem sequências de ações individuais que possuem certa repetição ou um caráter habitual, isto é, determinam padrões de comportamento. Algumas características dessas práticas sociais se destacam, a saber: 1) até que não sejam confrontadas por problemas, crises ou insuficiências,

---

<sup>31</sup> Jaeggi (2018, p. 53) menciona a posição de Adorno em *Minima Moralia*, em relação a questão de como as formas de vida, como a capitalista, mesmo que tenham uma pretensão de se expandir para o todo, seu diagnóstico não pode ser realizado a partir de uma fórmula determinista como a da relação entre infraestrutura e superestrutura. É preciso, desse modo, ter em vista as conexões, influências e relacionamentos entre os indivíduos que permeiam a constituições dessas formas de vida, ainda que não se possa conceber tais relações como relações causais de baixo para cima.

elas não são necessariamente explícitas, mas são, na grande maioria das vezes implícitas, o que leva ao fato de que muitas vezes não refletimos ou mesmo as percebemos, sendo tanto resultado daquilo que estamos fazendo quanto como condição prévia dos nossos atos; 2) as práticas só podem ser entendidas através da mediação de interpretações, e, deste modo, compreendidas como algo; 3) as práticas constituem-se de normas, isto é, há um conjunto de princípios que orientam como se deve cumprir essa prática, ou seja, como se deve agir corretamente; 4) por fim, as práticas sociais possuem inscritas nelas mesmas um *telos*, portanto, uma meta (Jaeggi, 2019, p. 83-84). Essa concepção é herdada do “funcionalismo normativo” observado na obra de Honneth (De Caux, 2021, p. 147). Jaeggi estabelece uma noção de práticas em que sujeito e objeto tornam-se instâncias de normas sociais, que compõem um quadro normativo, o qual orienta as ações dos indivíduos no escopo do social. Quando as ações não correspondem ao *telos* subjacente a tais práticas, é constatada uma disfuncionalidade. Esta, por sua vez, necessita ser resolvida, em processo prática de aprendizagem, em que garantam a integração social. A crítica, portanto, opera aqui através da uma lógica semelhante dos “desenvolvimentos errados” concebidos Honneth. Ela efetua diagnósticos de desvios no cumprimento do *telos* das práticas, e, a partir disso, pode estabelecer a reinstauração das condições para adaptação dos indivíduos a essas práticas, através de uma reconfiguração nesse quadro normativo.

Essas duas ontologias sociais estão presentes no objeto da crítica imanente de Jaeggi, a saber, as formas de vida. Essa são definidas pela autora enquanto “feixes complexos de práticas sociais”, constituídos normativamente através de contextos históricos, com a intenção de resolver problemas (Jaeggi, 2018b, p. 29). As formas de vida possuem também uma dimensão objetiva, na medida em que possuem uma constituição material por meio, por exemplo, das instituições, ou até mais claramente ainda, de arquiteturas, ferramentas. Dessa maneira, elas impõem limites à ação e às formas como podemos agir no mundo. Contudo, como são criações humanas, elas são feitas de determinada forma, mas têm inscritas em si a possibilidade de serem diferentes. Tal problema é evidente quando crises afetam a legitimidade dessas práticas e compreensões, colocando-as diante de seus limites, permitindo que haja uma reflexão em torno delas.

Portanto, surge a questão de se as formas de vida podem ser críticas enquanto formas de vida, vemos que tal resposta é positiva, dadas as características que Jaeggi (2019, p. 85-86) cita como condições necessárias para um objeto ser passível da crítica, a saber: os objetos devem ser entidades sujeitas a mudanças e, mesmo que por vezes calcadas em uma estrutura sólida, as formas de vida mudam; elas são fruto da ação humana, pois é necessário que haja alguém

responsável por elas, o que é caso das formas de vida, que por mais implícitas e nem sempre transparentes, são realizadas pelos sujeitos; e, no entanto, o objeto deve ter uma pretensão normativa, que permita saber se algo está indo bem ou mal de acordo com as normas que ele estabelece para si, o que ocorre no caso das formas de vida, pois as práticas sociais que as constituem são orientadas por normas estabelecidas implicitamente ou explicitamente.

Esse último ponto sobre a normatividade das formas de vida, necessita ser melhor compreendido. Se antes compreendemos que as práticas sociais possuem inscritas nelas mesmas uma pretensão, um dever-ser, algo que elas devem cumprir para serem avaliadas, podemos também discutir se essa determinada prática está inevitavelmente associada à determinada forma de vida. Para melhor compreender isso, segundo Jaeggi, é preciso entender que as normas que estruturam as formas de vida são mais que convenções. Elas são “normas ético-funcionais”, pois sem elas as práticas não seriam o que são, e também não poderiam funcionar dentro dos termos das exigências que as próprias normas impõem. Assim:

Por um lado, é certo que não há um funcionamento puro e desvinculado: se dizemos a respeito de uma entidade ou uma prática social que ela “funciona”, sempre queremos dizer que suas funções são bem executadas de acordo com nossos padrões normativos/éticos. Por outro lado, entretanto, normas éticas não se originam do nada: elas se relacionam a alguma tarefa ou meta. (Se um ethos de um médico de examinar minuciosamente seus pacientes é direcionado a um determinado objetivo –a saúde de seus pacientes –, existem determinadas interpretações éticas envolvidas; no entanto, existem também razões que mostram o caminho de volta às circunstâncias materiais da prática envolvida a fim de cumprir a meta da prática) (Jaeggi, 2019, p. 87).

Jaeggi coloca que se há a pretensão de se fazer uma crítica das formas de vida decididamente enquanto formas de vida, para além de apenas descrever seus padrões internos, “precisamos de padrões normativos que ‘transcendam’ o contexto até determinado ponto, embora sem derrapar para uma posição meramente externa” (Jaeggi, 2019, p. 88). Nesse sentido, a filósofa formula uma ideia de formas de vida como instâncias de resolução de problema. Essa equação significa que elas respondem a problemas derivados da humanidade, procurando resolvê-los da melhor maneira possível.

A argumentação de Jaeggi, portanto, gira em torno do conceito de “problema”, referente ao pensamento de John Dewey. Ela compreende problemas não em um sentido naturalista, mas “como problemas de segunda ordem, como normativamente carregados de sua localização histórica, como simultaneamente ‘encontrados’ e ‘feitos’, quanto como subjetivos e objetivos”

(Jaeggi, 2019, p. 89). A autora distingue melhor essa noção opondo-a à ideia de necessidade. A questão é por que não compreender formas de vida como uma forma de satisfazer necessidades humanas e estas seriam melhores na medida em que fossem capazes de realizar essa satisfação. Dessa maneira, o conceito de “necessidades” é considerado como tipos de constantes imperativas, a-históricas e irrefutáveis, que são fruto da natureza humana. Jaeggi compreende problemas a partir de uma ideia de formas de vida particulares e históricas, e não ligada a uma origem naturalista. Como coloca a autora:

Compartilhando a conhecida crítica às referências às necessidades básicas a-históricas e como que prévias à interpretação, o conceito de “problemas” leva em consideração o modo pelo qual a vida humana é sempre já culturalmente formada, e o fato de que seu caráter de “ordem superior” requer interpretação. Assim sendo, seu ponto de partida é o polo oposto ao de uma abordagem baseada em necessidades: em vez de se deparar com a dificuldade de definir e defender “necessidades de ordem superior” (ou, por assim dizer, “capacidades”) e de se atolar em debates notoriamente difíceis e aporéticos sobre a natureza humana, os problemas humanos e suas consequências normativas, partiremos das próprias formações (sempre já) culturais. (Mesmo que descobríssemos que todos compartilham problemas em comum, a história da resolução de problemas em cada caso provavelmente diferirá de modo considerável) (Jaeggi, 2019, p. 90).

Compreendem-se problemas, portanto, como historicamente desenvolvidos, moldados pela cultura e com uma normatividade que lhe é intrínseca. Os contextos em que eles emergem, são de formas de vida que já possuem uma materialidade, possuem uma historicidade e já foram institucionalizadas pela sociedade. Eles emergem contra um “pano de fundo” de uma situação que já foi interpretada e, desse modo, ele pressupõe que a vida humana é sempre já culturalmente formada. Essas constatações levam à autora a formulação que estes problemas são, conseqüentemente, problemas de segunda ordem. Eles surgem apenas depois que já se estabelece um pano de fundo, pois, como Jaeggi exemplifica, se um sociedade sofre de uma seca (problema de primeira ordem), e a forma de vida sedimentada não é capaz de resolvê-la, passa-se a ter um problema de segunda ordem, que diz respeito à insuficiência das práticas sociais de darem conta desse problema, constatando-se um déficit funcional. Assim, reafirma-se a característica teleológica das formas de vida, isto é, elas possuem uma finalidade a qual sua normatividade própria busca resolver. Elas criam expectativas de si mesmas e fracassam quando tais expectativas não são cumpridas. Portanto, “essas expectativas, novamente, têm uma história; elas evoluem a partir de uma dinâmica historicamente informada de estabelecimento de problemas e suas soluções” (Jaeggi, 2019, p. 91).

Há, nesse sentido, um caráter imanente na análise dos conteúdos das formas de vida. Os problemas não são externos a elas, mas sim intrínsecos. Mediante problemas ou crises, o seu fracasso não está na não realização de algo externo, mas sim ao falhar diante dos problemas internos, criados pelas próprias formas de vida. Isso quer dizer que essas pretensões são, como descreve Jaeggi, pontos de referências que já estão contidos anteriormente nas práticas sociais de um grupo particular e, dessa maneira, elas constituem a prática ainda que não estejam realizadas totalmente. Todavia, essa concepção de problemas apresenta, ainda, um impasse: se eles advêm de interpretações, eles seriam puramente subjetivos? Ou eles seriam objetivos, isto é, eles existiriam independentes das interpretações? A autora lança mão de uma expressão inicialmente paradoxal: a resposta é ambos. Problemas são subjetivos e objetivos ao mesmo tempo. Problemas são compreendidos como problemas, e, assim, entendidos como tais. Contudo, eles não são apenas “construídos”, eles se deixam aparecer como “maneiras pelas quais a esfera prática é confrontada com obstáculos sem que já tenham adquirido a forma particular que caracteriza um ‘problema’” (Jaeggi, 2019, p. 94). Dessa forma:

podemos resolver o que aparenta ser um paradoxo na descrição dos problemas. Um problema é dado na medida em que uma situação fornece indicações de crise. Ele é feito na medida em que a identificação de alguma coisa como um problema “faz” algo a partir de um material prévio. Mesmo quando um problema se anuncia como algo “objetivo” que não pode ser ignorado, o que se mostra é ainda tão indefinido que somente pode se tornar um problema concreto por meio de interpretação (Jaeggi, 2019, p. 94).

Dito de outra forma, um problema não pode ser formulado sem uma base da realidade, e sim em algo que já está em nós, e se manifesta mediante uma crise. Eles, portanto, não podem ser ignorados, e, quando emergem, exigem uma interpretação. Jaeggi conclui que “o sucesso das formas de vida pode ser mensurado pela extensão em que atendem às demandas da resolução de problemas” (Jaeggi 2019, p. 94). Elas são mensuradas (como racionais ou irracionais) pelo êxito na resolução de problemas. Esse processo não é necessariamente consciente, visto que o entendimento das formas de vida como instâncias que pretendem resolver problemas, as práticas e instituições que as compõe, persistem devido sua capacidade de responder a estes mesmos problemas.

O entendimento de tais problemas enquanto instâncias de “segunda ordem”, tal como no caso das patologias sociais em Honneth, indica como há, por parte de Jaeggi, a adesão ao funcionalismo normativo. O modelo, que no caso sedimenta-se com vista a pragmática de



Dewey, leva a uma classificação das formas de vida enquanto “objetos ontológicos descritos positivamente a partir de critério éticos funcionais” (Zanvettor, 2020, p. 114). Ao mesmo tempo, a crítica imanente das formas de vida tem como motor a crise, que resulta de desenvolvimento histórico-dialético, fundando justamente na concepção de crítica imanente apresentada pela autora. Disso, como apontam Zanvettor (2020) e De Caux (2021, p. 69-86), extraí-se uma dualidade, em que duas ontologias distintas em sua fundamentação convivem juntas. A questão que surge desse fato é que se ambas as ontologias podem conviver a ponto de o modelo crítico proposto ser anulado.

No que diz respeito a este problema, ao olharmos para a possibilidade do modelo de Jaeggi contemplar os fenômenos relativos à subjetivação da dominação, parece-nos pertinente apontar para a junção de tais ontologias como problemáticas. Isso porque ambas pressupõem formas distintas e contraditórias para análise e crítica dessas fenômenos. O funcionalismo normativo subjacente à teoria das práticas, pressupõe uma análise em que a crítica está situada na funcionalidade das normas e funções que compõem o social. Assim, as formas de vida apresentam problemas funcionais quando a sociedade não realiza tais normas inscritas nelas. É o caso do exemplo da família (Jaeggi, 2018b, p. 156-159), que ao não cumprir o ideal da autonomia pessoal de cada membro, acaba por ter seu funcionamento prejudicado. Já na dialética, onde se situa a crítica da ideologia, o problema está situada nas contradições reais engendradas pela sociedade. No exemplo já mencionado aqui mais de uma vez, os ideais da liberdade e da igualdade realizam-se inversamente a sua pretensão, produzem uma interpretação equívocada de uma realidade falsa. Aqui, mais um vez, a questão está envolta no problema da eficácia invertida desses ideais, gerada pela efetivação dos mesmos na realidade. Disso, enquanto no funcionalismo normativo a crítica imanente visa as normas e funções inscritas na sociedade e sua respectiva correspondência, na crítica da ideologia ela procura a contradição real entre “aquilo que as coisas pretendem ser e aquilo que elas são”, indicando a falsidade não apenas dos ideais, mas da própria sociedade. Enquanto uma quer realizar aqueles pressupostos funcionais inscritos na sociedade, mas não cumpridos, a outra quer justamente denunciar a sua falsidade e impossibilidade de realização.

Tal problema, em nosso entendimento, é resultado da maneira como Jaeggi quer reconstruir os pressupostos para a fundamentação de uma crítica imanente. Zanvettor (2020, p. 115) indica como a autora acaba por retirar sua proposta de fora do plano imanência. Ela recorre a diferentes fundamentos da história da filosofia, sobretudo de Hegel, Marx e da primeira geração dos frankfurtianos, para então efetuar sua teoria da crítica. Seu modelo crítico das

formas de vida está situado em uma posição externa ao próprio contexto histórico em que ele se insere. Diferente de Marx e Adorno que buscam em seus respectivos diagnósticos de tempo extrair uma concepção de crítica da ideologia como forma de crítica imanente (um em relação a situação alemã e o outro em relação a seu diagnóstico da integração), Jaeggi adere ao “giro autorreferencial” habermasiano e acaba por pensar a crítica da ideologia sem pensar as próprias ideologias. “Ora, trata-se aqui de algo como um ‘antidiagnóstico de tempo’, uma espécie de veto social-ontológico à verificação histórico-contextual das transformações do objeto criticado e no modo de se fazer a crítica” (De Caux, 2021, p. 86).

Se estivermos certos em relação ao possível “déficit de crítica da ideologia” presente no modelo crítico honnethiano, o mesmo parece ser repostado por Jaeggi, mesmo que esta coloque em questão os próprios fundamentos da crítica imanente a partir da crítica da ideologia. Isso porque, ainda que ela pretenda incorporar o aspecto transformativo em detrimento da reconstrução de Honneth, sua crítica continua subsumida aos pressupostos do funcionalismo normativo. Desse modo, a crítica dos próprios fenômenos relativos à subjetivação da dominação, acaba por ser uma reconstrução da história da filosofia em que Jaeggi recorre a casos exemplares de seus antecessores, seja a crítica do mercado de Hegel e Marx, a crítica da família burguesa de Hegel ou o paradoxo do entrelaçamento entre o verdadeiro-falso de Adorno, dentre outros. Assim, mesmo que a autora, diferente de Honneth, disserte sobre a inversão encontrada na relação entre realidade e norma, de forma a compreender que na sociedade capitalista não há um déficit de incorporação de seus valores, mas sim a realização total desses valores em sua forma inversa, ela não se atém a qual mecanismo social que leva intrinsecamente a esta inversão<sup>32</sup> (Finelli, 2018, p. 33-34). Nisso, a própria revitalização da crítica da ideologia por parte de Jaeggi torna-se fraca, pois não remete a um diagnóstico contemporâneo das formas de subjetivação da dominação, se ancorando apenas na recuperação desses pressupostos metodológicos.

Tendo isso em vista, a concepção de crítica imanente delineada pela autora torna-se passível da crítica habermasiana “sobre o cinismo e, de modo geral, sobre a falta de condições de aplicar uma crítica imanente na forma de uma crítica da ideologia” (Repa, 2021, p. 98). Sobre isso, a autora considera “insustentável a suspeita de que a dominação hoje tenha um efeito direito, portanto sem mediação ideológica” (Jaeggi, 2008, p. 141). A partir disso, Jaeggi

---

<sup>32</sup> Finelli (2018) argumenta sobre como a análise de Jaeggi tende a abordar o problema da inversão de uma perspectiva fenomenológica, e não a partir de uma reconstrução lógica-dialética. Na visão do autor, isso seria fruto do fato da autora deixar de lado a análise da economia capitalista efetuada por Marx em *O capital*.

menciona o exemplo dos sistemas de seguridade social que estão sendo desmantelados no contexto do europeu que é justificado perante ideais como autonomia e criatividade. Assim, frente a fenômenos como esse, Jaeggi crê que “a realidade clama por crítica da ideologia” (Jaeggi, 2008, p. 142), para então passar para uma reconstrução de seus pressupostos.

Ora, não seria o caso de deter-se mais sobre uma crítica dos fenômenos ideológicos do que propriamente retomar seus fundamentos? Demonstrar a atualidade do método requer que este responda a altura os problemas trazidos pelo objeto a ser analisado. Para isso, ao nosso ver, não basta Jaeggi mencionar exemplos tais como certos ideais justificam desmantelamento seguridade social em tempos de neoliberalismo, mas sim, a partir de estudos das próprias ciências sociais contemporâneas, efetuar um diagnóstico das novas formas de ideologia e compreender seu funcionamento na sociedade contemporânea. Pensar a atualidade da crítica da ideologia como uma forma de crítica imanente requer atualizar os diagnósticos relativos aos fenômenos que são seu objeto. A partir de tal diagnóstico, pode-se justificar, de forma imanente, este modelo da crítica da ideologia como crítica imanente na atualidade.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A despeito de concluirmos nosso último capítulo tratando criticamente da proposta de Jaeggi, consideramos que sua tentativa de reestabelecer os pressupostos da crítica da ideologia para a discussão metodológica aponta para uma direção interessante. Isso porque, como a autora mesmo enfatiza, a realidade clama por crítica da ideologia. A recente insurgência de políticos de extrema-direita, os quais capitalizam cada vez mais seguidores em uma realidade na qual, ao mesmo tempo, aprofundam-se as políticas neoliberais enquanto a única possibilidade de se arranjar o mundo são exemplos gritantes de como os elementos recuperados por Jaeggi, e que já estavam em autores como Marx e Adorno, podem ser postos em prática a fim de produzir uma compreensão, de fato, crítica da realidade.

Tal ponto, em nossa interpretação, sustenta-se mesmo diante acusações, diga-se, bem fundamentadas, como a de Habermas de que a consciência burguesa tornou-se cínica. Ainda que, independente da classe social, os indivíduos tendem cada vez mais a postura de uma resignação frente as condições impostas pelo capitalismo em sua forma neoliberal, isso é índice da própria ideologia que se estabeleceu. Na visão de autores como Slavoj Žižek (1999) e Paolo Gerbaudo (2021) notam como a própria ideia de um “fim das ideologias”, propaga pela queda do Muro de Berlim, pode ser entendida como ideológica. Ela representa uma afirmação da ideologia neoliberal sobre qualquer possibilidade de se pensar qualquer outra alternativa a este modo de organização social. Agora, parece-nos impossível imaginar qualquer alternativa que seja exterior ao modo de produção capitalista. Objetivamente, isso é expressado pela famosa afirmação de Margareth Thatcher de que “não há mais alternativa”.

Apesar de diagnósticos como o de Safatle (2008), de que a crítica mesmo foi absorvida pelo capitalismo, tornando-se cínica, *slogans* como da ex-primeira-ministra do Reino Unido, nos termos de uma eficácia invertida das normas, tal como apontado por Jaeggi. Isso porque o neoliberalismo guarda em si promessas, sobretudo aquela que é constantemente afirmada por seus ideólogos, a saber, a da liberdade negativa. Essa promessa, nota-se, entra em contradição com a própria afirmação de Thatcher: se não há alternativa, qual, de fato, é nossa liberdade? Contudo, é essa própria promessa da liberdade, falseada em sua realização, que justifica a condição de submissão dos sujeitos a esse modelo de vida neoliberal.

Em paralelo, essas promessas não cumpridas e o próprio *modus operandi* desse sistema, minam as próprias condições da democracia liberal. Por um lado, como indica Wendy Brown

(2015), o *homo economicus*, produzido pela racionalidade neoliberal é incompatível com o *homo politicus*, de forma que ascensão do primeiro significa o declínio do segundo. Isso produz, portanto, um declínio das instituições, da cultura e do imaginário que constituem a democracia. Por outro lado, em consonância com o diagnóstico de Brown, os cidadãos se veem diante de um cenário no qual as próprias promessas da democracia liberal são, sistematicamente, descumpridas devido a esta incompatibilidade com entre democracia e neoliberalismo. Em meio a esse cenário, demarcado por queda nos níveis de vida, desemprego estrutural e crises econômicas, criam-se as condições para que discursos vinculados a extrema-direita ganhem força no mundo todo, provocando uma crise democrática (Levitsky; Ziblatt, 2018; Mounk, 2019). Nesse cenário, vê-se também no cenário da política, uma profunda distorção da realidade, jamais vista antes, provocada pelo fenômeno das *fake news*, ferramenta que tem sido decisiva nas últimas eleições pelo mundo todo, sobretudo em favor da extrema-direita. Neste ponto, como enfatiza Segatto (2023, p. 8-9), o falso das *fake news* reside em seu caráter ideológico. Isso porque estas têm por objetivo produzir uma compreensão falsa, do ponto de vista cognitivo, da realidade, falseando a própria. Como já chamava atenção Hannah Arendt:

Se as mentiras modernas não se satisfazem com pormenores, mas em um contexto mais geral em que os fatos aparecem, distorcem [*unlügen*] e assim oferecem um novo contexto da realidade, o que realmente impede que essa realidade mentirosa se torne um substituto totalmente válido para a verdade factual (...)? (ARENDRT, 2006, p. 253)<sup>33</sup>.

Os exemplos postos aqui, e desenvolvidos de maneira incipiente, indicam a possibilidade de se recorrer aos pressupostos metodológicos envolvidos no conceito de crítica da ideologia, entendida como forma de crítica imanente, recuperado por Jaeggi. No entanto, ajudam-nos a enfatizar a própria crítica à autora: a crítica da ideologia precisa ser revitalizada através de seus objetos. Estes são os que necessitam dizer qual a atualidade desta forma de crítica e qual forma ela deve assumir mediante o seu próprio movimento. Como já chamava atenção Adorno (1986), o objeto deve ter o primado sobre o método.

---

<sup>33</sup> A tradução deste trecho deriva do artigo “Poder democrática e ‘fatos alternativos’”, de Rainer Forst, traduzido pelo autor desta dissertação e por Matheus Garcia de Moura.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. **Dialética Negativa**. São Paulo: Zahar, 2009.

ADORNO, T. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

ALLEN, A. **The End of Progress**. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory. New York: Columbia University Press, 2016.

ARENDT, H. Wahrheit und Politik. In: NANZ, P. (ed.). **Wahrheit und Politik**. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 2006.

BENHABIB, S. **Critique, Norm and Utopia**. New York: Columbia University Press, 1986.

BOLTANSKI, L; CHIAPELLO, E. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BRESSIANI, N. A. **Economia, cultura e normatividade. O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi:10.11606/D.8.2010.tde-28092010-142119.

BRESSIANI, N. Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais: dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth. MELO, R. (Org.). **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.

BRESSIANI, N. Uma nova geração da Teoria Crítica. **Discurso. Revista do departamento de filosofia USP**, n. 45, 2016.

BROWN, Wendy. **Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution**. New York: Zone books, 2015.

BUTLER, J. Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. HONNETH, A. **Reificação**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

CARNEVALI, B. Glanz und Elend des Sozialen. Axel Honneths philosophischer Weg. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1515/dzph-2022-0060>.

CARVER, T., BLANK, D. **A political history of the editions of Marx and Engels's "German ideology manuscripts"**. New York: Palgrave MacMillan. 2014a.

CARVER, T., BLANK, D. **Marx and Engels's "German ideology" manuscripts: Presentation and analysis of the "Feuerbach chapter"**. New York: Palgrave MacMillan, 2014b.

CELIKATES, R. Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn. **Constellations**, Reino Unido, v. 13, n. 1, 2006.

CELIKATES, R. **Critique As Social Practice**. Londres: Rowman & Littlefield, 2019.

CELIKATES, R. O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da teoria crítica. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 93, p. 29-42, 2012.

CELIKATES, R., HONNETH, A., BOLTANSKI, L. Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates. Tradução de Alberto L. C. de Farias **Blog do Labemus: Laboratório de estudos de teoria e mudança social**, Rio de Janeiro, 2019.

COOK, D. Adorno, ideology and ideology critique. **Philosophy and social criticism**, n. 27, v. 1, 2001. p. 1-20.

CRISSIUMA, R., Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel. MELO, R. (Org.). **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.

DARDOT, P; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

DE CAUX, L. P. **A imanência da crítica**. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

DE CAUX, L. P. A reconstrução normativa como método em Honneth. **Peri.**, v. 7. n. 02, 2015.

DE CAUX, L. P. Um mundo que, por acaso, não é como deveria ser: crítica e explicação em Axel Honneth. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 1, n. 30, p. 165-180, 2017.

DUBIEL, H. Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory. In: HONNETH, A et. all. (Org.). **Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment**. Massachusetts: MIT Press, 1992.

EAGLETON, T. **Ideologia**. Uma introdução. São Paulo, Unesp/Boitempo, 1997.

FINELLI, R. L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte. Note critiche su Axel Honneth e Rahel Jaeggi. **Consecutio rerum: Rivista critica della Postmodernità**, v. 2, n. 4, 2018.

FLECK, A. Afinal de contas, o que é teoria crítica? [After all, what is critical theory?]. Princípios: **Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 24, n. 44, p. 97–127, 2017. DOI: 10.21680/1983-2109.2017v24n44ID12083. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/12083>. Acesso em: 27 nov. 2023.

FLECK, A. Da crítica imanente à crítica do sofrimento: a justificação normativa na obra tardia de Adorno. **Ethic@**, Florianópolis, v.15, n.1, 2016.

FRASER, N; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange**. New York: Verso, 2003.

FREYENHAGEN, F. Honneth on Social Pathologies: A Critique. **Critical Horizons**, n. 16, v.2, 2015.

GALLINO, L. **Finanzcapitalismo**. La civiltà del denaro in crisi. Torino: Einaudi, 2011.

GALLINO, L. **Vite rinviato**: lo scandalo del lavoro precario. Roma: Laterza, 2014.

HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. São Paulo: Editora UNESP, 2014a.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural na esfera pública**. São Paulo: Editora UNESP, 2014b.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martin Fontes, 2000.



HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. São Paulo: Editora UNESP, 2014c.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo, 2**: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2012.

HOBBSAWN, E. **A Era dos Extremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, A. Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions, **Inquiry**, 45:4, 499-519, 2002.

HONNETH, A. As enfermidades da sociedade: Aproximação a um conceito quase impossível. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 15, n. 4, p. 575–594, 2016a. DOI: 10.15448/1984-7289.2015.4.22520. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/22520>. Acesso em: 9 dez. 2023.

HONNETH, A. **Crítica del poder**: fases em la reflexión de uma teoria crítica de la sociedade. Madrid: Machado Libros, 2009a.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009b.

HONNETH, A. Neoliberalismus? Eine skeptische Wortmeldung anlässlich einer Studie von David M. Kotz. **WestEnd**, 13 Jg., Heft, 2016b.

HONNETH, A. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martin Fontes, 2015a.

HONNETH, A. Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy. In: HONNETH, A. **Disrespect**. The Normative Foundations of Critical Theory. Cambridge: Polity Press, 2007a.

HONNETH, A. Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. Tradução de Ricardo Crissiuma. **Revista Fevereiro**, n. 7, 2014.

HONNETH, A. Reconstructive social criticism with a genealogical proviso. On the Idea of “Critique” in the Frankfurt School. In: HONNETH, A. **Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 2009c.

HONNETH, A. **Reificação**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HONNETH, A. Rejoinder, **Critical Horizons**, 16:2, 204-226, DOI: 10.1179/1440991715Z.00000000048, 2015b.

HONNETH, A. **Sufrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007b.

HONNETH, A. **The I in We**. Studies in Theory of Recognition. Malden: Polity Press, 2012.

HONNETH, A. The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates. In: HONNETH, A. **Disrespect**. The Normative Foundations of Critical Theory. Cambridge: Polity Press, 2007c.

HONNETH, A. Uma patologia social da razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica. In: RUSH, F (Org.). **Teoria Crítica**. ed. 2. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

HONNETH, Axel. Patologias da liberdade individual: O diagnóstico hegeliano de época e o presente. Trad. Luiz Repa. **Novos Estudos CEBRAP**, 66, 2003.

HORKHEIMER, M. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In HORKHEIMER, M.; ADORNO, Theodor. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HORKHEIMER, M; ADORNO, T.. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

HUBMANN, G. Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe. **Crítica Marxista**. Campinas, n. 34, p. 33-49, 2012.

HUBMANN, G; PAGEL, U. “Introdução (editorial) da Ideologia Alemã – Para a crítica da filosofia”. Trad. Olavo Ximenes. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v.2 n.2, 2018.

HUBMANN, G; PAGEL, U. A ‘Ideologia alemã’ não é um livro”: Conversa sobre a nova edição dos manuscritos da Ideologia alemã. Entrevista feita por Olavo Ximenes. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 6, Campinas, 2022.

IANNI SEGATTO, A. Pós-verdade, negacionismo e fake news: Ensaio introdutório. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 28, n. esp.1, p. e023003, 2023. DOI: 10.52780/res.v28iesp.1.18303. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/18303>. Acesso em: 14 dez. 2023.

IANNI SEGATTO, A.; DE MOURA, M. G. Honneth e o debate entre liberais e comunitaristas: Considerações sobre a origem da teoria do reconhecimento. **Veritas (Porto Alegre)**, [S. l.], v. 66, n. 1, p. e39807, 2021. DOI: 10.15448/1984-6746.2021.1.39807. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/39807>. Acesso em: 9 dez. 2023.

ISER, M. **Empörung und Fortschritt**: Grundlagen einer kristchen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus, 2008.

ISER, M. Rationale Rekonstruktion. In: BRUNKHORST, H; KREIDE, R; LAFONT, C. **Habermas-Handbuch**. Stuttgart: Metzler, 2009.

JAEGGI, R. “Nenhum indivíduo pode resistir”: Minima Moralia como crítica às formas de vida. **Perspectiva Filosófica**, vol. 45, n. 2, 2018a.

JAEGGI, R. **Alienation**. New York: Columbia University Press, 2014.

JAEGGI, R. **Critique of forms of life**. Cambridge: Havard University Press, 2018b.

JAEGGI, R. **Repensando a ideologia**. Civitas, v. 8, nº 1, p. 137-165, 2008.

JAEGGI, R. Rumo á crítica imanente das formas de vida. **Problemata: Revista Internacional Filosofia**, v.10, nº 4, 2019.

JAEGGI, R. Um conceito amplo de economia: economia como prática social e a crítica ao capitalismo. **Civitas**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 503-522, set-dez. 2018c.

KAUPPINEN, A. Reason, Recognition, and Internal Critique, Inquiry. **An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, 45:4, 479-498, 2002.

LAITINEN, A. 02. Social Pathologies, Reflexive Pathologies, and the Idea of Higher-Order Disorders. **Studies in Social and Political Thought**, [S. l.], v. 25, 2015.

LEVITSKY, S. ZIBLATT, D. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MARX, K. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K; ENGELS, F. Feurbach e História. Rascunhos e anotações. In: **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MOHAN, R. Normative Rekonstruktion und Kritik: Die Subsumtion der Gesellschaftsanalyse unter die Gerechtigkeitstheorie bei Axel Honneth. **Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie**, 2 (1), 2015, p. 34-66.

MOUNK, Y. **O povo contra a democracia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NG, K. Social freedom as ideology. **Philosophy and Social Criticism**, v. 45(7), 2019, p. 795–818.

NOBRE, M. A “ontologia do estado falso”: dialética negativa e crítica imanente. In: **A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso**. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NOBRE, M. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. Versão e-book.

NOBRE, M. **Como nasce o novo**. São Paulo: Todavia, 2018.

NOBRE, M. Reconstrução em dois níveis: Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. MELO, R. (Org.). **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.

OFFE, C. **Problemas estruturais do estado capitalista**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

PAGEL, U. **Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformationen des Aufklärerischen Diskurses im Vormärz.** Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH., 2020.

PEDERSEN, J. Habermas' method: rational reconstruction. **Philosophy of social sciences**, v. 38, n. 4, 2008.

PINZANI, A. Os paradoxos da liberdade. MELO, R. (Org.). **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça.** São Paulo: Saraiva, 2013.

REPA, L. O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na Teoria Crítica de Axel Honneth. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], v. 25, n. 3, p. 95-112, 2020.

REPA, L. **Reconstrução e emancipação: método e política em Jürgen Habermas.** São Paulo: Editora Unesp, 2021.

REPA, L. Reconstructive Critique as Immanent Critique: On the Notion of Surplus of Validity in Axel Honneth's Theory of Recognition. **Critical Horizons**, 24:1, 2023. DOI: 10.1080/14409917.2023.2195799.

REPA, L. Totalidade e Negatividade: a crítica de Adorno a dialética hegeliana. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273-284, Maio/Ago. 2011.

RODRIGUES GARCIA, R. A virada reconstrutiva na teoria crítica de Axel Honneth. **Princípios: Revista de Filosofia** (UFRN), [S. l.], v. 28, n. 56, p. 92–111, 2021. DOI: 10.21680/1983-2109.2021v28n56ID22566.

SAFATLE, V. **Cinismo e Falência da Crítica.** São Paulo: Boitempo, 2008.

SALOMÃO, J. B. **Normatividade, mercado e democracia em Axel Honneth.** Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

SCHWEPPENHAUSER, G. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 24, n. 83, p. 391-415, ago. 2003.

SIMIM, T. A. Entre comunitaristas e liberais: a teoria da justiça de Axel Honneth / Between communitarians and liberals: Axel Honneth's theory of justice. **Revista Direito e Práxis**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 386–412, 2017. DOI: 10.12957/dep.2017.21886. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/21886>. Acesso em: 9 dez. 2023.

STAHL, T.; ZANVETTOR, R. Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: Uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], v. 25, n. 1, p. 213-233, 2020.

STAHL, T. What is Immanent Critique? **SSRN WorkingPapers**, URL: <http://ssrn.com/abstract=2357957>, doi: 10.2139/ssrn.2357957, 2013.

STRYDOM, P. **Contemporary Critical Theory and Methodology**. London/New York: Routledge, 2011.

TEIXEIRA, M. **Patologias sociais, sofrimento e resistência**. Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2016.

TEIXEIRA, M. Razão instrumental como liberdade negativa? Sobre o leitmotiv da teoria crítica na obra de Axel Honneth. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], v. 25, n. 3, p. 137-158, 2020.

TÜRCKE, C. Horkheimer e as tentações da teoria crítica. **Problemata**, v. 10 n. 4, 2019.

VOIROL, O. Teoria crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. **Novos Estudos Cebrap**, n. 93, p. 81-99, jul. 2012.

WELLMER, A. **On critical theory**. *Social Research*, v. 81, n.3, 2014.

WERLE, D. Introdução. In: HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

XIMENES, O. A. A.. **Dois laboratórios de Karl Marx: a "Ideologia alemã" e os Grundrisse**. 2022. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

ZANOLA, G. Inversão real e inversão ideal: a crítica da ideologia em A ideologia alemã. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], v. 27, n. 2, p. 69-85, 2022.

ZANVETTOR, R. T. **A crítica imanente de Rahel Jaeggi: entre a ontologia pragmática e a dialética da história**. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.  
doi:10.11606/D.8.2020.tde-10032021-185349. Acesso em: 2023-12-09.

ZURN, C. **Honneth**. New York: Polity, 2015.

ZURN, C. Social Pathologies as Second-Order Disorders. In: PETHERIDGE, Danielle (org.). **Axel Honneth: Critical Essays**. With a reply by Axel Honneth. Leiden/Boston: Brill, 2011.